

В. А. МАЛИНИН · В. И. ШИНКАРУК

ЛЕВОЕ
ГЕГЕЛЬЯНСТВО
КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В. А. МАЛИНИН · В. И. ШИНКАРУК

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. А. МАЛИНИН
В. И. ШИНКАРУК

ЛЕВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

КРИТИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ

КИЕВ НАУКОВА ДУМКА 1983

В монографии раскрываются теоретические и идеологические противоречия в развитии философии Гегеля в период назревания в Германии буржуазно-демократической революции. Показывается возникновение на почве этой философии леворадикальных течений, представители которых выступили с критикой религии, однако были не способны преодолеть спекулятивные основы гегелевского идеализма и пассивно-созерцательную ограниченность старого материализма. Дается критический анализ работ младогегельянцев (Д. Штрауса, Бр. Бауэра, Л. Фейербаха и др.) по истории религии и христианства, их философско-исторических концепций, оказавших существенное влияние на идеологию народничества и анархизма. Подчеркивается, что осознание противоречий и теоретических тупиков, в которые впадали радикальные последователи философии Гегеля, позволило молодым К. Марксу и Ф. Энгельсу окончательно освободиться от влияния идеализма и стать на путь создания философии диалектического и исторического материализма.

Для научных работников, преподавателей, студентов вузов.

Ответственный редактор

В. П. Иванов

Рецензенты

М. А. Булатов, Ю. В. Кушаков

Редакция философской
и правовой литературы

М 0302010000-412
М221(14)-83 3-83

© Издательство «Наукова думка», 1983

Левое гегельянство — идейное течение, сыгравшее заметную роль в становлении философии марксизма. Из этого течения вышли молодые Маркс и Энгельс. Уже это говорит о значении левого гегельянства. Его крупнейшими представителями были Штраус и Бауэр, Цешковский и Фейербах, Гесс и Бакунин, Руге и Штирнер. Но что такое левое гегельянство? Каковы его идейные истоки? В чем суть его программы? Что оно дало философии и науке? Какова мера воздействия левогегельянских идей на молодых Маркса и Энгельса? Ответы на эти вопросы отнюдь не просты. Однако в современной философской литературе четко, чем это было ранее, показано, что левое гегельянство имеет значительно больший идейный потенциал и оказало более значительное влияние на последующую философскую мысль XIX—XX вв., чем это было известно по исследованиям буржуазных историков философии, в особенности из числа неокантианцев и позитивистов.

В историографии левого гегельянства, в том числе и современной, существуют определенные расхождения в оценке течения [113, 158, 74]¹. Советская философская литература не знает специального исследования данного предмета; исследователи-марксисты обращались к этой теме, но большей частью не специально, а попутно — в связи с изучением ранних этапов идейной эволюции Маркса и Энгельса [28, 21, 19, 24].

В объяснении интереснейшей и далеко неоднозначной формы идеологии, какой является левое гегельянство, определенное, подчас значительное, место занимает воспроизведение обстоятельств столкновения философии и теологии. В связи с этим мы уделяем большое внимание взглядам Штрауса, Бауэра, Фейербаха и др. на историю раннего христианства, на вопросы религии и теологии. Это необходимо. Идеология левого гегельянства связана с идеологическими коллизиями и социальными конфликтами своего времени, в которых религия, теология, церковь играли свою роль, отнюдь не малозаметную. Конфронтация же философии и теологии была сама по себе импульсом развития философского и политического самосознания.

Философия Гегеля, идеи которой определили во многом теоретические построения левых гегельянцев, также является предметом нашего анализа. Мы стремились более внимательно изучить аргументы,

¹ Цифры в квадратных скобках обозначают номер цитируемого произведения из списка литературы, помещенного в конце книги; в случаях цитирования собрания сочинений вторая цифра обозначает номер тома, цифра, набранная курсивом, — номер страницы.

выдвигаемые левыми гегельянами в полемике как в защиту Гегеля, так и против Гегеля. Теория материалистической диалектики предполагает историко-философское освещение ее становления, ее ответа на проблемы, поставленные и в истории идеалистической диалектики. Определенное внимание уделено также полемике Энгельса и других против Шеллинга. Знаменитые памфлеты Энгельса «Шеллинг и откровение» и «Шеллинг — философ во Христе» являются одним из высших философских достижений левого гегельянства. Последнее важно уже потому, что анахроническая Шеллингова философия откровения живет в современном иррационализме и доводы левых гегельянцев против нее имеют свое значение для понимания некоторых обстоятельств историко-философской полемики наших дней. Точно так же многие идеи левого гегельянской философии самосознания, человека, личности и другие живут и даже действуют в современных формах «левой» идеологии (популизм, «новая левая», неоанархизм и др.). Анализ левого гегельянского течения крайне интересен и актуален.

Левое гегельянство можно верно понять лишь в свете критики и оценок этого течения Марксом и Энгельсом. «Маркса по праву считают преемником всего лучшего, что было создано классической немецкой философией, английской политической экономией, французским утопическим социализмом. Но он, критически переработав их достижения, пошел намного дальше. Прежде всего потому, что взялся за решение задачи, которую сам сформулировал, как и подобает гению, глубоко и просто: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 4)»¹.

Наше внимание к теме определяется в первую очередь тем, что в русле левого гегельянского идей происходило начальное развитие философских взглядов Маркса и Энгельса. Из дальнейшего будет видно, что мы не разделяем ни мнения тех, кто выводит идеи молодых Маркса и Энгельса непосредственно из круга идей левого гегельянской идеологии, игнорируя, между прочим, догегельянскую фазу их идейного развития, кто видит в них, вплоть до «Немецко-французских ежегодников», только левых гегельянцев, ни мнения тех, кто противопоставляет их левым гегельянам.

И все же в данной монографии мы рассматриваем в основном левое гегельянство как таковое, в тех его идеях и понятиях, которые позволили истории философии выделить его как самостоятельное идейное течение. Более обстоятельный, специальный анализ взаимоотношений становящегося марксизма и левого гегельянства, отношений Маркса и Энгельса с философией самосознания Бруно Бауэра, философией действия Мозеса Гесса, философской антропологией Людвига Фейербаха, анархическим эгоизмом Макса Штирнера мы предполагаем дать в другой работе — «Марксизм и левое гегельянство». Здесь же заметим попутно, что понимание критики левых гегельянцев Марксом и Энгельсом, например в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии», и ее значения для развития философской мысли будет всегда чисто школьным или догматическим без знания системы взглядов левых гегельянцев.

Мы стремились возможно полнее воспользоваться ценнейшими указаниями Маркса и Энгельса о левом гегельянстве, а также об их собственном творческом и практически-революционном пути, и соответствующими оценками В. И. Ленина. Все это — лучшее средство против субъективистских версий и авторских фантазий.

¹ Ю. Андропов. Учение Карла Маркса и некоторые вопросы социалистического строительства в СССР.— Коммунист, 1983, № 3, с. 9.

Левое гегельянство, если его рассматривать в исторической перспективе, возникло в преддверии грозного 1848 года. Поэтому его следует анализировать в контексте социально-экономических и политико-идеологических коллизий пред-революционного времени. Было бы иллюзией полагать, что левое гегельянство как философское течение обязано своим существованием только гегелевскому идейному наследству или что его можно охарактеризовать только в рамках философской традиции. Разумеется, при анализе левого гегельянства мы имеем своим предметом преимущественно проблемы философии, которые невозможно понять вне данной традиции (или попыток выйти за ее пределы). Но любые, самые абстрактные проблемы философии опосредствованно связаны с общественно-политическими противоречиями времени, а подчас являются и их прямым теоретическим выражением. Постараемся иметь это в виду. Гегель умер скоропостижно в 1831 году. Он успел в годы своего пребывания в Берлинском университете объединить на одной идейной платформе группу преданных учеников. Важной вехой создания школы было основание «Общества научной критики» под верховным руководством Гегеля (1826 г.) и журнала «Ежегодник научной критики» (январь 1827 г.) под номинальным руководством Хеннинга, ставшего редактором этого издания.¹ Ученики Гегеля были убеждены, и не

Александр Гумбольдт (наряду с Гегелем самая крупная научная фигура этого времени в Берлинском университете) писал в 1828 году: «Гегель формирует школу, но делает это крайне осторожно» [143, 350]. Осторожность не мешала: Гегель понимал опасности существования критической школы в «органическом государстве». Понятие «гегелевская школа» использовалось, следовательно, уже в конце 20-х годов. Михелет, один из учеников Гегеля, использовал это понятие в полемике против Шеллинга в 1842 году, когда единой школы уже не существовало. В современной западной литературе это понятие продолжает жить [141, 158].

без оснований, что философия их учителя — самая глубокомысленная, всеобъемлющая и систематическая философия из всех до того известных истории философии.

Гегель создал систему, основные идеи которой, в их общественно-политическом приложении, были многозначны и использовались и консерваторами, и либералами, и реакционерами, и радикалами. История философии в XIX и XX вв. подтвердила, что при одностороннем истолковании отдельных элементов системы ее можно поворачивать куда угодно. Это не означает, что Гегель субъективно желал угодить всем. Однако дух его системы был духом компромисса, в то время как метод его диалектики, в противоречии с этим духом, звал к бескомпромиссному движению вперед.

После смерти Гегеля ввиду обстоятельств, которые мы рассмотрим ниже, его школа распалась на ортодоксов, или правых гегельянцев, больше придерживавшихся буквы, чем духа гегелевской диалектики, и критиков, или левых гегельянцев, больше следовавших диалектическому духу учения, как они его понимали, чем его букве.

Понятия левого и правого гегельянства были предложены еще Давидом Штраусом. История этого нововведения такова. После опубликования своего труда «Жизнь Иисуса» (1835 г.) Штраус столкнулся с весьма разноречивой его критикой. Общим в этой критике было то, что как ортодоксы гегельянства, так и ортодоксы теологии отвергли его мифологическое объяснение первоначального христианства и смысла евангельских сказаний, — хотя и по разным основаниям. Штраус увидел в своих критиках независимо от того, были ли они философами или теологами, правых и левых [164, 126]. Это понятие стало применяться вскоре не столько к критикам «Жизни Иисуса», сколько к гегельянкам вообще, и не только в смысле их отношений к христианско-теологическим догмам, но и по более широкому кругу признаков, преимущественно философских². В последующем для обозначения идейных расхождений внутри гегельянства употребляли другие понятия, вроде ортодоксальное и неортодоксальное гегельянство, старогегельянцы и младогегельянцы, старшая и младшая школы.

² Ибервег утверждал, что «нельзя точно удержать вышеприведенного разделения гегелевской школы на левую и правую» — из-за множества оттенков мнений и интересов внутри этих фракций. Он предлагал свой анекдотический позитивистско-эмпирический рецепт, и именно: «при перечислении гегельянцев следовать алфавитному порядку» [8, 440]. Кажется, этому совету не последовал никто, кроме самого Ибервега.

Понятия, введенные Штраусом, оказались точнее. Этих понятий придерживался, между прочим, Н. Г. Чернышевский, бывший большим знатоком гегельянства. В Предисловии к третьему изданию своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» он подразделяет школу Гегеля на «три отдела»: левых, правых и центр. К центру Чернышевский относил Михелета и Розенкранца [34, 202]. О правых он заметил, что «очень многие ученики Гегеля были шокированы резкостью их (левых.— Авт.) мнений, в особенности выводами экзегетики Штрауса, и в полемике с левой стороной отбросили все те прогрессивные элементы, которые были соединены с консервативными в системе Гегеля: эта многочисленная группа составила правую сторону» [34, 202].

Грани между идейными течениями подчас относительны. Известные трудности остаются и при указанном трехчленном делении. Так, Бруно Бауэр принадлежал в середине 30-х годов к ортодоксам гегелевской школы, к правым, а Арнольд Руге был ближе к центру. Затем, к началу 40-х годов они уже были виднейшими левыми гегельянами, хотя каждый на свой лад. К тому же левое гегельянство не было, так сказать, организационно оформленным течением.

Известный биограф Маркса и Энгельса Корню предпочитает понятия старого и молодого гегельянства. Некоторый резон в этом есть, но только классификация становится похожей на различие по возрасту. Впрочем, Маркс и Энгельс не раз отмечали свойственный левому гегельянству дух молодости и вовсе не считали это крупным недостатком. Более того, Энгельс в статье «Воспоминания» Иммермана» отмечал, что будущее в философии за этой интеллигентной молодежью, — «ведь пробным камнем для молодежи служит новая философия; требуется упорным трудом овладеть ею, не теряя в то же время молодого энтузиазма» [2, 384]. Вопрос заключался только в том, что это за новая философия. В то время, когда были написаны эти слова (конец 1840 года), для Маркса и Энгельса было вполне ясно, какой не должна быть философия, но менее ясно, какой она должна быть. Не было сомнения в одном: философская школа, основанная Гегелем, распадалась, а новое слово, которое объединило бы всех, еще не было найдено.

Оба они не раз возвращались к этому периоду своего идейного развития. Энгельс указал впоследствии на решающие причины расхождений во взглядах тех, кто считал себя принадлежащим к гегелевскому направлению: «Человек, придававший главное значение *системе* Гегеля, мог

быть довольно консервативным в каждой из этих областей. Тот же, кто главным считал диалектический *метод*, мог и в религии и в политике принадлежать к самой крайней оппозиции» [1, 21, 279]. Энгельс понимал, что различие идейных течений коренится не только в особенностях философского разума, но он указывал и на реальную причину расхождений по проблемам собственно философии. Консерватизм, связанный с приверженностью к системе, а не к методу, выражался у правых гегельянцев в особом понимании отношения философии к религии и теологии. У них более чем заметны теологические мотивы мирозерцания, преодоление же этих мотивов было существенным в деятельности левых гегельянцев.

1. ПРАВЫЕ ГЕГЕЛЬЯНЦЫ

Правые гегельянцы (Габлер, Гешель, Дауб, Ватке, Мархейнеке, Хеннинг и др.) — это группа осторожных теоретиков, непосредственных учеников Гегеля, уверовавших в нового философского мессию. Они видели в Гегеле мыслителя, который, отвергнув представление схоластической мудрости о философии как служанке богословия, утвердил на незыблемых основаниях идею союза философии и теологии. Их теоретическая позиция определяется во многом приверженностью к теологической проблематике. Все они убеждены, что гегелевская философия действительно адекватная форма для постижения сущности Мировой идеи. Чтя память Гегеля, эти гегельянцы, в своем большинстве профессора и приват-доценты университетов, разрабатывали различные отделы его универсальной системы. В основном Гегелем «Ежегоднике научной критики» («*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*»), редакторами которого были в разное время Хеннинг, Ганс и Бауэр, в основном пропагандировались идеи Гегеля³. На поздней стадии существования ортодоксального гегельянства правые издавали «Ежегодник спекулятивной теологии» («*Zeitschrift für spekulative Theologie*»). «Ежегодник» издавался Л. Ноаком тогда, когда цена спекулятивной мудрости упала весьма низко. Приближался грозовой 1848 год, и умы занимали другие проблемы. Однако правые гегельянцы продолжали тянуть

³ Еще Г. В. Плеханов заметил, что поклонение Гегелю у правых гегельянцев зашло так далеко, что Байерхоффер, например, отождествил ум Гегеля с Мировым Разумом. Плеханов был, конечно, прав, когда заметил, что «дальше этого нельзя было идти в признании абсолютного характера гегелевой философии» [25, 18, 151].

свою теологическую песню. Можно отметить еще «Мысль» («Gedanke»), издававшуюся Карлом Михелетом. Это был орган, в котором мысль застыла на 1831 годе, годе смерти Гегеля.

Правые гегельянцы много комментировали Гегеля, обсуждая смысл понятий Абсолюта и Разума, Конечного и Бесконечного, Идеи и Понятия, и все больше становились ортодоксальными схоластами. Обособление теории от практики, столь заметное уже в гегелевской философии, приняло у них самодовлеющий характер: они ни в коем случае не желали вступать в какие бы то ни было коллизии с властями, продолжавшими «завинчивать гайки», в особенности в области идеологической, ограничивая возможности духовной жизни.

Возникла, как отмечал Маркс, ситуация, когда «единственная область литературы, в которой тогда еще билась живая жизнь,— *область философской мысли*,— перестала говорить по-немецки, потому что немецкий язык перестал быть языком мысли. Дух говорил непонятным, мистическим языком, ибо нельзя уже было говорить в понятных словах о том, понимание чего запрещалось» [1, 1, 39].

Одним из первых, уверовавших в философско-спекулятивного мессию, был Ганс Габлер. Он навсегда остался верен не столько духу, сколько букве учения, обнародованного в Иене, и считался первым по устойчивости взглядов среди наследников Гегеля в Берлинском университете. С упорством, достойным лучшего применения, он защищал абсолютные постулаты гегелевской философии от критики А. Тренделенбурга, использовавшего аргументы от Аристотеля и Канта [98]. Молодой Маркс оценил критику Тренделенбурга в это же время более объективно.

Габлер допускал, что между Шеллингом и Гегелем существует значительно больше сходства, чем это обычно предполагают, соглашаясь, в частности, с идеей Шеллинга, что мифологическое мышление является существенным фактом духовной истории человечества и заслуживает «философского изучения» [99]. Это изучение должно опираться на гегелевский метод, ибо о шеллинговом методе можно говорить лишь в условном смысле — настолько он неразработан. Метод Гегеля — это путь имманентного развития понятия, в котором решающее значение имеет отрицательность: «дух всегда — отрицание бытия» [98]. Метод Гегеля, утверждал Габлер, — антитеза пантеизму и атеизму. Габлер сразу понял «разрушительный» смысл покушения Штрауса на Абсолют и решительно возражал против его «теории мифов».

Гегель в годы своего пребывания в Гейдельберге оказал большое влияние на профессора теологии университета Г. Хинрикса и почти обратил его в свою веру. Они лучше поняли друг друга на почве критики Шлейермахера. Хинрикс проповедовал имманентное единство философии и религии как форм адекватного познания бога (у Гегеля — Абсолюта). Хинрикс поправлял Гегеля, утверждая, что религия — средство познания бога, еще более адекватное, чем философия [120]. Он вносил поправку в гегелевскую систему «справа», в частности, утверждая, что спекулятивное понятие духа выводится из понятия бога. Реальность же, утверждал Хинрикс, можно, как это и сделал Гегель, вывести из «бесконечного духа в себе» [120, 204]. Религия — непосредственное откровение бога, и потому она выше философии как формы рационального знания.

Отсутствие в гегелевской философии религии систематического учения о личном боге и бессмертии души обратило на себя всеобщее внимание еще при жизни Гегеля. Правые гегельянцы стремились как-то выручить Гегеля, но безуспешно. Теологи — противники гегельянства не заставили долго ждать себя. «Евангелическая церковная газета» (Хенгстенберг) обличала «безбожника» Гегеля и не раз. Положение Гегеля как официального философа, которому покровительствовал министр Альтенштейн, как-то сдерживало теологов. После смерти Альтенштейна и воцарения в министерстве просвещения реакционера Эйхгорна они снова стали обвинять гегельянцев в стремлении изобразить философию более желанной для всевышнего, чем религия.

Второе обвинение было еще более серьезным: в гегелевской философии религии не нашлось места для учения о бессмертии души. Не начинается ли атеизм там, спрашивали теологи, где утверждается исчезновение духа индивида и его растворение в Абсолюте? К. Гешель в работах «Афоризмы о незнании и абсолютном знании» и «Введение в спекулятивную философию» (т. е. в философию теологии, скроенную на гегелевский манер) попытался спасти положение. Он утверждал, что в гегелевской философии следует различать терминологическое оформление мысли и самую мысль. Понятие в том смысле, как оно употребляется в гегелевской Логике, не выражает ничего, кроме сущности бога. Философия Гегеля вообще и философия религии в частности не отрицают, а утверждают возможность созерцания бога путем непосредственного контакта с Иисусом в прошлом или путем откровения — в настоящем [103, 104]. Здесь он попытался спасти то, что можно было спасти от выводов

Д. Штрауса. Гешель не забывал, разумеется, указывать, что только гегелевская философия видит в государстве «являющегося бога», а в прусском государстве — наилучшее из всех возможных практическое воплощение его сущности. Но как раз явные натяжки в этих аргументах были одной из побудительных для прусского правительства причин призвать в Берлинский университет Шеллинга и с помощью философии откровения «покончить» с гегельянством. Гегельянцы, находившиеся под гипнозом официальной ортодоксии и даже наивно видевшие в Гегеле одного из таких ортодоксов, мечтали о внесении диалектики в теологию (Бидерман, Дауб, Мархейнеке, Гешель). Они стремились, следовательно, к невозможному. Их аргументы, как и аргументы теологов, полемизировавших с ними, напоминают чем-то аргументы византийских схоластов и монахов, споривших до умопомрачения о запутанных и противоестественных догмах христианства вроде догмата о непорочном зачатии богородицы, в то время как турки стояли у стен Константинополя.

Так, Гешель, отмечая «монизм мышления», свойственный гегелевской философии, что, в общем, было верно, поскольку речь шла об идеалистическом монизме, определял диалектику как метод самовыражения мысли в ее движении. Для этой философии, утверждал он, особенно характерна вера в «имманентность мысли», свободно движущейся внутри абсолютного духа. Мысль, как и вера, есть прямое следствие божественной сущности. Правые гегельянцы защищали своего учителя, как могли. Так, К. Дауб отстаивал мысль об идентичности веры и мысли, уверяя, что бог является столь же предметом религии, как и философии. Различие, считал он, заключается в том, что в религии бог воспринимается в его цельности, в то время как в философии различается его объективная и субъективная стороны.

Безуспешно пытался разработать «научные основания» христианской теологии, рассматриваемой в качестве «теории веры», Ф. Мархейнеке. Для профессора теологического факультета требовалось известное мужество, чтобы утверждать, что право на существование теологии дает философия Гегеля. Как писал Мархейнеке, принципы гегелевской философии — это наши принципы, т. е. и принципы теологии. Такая философия — знание и наука в одно и то же время, это — «чистая объективная мысль в ее движении» [136, 37]. Она разрабатывает и научный метод познания. В силу этого, утверждал Мархейнеке, теологическая догматика обязана принять диалектическую идею самодвижения, в ко-

торой как нельзя лучше выражена сущность божественного. Гегелевский метод — объективная наука о боге. Он хорош и тем, продолжал Мархейнеке, что дает возможность, не прибегая ни к эмпирическим свидетельствам, ни к спекулятивным постулатам, вывести все спекулятивные определения религии из понятия ее сущности. Протестантское воспитание Мархейнеке сказалось здесь в том, что он видел в Библии одновременно выражение «науки и духа» и предлагал рассматривать ее как человеческое познание бога и интерпретацию его слов, а не само слово бога.

Мархейнеке был одним из слушателей лекций Шеллинга о философии откровения. По окончании этих лекций он читал на философском факультете Берлинского университета лекции против Шеллинга и в защиту Гегеля. Молодой Маркс, знавший эти лекции, считал, что у Мархейнеке нет никаких новых идей, а принятый им способ опровержения Шеллинга никуда не годится. Он писал Руге 9 июля 1842 года: «Старый Мархейнеке счел, по-видимому, необходимым подтвердить документально перед всем миром всю импотентность старогегельянства» [1, 27, 365]. Молодой Энгельс, прослушавший и лекции Шеллинга и лекции Мархейнеке, был несколько иного мнения. В своем «Дневнике вольнослушателя» он одобрительно отозвался о лекциях последнего, но, по-видимому, это было вызвано первым впечатлением от факта противодействия старого гегельянца шеллинговой мистике. Выдержки, которые Энгельс приводит из лекций Мархейнеке, скорее подтверждают мнение Маркса, чем опровергают его. Мархейнеке больше ограничивается моральным осуждением Шеллинга, обвиняя его, в частности, в зависти к Гегелю и раздражительности. Суть же его взглядов заключается в том, что Мархейнеке лишь утверждает, будто теологии лучше жить с гегелевской рациональной философией, чем с шеллинговой иррациональной философией откровения.

2. ЦЕНТР

Центр гегельянства — умеренная в философском и политическом отношении группа теологов и философов, включающая Карла Розенкранца, Лоренца фон Штейна, Давида Штрауса. Иногда к центру причисляют Эдуарда Ганса, а также Карла Михелета и Фридриха Мархейнеке⁴. Точно

⁴ На центризме Ф. Мархейнеке настаивал Г. Эрдманн [90, 694]. Однако в работах Мархейнеке теологическая проблематика и теологический образ мышления подавляют философские аспекты знания.

определить, кто из представителей этой группы относится к центру, затруднительно, так как в одних вопросах они примыкали к правым гегельянцам, в других к левым. Опираясь на философию Гегеля, они стремились дополнить и как-то поддержать систему там, где они обнаружили очевидные пробелы. Естественно, что они вступали при этом в явные противоречия с гегелевской философской догмой. Так, Штраус не был левым гегельянцем *Sui generis*, однако именно его «Жизнь Иисуса» дала такой толчок всему левогегельянскому умунастроению, что его идеи требуют специального анализа. Мы остановимся на этой проблеме ниже.

Наиболее известным из гегельянцев-центристов был, пожалуй, Карл Михелет (1801—1883), домашний учитель детей Гегеля, наиболее преданный его ученик, переживший не только Гегеля, но и многих гегельянцев. Он трудился в основном в области морали и права, истории этики [139]. Изложение было основано у него на гегелевском представлении о морали и праве как формах объективного духа. Человеческое сознание в целом — момент развития абсолютного духа, и философская антропология должна взять это в качестве исходного пункта своего понимания человека. Михелет был основателем и редактором «Берлинского ежегодника». В этом журнале была опубликована одна из первых статей против Маркса. Ее автором был К. Шмидт, бывший «Свободный», гегельянец, обвинивший Маркса в том, что он видит в коммунизме цель истории, а в материализме — философскую основу коммунизма [71, 339]. Михелет полемизировал, как умел, с Шеллингом, он выступал против его откровения, но неубедительно [140].

И в последующем Михелет стойко защищал гегелевское понимание философии, религии и права от попыток философского опровержения со стороны Тренделенбурга, Гербарта и Шопенгауэра. Михелет был прав, считая, что нападки Тренделенбурга на диалектику (в «Логических исследованиях») лишь сильнее подчеркнули значение открытого Гегелем диалектического метода. Вопреки критике этого кантианца, писал он, диалектика — не искусство нанизывания понятий, а наука понятия. Михелет правильно отмечал, что Тренделенбург повторил ошибку Канта, запутавшегося в вопросах априорного и постериорного знания. Тренделенбург, как заметил Михелет, был в чем-то прав, защищая Канта от искажений Куно Фишера и полемизируя с Габлером, но ведь Габлер — не Гегель и к тому же он неверно понял многие идеи учителя.

Ключевая фигура гегельянского центра — Карл Розенкранц. Отношение левых гегельянцев к нему было двойственным. Руге, который был другом юности Розенкранца, считал, что тот колебался между левыми и правыми, и стремился сблизить его с левыми гегельянами. Энгельс видел в Розенкранце представителя философской и политической партии середины. Розенкранц, писал он, обладает какими-то внушающими уважение чертами характера, но ему не хватает смелости быть последовательным. В самом деле, Розенкранц то сотрудничал с левыми гегельянами в «Галлеском ежегоднике» и обличал «мюнхенский иезуитизм», т. е. католических ультрамонтанов, Франца фон-Баадера, склонявшегося к мистике, и консервативных романтиков, включая Шлейермахера и «господина фон-Шеллинга», то критиковал «дух узкой партийности», который он обнаружил у левых гегельянцев. Ради осмеяния левых гегельянцев он сочинил комедию («Центр спекуляции», 1840 г.), где выставлял их в смешном свете. Эклектические черты его мировоззрения выявились и в его трактовке философии и религии.

Розенкранц написал докторскую диссертацию «О философии Спинозы». Он обращается затем к философии религии и в согласии с Гегелем трактует естественную религию как религию магии. Затем Розенкранц начал работать над «Энциклопедией теологических наук», опубликованной в 1831 году [149]. Его намерение заключалось в том, чтобы спасти теологию для будущего, дав ей «научные основы» и разграничив сферы влияния с философией. Исходный пункт был антикантианский, чисто гегелевский: просвещенный разум способен раскрыть истинное содержание религии и философии; это содержание не может постичь «пиетистская сентиментальность и прекраснотушние», т. е. романтическая теология во главе с заведующим кафедрой теологии Берлинского университета Фридрихом Шлейермахером [149, 323].

Гегелевская философия религии, по мнению Розенкранца, дает возможность построить спекулятивную теологию как теоретическую науку. Эмпирические условия существования религии раскрывает историческая теология. Историю христианства и церкви, которая должна учить уважению к конечному и бесконечному духу в индивидуе, изучает практическая теология.

Религия, писал Розенкранц, есть «движение, обращенное от бога к человеку и от человека к богу» [173, 259]. Религия способствует возвышению человеческого духа — через веру и любовь, возбуждая в нем надежду. Однако

последнее означало, что Розенкранц пытался все же объединить Гегеля со Шлейермахером.

В «Энциклопедии» анализируются три вида религиозного истолкования бога — монотеистическое, этническое и христианское. Монотеистическое — бедное, основанное на неприкрытой тавтологии: «Бог есть бог». Этническое — антропоморфное: «Человек есть бог». Наконец, истинное, христианское сводится к тому, что «бог есть человек». Розенкранц в согласии с гегелевской концепцией придерживался того мнения, что христианство придало смысл до того бессмысленной и хаотической истории человечества [149, 38]. Центральным пунктом, фокусом этой истории является Иисус.

Христосоология Розенкранца была основана на чисто умозрительном допущении историчности Иисуса (Розенкранц не занимался историческими разысканиями). Иисус — пророк божественной истины, который проповедовал «любовь как высшую свободу» [149, 38]. Он, следовательно, не «комплекс определений, относящихся к человеческому духу (здесь Розенкранц делал выпад против гегелевской «символической» концепции религии. — *Авт.*), но просто их конкретная унификация» [149, XVII]. Эта конкретная унификация могла быть достигнута только в бого-человеке. Чудеса Иисуса — истинны, а «интерес чуда идентичен интересу истины» [149, VIII]. Понятие здравого смысла тут не при чем. Автор «Энциклопедии теологических наук» настаивал на том, что самосознание исторического Иисуса «абсолютно идентично сущности абсолютного духа» [149, VIII].

Розенкранц не ограничивался новой версией теологии. Он считал необходимым, не останавливаясь, подобно правым гегельянцам, на комментировании бессмертной системы, реформировать ее. Идея заключалась в совмещении гегельянства с кантианством, «Критики чистого разума» с «Логикой» Гегеля. В основание системы философии Розенкранц предлагал положить Метафизику — как учение о бытии. Следующей частью системы должно быть учение о Понятии и, наконец, учение об Идее. Из старой гегелевской схемы в схеме Розенкранца выпадало учение о сущности, и вполне самостоятельное место занимало учение об идее. Это означало, что Розенкранц плохо понял смысл гегелевского учения, в котором Идея присутствует и разворачивается во всех разделах системы, а не появляется только в конце ее. Сам Розенкранц оправдывал вносимые изменения тем, что Гегель, вслед за Шеллингом, принял идею тождества бытия и мышления. Это была, по его мнению, ошиб-

ка, которая привела к неразрешимым противоречиям в истолковании и бытия и мышления. Бытие и мышление не тождественны, а противоположны. Эта противоположность снимается, но лишь в Идее. Критика философии тождества в этом пункте была верна, но Розенкранц не был здесь оригинален⁵.

В целом правомерен вывод, что под флагом критики гегелевской философии Розенкранц разработал на основе все тех же гегелевских идей различные отделы все той же гегелевской системы.

Будучи противником материализма и атеизма, Розенкранц относился к Фейербаху с предубеждением, как к «крайнему». В письме Руге от 30 декабря 1838 года он особенно возмущался тем, что Фейербах рассматривает христианство как ложное сознание, а бога — как «химеру». Фейербахова философия, утверждал Розенкранц, — бедная философия, это не больше, чем «морализующее просветительство», а фейербахов «принцип любви» — лишь другое название индивидуализма. Об отношении Розенкранца к левому гегельянству лучше всего свидетельствует письмо к А. Руге от 8 апреля 1842 года. Рекомендуя себя как гегельянца, он настаивает на истинности тезиса о философии и религии как формах существования абсолютного духа. Розенкранц заявляет, что не желает иметь ничего общего с «бауэровскими теориями», которые все построены на «психологическом прагматизме». Радикализм левых гегельянцев и их требования конституции, пишет он Руге, противоречат гегелевской философии права, что было в общем верно. Но Розенкранц не знал, что как раз левые гегельянцы, в том числе Маркс и Руге, уже начали в это время критику этой философии права. Поэтому его требование, обращенное к Руге, сообщить, что означает их конституционализм — республику или монархию — было запоздалым: левые явно предпочли республику. Розенкранц заканчивал письмо уверениями, что он не имеет лично ничего против Бауэра и Фейербаха и надеется, что «бог вразумит их». Это была наивная и неоправдавшаяся надежда.

В атмосфере буржуазного национализма, созданной по-

⁵ Блестящую отповедь Розенкранцу дал Ф. Лассаль, оценивший его позицию как «неокантианство», разбавленное «неоплатонизмом» (Лассаль впервые применил понятие, ставшее вскоре обозначением нового философского течения, — неокантианство). В лекции, прочитанной в 1859 году, он оценил «новую логику» Розенкранца как логику идеалистическую, приписывающую регулятивные функции познающему и системосозидающему разуму.

сле революции 1848 года бисмарковской политикой объединения Германии «железом и кровью», Розенкранц стал представлять Гегеля в качестве носителя «национальной идеи». Это означало приспособление философии Гегеля к установкам пангерманизма [151].

3. ЛЕВЕЕ ЦЕНТРА

Различия между ортодоксальными, т. е. правыми, гегельянами и реформистами, т. е. гегельянами центра, были довольно существенны, если рассматривать их разногласия в рамках гегелевской традиции. Но между ними было то общее, что все они придерживались тем и проблем философско-теологического порядка. Однако среди учеников Гегеля оказались теоретики, которые попытались приложить гегелевские идеи к более насущным вопросам современности, затрагивающим социальные, в том числе материальные, интересы сословий и классов и их правового статуса. Они обратились к политике, а затем и к социализму и обнаружили в гегелевской философии истории и философии права зияющие пробелы. Ниже мы рассмотрим их логику идейного развития и теоретические аргументы. Но сначала отметим, что такое вторжение сразу же столкнуло этих учеников Гегеля с господствующими идеями и официальными представителями в области теории права и государства.

В университетах тон задавала историческая школа права, поддерживаемая правительством. Полемика с этой школой была начата уже Гегелем, она велась многими его учениками, но особенно интенсивно Лоренцем фон Штейном и Эдуардом Гансом. Впоследствии в эту полемику включились Арнольд Руге и Карл Маркс.

Савиньи и «историческая школа права». «Историческая школа права» — особенное течение целого периода в развитии теории и практики реакционной юриспруденции. Главой этой школы, разработавшей официальную теорию права для «органического государства», был Ф. К. Савиньи (1779—1861). Он стал известен еще во время борьбы с Наполеоном, когда патриотическое воодушевление, вызванное поражением французов в России, было всеобщим. Савиньи полемизировал в это время с идеологами и публицистами рейнской буржуазии, поддержавшей «французские новшества». Одним из таких теоретиков был профессор Гейдельбергского университета Ф. Ю. Тибот, считавший, что «не все французское плохо», и даже утверждавший, что фран-

цузское гражданское право следует ввести повсюду. В работе «О необходимости для Германии всеобщего гражданского права» он развивал мысль, что естественное право и философские выводы из него должны быть согласуемыми, а не противоречить друг другу [170, 3].

Савиньи видел в естественном праве и основанном на нем французском гражданском праве, в кодексе Наполеона «выражение политической болезни», «результат революции», который необходимо отвергнуть. Революционные теории, утверждал он, ложны прежде всего потому, что не соответствуют опыту истории и требованиям народной жизни.

Савиньи обвинял французофилов в антиисторизме, в непонимании духа собственного народа, в своего рода, если воспользоваться терминологией споров между западниками и славянофилами, беспочвенничестве. Только неисторические школы права, писал он, могут видеть что-то ценное в институтах, принесенных революцией. Необходима ориентация на «историческое бытие» собственного народа — хранителя «лучшей части своей духовной истории». Что действительно нужно народу — так это «разумное просвещение», основанное не на безумных политических идеях, а на «религиозной вере», которая одна только является основой разумной политики. Поэтому надо изучать жизненные проблемы нации, благодаря верному (т. е. консервативному) толкованию которых только и возможно верное понимание права и истории права. Понятие «понимание» Савиньи употребляет достаточно часто, намекая на то, что его противники не обладают этим даром природы и образования. У них нет верного правового чутья. Вообще Савиньи и его сторонники считали, что опираются на глубокую философию права, когда различают разум (*Vernunft*) и понимание (*Verstand*). Разум они понимали как некую божественную сущность. Существующие правовые институты не обязательно соответствуют этой духовной сущности, более того они соответствуют ей в той степени, какой достигло на данном этапе истории человеческое понимание. Но человеческое же понимание способно установить размеры этого несоответствия, причем не только в современном праве, но и в истории права. Понимание истории права представляет в этом отношении неоценимое пособие для понимания наличного права, ибо, чтобы понять явления разума в настоящем, следует постичь его проявления в прошлом. «Историзм» исторической школы позволил Савиньи сделать вывод, что разум объективируется в традициях. Прошлые состояния культуры и быта народа, со-

храняемые в традициях, неизбежно оказывают сильнейшее воздействие на современную социальную жизнь. Жизненно то, что существует исторически и не может быть устранено сиюминутными интересами.

Савиньи тут же льстил национальному самолюбию, утверждая, что тевтонская традиция со времен борьбы предводителя древних германцев Арминия против легионов Августа — это традиция свободы народной жизни. В современном прусском государстве эта «народная свобода» достигла своего апогея (идея, близкая гегелевскому утверждению о практическом воплощении Идеи в сословной монархии наличного общественного образца).

Парадокс заключался в том, что прогрессивное учение о естественном праве, выдвинутое теоретиками революционной буржуазии, объявлялось абстрактным и оторванным от жизни, а органическая концепция права, бывшая теоретической моделью феодально-клерикальных отношений, провозглашалась единственно соответствующей принципам народной жизни.

Савиньи различал письменное право (документы, источники) и дух права, выражающийся в юридических законах (текстах, указах). Дух права не может быть сведен только к наличным документам, имеющим, конечно, юридическую силу. Он выражается также в исторических документах.

Таким образом, представители исторической школы права утверждали, что институты права складываются исторически и выражают дух народа. Савиньи объявил, что всякое историческое право верно, ибо оно возникло исторически. Текущее, позитивное законодательство может лишь приспособливаться к исторически сложившемуся праву, но ни в коем случае не посягать на его основы. Это была, помимо всего прочего, апологетика феодального старья через апелляцию к данным «истории народа». Энгельс отмечал в статье «Фридрих Вильгельм IV, король прусский», что верхи «во внутренних отношениях государства» опираются на «существующие теории исторической школы права» [1, 1, 489]

В 1842 году Савиньи был назначен министром юстиции. Он сразу же дал понять о своих антигегельянских настроениях, посещая лекции Шеллинга (вместе с Меттернихом, австрийским канцлером и одним из вдохновителей реакционного «Священного союза»). Вскоре после своего назначения министром Савиньи принял участие в преследованиях «Рейнской газеты», мстя Марксу и левым гегельянкам за критику своих «органических» теорий.

Эдуард Ганс и левое гегельянство. Особое место в гегельянстве 30—40-х годов занимает Эдуард Ганс. Еще молодым человеком он изучал гегелевские труды, в особенности «Философию истории» и «Философию права», и считался способнейшим из учеников Гегеля. Сам Ганс, по словам биографа Гегеля, чувствовал к своему учителю «величайшую любовь» [150, 36]. Возможно, о Гансе Гегель сказал на смертном одре: «Лишь один человек понял меня», добавив тут же: «Но и он не понял меня до конца». Ганс мало интересовался вопросами теологии и истории религии, он посвятил свои усилия исследованию истории и теории государства и права. Он написал большую часть широко задуманной всеобщей истории права и государства, исследовал институты права и государства у древних индийцев, китайцев, арабов, евреев, а также правовые отношения и государственные формы средневековья в Западной Европе [100]. В изложении этих вопросов Ганс, по его словам, следовал «позитивно-научному» методу, т. е. гегелевским требованиям историзма. Особенностью его понимания права и государства было то, что он обращался за сведениями и к «другим историческим дисциплинам», стремясь дать наиболее полную картину развития этих институтов.

При жизни Гегеля Ганс стал лектором Берлинского университета, был популярен среди студентов; его слушал и Карл Маркс. Правительство подозревало его в насаждении республиканского образа мыслей среди студентов [74, 65]. Ганс читал лекции о естественном праве, которое он рассматривал в качестве основы реального законодательства, народном и «прусском» праве, отстаивая либеральную идею «немецкого правового государства». Он возражал против возведения средневековых традиций и обычаев в статус «положительного права», необходимого для «органического государства». Ганс считал, что это означало бы, что история остановилась, а Мировой Разум не имеет смысла. Нормы законодательства необходимо развиваются, являясь в конечном счете выражением законов разворачивания Мирового Разума. Новое время, писал Ганс, требует не права, основанного на кодексе Юстиниана, а более демократических установлений.

Впоследствии Маркс использовал этот аргумент против представителя «исторической школы права» — Гуго⁶. В Предисловии к «Философии права» Гегеля (1833 г.) Ганс

⁶ Меринг считал, что в «крайне резких нападках на историческую школу права, характерных для молодого Маркса, сказалось влияние Э. Ганса, его первого учителя в «философии права» [22, 11].

упрекал учителя за абстрактную трактовку права в рамках представления о воле Разума. Ганс не сомневался в либерализме Гегеля, скорее он критиковал его за недостаточно ясно выраженный либерализм, который Гегель прикрывал нарочито, подчиняясь условиям своей деятельности в Берлинском университете. Впрочем, еще при жизни Гегеля Ганс высказал решительное несогласие с мнением учителя о революции 1830 года и об английском билле о правах как неразумных.

Ганс уже познакомился к тому времени с идеями французских историков эпохи Реставрации, и ему стало ясно, что вопросы классовых интересов, классовых противоречий рассматриваются Гегелем сквозь призму «чистого сознания великих форм гегелевской системы», т. е. неконкретно, вне их реального исторического содержания. Ему было понятно и другое: вопреки гегелевскому запрету, Мировой Разум развивается, порождая все новые формы объективных отношений [102, 5]. История представляет все новые доказательства такого развития. В прошлом, рассуждает Ганс, в XVII—XVIII вв. господствовали абстрактные представления о праве, государстве и политике. Гегель в какой-то мере наследовал их. Между тем уже французская революция конца XVIII века с ее «юной идеей свободы» разъяснила положение вещей. Стали ясны и недооцененное Гегелем значение политики и политических действий, а также различие между правом и политикой. В Предисловии Ганс замечает, что политика как особенная сфера деятельности человека осталась фактически вне поля зрения Гегеля. Между тем, продолжал он, все большее развитие форм политической деятельности больше, чем какая-либо иная форма общественной деятельности, требует особого внимания теоретиков. Ведь политика, пишет Ганс, есть, так сказать, «физиология государства» [102, 6].

Ганс отталкивался в трактовке политики отнюдь не от гегелевской философии права. Скорее, обращаясь к политике, он преодолевал гегелевскую конструкцию ⁷. После июльской

⁷ Т. И. Ойзерман видит в Гансе в одном случае (в предисловии к первому тому исследования О. Корню «Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность») «левого гегельянца», в другом — деятеля, «вносившего в юриспруденцию левогегельянскую точку зрения» [24, 55]. Но лекции Ганса и его основные произведения относятся ко времени, когда левогегельянской точки зрения еще не существовало. М. Гесс был, по-видимому, точнее, когда писал, что Давид Штраус и Эдуард Ганс открыли путь к религии и политике, т. е. не развили взгляды, характерные для левых гегельянцев, но способствовали их формированию у нового поколения гегельянцев.

революции 1830 года, покончившей с французскими Бурбонами, он отправился в политическую Мекку XIX века — в Париж. Как известно, Гегель, будучи в Париже, изучал культуру Франции, знакомился с выдающимися учеными и интересовался возможностями распространения своей философии среди мыслящих французов (по его мнению, их было не так много), беседовал с Кузеном [12, 494—495]. Ганс также встречался с Кузеном, но он не думает в отличие от Гегеля, что это событие такого уж колоссального значения. Он поглощен больше всего актуальными политическими вопросами, изучает социальную психологию французских правящих верхов и трудящихся низов, настроения и чувства участников только что отгремевшей исторической схватки. То, что его занимают больше всего настроения низов, говорит о многом. Гегель судит о Франции вообще, смотрит на события с холодных высот «абсолютной» философии. Ганс — политолог гегелевской школы — проявляет более целенаправленный интерес к событиям общественно-политической жизни. С этим связано внимание Ганса к идеям французских историков эпохи Реставрации и после нее. Его рецензии на труды Гизо «История английской революции», Мишле «Всеобщая история» компетентны, профессиональны; идея, общая для всех французских историков этого времени, — о законности борьбы «народа» против феодально-аристократических порядков вызывает у него одобрение и воодушевление. Он понимает, что эта идея объясняет не только французские дела. В очерке «Париж в 1830 году» Ганс честно признался, что в 1825 году он вместе с Гегелем думал, что Мировой Разум познал себя, что история завершила свой ход и остановилась. «Кратер революции» развеял эти иллюзии, самообман обнаружился, и в революции 1830 года он увидел торжество «неискоренимых принципов 1789 года» [102, 222]. Он приходит к мысли, что Гегель грубо ошибся в своей социальной прогностике, а его философия истории содержит органический дефект, ибо основана на допущении завершения духом собственного самопознания.

Молодой Энгельс, ознакомясь с Предисловием и «Парижем в 1830 году», в статье «Эрнс Мориц Арндт» (декабрь 1840 г.) относит Ганса к «косвенным» представителям «новогегельянства». Ганс, отмечает он, довел философию истории до нашего времени. Это следует понимать так, что Ганс не согласился с гегелевским утверждением о практической реализации духом самого себя в прусской государственности. Историческое развитие не только не прекратилось, но

продолжается с нарастающей интенсивностью; либерализм является конкретной истиной времени. Но либерализм Ганса не тождествен самодовольному мирозерцанию только что победивших французских буржуа и их либеральных идеологов, вроде Кузена. Он понимает, что революция 1830 года была революцией «для лавочников». Но он не принимает этого торжествующего лавочника. Демократические умонастроения Ганса видны в том внимании, с каким он отнесся к «положению человека во Франции нового времени». Это положение безрадостно. Ганс видит рост французской промышленности, отмечая, в частности, поглощение ручного труда фабричным производством, количественный рост промышленного рабочего класса, его эксплуатацию фабрикантами и появление сен-симонистов и фурьеристов, отразивших в своих учениях интересы обездоленных рабочих [102, 219]. Он внимательно изучает идеи социалистов-утопистов. Впоследствии Ганс знакомит с этими идеями своих студентов, в том числе Маркса. Деятельность парижских преобразователей мира он подробно описывает в «Париже в 1830 году». С некоторыми из этих преобразователей, создавших в 1835 году свои социалистические секты, он завязал личные отношения, например с Консидераном, других наблюдает, например Леру. О сен-симонизме он писал сочувственно, отмечая, что «мы хотим сен-симонизма не в области семейных отношений (отповедь тем, кто уже тогда спекулировал на тему «обобществления жен». — Авт.), а в изменении классового общества и устаревшей морали» [102, 219]. Ганс утверждал больше. Он считал, что именно сен-симонизму удалось найти основания нравственного общества, ту истинную теорию такого общества, над которой безуспешно билась вся философия — «от Платона до Фихте» [102]. Ганс отмечал, что «доктрина фурьеризма» — доктрина социальной справедливости, что «принцип ассоциации Фурье» — глубоко верен. Чрезвычайно характерно для его взглядов пророчество, что новое общество еще очень молодо и сила пролетариата еще скажется. Современники отмечали, что Ганс в своих университетских лекциях развивал эти смелые мысли гораздо подробнее, чем в печатных произведениях, и, возможно, это было одной из причин глубокого уважения, которое молодой Маркс, его студент, питал к нему. От Ганса Маркс воспринял критическое отношение к гегелевской философии права и глубокое уважение к французской исторической школе, видевшей в борьбе классов движущую силу истории. Все это способствовало преодолению Марксом юношеского романтизма, а также

противодействовало влиянию Бр. Брауэра с его субъективно-идеалистической философией самосознания.

Левые гегельянцы, группировавшиеся вокруг журнала «Athenäum», видели в Гансе деятеля, который в большей мере, чем кто-либо из прямых наследников Гегеля, «олицетворял собой беспокойство исторического духа» [47]. Это была высокая аттестация, хотя и не вполне соответствовавшая общественной реальности, но характерная для умонастроения левых гегельянцев. А. Руге стремился привлечь это «персонифицированное олицетворение исторического духа» к более активной и притом публицистической деятельности. Ганс, переписываясь с Руге, выступал время от времени на страницах «Галлеского ежегодника» (1841 г.), но оставался человеком другого поколения и к тому же «профессором права». Он не одобрял чисто философского направления левогегельянских усилий. Тем не менее он был одним из эпицентров философской оппозиции. Ганс солидаризовался годом позже с левогегельянской критикой философии откровения Шеллинга, решительно выступив против иррационализма когда-то почитавшегося и им мыслителя.

Ганс сыграл известную роль в обращении Маркса, а также Руге к изучению теории государства и права, к политике. Фактически он был сторонником либеральной переориентации государства и требовал от него либеральной политики⁸. Людвиг Берне, будучи в эмиграции, предвидел опасности, угрожающие тем, кто выступает с такого рода требованиями. Он писал, что и Яна, и Ферстера, и Ганса и других последователей Гегеля в конце концов упрячут за железную решетку. Время от времени гегельянцы, особенно левые, действительно оказывались там или в изгнании.

Лоренц фон Штейн и поворот к идеям социализма. Лоренц фон Штейн (1816—1875) представлял подобно Эдуарду Гансу то направление гегелевской мысли, которое оказалось ближе всего к социальным проблемам своего времени. Опираясь на гегелевские идеи в «Философии истории» и «Фи-

⁸ О. Корню видит в Э. Гансе деятеля, способствовавшего «новой группировке умов» [19, 145]. В.-Р. Байер считает, что Ганс в Предисловии к гегелевской «Философии права» поднял знамя буржуазного либерализма, а его образ мышления «был младогегельянским». Трудности оценки таких определений заключаются в первую очередь в многозначности тенденций внутри левого гегельянства, которое было во многом переходной формой мышления — от абстрактного философского к конкретно-социальному [72, 65].

лософии права», он занялся изучением вопроса о возможностях реализации свободы в современном ему обществе⁹. Это сразу же привело его, как и других гегельянцев, к столкновению с Савиньи и «исторической школой права». В ряде своих работ начала 40-х годов, а также в переписке с А. Руге он подвергает критике идеи этой школы, которая проповедует, по его словам, «старые догмы», а самого Савиньи называет главой «консервативной партии». Штейн утверждал, и не без основания, что основной тезис Савиньи, будто наука права должна проникнуться духом и практикой исторически сложившегося права, прикрывает намерение «освятить существующее».

Естественно, что за ответом на вопрос о возможностях свободы в современном обществе и решением возникающих при этом проблем Штейн обратился к опыту французской революции 1789—1793 гг., интересуясь при этом и французской социальной историей перед 1789 годом. Его вывод гласил в общем, что идея свободы, провозглашенная Гегелем, на практике реализована через «французский принцип равенства». Этот принцип — «базис» всех социальных, социалистических и коммунистических движений предреволюционной, революционной и послереволюционной Франции. Эти движения и их теоретические представители не остановились на признании только принципа юридического равенства, равенства формальных прав. Они, писал Штейн, требуют действительного равенства имущества, обязанностей и социальных возможностей. История французского пролетариата и его требований есть существенная часть этой социальной истории с ее «принципом равенства». Борьба вокруг достижения этого равенства определила особенности истории французского общества XVIII века.

Штейн в меру объективно пересказал действительное содержание социалистических и коммунистических учений. Теоретические представители этих учений — люди труда, они открыто защищают интересы труда. Их основное требование: признание не только *права на труд*, но и установление *власти труда*. Эти люди не просто вдохновлены филантропической заботой о пролетариате, их идеи — прямое выражение сознания этого класса [161, 7].

После опубликования работы Штейна слово «пролетариат» стало особенно популярным, и не только в левоме-

⁹ Об отношении Штейна к философии Гегеля и его идейной эволюции подробно см. [106].

гельянской публицистике¹⁰. В современной западной литературе Штейн подчас характеризуется как «основатель социологии» (Новотный, Ставенхаген и др.). Существует мнение, что если О. Конт изобрел слово «социология», то Штейн показал, какой должна быть эта наука. В этом есть изрядная доля преувеличения: действительно, Штейн-гегельянец в силу определенных обстоятельств лучше, чем другие, познакомился с социалистическими и коммунистическими учениями во Франции и более или менее добросовестно описал их. Его понимание социальной структуры основано на идеях английской буржуазной политической экономии и французской школы историков времен Реставрации. Он, правда, понял, и это делает ему честь, что современное общество — это общество с противоположными классовыми интересами, что существуют «высшие» и «низшие» классы и враждебные отношения между ними. Но все это было известно и до него по экономической и социалистической литературе.

Левые гегельянцы не приняли идеи Штейна. Уже М. Гесс обратил внимание на консервативный характер «социологии» Штейна и критиковал его социальные взгляды. Маркс и Энгельс также считали Штейна консервативным писателем, далеким от социализма. Эта оценка была подтверждена самим Штейном в 1848 году, когда он резко осудил июньское восстание рабочих Парижа. Это был его отклик на практику коммунизма.

Таким образом, взгляды Лоренца фон Штейна были противоречивы: с одной стороны, он способствовал прямому изучению социалистической теории и практики в их утопической форме, с другой — показал, как можно манипулировать гегелевской идеей историзма и идеями прусского консерватизма. Тем не менее объективно на фоне обострившихся классовых противоречий, в канун буржуазно-демократической революции его работа о социализме во Франции прозвучала свидетельством общеевропейского значения «рабочего вопроса».

4. ЛЕВЫЕ ГЕГЕЛЬЯНЦЫ

В условиях политического деспотизма народ устранен от активной политической жизни. Поэтому философия, литература или даже религия становятся естественной трибу-

¹⁰ Работа Штейна произвела сильное впечатление и в России. Ее знали и на нее ссылались В. Г. Белинский, его друг В. А. Милютин, многие петрашевцы.

ной выражения общественного протеста, чаще всего со стороны идеологов передового, социально-перспективного класса.

Внешне казалось, как отмечал Ф. Энгельс, что «с 1834 до 1840 года в Германии замерло всякое общественное движение» [1, 1, 578]. В глубинах же общественного сознания происходило то, что он назвал философской революцией [1, 1, 598]. Ее носителем была гегельянская левая, вдохновлявшаяся идеей свободы и сделавшая немало для прояснения общественного самосознания. Это подтвердил 1848 год. Мы рассмотрим факты, относящиеся к течению в целом.

На первом этапе деятельности левых гегельянцев либеральная буржуазия, стремившаяся вырвать у феодально-клерикальной реакции, поддерживала главным образом морально, а иногда и материально, эту самоуверенную когорту молодых теоретиков и публицистов. Когда же у наиболее даровитых и дальновидных из них обнаружились симпатии к коммунизму, либеральная буржуазия отказала им в доверии.

История левого гегельянства как самостоятельного идейного течения — это история десяти лет, если вести отсчет от 1835 года. В этом году появилась знаменитая «Жизнь Иисуса» Давида Штрауса, давшая теоретический импульс движению. «Жизнь Иисуса» наметила основную коллизию в теоретических спорах: философия и религия. С 1 января 1838 года стал выходить «Галлеский ежегодник» Арнольда Руге и Теодора Эхтермайера, ставший фактически органом левого гегельянства.

Литературные предприятия левых гегельянцев поддерживали вначале все гегельянцы и даже негегельянцы. Так, в «Галлеском ежегоднике» выступали как центристы, вроде К. Розенкранца, так и теологи тюбингенской школы, сочувственно относившиеся к «тени Гегеля» (Х. Баур, Д. Штраус и др.). И все же тон в публицистике задавали левые (А. Руге, Бр. Бауэр, Л. Фейербах и др.). Они определили идейную направленность левогогегельянских изданий, способствовали идейному размежеванию, отделению философских интересов от теологических. Со всей страстью молодости они обрушились с критикой на апологетов религии.

Вначале помыслы левых гегельянцев были далеки от политики. Они смотрели на себя, как заметил Энгельс в статье «Фридрих-Вильгельм IV, король прусский», как на борцов за свободу духа против догматики христианства, «свободного самосознания» против рутины и закоснелой традиционности [1, 1, 488]. В «Галлеском ежегоднике» пе-

чатались не только философские работы. Так, литературные мнения «левых» отстаивал Р. Пруцц, чьи литературно-критические статьи имели успех у читателя ¹¹. Левые гегельянцы отталкивались, разумеется, от Гегеля. Между ними существовало даже своего рода философское разделение труда: Штраус развивал идеи гегелевской «Философии религии», Бр. Бауэр — «Философии истории» (в своем учении о критически мыслящих личностях как двигателях исторического процесса), Маркс — «Истории философии» (в докторской диссертации), Руге — «Философии права» ¹².

Свое истолкование гегелевской философии «левые» считали «единственно гегелевским». Впоследствии Штирнер обыграл эту идею единственности, развернув в своем «Единственном и его собственности» апологетику эгоизма и нигилизма.

Давление правительства, притеснения цензуры вызвали у попутчиков «левых» страх и опасения за свою судьбу. Появились те, кого Руге назвал «дезертирами» гегельянства (Ватке, Шалер и др.). «Галлеский ежегодник» покинули центристы; им оказалось не по пути с философскими радикалами, которые стали вскоре и политическими радикалами. К. Розенкранц писал, что «Галлеский ежегодник» «начал блестяще», а «кончил плохо». Он возлагал вину за это на Руге, помещавшего в журнале статьи, написанные, по его мнению, в «жестком, диктаторском, атеистическом и республиканском тоне» [148, 109]. Эти статьи противоречили взглядам солидной компании гегельянских ортодоксов, чьи реформистские поползновения не шли дальше уточнения абстрактных понятий.

Оппозиционный «Галлеский ежегодник» был запрещен прусским правительством в 1841 году. Его сменил «Немецкий ежегодник», закрытый правительственным указом в 1843 году. Левогегельянские журналы имели сравнительно немного подписчиков. Известна шутка Кеппена по поводу «300 спартанцев» — 313 подписавшихся вначале на «Галлеский ежегодник». Отчасти виноваты в этом были сами левые. Их критика общественных институтов, как признавал А. Руге, была весьма робкой, абстрактной, вполне «ге-

¹¹ Литературно-критическим идеям левого гегельянства посвящены две содержательные работы современных немецких авторов [145, 125].

¹² Г. В. Плеханов верно заметил, что «энтузиасты мысли, а к ним, бесспорно, принадлежал молодой гениальный Маркс,— страстно увлеклись такой системой философии, которая отводит разуму, т. е. философствующей интеллигенции, такую высокую, можно сказать, божественную роль. Нет радости выше радости творчества. Диалектическая игра ума опьяняет, как наркотик» [25, 18, 329].

гелевской критикой» [157, 2, 151]. Тем не менее эти издания общественным мнением рассматривались как явно оппозиционные и были влиятельны. Ф. Фишер писал Руге: «Ваш ежегодник является в настоящее время наиболее читаемым журналом в библиотеках»¹³. Энгельс отмечал, что темный философский язык этих писаний мешал цензорам понять их подлинный смысл: писатели-младогегельянцы пользовались такой свободой печати, какой не знала ни одна из прочих отраслей литературы [1, 8, 17]. Однако читатели понимали смысл писаний левых гегельянцев.

Видными участниками левогегельянского движения были Михаил Бакунин, Мозес Гесс, Арнольд Руге, Каспар Шмидт (Макс Штирнер) и др. Буль удачно назвал их «компанией диалектиков»¹⁴. Характеристика этой школы была бы неполной, если не упомянуть, что прогресс естественнонаучных знаний прошел в общем мимо нее. Ни один из левых гегельянцев не занимался естественными науками специально, за исключением молодого Маркса, который уже в первое время, отчасти под влиянием шеллинговой натурфилософии, был близок к естествознанию, во всяком случае, к истории античного естествознания (серьезные занятия естественными науками Энгельса относятся к послегегельянскому периоду).

Отличительной чертой течения был радикализм, бунтарский дух составлявшей его молодежи. Вначале абстрактно-философский, этот дух постепенно трансформировался в философско-политический. Маркс датирует переход к философско-политическим интересам 1840 годом, когда оживилось политическое движение протеста против реакции [1, 2, 124]. В определенной мере переходу левых гегельянцев к критике реакционной политики прусских верхов способствовало понимание несовместимости интересов радикальной интелли-

¹³ К. Левит утверждает, что они (левые гегельянцы.— Авт.) писали манифесты, программы, но ничего цельного, важного самого по себе [131, 64]. Он ссылается на высказывание Энгельса, несколько преувеличивающее влияние левых гегельянцев («мы наводнили страну памфлетами и вскоре в каждом вопросе руководили общественным мнением»). Но Энгельс вовсе не говорит, что левое гегельянство ничего не создало, кроме памфлетов. К какому же роду литературы Левит отнесет «Жизнь Иисуса» и «Критику сгноптиков», «Сущность христианства» и «Единственного»?

¹⁴ К. Левит относит к левогегельянским диалектикам и С. Кьеркегора, но это не так. Кьеркегор не принял никакого участия в движении. Его критика лекций Шеллинга, которые он слушал вместе с Энгельсом и Бакуниным, не может быть подтверждением левогегельянского образа мыслей, это — критика эгоцентричного индивидуалиста.

генции и монархической бюрократии. Это подтверждено не раз, в том числе и в истории с изгнанием Бруно Бауэра из Боннского университета. Маркс видел это взаимное отчуждение, но как и Бауэр и Руге уповал на то, что «чем однообразнее правительства, тем многообразнее ныне философы, и, надо надеяться, многообразное воинство победит однообразное» [1, 27, 359]. Это была иллюзия, хотя и мажорная. Тем не менее под воздействием логики жизни, классовой борьбы левым гегельянцам суждено было менять свои взгляды, и основательно.

Маркс принял самое активное участие в развитии лево-гегельянского самосознания. Предполагая стать редактором «Рейнской газеты», он писал Д. Оппенхайму (25 августа 1842 года), что отличие газетных публикаций от статей в толстых журналах заключается в том, что в газете «правильная теория должна быть разъяснена и развита применительно к конкретным условиям и на материале существующего положения вещей» [1, 27, 367]. Прибыв в Кельн из Бонна в октябре 1842 года, Маркс показал вскоре, как это делается. Он способствовал в немалой степени не только философскому, но и политическому размежеванию среди левых гегельянцев. Последнее и стало делом «Рейнской газеты»; оппозиция революционных демократов монархическо-клерикальному режиму приобретала благодаря газетной полемике особенное общественное значение. Одновременно все более явными становились расхождения с буржуазным либерализмом. Так, протестуя против закрытия либеральной «*Leipziger Allgemeine Zeitung*», Маркс разъясняет в то же время различие в подходе к политике: либеральная газета «преимущественно удовлетворяла непосредственный интерес к *политическому факту*, мы же удовлетворяли интерес к *политической мысли*, причем само собой разумеется, что факт не исключает мысли, как и мысль не исключает факта» [1, 1, 172—173]. Безусловно, в обоих случаях (и при истолковании фактов, и при объяснении мыслей) взгляды либералов и демократов отнюдь не совпадали.

Реакционный лагерь вскоре был обеспокоен ростом авторитета «рейнской трибуны». «Кельнская газета» сетовала, что «*полумеры*, принятые в последнее время против младогегельянства, привели к тем последствиям, к которым обыкновенно приводят *полумеры*» [1, 1, 104]. Это означало, что одни цензурные притеснения недействительны против распространения «революционных идей». «Рейнская газета» пустила не только немецкую реакцию. Николай I потребовал

от прусского правительства решительного противодействия крамольной газете.

«Рейнская газета» была закрыта. Маркс оставил пост главного редактора (18 марта 1843 года) и после некоторых колебаний отправился в Париж.

Репрессии против левых гегельянцев усилились. В ноябре 1842 года была конфискована брошюра Эд. Бауэра «Бруно Бауэр и его противники»¹⁵. Во второй половине 1842 года были закрыты два журнала, в которых сотрудничали левые, сначала «Athenäum», издававшийся К. Риделем, а затем «Der Patriot» Л. Буля. В «Athenäums» Энгельс опубликовал свои «Скитания по Ломбардии», навеянные вольнодумством и романтической традицией, во всяком случае по форме.

Вслед за тем был изгнан из Пруссии Г. Гервег, в то время поэтический рупор левогегельянской оппозиции. Гервег отправился в Швейцарию, где пытался (вместе с Ю. Фребелем) организовать издание нового журнала.

Закат левого гегельянства был вызван не одними гонениями, хотя они, бесспорно, ускорили распад движения. Фейербах обратился к материализму, затем Маркс и Энгельс — к материализму и коммунизму; началось становление марксизма. Маркс отметил в 1843 году позитивное политическое значение левого гегельянства: «кое-какую пользу новая школа все же принесла. Пышный плащ либерализма упал с плеч (реакции.— Авт.), и отвратительнейший деспотизм предстал во всей своей наготе перед лицом всего мира» [1, 1, 371]. В данном случае он оценил общественно-политическое последствие деятельности левых гегельянцев, требовавших политической свободы и демократических учреждений.

5. ФИЛИАЛ ЛЕВОГО ГЕГЕЛЬЯНСТВА: «СВОБОДНЫЕ»

Левое гегельянство имело своего рода филиал; им были берлинские «Свободные», группа ученых, преподавателей, публицистов, регулярно собиравшихся по вечерам в кафе Хиппеля на Фридрихштрассе, 94. Среди завсегдатаев кафе выделялись Эд. Бауэр, Буль, Кеппен, Мейен, Штирнер. Улица была выбрана не случайно: «Свободные» воображали,

¹⁵ Эд. Бауэр был одним из активных участников «Докторского клуба» и кружка «Свободных», татанливым публицистом; его брошюра «Спор критики с церковью и государством» вызвала большой интерес читателей; автора же приговорили к заключению в тюрьме на 4 года.

что Фридрих I был носителем духа Просвещения — в противоположность современным им мракобесным правителям¹⁶. Эти молодые деятели обсуждали самые разнообразные теоретические вопросы и все, что происходило в мире вообще. Группа сложилась к середине 1840 года и была как бы продолжением «Докторского клуба», но с более ярко выраженной мелкобуржуазной радикально-политической окраской¹⁷.

В философии большая часть «Свободных» исповедовала философию самосознания и разделяла идеи Бауэра о всемогуществе самосознания, о свободе, достигаемой через критику, которая является орудием чистой науки.

Маркс и Энгельс, независимо друг от друга, поддерживали на первых порах дружеские отношения и идейные связи с некоторыми «Свободными». Известный общественный резонанс имела встреча, устроенная «Свободными» Бр. Бауэру, возвратившемуся в Берлин после нашумевшего его конфликта с теологами Боннского университета. «Свободные» встретили «дорогого Бруно» как национально-героя, отважного воителя от философии, одержавшего над теологами моральную победу чуть ли не всемирно-исторического значения. Брат Бруно, Эдгар, написал брошюру «Бруно Бауэр и его противники», которая наряду с «Программой свободных», составленной М. Штирнером, является фактически важнейшим документом идеологической ориентации левогегельянской группы [69].

Боннские теологи, как и все теологи, писал Эдгар Бауэр, — явные обскуранты, которых не коснулся «дух времени». Дух времени — дух свободы. Этот дух одержит верх над предрассудками и мнимой ученостью, хватающейся за государственную поддержку и видящей в ней единственную гарантию для своих обветшалых схоластических тезисов. Чистая человеческая свобода, дух независимого исследования всегда будут правы против теологической догматики. Носителями этого духа являются философы, которые в соответствии с требованиями науки, должны быть атеистами: «Атеист есть философ и философ есть атеист» [69, 52]. Бауэр разъяснял, что вопрос теперь заключается не только в отвержении теологии, а в поисках истинной свободы для

¹⁶ Ф. Кеппен был другом Маркса по Берлину и посвятил ему свою брошюру «Фридрих Великий и его противники». В письме Марксу от 3 июня 1841 года он признает, что отдельные идеи, развитые им в памфлете, в том числе о превосходстве просветительской практики над просветительской теорией, обязаны своим происхождением Марксу.

¹⁷ Г. Лукач считал «Свободных» «сектой радикалов». В общем это верно, хотя остается неясным характер радикализма этой «секты».

человека. «Понятие человечества,— писал он,— есть для нас то же, что понятие свободного человечества» [69, 9]. Все вопросы современной общественной жизни коренятся в этих понятиях: человек и свобода, свобода и человечество. Поэтому все, что противоречит принципам, выраженным этими понятиями, должно быть подвергнуто решительному отрицанию. Наш принцип, писал Э. Бауэр,— критика! Никаких компромиссов! Критика должна быть направлена не только против церкви, но и против государства. Оба они угнетают человека и его свободный дух. «Свобода,— писал Бауэр,— не в одной мысли» [69, 105]. Критика должна подготовить революцию, а революция приведет к победе оппозиции над тем, что называют «законным порядком».

«Свободные» сотрудничали в «Немецком ежегоднике», «Рейнской газете» и в других оппозиционных органах. Так, М. Штирнер (К. Шмидт) освещал в «Рейнской газете» (до прибытия туда Маркса) общественно-политические и идейно-литературные события внешней и внутренней жизни. Содержание отдельных статей, опубликованных в «Немецком ежегоднике» Бруно Бауэром, сводилось в общем к утверждению, что в реальном мире все конечно и преходяще. Такова церковь, государство и право. Поэтому критика наличных общественных форм — позитивная критика: она содействует изменениям в обществе и историческому прогрессу. Иными словами: «новая критика есть революционное требование свободы». В. Лёзер, критикуя «Свободных», предлагал им обратить свою чистую критику против себя.

Руге вместе с Гервегом отправились в Берлин привлечь «Свободных» к совместной деятельности. Из попытки заключить со «Свободными» конкордат ничего не вышло. Они не пожелали сотрудничать с «либералами» и вместе с Бауэром продолжали свои ни для кого не опасные критические выпады. Руге, отчаявшийся привлечь «Свободных» к сотрудничеству и придать их протесту организованную форму, писал Флейшеру (12 декабря 1842 года), что все они «теоретически и практически импотентны».

Бесперспективность «Свободных» он видел в теоретическом нигилизме и практической распущенности. Он отмечал, что «Свободные» поносят все: государство, религию, собственность, семью, все отрицают, но не имеют никакой позитивной программы. Они исповедуют «принцип фривольности», критику ради критики и «культ Я». В общем, писал Руге Флейшеру, «Свободные» — это распущенная и разнузданная клика. Мнение Руге было обоснованным. «Свободные» лишь периодически устраивали общественные сканда-

лы. Так, во время бракосочетания Макса Штирнера и Марии Дэнгардт (тоже — «Свободной») новобрачные и их друзья, в числе которых был Бруно Бауэр, дали волю своим антиклерикальным настроениям, открыто издеваясь над церковной обрядностью.

«Свободные» должны были рано или поздно обратиться к «социальному вопросу». Для «Свободных» толчком к такому обращению было опубликование романа Е. Сю «Парижские тайны». Роман послужил поворотом к обсуждению вопросов социализма. Э. Бауэр опубликовал свою рецензию на книгу Флоры Тристан «Рабочий союз», в которой, вслед за Бруно, критиковал рабочий класс за «отсутствие духовности», «слабое сознание», «низменные страсти» и прочие пороки «эгоизма»¹⁸. «Свободные» не пошли в социализме дальше мелкобуржуазных утопий, одобряя прожекты Прудона и Луи Блана. Это было теоретическое ученичество, и на этом они застряли надолго. После революции 1848 года большая часть «Свободных», включая Мейена, перешли на сторону реакции. Э. Бауэр зарабатывал себе на жизнь, сотрудничая в «Церковном журнале», Рутенберг стал редактором либерально-буржуазной «Национальной газеты» и т. д.

¹⁸ См. критику этой статьи, а также статьи Э. Бауэра в «Святом семействе» (гл. IV «Критическая критика как спокойствие познания, или критическая критика в лице г-на Эдгара» [1, 2, 20—59]). Энгельс берет рабочий класс под защиту от критики Э. Бауэра, замечая, что «критическая критика не создает ничего, рабочий создает все, до такой степени все, что он также и своими духовными творениями посрамляет всю критику» [1, 2, 21].

Оппозиционная общественная мысль 30-х годов была представлена ярче всего двумя идейными течениями, одним философским, другим литературно-критическим — левыми гегельянцами и младогерманцами («Молодая Германия»).

Первое течение родилось на философской почве гегельянства, второе — на почве просветительства и либерализма. Левое гегельянство, как уже отмечалось, перешло к политическому радикализму, а, перейдя, быстро распалось: интересы его участников и их политические устремления оказались несовместимыми. Второе течение, младогерманцев, вдохновляемое демократической проповедью Берне и свободолобивой поэзией Гейне, было с самого начала течением радикальным, хотя, естественно, этот радикализм больше проявлялся в парижских произведениях Берне и Гейне, чем в местной младогерманской прозе и поэзии.

1. «МОЛОДАЯ ГЕРМАНИЯ»

«Молодая Германия» — группа недовольных феодально-абсолютистскими порядками либеральных писателей, публицистов и издателей (Л. Винберг, К. Гуцков, П. Лаубе, Т. Мундт и др.), которая сыграла заметную роль в пробуждении национального общественного самосознания. Непосредственным толчком к образованию «Молодой Германии» была июльская революция 1830 года во Франции. «Молодая Германия» сразу же обрела ту непосредственность связей с общественными настроениями, которой так не хватало, во всяком случае на первых этапах развития, левому гегельянству.

Идейными вдохновителями «Молодой Германии» были Людвиг Берне (1786—1839), которого Энгельс назвал «Иоанном Крестителем нового времени», и Генрих Гейне

(1797—1856). Метафора Энгельса означала, что новое учение на подходе, что его апостолы появились, а торжество его принципов — не за горами. В начале 30-х годов оба, гонимые официальными властями, оказались в эмиграции. До своей «парижской ссылки» они успели стать общегерманскими знаменитостями, оказывали значительное влияние на оппозиционеров и прогрессистов, в особенности представителей молодого поколения. И Гейне и Берне прошли философскую школу. Гейне был слушателем лекций Гегеля. Он не одобрял осторожного либерализма Гегеля и его реверансов в сторону монархии. Гейне рассказывал, что обратился к Гегелю за разъяснением мучивших его сомнений относительно знаменитой формулы «все действительное разумно, все разумное — действительно». Он видел затруднение в том, что эта формула как будто оправдывала феодально-клерикальную мерзость. Гегель успокоил его, сказав с улыбкой, что не все существующее — разумно и, следовательно, не все действительно. Гейне запомнил это разъяснение и в своих произведениях воспользовался им не раз.

Берне слушал лекции Шлейермахера в Галлеском университете и ценил противника Гегеля очень высоко. Он видел в его лице соединение качеств Платона, Сократа и Лукиана, что, конечно, было явным преувеличением. Берне защищал диссертацию на тему «О геометрическом распределении территории» и стал доктором философии (1808 г.). Несколько позже он вступил в масонскую ложу (1810 г.).

Берне приобрел необыкновенную популярность своими «Парижскими письмами» (1831 г.) — одним из высших достижений политической публицистики. «Письма» сделали его любимцем политической оппозиции. Берне скептически относился к Гегелю и Гете. Это объясняется тем, что он видел в обоих столпов общегерманской реакции. Он даже написал, что Гегель отличается от Гете тем, что он — холоп нерифмованный, в то время как Гете — рифмованный. Это был односторонний взгляд на общественную роль Гете и Гегеля.

В политической неустойчивости Берне обвинял и Гейне. Для Гейне, писал Берне, не имеет значения, что защищать, монархию или республику, лишь бы это ложилось в рифму. Он был, конечно, несправедлив, как и в своем утверждении, будто «в политике Гейне беспрестанно дезертирует от одного мнения к другому». Гейне был не менее решительным революционным демократом, чем Берне, но его художественная одаренность была выше и, как поэт, он был проница-

тельное литературного критика. Как сообщает сам Берне, Гейне в ответ на вопрос, в чем различие их политических убеждений, отвечал: «Я обыкновенная гильотина, а Берне — паровая» [8, 2, 131].

Деятели «Молодой Германии», будучи образованными в философии людьми, естественно, занимались тем, что было ближе всего их художественной профессии; в частности, вопросами философии и литературы, отношения искусства к действительности. Они опирались в этом на идеи европейского Просвещения и классической немецкой философии. У них не было особых иллюзий о возможностях научной деятельности: «Наше время, — писал Берне, — не благоприятствует науке, приходится столько снимать со свечей, что не успеваешь увидеть хоть что-нибудь» [8, 1, 95].

Гегель, которого младогерманцы критиковали больше всего за абстрактность взглядов и темноту языка, оказал тем не менее существенное влияние на их взгляды. Не обошлось без теоретических курьезов. Так, один из поклонников Гегеля среди младогерманцев, Кюне пытался прямо «перевести Гегеля на современный язык», т. е. на язык младогерманской литературы [1, 41, 29]. Но этот перевод, по словам молодого Энгельса, приобретает у него дикие формы. Он утверждает, что такое приспособление вряд ли возможно и влияние Гегеля на художественную литературу в будущем «лишено будет всякого значения» [1, 41, 29]. Философско-эстетические основания творчества младогерманцев Энгельс назвал «философским дилетантизмом». Некоторые младогерманцы, разъясняет он, все еще носят с мыслью «найти точку, где положительное христианство могло бы по-братски слиться с современным образованием», т. е. не видят пропасти, разделяющей религию и материалистическую философию. Молодой Энгельс придерживается просветительских взглядов, сравнивая просветителей, у которых философской основой «был материализм», и младогерманцев, у которых такой основой «начинает становиться Гегель» [1, 41, 29].

Энгельс знал о некоторых теоретических промахах младогерманцев. Так, Берне критиковал Штрауса, в «Жизни Иисуса» которого он видел лишь «разрушение религии». Если Гейне критиковал «христианский социализм» Ламенне, то Берне был в восторге от него, видя в теории Ламенне наконец-то найденную подлинную *философию жизни*. Тем самым критика Берне мировоззренческих колебаний Гейне «от деизма до атеизма и обратно» могла быть обращена и против него самого. Его последующая мировоззренческая

эволюция красноречива: он обратился к сен-симонизму, одобряя в нем «истинное христианство», но критиковал сен-симонистов за идею пмущественного равенства и недооценку стремлений индивида. С этих позиций он смотрел на великих атеистов XVIII века и писал о непоследовательности их просветительского антиклерикализма, утверждая, что «антирелигиозное движение XVIII века имело в виду только изменение монархической формы церкви в форму народную» [8, 2, 235].

По своей натуре Берне был «барабанщиком революции». Он осуждал Тьера за представление о случайном характере революции, — собственно за то же преувеличение роли случая в истории, за какое этого палача Коммуны осуждал впоследствии и Лев Толстой. Тьер и прочие, писал Берне, «от всего сердца ненавидят народные революции», в то время как эти-то революции и выводят историю на истинный путь социальной справедливости. Он проявил настоящее историческое чутье, когда, как бы предугадывая трагедию коммунаров, оторванных от крестьянских масс, возражал тем, кто видел в Париже «законодателя», а в провинции лишь повинующуюся ему инертную массу. «Нет, Париж не голова Франции, он только шляпа ее, и если бы провинции сделалось слишком жарко, она, не долго думая, сняла бы шляпу со своей головы» [8, 1, 248].

Младогерманцы более решительно, чем это допускала гегелевская «Философия права», требовали конституционного правления, свободы печати и слова, а также отмены цензуры. Как писал Берне, «Гуцков упрекает меня в том, что я все приписываю делу абсолютизма; но если в нашем отечестве высшая администрация во все вмешивается, все взвешивает, все оценивает, все устанавливает, то разве я не прав, высказывая такое убеждение» [8, 1, 8].

Младогерманцы, действовавшие внутри страны, были, по мнению Берне, слишком осторожны и в конце концов ничего не выиграли от того, что были «стариковски умны», что чурались политики, а писали «только о философии, религии, нравственности и других неправительственных вещах» [8, 1, 25]. Он требовал боевой публицистики, которая не придерживается «холодной кухни немецкой философии» [8, 1, 25], такой публицистики, лозунгом которой является «свобода везде или нигде» [8, 1, 8].

«Молодая Германия» выступила с требованием эмансипации, под которой подразумевалась обширная программа буржуазно-демократических преобразований — от «освобождения рабов» до раскрепощения женщин. В проповеди

эмансипации женщин младогерманцы не всегда соблюдали меру, и реакционные публицисты ловили их на этом. Впрочем, сам Берне писал о Гейне, что тот, как атеист, думал, что раз «основная идея христианства заключается в уничтожении чувственной жизни», то он, вопреки христианству, «получил от Провидения поручение восстановить права плоти» [8, 2, 258].

Естественно, что в затхлой атмосфере Германии этого времени младогерманцы слыли опасными смутьянами, «демагогами» и подрывателями «устоев». Левое гегельянство и «Молодую Германию» одинаково ненавидели феодально-клерикальная верхушка и теологическое болото. Два реакционных публициста, Менцель и Лео, ополчились против «Молодой Германии» и «гегелингов». О Лео речь пойдет ниже. Менцель же обвинил «Молодую Германию» в антипатриотизме и преклонении перед всем французским, в республиканизме и нападках на монархический принцип, в атеизме и безнравственности, в отрицании брака и семьи и обожествлении собственной плоти. Заодно Менцель потревожил и «тень Гегеля», назвав его, к некоторому удивлению самих младогерманцев, «духовным отцом» «Молодой Германии».

По доносу Менцеля Союзный Сейм постановил начать политическое преследование младогерманцев. Гейне ответил статьей «О доносчике» (1837 г.), а Берне знаменитым памфлетом «Менцель-французоед» (1836 г.) — последней его публицистической отповедью торжествующей реакции.

В своей небольшой статье «Искусство в три дня сделаться оригинальным писателем» Берне, как бы подводя итог своей деятельности, писал: «Жить — значит отыскивать родину, а мыслить — значит жить» [8, 2, 329]. Это был девиз не только его, но и всех передовых умов его времени.

2. Г. ГЕЙНЕ. «К ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ В ГЕРМАНИИ»

В младогерманской литературе особое место занимает работа самого видного и влиятельного представителя младогерманцев Генриха Гейне — «К истории религии и философии в Германии». Знаменитый романтик и сатирик оказался вполне на уровне реалистического и объективного анализа ситуации в философии и теологии на рубеже XVIII—XIX вв. Берне иронизировал, что в этой работе великий поэт предстал в качестве «профессора материи». «К истории религии и философии в Германии» оказался одним из редких, если не единственным для своего времени,

очерком истории философии, написанным действительно с просветительно-материалистических позиций.

«К истории религии и философии в Германии» — очерк истории философии и теологии нового времени; антитеологическая направленность его концепции была очевидной. Гейне опубликовал очерк вначале в переводе на французском языке (1834 г.), а затем на языке оригинала, на немецком (1835 г.). Следовательно, опубликование работы почти совпадает с выходом в свет «Жизни Иисуса» Штрауса и «Пролегоменов к историософии» Августа фон Цешковского.

Гейне подвергает критической проверке последнюю часть гегелевских «Лекций по истории философии», посвященных немецкой философии Нового времени¹. Гегель закончил свои «Лекции» анализом шеллингианства и романтиков. Гейне не только дает всестороннюю и более реалистическую оценку немецкой философии Нового времени, начиная с Лейбница и Вольфа, но и рассматривает философию самого Гегеля. Его концепция подкрепляется критическим отношением к влиятельным идеалистическим концепциям истории.

Гейне полагал, что по своей общественной тенденции его очерк — «патриотически-демократический», а по философской тенденции — антиромантический; следовательно, можем мы сказать, — антиидеалистический, во всяком случае той форме идеализма, какую представляли немецкие романтики. Но не только немецкие. Гейне полемизирует в этом очерке с шеллингианцем Кузеном, что было уместно ввиду публикации работы первоначально на французском языке.

Материалистическая тенденция автора видна уже в том, что он, будучи знаком с эпикуреизмом и сен-симонизмом, требует «оправдания плоти» и объявляет себя сторонником признания борьбы сенсуалистов с христианскими и полухристианскими спиритуалистами как решающей закономерности в истории философии Нового времени. Правда, Гейне признает не всякий материализм. Он, например, осуждает механический материализм Ламметри-Гельвеция, видя в нем, во-первых, вульгаризацию духовной стороны жизни, а, во-вторых, деистическо-механистическую ограниченность, неизбежное для деизма обращение к первотолчку, к Механику. Но характерно, что, будучи сторонником материали-

¹ Тот факт, что Гейне был прекрасно знаком с гегелевскими лекциями, подтверждается также его описанием идей Пифагора, в частности его «философии числа». Это описание в основном воспроизводит гегелеву схему и оценку пифагорейства. Ср. также его рассуждения об особенной пригодности немецкого языка к философии, схожие с мыслями Гегеля об этом предмете и, по-видимому, навеянные им.

стического сенсуализма, он стремится отметить то, что ему представляется как материалистическо-сенсуалистические элементы во взглядах Канта, Шеллинга и Гегеля.

Гейне признает, что немецкая идеалистическая философия выросла на почве протестантизма, но в то же время стремится обосновать тезис, что философия в Германии пошла значительно дальше протестантско-теологических условностей [14, 6, 21]. Но он против легковесного отношения к этим условностям. Они — условности религиозного сознания, христианства, а «христианство есть идея, и потому оно неразруσιμο и бессмертно, подобно всякой идее. Но что такое эта идея?» [14, 6, 22]. Из дальнейшего становится ясно, что как идея христианство — неудовлетворительно, и этим объясняется обращение протестантской теологии, во всяком случае в Германии, за помощью к светской философии. Как замечает Гейне, такое обращение — идейное самоубийство христианского протестантизма: «С того момента как религия начинает искать помощи у философии, ее гибель становится неотвратимой» [14, 6, 80]. Дело в том, что «пантеизм есть тайная религия Германии» (философской Германии), а пантеизм и христианство — непримиримые антиподы [14, 6, 73]. Если механистический материализм дает удовлетворительное объяснение телесной стороне жизни, а христианство тщится объяснить духовную сторону человеческой жизни, то пантеизм глубоко и убедительно (по мнению Гейне) решает вопрос о соотношении материальной и духовной сторон жизни. Поэтому естественно стремление Гейне убедить читателя, что не Бэкон, как принято считать, а Рене Декарт является отцом новейшей философии и что новейшая немецкая философия Шеллинга и Гегеля с ее принципом тождества бытия и мышления больше чем кому-либо обязана Спинозе и его пантеизму².

Особую ценность в очерке Гейне представляет его мнение о немецком идеализме начала XIX века и его выдающихся представителях. Конечно, и его оценки менее значительных философов представляют определенный интерес. Например, он дает убийственную характеристику романтику Якоби, замечая, что тот долго ныл «о своей любви и мягкосердечии, а кончил поношением разума» [14, 6, 73]. Для Гейне особенно неприемлем тот факт, что Якоби ненавидел Спинозу и его пантеизм. Великий немецкий поэт обстоятель-

² Мозес Гесс определил Гейне как абстрактного пантеиста [119]. Это — определение той поры, когда Гесс воображал, что «активный пантеизм» есть ядро его философии действия.

но излагает взгляды трех титанов немецкой идеалистической диалектики начала XIX века — Фихте, Шеллинга и Гегеля. Он относит их системы к вершинам мировой философской мысли, указывая одновременно на слабые пункты и противоречия в их взглядах.

Отмечая диалектику действия субъекта у Фихте, подчеркивая, что «мощь его заключается в диалектике» [14, 6, 128], Гейне констатирует, что «особую трудность у Фихте представляет то, что он полагает дух наблюдающим самого себя в то время, когда он действует» [14, 6, 110]. Ему представляется, что фихтеанство не разрешает удовлетворительным образом противоречия в двух одновременных ипостасях духа — его действованиа и созерцания. Гейне не упускает случая проявить по этому поводу остроумие, говоря, что «эта операция напоминает нам обезьяну, которая, сидя у очага, варит в медной кастрюле свой собственный хвост» [14, 6, 110]. Но такое, фигурально выражаясь, варение собственного хвоста было чересчур субъективистским представлением о возможности самопознания духом своего собственного действованиа. Требовалась иная концепция, могущая более удовлетворительно объяснить соотношение действия и представлений о действии. Правда, сам Гейне считает, что позиция Фихте была хотя и неудачной, но неудачно-реалистической: он хотел вывести идеальное из реального, в то время как его преемник Шеллинг покушался, основываясь на посылах Фихте, объяснить реальное из идеального. В известном смысле, замечает Гейне, «оба направления, фихтеанское и шеллингианское, в известной степени восполняют друг друга» [14, 6, 127]. Отличие же между ними заключается в том, что фихтеанство — всегда философия, даже если она подчас и неудачна. О шеллингианстве этого не скажешь. Всякий, читающий Шеллинга, должен уметь различать, где у него «кончается мысль и начинается поэзия» [14, 6, 128]. Шеллинг, в отличие от Фихте и тем более от Гегеля, сторонится истинной логики: «ему неуютно на холодных вершинах логики» [14, 6, 128]. Этим недостатком логики и мысли Гейне объясняет укоренившееся недоверие к философии Шеллинга. Сам он считает, что странным стремлением «умственно созерцать Абсолют закончена философская карьера г-на Шеллинга» [14, 6, 131]. Гейне мог бы вспомнить, что этим же заканчивается и гегелевское объяснение истории самопознания Абсолюта; разница заключается лишь в том, что место созерцающего Абсолют Шеллинга у Гегеля занял Абсолют, созерцающий сам себя (фактически — Гегель под видом Абсолюта). Гейне

уже в 1834 году, т. е. задолго до печально-знаменитых лекций в Берлинском университете (в 1841/42 гг.), открывших образованной Германии глаза на обскурантские поползновения старого Шеллинга, дает сжатую, но точную характеристику его «нового» философского кредо. Гейне посетил в конце 20-х годов Мюнхен. «Там видел я его бродящим в виде призрака,— пишет он о Шеллинге,— видел его большие бесцветные глаза и унылое лицо, лишенное выражения,— жалкое зрелище павшего величия» [14, 6, 134]. Бывший гигант человеческого духа обратился в его гонителя и теперь «извивается, как червяк, в передних практического и теоретического абсолютизма и выступает прислужником в иезуитском вертепе, где выковываются цепи для духа» [14, 6, 134]. Это было написано о «баварском» Шеллинге, но слова Гейне могли быть отнесены и к «прусскому» Шеллингу.

Гейне знал философию Гегеля, так сказать, из первых рук, слушая лекции «великого старика» по логике и истории философии. Одно время Гейне думал, что критика Гегелем старого порядка была даже более глубокой, чем «непоследовательная» критика идеологов французской буржуазной революции 1789 года. Он признается, что некогда верил Гегелю, но это время прошло. Когда он верил, то думал, что если отдельные «овцы» и гибнут, то человечество, во всяком случае, движется вперед. Теперь он убежден, что «овцы» гибнут зря, а человечество идет вперед то приливами, то отливами.

Гейне говорит об эзотерическом и экзотерическом Гегеле. Эзотерический (внутренне присущий, тайный) смысл гегелевской философии революционен. Экзотерический (внешний, формальный) смысл этой философии вполне консервативен. Выводы Гейне многозначительны. Он предсказывает немецкую революцию, а о себе говорит недвусмысленно: «Я — сын революции». Французская революция конца XVIII века была подготовлена идеологически. Эту работу проделало Просвещение. Для революции «понадобились топор и столь же холодная и острая материалистическая философия» [14, 6, 134]. Немецкая философия отчасти уже тоже проделала подготовительную работу. Более того, она обладает теоретическим средством понимания необходимости революции — гегелевской диалектикой. Эта диалектика сыграет свою роль в предстоящей революции.

Энгельс вспомнил об этом выводе Гейне, когда написал в «Людвиге Фейербахе» (1886 г.): «И за этими профессо-

рами, за их педантически-темными словами, в их неуклюжих, скучных периодах скрывалась революция? Да разве те люди, которые считались тогда представителями революции,— либералы — не были самыми рьяными противниками этой философии, вселявшей путаницу в человеческие головы? Однако то, чего не замечали ни правительства, ни либералы, видел уже в 1833 г., по крайней мере, один человек; его звали, правда, Генрих Гейне» [1, 21, 273—274].

В этих словах заключена высшая похвала уму и проницательности Гейне.

III. ПОДКОП ПОД АБСОЛЮТ. СУБСТАНЦИЯ ИЛИ САМОСОЗНАНИЕ?

Левые гегельянцы, по словам Штрауса, обладали непоколебимой верой в идею. Штраус не разъяснил, правда, что же это была за «вера». Между тем ее своеобразие заключалось в решительном отвержении религиозной веры. Левые гегельянцы развернули бескомпромиссную критику теологической ортодоксии. Собственно, эта критика в истории философии велась с тех времен, когда возникли христианство и его теология, но здесь речь идет об особом периоде этой критики. Зачинателем левогегельянской критики религии считается обычно Давид Штраус. Это и верно и неверно. Еще ранее него выступили Людвиг Фейербах и Фридрих Рихтер. Но парадокс заключается в том, что хотя они и высказали более радикальные взгляды, чем Штраус, который еще пытался как-то оправдать историю христианства и спасти теологию, выступление Штрауса имело больший общественный резонанс, в особенности в связи с его объяснением личности Христа. Ранние же труды Фейербаха замалчивались, ибо они были явно антиатеистичны и, следовательно, атеистичны.

Фейербах еще при жизни Гегеля опубликовал (1830 г.) «Мысли о смерти и бессмертии». «Мысли» были изданы анонимно, но тайна авторства была вскоре раскрыта. Фейербах в общем не сообщил в этом произведении чего-либо нового: человек смертен, смертна и его душа. Вера в индивидуальное бессмертие не больше, чем приятная иллюзия и к тому же социально вредная: она мешает человеку постигнуть красоту и величайшую ценность земной жизни. Фейербах предупреждал: «Кто готов отказаться от положительного христианства, но при этом хочет сохранить, хотя бы с некоторыми изменениями, представления христианского потустороннего мира, тому лучше всецело остаться в хрис-

тианстве» [30, 1, 247]. Дух индивида конечен, смертен. Бесконечен родовой дух человечества. Рихтер в своей книге «Учение о последних вещах» (1833 г.) пошел еще дальше «Мыслей» Фейербаха [147]. Он придерживался материалистическо-рационалистической версии мира и человека, считая сомнительной и бездоказательной идеалистическую версию о духе как сущности «конечных вещей». Не существует доказательств и бессмертия души: смерть физическая есть причина смерти духовной. Сознание — индивидуально, а доказательства существования мировой души — шатки. Догматы христианской теологии, в частности утверждение о существовании потусторонней жизни, являются ничем не оправдываемой уступкой человеческому эгоизму и, следовательно, прегрешением против здоровой морали. Было бы странно, если бы философия с ее здравым критицизмом приняла на веру столь странные представления. Стремления же теологов превратить сомнительные эсхатологические представления в канон философии должны быть решительно отвергнуты. Вообще понятия теологии ни в чем не совпадают с понятиями философии. Это — очевидно. Положение в современной философии не способствует верному пониманию вопроса. Рихтер указывает, в частности, на колоссальную ошибку, содержащуюся в утверждении Гегеля о самореализации Идеи. Он настаивает на том, что Идея раскрылась далеко не полностью, указывая, что такое предположение гораздо логичнее гегелевского утверждения об окончательном самопознании Абсолютом самого себя в его философии. Процесс самореализации Идеи продолжается, и даже в более интенсивных формах.

Рихтер предварял в некоторых отношениях взгляды Цешковского, развитые в «Прологоменах к историософии»: он обсуждал, хотя и не в смысле философии действия, категорию будущего (человек должен необходимо интересоваться будущим) и ее место в реалистическом мирозерцании. Идеи Фейербаха и Рихтера были, разумеется, отвергнуты теологами, а власти поддерживали теологов. Фейербах был уволен из Эрлангенского университета, навсегда лишен кафедры и возможности преподавания. Лишь во время революции 1848 года студенты и рабочие пригласили Фейербаха выступить перед ними с несколькими лекциями. Фейербах вспоминал потом об этом времени как об одном из самых светлых моментов своей жизни. Практика революции окрылила его! Рихтера мало кто знал, и работу его попросту замалчивали. Тем не менее диспут должен был все же развернуться, вначале — на почве теологии, чтобы получить

какое-то общественное значение. Таково было парадоксальное требование истории, или, как сказал бы Гегель, в этом, возможно, проявилась «хитрость Мирового Разума».

1. ДАВИД ШТРАУС И ЕГО ТЕОРИЯ МИФОВ

Новое слово, как это часто бывает, пришло не оттуда и не от того, откуда и от кого его ждали. Это слово сказал не Шлейермахер и не Шеллинг, не Герbart и не Шопенгауэр, а Давид Фридрих Штраус. Штраус, молодой малоизвестный преподаватель из Тюбингена, был уже тогда одним из самых эрудированных знатоков теологии и истории раннего христианства. Он отлично разбирался в вопросах философии: изучал и знал сочинения Беме, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Особое впечатление произвел на него Гегель, в частности его разъяснение религиозного сознания как только представления об Абсолюте и фактическое отрицание христианского догмата о бессмертии души. Штраус обратил внимание и на «странную» позицию Гегеля по отношению к представителям рационалистического просветительства XVIII века, самосознание которых, по его словам, «удовлетворяется посюсторонним и знает, что сверхчувственное, пустое, не подлежащее ни познанию, ни страху потустороннее не есть ни самость, ни сила» [11, 363]. В сущности, это оправдание просветительского отрицания «сверхчувственного, пустого», но в то же время заявка на «сверхчувственное, содержательное», которое оправдывается в гегелевской философии. Для Гегеля религия подлежит научному анализу (в его философии).

Штраус решил всерьез заняться гегелевской философией. Он отправился из Вюртемберга, где тогда жил, в Берлин, чтобы слушать лекции бывшего ректора Вюртембергской гимназии, а теперь «государственного философа». Прибыв в Берлин, он нанес визит Гегелю и был принят им как нельзя лучше. Гегелю понравился «человек из Вюртемберга». Штраус прослушал лишь две лекции Гегеля: великий философ неожиданно скончался.

Штраус — критик Шлейермахера. Известие о смерти Гегеля Штраус получил от Шлейермахера, в то время заведующего кафедрой теологии Берлинского университета. После визита Гегелю он нанес вскоре, не без колебаний, визит «великому Шлейермахеру» и, к своему крайнему изумлению, услышал от него, что Гегель «умер от холеры». Штраусу эта причина показалась странной, тем более что эпидемия холеры в Берлине уже прошла. Он был подавлен

вестью о смерти Гегеля и с отчаянием писал в одном из писем о своем горе.

Штраус стал посещать лекции Шлейермахера по христологии, но вскоре убедился, что ему не удастся извлечь из них ничего значительного: между его и шлейермахеровским пониманием раннего христианства лежала пропасть. У него сложилось убеждение, что попытки Шлейермахера объединить теологию и философию бесплодны, и Гегель, указавший основные их различия, был прав. Он порвал со Шлейермахером.

Покинув Берлинский университет, Штраус защитил докторскую диссертацию (1831 г.) и преподавал теологию и философию в Тюбингене. Там он сблизился с Ф. Х. Бауром. Вместе с Ватке они образовали неортодоксальный теологический кружок, получивший позднее громкое наименование тюбингенской школы.

Баур считал возможным «пойти навстречу Гегелю». Он использовал гегелевское понятие отрицания для доказательства, что христианство есть высший синтез в развитии религиозности человека. Общение с Бауром было для Штрауса благотворным и потому, что тот не считал вопрос об Иисусе важнейшим для понимания возникновения христианства. «Сутью христианства,— писал Баур,— является не личность Иисуса, а абстрактная идея, разработанная в течение столетий, предшествовавших нашей эре» [20, 244]. Нетрудно заметить, что Баур перелагает мысль Гегеля. Баур же обратил внимание Штрауса на некоторые странности религиозных представлений о «священной истории». Он еще в конце 20-х годов, отчасти под влиянием Шеллинга и Шлейермахера, попытался разобраться в реальном историческом содержании Ветхого завета¹. К своему удивлению, ему пришлось прийти к выводу, что Библия переполнена легендами, так что ее историческое содержание более чем относительно². Впрочем, не Баур был зачинателем критики Библии. Еще в эпоху Возрождения знаменитый Лоренцо Валла высказал сомнение в достоверности библейских легенд. Он указал на множество противоречий и даже нелепостей в тексте Ветхого завета. Друг Томаса Мора, знаменитый голландский гуманист Эразм Роттердамский, так-

¹ Шеллинг призывал к критическому изучению Библии на основе исторического метода в своих «Лекциях о методе академического изучения» (1803 г.).

² Маркс посвятил Бауру несколько страниц в подготовительных материалах к докторской диссертации (1839 г.) [1, 40, 112—144].

же составил себе громкую и по тем временам скандальную известность своей критикой библейских легенд.

Штраус поддержал Баура в своей рецензии на теологические опусы о Библии, принадлежавшие «ортодоксам» (Зифферту, Шнекебургу, Мерцу). Он, как и Баур, настаивал на необходимости исследовать Библию критически, рационально³. В этих рецензиях уже видны контуры будущей *теории мифов*. Штраус, сотрудничая в гегельянском «Ежегоднике научной критики», опубликовал в нем критическую рецензию на опус К. Розенкранца «Энциклопедия теологических наук». Он дал в рецензии свое толкование чуда, противоречащее розенкранцевскому. Впоследствии он воспроизвел это толкование в «Жизни Иисуса», обосновав его новыми аргументами.

В Тюбингене Штраус читал лекции по логике и этике (1832—1833 гг.). Популярность этих лекций среди студентов была необыкновенной: его лекции привлекли не десятки, а сотни слушателей. В своих лекциях в Тюбингене Штраус развивал отнюдь не догматические идеи, что догматическая версия Христа и христианства — скорее идеальная конструкция гуманности, чем реальная история Христа как личности. Это был подход к *теории мифов*. В 1832—1835 гг. он работал над «Жизнью Иисуса», в основание которой положил уже отшлифованную теорию.

Анализируя историю первоначального христианства, Штраус опирался на отдельные идеи Шлейермахера, хотя и отвергал его христосологию. Христосология же Шлейермахера была романтической конструкцией. Шлейермахер, будучи заведующим кафедрой теологии Берлинского университета, обязан был придерживаться теологической ортодоксии. Штраус понимал все это, он видел, что Шлейермахер не мог быть последовательным в своей «исторической критике» Библии⁴. Его метод был не «историко-критический», а «наивно-критический». Шлейермахер не мог поэтому внести достоверного разъяснения относительно отдельных догматов христианства, но, как отмечал Штраус, «толкования его были лишь умнее местами, впрочем также

³ Этот призыв Штрауса к критике Библии был, в свою очередь, подвергнут критике и отвергнут теологами. Известна, в частности, критика Штейделя [174, 110].

⁴ Энгельс в статье «Церковный спор» писал, что «рационализм (в теологии.— Авт.) никогда не мог занять ясную позицию по отношению к библии; он отличался злосчастной половинчатостью, которая сначала, казалось, категорически признавала веру и откровение, но в своих дальнейших выводах настолько ограничивала божественность библии, что от нее почти ничего не оставалось» [1, 41, 147].

более искусственны, чем у рационалистов» [39, 16]. Ради оправдания сведений об евангельских «чудесах», т. е. о «сверхъестественном», ему пришлось придать крайне эластичный характер понятию естественного, исказив его⁵. Существует тем не менее один пункт, в котором Штраус оказался ближе к Шлейермахеру, чем к Гегелю: в своей «Жизни Иисуса» он защищал антигегелевский по сути тезис о резком различии религии и философии и считал, что их предметы не совпадают. Этот тезис ближе к шлейермахеру объяснению в «Речах о религии», чем к гегелевскому в «Философии религии», где многократно повторяется мысль, будто и философия и религия — формы абсолютно-го духа.

Как историк, Шлейермахер придерживался мнения, что из всех евангелий оригинальным является лишь евангелие «От Иоанна», которое он признавал свидетельством очевидца (впоследствии было доказано, что это его утверждение — грубая ошибка); остальные три евангелия, по его мнению, — компиляции. Штраус указал, что этот вывод был не столько следствием доказательств от исторических фактов, сколько результатом убеждения Шлейермахера, будто истина открывается тому, кто верит в свой «внутренний опыт» [39, 17]. В действительности, мнение Шлейермахера было опосредованным выражением требований ортодоксальной теологии: евангелие «От Иоанна» проникнуто особенной мистикой, отличаясь в этом отношении от других евангелий, которые тоже не лишены мистического элемента. Как иронически замечает Штраус, у Шлейермахера было «правильное чутье того, что потребно христианской церкви» [39, 19]. Это глубоко верно. Субъективно, продолжает Штраус, Шлейермахер мечтал «о возможности такой обработки жизни Иисуса, которая одновременно удовлетворила бы и веру и науку» [38, 1, 22]. Но возможно ли такое? Штраус видел в самом этом намерении романтически-теологическую иллюзию. Шлейермахер утверждал, что «в Новом завете мифов не содержится». Штраус придерживался противоположного мнения: евангелия буквально напичканы мифами. Он вообще не верил в теорию Шлейермахера и писал, что «радикальные противоречия» шлейермахеровых взглядов не могут спасти и «диалектические тонкости», добавляя, что эти тонкости прикрывают обычную теологическую галиматью. В качестве примера такой галиматии,

⁵ Полемизируя с критиками его «Жизни Иисуса», Штраус называет Шлейермахера «догматиком» от теологии [165].

противоречащей историческим данным, Штраус ссылаясь на рассуждения Шлейермахера, будто «Христос был человеком, в котором сознание Бога, определившее его мышление и поведение его, может почитаться настоящим бытием Бога, и который, будучи прообразом, является историческим лицом» [38, 1, 21].

На языке современной кибернетики это означает, что бог как будто смоделировал себя в Иисусе. Штраус, не ведавший о кибернетике, определил, что это — псевдонаучное утверждение. Он — сторонник рационалистическо-исторической критики, которая видела в Христе не более чем «странствующего раввина». Шлейермахер же пытался безуспешно отстоять миф о божественном происхождении Иисуса, объявляя этот миф исторической истиной! Иисус у него — человек, у которого в совершенстве развито было религиозное и нравственное чувство. Штраус заметил не без сарказма, что совпадение в одном лице столь несовместных качеств может быть только объектом веры. Науке здесь делать нечего ⁶.

Штраус отмежевался от всех предшествовавших ему христосологий, в том числе и от рационалистическо-идеалистической концепции христианства Лессинга и Гердера. Гердер, писал он, «вполне довольствовался сумерками полусознания» ⁷. [38, 1, 15]. Его критика христианских документов отличается и от критики французских просветителей-рационалистов. Вольтер, а затем и Гольбах смотрели на эти документы как на идеологическое вранье, надувательство простодушных простаков и ограничивались этим. Доказательств от исторического анализа текстов они не представили. Штраус решил исправить этот пробел.

«Жизнь Иисуса». Самый известный труд Штрауса — «Жизнь Иисуса» [166]. Он был опубликован в 1835 году и если не был единственной причиной возникновения левого гегельянства, то во всяком случае способствовал появлению этого течения. Перед опубликованием «Жизни Иисуса» Штраус составил нечто вроде автореферата и по-

⁶ И. Эрдманн относит Штрауса к тем, кто, как Шлейермахер, разрабатывал «вопросы христосологии», в то время как Фейербах и Бауэр занимались «вопросами теологии» [90, 691]. Это формальное различие ошибочно уже потому, что «христосология» — неотъемлемая часть теологии, и научная ее критика, в том числе Бауэром и Фейербахом, есть критика теологии.

⁷ Подразумеваются работы Гердера «О спасителе человечества» и «О сыне божьем», которые в самом деле во многом спекулятивны. Это работы, в которых Гердер-просветитель отдает дань теологической фантазии.

слал его в правоверно гегельянский «Ежегодник научной критики». Мархейнеке с согласия всего синедриона, в том числе и Бауэра, отклонил этот дар данайцев.

Но отказ правых гегельянцев поддержать его не смутил Штрауса: труд был опубликован и произвел еще более сильное впечатление, чем его нашумевшие лекции в Тюбингене. Последствия также были гораздо значительнее лично для Штрауса: он был отстранен от преподавания. С ним, следовательно, произошла примерно та же история, как несколько ранее с Фейербахом, уволенным из Эрлангенского университета, и несколько позже с Бауэром, изгнанным из Боннского университета. Напрасно Штраус ссылаясь на соответствие его теории мифов протестантизму, напрасно уверял, что он лишь внес свет в принципы, затемненные и искаженные другими. Это не помогло. Не помогли ему ни защита со стороны Бауэра, утверждавшего, что «Жизнь Иисуса» — логическое развитие догматов протестантской теологии, ни студенческие манифестации в защиту любимого профессора. Штраус был вынужден оставить Тюбинген. «Длинная рука» дотянулась и до Швейцарии, где Штрауса избрали профессором Цюрихского университета. По настоянию прусского правительства он был лишен профессуры.

«Жизнь Иисуса» — событие не только в истории теологии, но и в истории философии. Труд Штрауса привлек всеобщее внимание доскональным знанием источников, оригинальностью интерпретации, казалось бы, давно изученного и известного, блеском изложения. История раннего христианства и сказания о Христе, которые до сих пор были непререкаемой теологической догмой, стали вдруг предметом глубокого, свободного и критического обсуждения⁸. Появилась новая наука — «историческая и лингвистическая критика библии» [1, 21, 7].

В предисловии Штраус заметил, что ставит своей целью замену старой не оправдавшей себя в свете научной критики теории происхождения христианства новой, более науч-

⁸ Энгельс в статье «Положение Англии» рассказывал, что «когда «Жизнь Иисуса» Штрауса и слава о ней пересекли канал, то ни один благопристойный человек не осмелился перевести книгу, ни один видный издатель — напечатать ее. Наконец, какой-то социалистический lecturer (для этого специального агитаторского термина не существует немецкого слова), т. е. человек самого нефешенебельного общественного положения, перевел ее, мелкий типограф, социалист, напечатал ее отдельными выпусками, каждый ценой в пенни, и рабочие Манчестера, Бирмингема и Лондона оказались в Англии единственной читательской публикой для Штрауса» [1, 1, 575].

ной. В заключении Штраус разъяснил философский смысл своей новой теории. Теологи, которых заключение возмутило, могли без труда уразуметь, что книга — козни гегельянцев против обожаемого ими христианства, несущего им к тому же хлеб насущный.

Штраус в свою очередь развернул полемику против теологической критики «Жизни Иисуса». В этой полемике он показал всю несостоятельность возражений теологов относительно проблем истории раннего христианства, возникновения первых христианских общин, развития самосознания их членов, места мифа в общинном самосознании и вопросов, относящихся к личности Иисуса. Эту полемику Штраус продолжил и в своих последующих трудах, касающихся уже не истории первоначального христианства, а христианского учения как такового. Он считал необходимым провести коренную реформу христианства.

К полемике со Штраусом подключились так называемые позитивные философы (Вайсс, Фихте младший). Они расценили «Жизнь Иисуса» как «пантеизацию истории человечества» [172].

В начале 60-х годов Штраус вернулся к «Жизни Иисуса», выдержавшей к тому времени несколько изданий, переработав ее «для народа». Социальный подтекст этого шага, как и вообще своей деятельности, он объяснил четко: «Я принадлежу к третьему сословию и горжусь этим» [2, 39, 107].

Другие произведения Штрауса менее значительны, хотя в свое время вызвали интерес и дискуссии. Таковы его «Характеристики и критики» (1839 г.) [165]. В этом произведении, которое ценил молодой Энгельс, выделяется полемика с ортодоксальным теологом И. А. Неандером, а также с романтиком Ф. Шлейермахером. Сам Штраус после опубликования «Жизни Иисуса» пришел к выводу, что он — на верном пути, и попытался разработать научную теорию христианской теологии. В результате появился новый труд — «Христианское вероучение в его историческом развитии и в борьбе с современною наукою» [168]. Этой работой Штраус открыл полемику с Фейербахом; Фейербах ответил своей классической «Сущностью христианства» (июнь 1841 г.). После этого труда Фейербаха, основные идеи которого мы рассмотрим ниже, стало ясно, что речь идет не о разногласиях в рамках «научной» теологии, а о противоположности теологической, хотя бы и исправленной, и материалистическо-антропологической точек зрения на христианство и религию вообще.

Штраус и Гегель. Штраус в своей теории мифов если не опирался на гегелевскую символическую концепцию религии, то считался с ней. Гегель различал символику адекватную и неадекватную. Штраус следует Гегелю в том отношении, что рассматривает христианство в качестве адекватного символа, следовательно, в качестве истинной религии. Гегель утверждал, что содержательная и формальная истинность совпадают в христианстве, в отличие от их несовпадения, например, в платонизме. Штраус не был согласен с этим; он считал, что формальная истинность не является атрибутивным свойством религиозной символики, в том числе христианской.

Различие взглядов Гегеля и Штрауса сказывается и в том, что они по-разному оценивают евангелия. Гегель считал, что в основе всех евангелий лежит религиозная символика. Так, Троица является символом триединого пути познания и веры. Христос — символ единства мира и бога. Зачатки такого понимания видны уже в ранней работе Гегеля «Жизнь Иисуса» (1795 г.), где кратко излагаются наиболее существенные события евангелистской истории⁹. Он смотрел на евангелия как на явления «чистого религиозного разума». Его концепция христианства — нечто среднее между просветительской рационалистическо-морализаторской ее интерпретацией и теорией мифов Штрауса. Иисус — философский символ своей эпохи, свет божественного Разума, явление совершенной морали. Гегелевская «Жизнь Иисуса» — не историко-критическое исследование евангелий, в ней еще не подвергаются сомнению противоречивые показания источников.

Штраус выступает в иной роли: он намечает новые рубежи. Исторически его теория мифов оказалась альтернативой не только теологической догмы, но и гегелевской теории символов¹⁰. Гегель свел религиозную догматику к понятиям своей философии. Истины христианской догматики для философии — лишь символы. Это, по мнению Штрауса, — грубая ошибка: ведь в системе этих понятий религия «была представлением и чувствованием, но ни то, ни другое не являются формами религии» [168, 1, 11]. По мнению Штрауса, Гегель был прав, когда утверждал, что религия возни-

⁹ В. Дильтей считал, что в гегелевской «Жизни Иисуса» видно влияние взглядов Канта [89, 18—19].

¹⁰ Левит утверждает, что «в центральном пункте теологического мышления Штрауса лежит гегелевский тезис: религия выступает в форме представления подобно тому, как философия выступает в форме понятия» [130, 357]. Это не согласуется с мыслью Штрауса.

кает естественным путем, но он ошибся, приняв ее за продукт чувства. Религия — продукт бессознательного мифотворчества масс. Главное в «священных писаниях» христианства — мифы, характеризующие дух, настроения и чаяния первоначальных христианских общин. Христос — не символ и не момент в развитии Абсолютной Идеи, как это выходило у Гегеля, а независимо от того, кем он был в действительности, — гениальная для своего времени личность, глубоко понявшая запросы народных низов. Если же принять гегелевскую версию о моменте, то христианство не может рассматриваться в качестве высшей и совершенной религии, оно — лишь момент в развитии духа и преходяще, как и все остальное. Гегелевский тезис о единстве философии и религии теряет силу¹¹. Доводы Штрауса наносили сильный удар по гегелевской философии религии, причем в очень уязвимом месте.

Штраус был пантеистом [1, 1, 590]. Он толковал Абсолют Гегеля пантеистически — как Субстанцию, как всеобщее, которое так или иначе проявляется в мире, в том числе в человеческом самосознании. Маркс отметил, что в штраусовской теории представление о «силе общины», о «предании» «имеет свое *абстрактное* выражение, свой логико-метафизический *иероглиф* в Спинозовском представлении о *субстанции*» [1, 2, 152]. Этот иероглиф сам Штраус объяснял тем, что пантеизм выше теизма¹². Он утверждал, что гегелевская попытка свести религию к фазе развития абсолютного духа не могла быть удачной уже потому, что вера, религия — многообразнее, шире любой ее логико-философской версии. Гегель допустил, по его мнению, огромную ошибку, когда признал Абсолют более всеобъемлющим, чем Бог. Гегель приписал Абсолюту атрибут бесконечного и пытался доказать в то же время, что этот бесконечный Абсолют может полностью выразить себя в конечном индивидуе, т. е. в нем, в Гегеле. Поскольку Гегель утверждает, что реализация Идеи есть процесс, то непонятно, каким образом бесконеч-

¹¹ Штраус возражал против мнения Гегеля (и правых гегельянцев), будто философия, эта «гордая язычница», может быть христианской; правые гегельянцы, писал он, засвидетельствовали ее «совершенное христианство», но это еще не означало, что философия действительно стала христианской [168, 1, 66].

¹² Этот тезис Штрауса вызвал резкие протесты теологов (Хенгстенберг, Лео и др.), усмотревших здесь путь к атеизму. В критике Штрауса отдельные теологи прибегали к аргументам «от Иоанна»: «лжет тот, кто отрицает, что Иисус есть Христос» (т. е. Мессия. — *Авт.*), или «это — антихрист, который отрицает Отца и Сына» (Иоанн, 2, 22). Штрауса представляли даже как исчадие ада.

ное может быть реализовано в конечном и, следовательно, само превратиться в конечное? Штраус, как и Гегель, не признавал бессмертия души, но он выдвигал свой аргумент: идея бессмертия души выражает лишь волю субъекта, который стремится от конечного подняться к бесконечному, к Идее. Итак, противоречия гегелевской системы были отмечены.

Теория мифов. В основу «Жизни Иисуса» положено представление, навеянное гегелевской идеей шествия в истории Мирового Разума: «Человечество и все, что находится в нем, включая и религию, развивается исторически» [38, 1, 7].

В истории объективируется душа человечества. Эта душа конкретизируется в народном духе, или, если иметь в виду раннее христианство, — в мифах общин. Религия, следовательно, не одна из форм безличного абсолютного духа, как думал Гегель, а особого рода эманация народного духа. Этот дух приобретает на ранних фазах истории форму мифа, языческого или христианского. Штраус не был безусловным сторонником гегелевской трактовки мифа, различая романтическое, рационалистическое и спекулятивное объяснение мифа.

Евангелия вовсе не являются произведениями, которые будто бы внушены евангелистам «святым духом», а представляют собой продукт самосознания общины, плод коллективного творчества общинников. В основе всех евангелий лежат общинные предания, повествующие о подлинных событиях, хотя и в искаженной форме мифов. Штраус полагал, что это произошло благодаря общинникам, через миф определившим нормы и требования идеологической традиции. Евангелия — продукт мифологического мышления первых христиан-общинников, их предания, ставшие основой идеологической традиции. Мифы не являются сознательным искажением происходившего и еще менее того — злонамеренной выдумкой. Штраус утверждал, что евангельские мифы и легенды, связанные с именем Иисуса, первоначально возникли в общинах первых христиан, а потом уже были обработаны литературно евангелистами, причем в разное время. Рассказы евангелистов лишь внешне похожи на фантастические измышления. В действительности это были мифы, соответствовавшие интересам и мнениям членов первых христианских общин. Для истории трудность заключается в установлении исторических оснований этих мнений.

Таким образом, Штраус превратил мифы первоначального христианства из сверхъестественных в естественные

продукты человеческого мышления. Он, правда, не сделал следующего необходимого шага: он не вскрыл социально-экономических оснований возникновения первых христианских общин и их мифов. Подлинно же научная проблема заключается в том, чтобы выяснить, почему эти общинные предания получили форму мифа и что в действительности лежит за мифом.

В своей теории мифов Штраус в какой-то мере опирался на данные ортодоксальной теологии. Так, еще Гайне различал исторические и философские мифы. Первые имеют под собой реальную почву. Вторые — идеологические продукты, вымыслы, но полезные — в целях воспитания и образования христиан-общинников. Гайне, в свою очередь, разделял точку зрения Лессинга, различавшего акцидентальную истину истории и необходимую истину Разума. Габлер и Эйхгорн, гегельянцы, развивали мысль, что библейские представления о чудесах, ангелах и т. п. также были мифами. Но до Штрауса никто серьезно не исследовал происхождение всех этих мифов. Вопрос о том, откуда возникают мифы, оставался открытым. Штраус по-новому подошел к этому вопросу, показав, что мифы возникают в общине.

Как историк, Штраус придерживался мнения, что самое древнее из евангелий — от Матфея, самое позднее — от Иоанна; последнее — наименее достоверно. Все четыре евангелия написаны через столетия после описываемых в них событий для удовлетворения потребностей уже возникших к этому времени христианских общин (первые три евангелия — христианско-иудейских общин, евангелие от Иоанна — греко-александрийской общины).

Характер мифов, утверждал Штраус, свидетельствует о растерянности первых христиан-общинников перед общей для них социальной необеспеченностью и непонятными для них социальными бедствиями. Мифы отражают тем самым какие-то исторические данные, хотя и не адекватно. Эти «общинные мифы» были обработаны евангелистами, которые придали им понятную общинникам литературную форму, они-то и стали затем субстанциональной основой христианского мирозерцания. Евангелисты жили в более позднюю эпоху, чем эпоха создания мифов. Они далеко отстояли от описываемых ими событий и потому, естественно, хотя и без умысла, исказили их. Исторически достоверного в евангелиях очень мало.

Евангельские истории переполнены сказаниями о всякого рода чудесах. Доштраусовское рационалистическое объяснение чуда было тем, что можно назвать естественным

объяснением. Просветители пытались объяснить необъяснимые с точки зрения здравого смысла чудеса с помощью апелляции к возможной, но историческими фактами не подтвержденной причине. Теологи же и супранатуралисты утверждали, что чудо — сверхъестественного происхождения и его надо принимать таким, каким его изображают евангелисты. Штраус предложил свою оригинальную теорию чуда. Он утверждал, что в мифологическом сознании христиан-общинников чудо — условие их признания Мессии, избавителя; только посредством чуда или целой серии чудесных деяний Мессия мог заслужить доверие нищих и экзальтированных масс. Но чудеса, о которых повествуют евангельские сказания, не имеют под собой реальной почвы. Штраус объяснял чудо в рамках своей теории мифов, которая, в свою очередь, была видоизменением варианта символической теории религии Гегеля. «На чудеса, о которых повествуют эти сочинения (евангелия.— *Авт.*),— писал Штраус,— мы решили смотреть как на простые мифы. Чудеса в евангельских рассказах об Иисусе представляют собой чуждый, с историей несовместимый элемент» [38, 1, 108].

Эти чудеса невозможны, но не исключено, что отдельные из них были нарочито подстроены. Штраус в духе антропологического деизма утверждал, что чудо как явление божественной деятельности могло проявиться только через законы природы, ибо другая форма деятельности в реальном мире невозможна.

Маркс в статье «Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом» (январь 1842 г.) обратился к вопросу о чуде и писал, что Штраус «не высказывает окончательного суждения о том, что есть чудо, и вдобавок предполагает, что за чудом стоит еще особая духовная сила, отличная от желания (как будто желание не есть эта самая, предполагаемая им сила духа или человека; как будто, например, желание быть свободным не является *первым* актом свободы)» [1, 1, 28].

Штраусовская теория мифов требовала и мифологической концепции Иисуса. Сам Штраус считал, что необходимо «исследовать во всех чертах и деталях все те преобразования, которым подверглась здесь жизнь Иисуса под влиянием фантастического настроения первых христианских общин» [38, 1, 20].

Штраус показывает, что в евангелиях мы «имеем дело не с действительной историей, а с историей, препарированной в мессианском духе» [39, 20]. Это — не история как таковая, а история идеологической традиции, выведенной из

Ветхого завета, т. е. из еще более раннего идеологического документа, возможности историческо-критической проверки которого намного ограниченнее. Во всяком случае, евангелия доказывают одно: существование еще более древней мессианской традиции. Ожидание Мессии породило свои мифы. Евангельские мифы были для христиан-общинников авторитетным способом доказательства, что Иисус является Мессией, приход которого предсказан в Ветхом завете. Мифы евангелий возникли в первых христианских общинах, члены которых верили, что представления о Мессии соответствуют предсказаниям Ветхого завета.

Штраус развернул систему доказательств неосновательности христианских мифов об Иисусе как «сыне Давида», «втором Мессии», «чудотворце» и представил новое объяснение мифов о страданиях, смерти и воскресении Иисуса. Он отнесся критически и к тому, что говорит в евангелиях Иисус, и к тому, что говорят о нем евангелисты и другие христианские источники. В частности, о Павле Штраус высказывает мнение, что все его рассказы о Христе были почерпнуты им после вступления в христианскую общину. Новый завет построен на противоречивых основаниях, четыре канонизированных евангелия противоречат друг другу. Ясно одно: Иисус не бог, а человек, и не Мессия в христианском духе, а учитель нравственности, которого не знала до того история народов Ближнего Востока. На вопрос, почему же этого учителя нравственности наделили сверхъестественными свойствами, Штраус отвечал указанием на бессознательное мифологическое творчество первых христиан-общинников, видевших в нем якорь социального спасения.

В объяснении личности Иисуса Штраус противоречив. В духе своей теории мифов он должен был бы и Иисуса рассматривать как миф, но он не делает этого. Он — противник версии об Иисусе как божестве. Его позиция двоякая — и как сторонника версии об историчности Иисуса — человека и как противника этой версии. Против признания Иисуса исторической личностью он выдвигает тот довод, что «личность Иисуса предполагается одаренной такими свойствами и силами, которые не встречаются в жизни обыкновенных людей» [41, III]. Штраус не предлагает поэтому своей реконструкции жизни Иисуса, ибо в свете его же критики от этой «жизни» остается мало достоверного: реконструировать нечего. Если же отбросить мифы о Христе и принять, что существовала иная, хотя и очень сильная нравственно личность, то Иисуса можно признать за человека, который су-

мел уловить потребности народного духа и оказать «сильное и глубокое влияние на впечатлительных людей» [38, 1, 99]. Евангелия повествуют о реальных событиях, но представления евангелистов об этих событиях искажают их до такой степени, что установление подлинного смысла становится невозможным. Что касается изречений Иисуса или тех, что приписывают ему, то они исполнены здравого смысла, доступны пониманию простых людей, ибо согласуются с их житейским, нравственным опытом. Можно допустить, что Иисус, или человек, которого позднее назвали Христом, жил и умер¹³.

Штраус подвергает критике непротестантское, а отчасти и протестантское, христианство с их вниманием к внешней обрядности. Он утверждает, что деятельность Иисуса можно истолковать в том смысле, что народ должен отказаться «от внешних обрядов, очищений, быть может, и от жертвоприношений» и действовать «в духе истинного, внутреннего благочестия». В целом же Штраус предлагал покончить с официальной теологической версией жизни Иисуса и с верой в историческую достоверность евангелий: «Можно признать, что евангельской истории не существует» [38, 1, 5]¹⁴.

Последствия. Как исследователя Штрауса можно упрекнуть в том, что он не выяснил исторической почвы первоначальных мифов христианства. Но этот упрек заслуживает вся наука его времени. Более того, современная наука также не в состоянии дать удовлетворяющего ответа: трудности реконструкции неимоверны [26]. Ренан, зная «Жизнь Иисуса», попытался восполнить концепцию Штрауса историческими данными, но потерпел неудачу. Таких данных не оказалось. Фактически он изложил более ярко, даже цветисто то, что уже было известно «по Штраусу». Сам Штраус считал, что в труде Ренана нет чего-либо нового, но что Ренан дал трактовку «Жизни Иисуса», близкую ему, Штраусу, по своему мироощущению. Он прямо сказал об этом в переписке с Ренаном.

¹³ Маркс пишет в «Тетрадах по эпикурейской философии»: «Христос отстаивал момент субъективности против существующего государства, которое он признавал лишь мирским и, следовательно, нечестивым» [1, 40, 113]. Здесь молодой Маркс придерживался взгляда Штрауса, признавая, в отличие от Бауэра, историчность Иисуса, но в то же время еще в духе философии самосознания он оценивает Христа как критически мыслящую личность своего времени.

¹⁴ Ф. Ницше с насмешкой предлагал Штраусу основать новую религию. Современная теология придерживается антиштраусовской линии, отвергая его концепцию.

Заслуга Штрауса — в первичной научно-критической постановке вопросов, имевших исключительное значение для понимания христианства, его ранней истории. Штраус был к тому же достаточно смел, чтобы утверждать, что церковь не обладает какой-то высшей мудростью. Расправа над Д. Бруно, Ванини, Галилеем подтверждает, что ей недоступна даже обычная мера рассудительности. Идея Спинозы о спасении человечества благодаря мудрости самого человечества, писал он, более гуманистична, чем гуманизм, предлагаемый церковью. К тому же она верна в своей основе. Мудрость такого рода отсутствует в евангелиях. Евангелия молчат и о вещах, без которых немислимо существование человечества: государство, промышленность, торговля, искусство и т. д. В этих возражениях Штрауса виден человек «среднего класса».

До опубликования «Жизни Иисуса» теологи — историки христианства и вообще церковники чувствовали себя законодателями в истории христианства. «Жизнь Иисуса» покончила с их безмятежным существованием. На Штрауса обрушился поток клеветы. Профессор теологии из Гейдельберга К. Ульман выражал даже сожаление, что «Жизнь Иисуса» написана по-немецки: ее следовало написать по-латыни, чтобы ограничить круг читателей. Католические теологи воспользовались «Жизнью Иисуса», чтобы провозгласить, как это сделал профессор католической теологии Фрейбургского университета Хуг, что Штраус довел до абсурда ложь протестантизма.

Маркс, вспомнив об эпизодах травли Штрауса, заметил, что «в продолжение шести лет немецкие газеты трубили против философов, занимающихся вопросами религии, — клеветали, коверкали, искажали» [1, 1, 106]. Он дал объяснение причин этой кампании: «Существуют убедительные доказательства, что ненависть протестантской теологии к философам в значительной степени происходит оттого, что философия относится терпимо ко всякому особому вероисповеданию как таковому. Фейербаха, Штрауса больше упрекали за то, что они считали католические догматы христианскими, чем за то, что они не признавали догматы христианства догматами разума» [1, 1, 107—108]. Положение ортодоксальных гегельянцев оказалось не менее пикантным. Необходимо было как-то объяснить случившееся — с точки зрения гегелевской ортодоксии. Эти объяснения были представлены, но оказались неубедительными. Михелет объявил, что «Жизнь Иисуса» — приложение идей Гегеля к истории христианства. Мархейнеке и Бауэр, напротив, утверждали,

что сочинение Штрауса — «антигегелевское». Штраус отвечал, что те, кто сомневается в гегелевском происхождении его основных философских идей, гораздо ближе к Шеллингу, чем к Гегелю. Сам Штраус думал, что «Жизни Иисуса» уготована долгая жизнь — в пределах официальной теологии.

Молодой Энгельс в письме к Ф. Греберу так прокомментировал эту ошибку Штрауса: «...если он, как показывает «Жизнь Иисуса», действительно думал, что догматика не потерпит урона от его взглядов, то всякий знал уже заранее, что он расстанется с подобными идеями очень скоро — как только он серьезно займется догматикой» [1, 41, 478].

Штраус, развенчав христианство, объявил тут же о необходимости христианства реформированного. Он придерживался точки зрения о нерушимости христианской догмы, хотя сам сделал немало для превращения этой догмы в груды черепков. «Остаток» имеет, по его мнению, позитивное содержание и его можно развить в положительное вероучение. Такое вероучение будет соответствовать историческим данным; христология возможна, хотя он только что доказал невозможность веры в Иисуса как человека.

Штраус преодолевал это затруднение, утверждая, что необходима «религия абсолютной идеи человека, которая врождена его разуму», склоняясь в этом пункте к феербахианству [38, 2, 286].

Энгельс в брошюре «Шеллинг и откровение» заканчивает критику шеллинговых философии мифологии и философии откровения замечательным сравнением Штрауса и Фейербаха. Он говорит, что «фейербаховская критика христианства есть необходимое дополнение к основанному Гегелем спекулятивному учению о религии. Последнее достигло своей вершины в Штраусе, и догма посредством своей собственной истории *объективно* находит разрешение в философской мысли. В то же время Фейербах сводит религиозные определения к *субъективным* человеческим отношениям, но при этом не только не уничтожает выводов Штрауса, а как раз и подвергает их проверке, и оба они приходят к одному и тому же выводу, что тайной теологии является антропология» [1, 41, 224].

В критическом исследовании истории раннего христианства тюрингенская школа, в том числе Штраус, пошла «настолько далеко, насколько это возможно для *теологической школы*»; фактически же Штраус стремился «спасти то, что еще можно спасти» [1, 22, 473]. Бауэр доказал, что спасти можно очень немного, если вообще возможно что-либо

спасти. Фейербах же придерживался взгляда, что спасать нечего — надо строить новое мировоззрение, на основе антропологии, а не теологии, ставя на место теизма антропо-теизм.

Современная теология не в состоянии противопоставить Штраусу что-либо основательное. Идеологи от теологии отвергают его концепцию. Так, Д. Ланге утверждает, что Штраус смешал философские и теологические аспекты историчности Иисуса — как будто эти аспекты равнозначны или как будто у «теологических аспектов» есть какая-то реальная основа [127].

Библеистика XX века, располагающая некоторыми новыми историческими данными, в том числе знаменитыми «свитками Мертвого моря», подтверждает многое в исследовании Штрауса. Так, еще Бультман установил существование устной традиции в ранних христианских общинах, указав на керигмы — основы раннехристианской догматики, предшествовавшей евангелиям, наличие в устной традиции первоначального христианства различных литературных жанров изложения учения и т. п. [76]. Ранние евангелисты, как канонизированные церковью, так и те, чьи версии были ею отвергнуты (Фома, Филипп и др.), опирались на эти устные изложения учения. Отвергнутые версии представляют особый интерес для понимания самосознания членов ранних христианских общин. Их научная оценка еще не завершена.

2. БРУНО БАУЭР И ЕГО КРИТИКА ЕВАНГЕЛИЙ

Труд Штрауса оказался антитеологической «бомбой». Молодые гегельянцы поняли, что примирить христианство и научное знание о христианстве, теологию и философию невозможно.

Наиболее энергичную критику ортодоксальной истории раннего христианства развил Bruno Bauer (1809—1882).

Становление антитеолога. Бауэр вначале изучал теологию под руководством Неандера и Шлейермахера — теологических светил своего времени. Под влиянием Мархейнеке он понял, что Гегель более последователен, чем Шлейермахер, и что желание Шлейермахера сидеть на двух стульях — теологическом и философском — говорит лишь о том, что и теология и философия его ограничены, неосновательны и непоследовательны. Поняв это, Бауэр стал усердно изучать гегелевскую философию. Он слушал лекции

Гегеля, аккуратно посещал его курс лекций по философии религии и эстетике. Гегель, умевший выбирать преданных его философии людей, ценил способного молодого человека. Он предложил Бруно тему для курсового сочинения — «О принципе прекрасного согласно кантовой философии» (1829 г.). Двадцатилетний Бауэр оправдал ожидания великого Мэтра. Он доказал, что понятие прекрасного у Канта полно противоречий, отнюдь не диалектического характера, и, следовательно, ненаучно. Гегель одобрил сочинение и выводы и хвалил автора [48, 19]. Бауэр, естественно, гордился этим отзывом. Бауэровы же конспекты лекций Гегеля по философии религии и эстетике были так хороши, что Мархейнке использовал их в качестве аутентичного текста в одном случае при подготовке посмертного издания гегелевской «Философии религии», а Гото, в другом случае, — при подготовке посмертного издания гегелевской «Эстетики». «Эстетика» — более изящное по стилю произведение Гегеля, чем любое другое, и в этом немалая заслуга Бруно Бауэра, принявшего участие и в литературной отделке этого курса лекций. Мархейнке, готовивший издание «Философии религии», отметил в предисловии к этому гегелевскому труду, «спекулятивный талант» Бауэра [112, 4]. Он же высоко отозвался и об эрудиции молодого сотрудника, под-разумеая, по-видимому, также многочисленные исправления и дополнения, которые были внесены Бауэром в первоначальный текст ¹⁵.

В это время Бауэр придерживался в общем гегелевской точки зрения на религию, считая ее формой абсолютного духа, но более скромной по возможностям познания Абсолюта, сравнительно с философией. В вопросах трактовки Библии и евангелий он также был близок к Гегелю.

Бруно Бауэр начал свою литературную деятельность, если не принимать во внимание его работу в качестве редактора гегелевских «Эстетики» и «Философии религии», рецензиями и статьями в основанном Гегелем «Ежегоднике научной критики» («Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»). Затем продолжал эту деятельность и в правогегельянском «Журнале спекулятивной теологии» («Zeitschrift für spekulative Theologie»). По определению Маркса, Бауэр этого времени — «самый крайний представитель *старогегельянской* ортодоксии» [1, 2, 157]. Он еще теолог и далеко не «кри-

¹⁵ Бр. Бауэр просил молодого Маркса не затрагивать Мархейнке в своей докторской диссертации: из всех ортодоксов он чувствовал себя больше всего обязанным Мархейнке.

тический». Сам Бауэр именует себя рационалистом и супранатуралистом. Понятно, что как теолог он больше всего занимается объяснением рационализма в духе теологии. Рационализм, утверждает он, подразумевая не философский рационализм, а скорее рационализм протестантизма, рассматривает «откровение как субъективный процесс самосознания, развивающегося естественно» [49, 272]. Самосознание есть, следовательно, рациональность, присущая трансцендентной сущности. Гегелевский Абсолют Бауэр трактует как моральную идею, а объект как бесконечную цель сознания. Откровение связано со становящимся сознанием, а религия — с практическим интересом субъекта. Откровение возникает «из спонтанности» [49, 273].

Уже здесь заметен интерес Бауэра к проблеме самосознания. Как философ он опирается на трактовку самосознания в гегелевской «Феноменологии духа». Как теолог он пытается найти пути внесения этого понятия в теологию, трактуя самосознание как рациональное содержание откровения.

От правых гегельянцев он отличался особым вниманием к изучению и сравнительно-историческому анализу текстов из истории раннего христианства. Неудивительно поэтому ожесточение, с каким Бауэр напал на Штрауса и его «Жизнь Иисуса», как только он ознакомился с этим трудом; он не понял, что наступают новые времена и не только в теологии, но и в гегелевской философии [121, 9]. Удивительно другое: Бауэр отвергал мысль Штрауса, что «священная история» есть мифологизированная история человечества. Он защищал тезис теологии о сверхъестественном характере истории раннего христианства¹⁶. Как и подобает гегельянскому ортодоксу, он утверждал, что дело Штрауса — объяснить личность Иисуса так, как он ее понимает, признавать его исторической личностью или не признавать, но он не может уйти от вопроса, «что такое Идея в себе и для себя» [173, 41, 323]. Бауэр обвинял Штрауса в нарочитом искажении взглядов Гегеля на историю христианства и личности Иисуса. Оснований для этого обвинения у него было немного, он не заметил, что Штраус критикует Гегеля, а не искажает его. Но для гегельянцев это обвинение звучало убедительно в устах человека, подготовившего издание

¹⁶ Отрицательная реакция Бауэра и Мархейнеке на «Жизнь Иисуса» объясняется и психологическими мотивами: они только что тщательно подготовили к изданию гегелевскую «Философию религии» и вдруг столкнулись с трудом, который мало что оставил от этой философии религии, идеи которой они разделяли.

гегелевской «Философии религии». «Философия религии», убеждал он гегельянцев и теологов, нисколько не противоречит и не колеблет основ христианства. Штраус же покусается на эти основы, отвергая гегелевскую идею единства философии и религии как форм абсолютного духа.

Редколлегия «Ежегодника научной критики» (Габлер, Гешель, Мархейнеке) не сразу решила опубликовать рецензию Бауэра, но не потому, что опасалась его взглядов, а из боязни, что публикация будет способствовать популярности Штрауса. Статья была все же опубликована и вызвала, мягко говоря, недоумение. Руге писал, что Бауэр своей критикой Штрауса сыграл на руку теологам. Штраус отозвался о рецензии Бауэра презрительно: он сказал, что чувствует себя Фаустом, до которого доносится в кухне ведьм хор ста тысяч дураков.

В рецензии Бауэр пытался защищать Гегеля от Штрауса. Но книга Штрауса все же заронила семена сомнения. Бауэр начинает более критически относиться к гегелевской философии религии. Вскоре он заметил противоречие, лежащее в основе гегелевской «Феноменологии духа». В самом деле, Гегель считает, что религия и непосредственное знание не всемогущи, что верно. В конце же «Феноменологии духа» он утверждает нечто противоположное, а именно, что религия относится к сфере абсолютного знания, т. е. оказывается пригодной к всемогуществу. Следствием этого является то, что провозглашенное им принципиальное различие между философией и религией устраняется. Бауэр обвинял Гегеля в связи с этим в отступлении от им же провозглашенных принципов. Это обвинение было не вполне справедливо. Гегель мог бы возражать, указывая на то, что ступень в развитии абсолютного знания, каким у него выступает религия, вовсе не обязательно отождествлять с абсолютным знанием как таковым, и был бы прав¹⁷.

Академическая карьера Бауэра складывалась на первых порах блестяще. При поддержке Мархейнеке и Хенгстенберга (с последним он вскоре идейно разошелся) Бауэр становится лицензиатом (1834 г.) и допускается к чтению лекций по «священной истории». Когда он начал читать эти лекции, то оказалось, что канонические теологические представления об этой истории вовсе не являются для него «священными». Тем не менее Бауэр еще успел стать приват-доцентом Берлинского университета (1836—1839 гг.). Отчасти

¹⁷ Ср. Предисловие к «Феноменологии духа», а также разделы VII («Религия») и VIII («Абсолютное значение») этого труда.

это объяснялось тем, что Бауэра поддерживал министр просвещения Альтенштейн, который покровительствовал и Гегелю. Зная это, Мархейнеке просил Альтенштейна назначить Бауэра профессором на открывшуюся вакансию в Боннском университете и характеризовал своего протеже как блестящего знатока «церковной и догматической истории» [48]. Просьба была удовлетворена. Бауэр отправился в Бонн, где продолжал свои занятия по критике «священной истории», опубликовав, в частности, «Религию Старого завета» [50]. Он показал в этой работе, что ценность Библии как исторического источника незначительна; ветхозаветные легенды и предания противоречивы и в ряде случаев не имеют никакого исторического аналога и смысла. В работах «Критика истории откровения» и «Господину д-ру Хенгстенбергу» Бауэр выступает против теологической догмы о равноценности Ветхого и Нового заветов. Он утверждает, что Новый завет превосходит Ветхий завет и не только потому, что это — литературно обработанный документ более позднего происхождения. В Ветхом завете *закон*, который, ведь, есть не что иное, как «самосознание абсолютного духа», и, следовательно, истина всеобщего характера, распространяется лишь на евреев; это — покушение на универсальность Идеи, на ее всеобщность. Непреодолимое противоречие между всеобщностью и единичностью в Новом завете снято. Новый завет распространяет закон на всех и тем самым выступает более высокой формой откровения. Будучи гегельянцем и оставаясь еще на позициях теологии, Бауэр утверждал, что историческое развертывание откровения есть само по себе подтверждение становления абсолютной истины во времени. Гегель, конечно, одобрил бы это утверждение. Бауэр восстановил против себя теологов-протестантов Берлинского университета, которые не шли далее шлейермахеровой христологии, да и то с опаской.

Бауэр, не без помощи Альтенштейна, перешел в Боннский университет, надеясь стать профессором теологии. Он не принял во внимание, что официальным теологом он фактически уже не был, а бауэровскую теологию не могли принять официальные теологи. Им всецело владела мысль, что он на пути создания научной теории и истории христианства. Фейербах открыто защищал атеизм, проповедуя, в частности, смертность души, и дал тем самым властям желанный повод уволить его из Эрлангенского университета. Бауэр был более осторожен. Он полагал, что ему не грозит опасность, поскольку он борется с теологией на почве теологии, но он недооценивал противников. Прусская бюрократия вкупе

с клерикалами имела свой опыт борьбы с «демагогами». Бауэр сыграл на руку своим противникам, когда, не остановившись на противопоставлении «истинного» Евангелия «неистинной» Библии, приступил к критике и Нового завета.

Бауэр понял к этому времени, что Штраус был не так уж неправ, настаивая на исторической критике евангелий, но решил искать новые пути. Он был воодушевлен мыслью вывести критику в качестве всеобъемлющего принципа истории человечества, показав, в частности, что теологическая догматика не поняла и не смогла оценить евангелия в качестве продуктов «критического самосознания» евангелистов, сознания исторически неразвитого, но критического. Он выпускает памфлет против Хенгстенберга и анонимно работу «Евангелическая церковь в Пруссии и наука» [52].

В критическом письме «Господину д-ру Хенгстенбергу» Бауэр объясняет, почему он приступил к изучению текстов первоначального христианства, утверждая, что в основе его метода критики «священных аскетов» лежит не что иное, как «любовь к истине» [51, 100]. Анонимный характер этой работы был вызван тем, что Бауэр определенно заявляет о необходимости переориентации протестантской церкви, которая должна приспособиться к требованиям времени. Суть этих требований заключается в открытом признании того, что теологическая догматика должна подчиниться «высшему приоритету разума» [52, 12]. Следовательно, церковь как учреждение обязана соблюдать принцип терпимости и поддерживать свободу духовной деятельности.

Эти же идеи Бауэр развивает в статье «Христианское государство и наше время»: вера должна оправдать себя или измениться под влиянием критики науки, а культ, сложившийся еще во времена Реформации, — преобразоваться [111, 558]. Бауэр работает необычайно интенсивно, выпуская одну книгу за другой. Его следующей работой стала «Критика евангельской истории Иоанна». Опубликовав эту «Критику», Бауэр подлил масла в огонь разгоревшейся полемики [53]. Теологический факультет Боннского университета, где он трудился, поднялся в защиту старых догм. Бауэр попытался спасти свое реноме будущего профессора, ссылаясь на то, что его критика евангелий — абстрактно-историческая, что его занимает анализ текстов и ничего больше. Эйхгорн, новый министр, сменивший либерального Альтенштейна, был крайний реакционер. «Уважая академическую свободу», он запросил 10 августа 1841 года теологические факультеты Пруссии, может ли Бауэр преподавать историю христианства,

подвергая критике «существенное содержание христианской истины» [48, 481]. Мнение теологов было, разумеется, единодушным: нет, не может [48, 151]. В октябре 1841 года Бауэр был временно отстранен от чтения лекций в Боннском университете. Затем в дело вмешался король Фридрих-Вильгельм IV. В письме к «государственному министру» Рохову он объявил, что «индивид, намерения которого так ясны» (т. е. Бауэр) «не может оставаться приват-доцентом в Бонне» [48, 565]. Бауэра окончательно изгнали из университета (в марте 1842 года); мечты о профессорской карьере не осуществились. Это способствовало прояснению его «критического самосознания» и пониманию связи теологии и философии с государством и политикой. Маркс, как и другие левые, был возмущен расправой с другом и писал А. Руге, что «Бауэр отрешен от должности, как он пишет в только что полученном письме, в силу постановления *lit de justice*» (соответствующего действующему праву.— *Авт.*) [1, 27, 357]. Чуть позже в наброске «Д-р Группе против Бруно» Маркс заметил, что ненависть теологов к Бауэру небеспочвенна: его комментарии «священной истории» вскрыли невежество теологов и несостоятельность теологии вообще¹⁸. «*Deutsche Jahrbücher*», руководимый А. Руге, выступил в защиту «академической свободы». В № 273 от 16 ноября 1842 года Маркс опубликовал небольшую статью «Еще несколько слов о брошюре д-ра О. Ф. Группе: «Бруно Бауэр и академическая свобода преподавания». В ней он замечает, что ввиду постоянных искажений «характер и учение Бауэра стали каким-то журнальным мифом». Маркс показывает, что толкование евангельских текстов Бауэром разумнее и более соответствует смыслу текстов, чем теологические толкования. Концепцию Штрауса он не затрагивает. Критику же Группе Бауэра он отвергает, определяя ее как выражение «общезвестного слабоумия и дилетантского невежества» [1, 40, 243]. Маркс целиком на стороне Бауэра, заключая свою статью утверждением, что его друг «может считать признанием своего духовного превосходства то, что против него могут выставить лишь людей, которые не ведают какой бы то ни было духовной жизни, которых, следо-

¹⁸ Группе был против нарушения академической свободы, но он же обвинял Бауэра в покушении на теологию. Впоследствии Маркс немало потешался над Бауэром, видевшим перст судьбы в этом эпизоде («Критика привыкла смотреть на боннскую историю как на выдающееся событие нашего века и даже написала уже «философию отставки критики») [1, 2, 18].

вательно, он мог бы встретить лишь в том, случае, если бы позволил себе *опуститься* до их уровня» [1, 40, 243].

«Рейнская газета», где редактором был Рутенберг, родственник Бауэра, также поддержала Бауэра. Штраус считал необходимым откликнуться на увольнение своего оппонента. Он осудил произвол прусских властей и писал, что «решение теологического факультета (санкционировавшего расправу Эйхгорна над Бауэром.— Авт.) не согласуется с всеобщей научной свободой» [48, 496]. Было неясно, где Штраус нашел «всеобщую научную свободу», но важно было то, что он поддержал Бауэра. Бауэра поддержал и Мархейнеке, но, как заметил тогда же Маркс, с «жалкими увертками» (Мархейнеке просил правительственные круги принять во внимание молодость Бауэра!). В защиту Бруно, в «знаменитом,— по словам Маркса,— споре с теологическим факультетом», как уже отмечалось, выступил и его младший брат, Эдгар. В памфлете «Бруно Бауэр и его противники» он писал о боннских теологах как о явных обскурантах, далеких от «духа времени» [69]. Дух времени — дух свободы. Этот дух одержит верх над закоренелыми предрассудками и мнимой ученостью, хватающейся за государственную поддержку и видящей в ней единственную гарантию для своих гнилых тезисов. Чистая человеческая свобода, дух независимого научного исследования будут всегда правы против теологической догматики. Касаясь обвинений Бруно в атеизме, Эдгар бросал с вызовом: «Атеист есть философ и философ есть атеист» [69, 52]. Это означало, что братья Бауэры готовы были взять на себя все обязательства, вытекающие из признания истины атеизма. Вместе с тем Бр. Бауэр считал понятие атеизма не равнозначным понятию «самосознание свободного человека».

Эдгар Бауэр, бывший одним из самых радикально настроенных берлинских «Свободных» (в этом сказывается отчасти и влияние молодого Энгельса, с которым Эдгар дружил в это время), громил и «беспринципных» представителей идеологического болота, *Juste Milieu* (популярный среди «Свободных» термин для обозначения вечно колеблющихся либералов). «Они,— писал он,— только и занимаются тем, что измеряют старой меркой новые вещи и новой меркой старые» [69, 47]. Эти деятели испытывают «страх перед необходимым решением, и это толкает их то вправо, то влево» [69, 47]. Бруно считал, что критической партии нечего рассчитывать на их поддержку.

После опубликования возможно самой знаменитой из своих работ — «Критики евангельской истории синоптиков»

Бруно Бауэр стал бесспорным авторитетом в области религиоведения и признанным духовным вождем левых гегельянцев, в том числе берлинских «Свободных» [55]. «Критика синоптиков» была даже еще более радикальной по отношению к протестантизму, чем «Критика Иоанна», — как по характеру, так и по способу аргументации. Это заметили все. Женни фон Вестфален в письме к Марксу дружески называет Бруно «синоптиком» [40]. Руге определяет Бауэра как «Робеспьера в теологии». Бауэру нравилось, по-видимому, это определение, поскольку сам он любил повторять, что его дело — «терроризм в области чистой мысли». Он, конечно, преувеличивал общественные последствия такого «терроризма».

Бауэр работает над одним из своих самых радикальных произведений, которое выпускает в свет анонимно в начале 1843 года. Это было «Раскрытое христианство» [59]. Книга была тут же запрещена и частично конфискована, хотя Бауэр и заявил в ней, что «христианский теолог должен поступать осторожно», когда он касается истин, «затрагивающих самые сокровенные интересы христианского государства» [59, 99]. Маркс иронизировал, что «осторожность» не спасла Бауэра ни от путаницы во взглядах, и не только на христианство, ни от преследований со стороны полицейского государства.

«Раскрытое христианство» по своему характеру — скрытая полемика с фейербаховской «Сущностью христианства», вышедшей годом раньше. Основная идея новой работы Бауэра, — пути реализации самосознания в истории вообще, в истории христианства в особенности. Бауэр, не без гордости говорит о «новой критике» [59, 156]. В действительности он эклектически объединил отдельные идеи французских материалистов с идеями своей «старой» философии самосознания. Не обошлось и без заимствований у критиковавшегося им Л. Фейербаха. В результате человек философской антропологии превращается в человека «самосознательного», движущегося к свободе. Человек, возражает Бауэр Фейербаху, живет не столько в природе, сколько в обществе. Он движется к свободе, освобождаясь от оков естественной необходимости. Ему, правда, мешают религиозные иллюзии, но, в конечном счете, он освободится и от них [59, 160].

Бауэр был достаточно образован в истории философии, чтобы не знать о других попытках «раскрытия» христианства, в частности вкладе в этот вопрос французских материалистов и просветителей XVIII века. Он обращается к ним и прежде всего к библии атеизма — «Системе природы»

Гольбаха (основные разделы «Раскрытого христианства» — «Система природы», «Природа человека», «Общество», «Мир и история»). Его оценка философских оснований гольбаховой «Системы природы» верна: эта работа, замечает он, имеет спинозистскую основу, но ее атеизм более определен. Бауэр принимает основной тезис Гольбаха, что теология приписала могуществу бога то, что является в действительности силой природы, заявляя, что материализм решительно порывает с этим «эгоизмом религии». «Система природы», по Бауэру, рассматривает общество, мир человека и его историю как явления «человеческого духа в действии» [59, 159]. Цель же этого действия — «прорыв к свободе». Человек — продукт природы, но через деятельность он возвышается к свободе, преодолевая условия естественной необходимости. Основное препятствие на пути к такому возвышению — религия. Христианство противоречит природе человека. Религия — явление любви человечества к самому себе, но любви, искажающей понимание человечеством самого себя, и поэтому эгоистической. Реализация человеческой свободы станет возможной тогда, когда человек покончит с религией. Сознание человека является особенным феноменом и развивается исторически. Он утверждает, что человечество в своей истории переходит от «теологической фазы» существования к «человеческой фазе». Человеческая фаза — общественна. Здесь человек обретает себя, реализует свою сущность через труд и борьбу [59, 138—139]. Кроме этих еще весьма общих определений, Бауэр не сообщил ничего нового в своей «новой критике», за исключением, пожалуй, одного. В «Раскрытом христианстве» он впервые выдвигает тезис, что раннее христианство было идеологическим продуктом кризиса и крушения мировой империи Рима. Эта мысль была впоследствии развита им в работе «Христос и Цезари». Так, он утверждал, в частности, что христианство выросло на почве римско-греческого стоицизма, которому оно обязано больше, чем какому-либо иному философскому течению [68, 13].

Подводя итоги этой фазы идейного развития Бауэра, Маркс заметил, что Бауэр появляется на идеологической сцене как теолог или, что точнее, как критический теолог [1, 2, 157]. Его критика ортодоксальной теологии была своего рода шедевром старогегельянской философии, ибо Бауэр умел придать «спекулятивное оформление всякой *религиозной и теологической бессмыслице*» [1, 2, 157]. Характер этого спекулятивного оформления виден из марковского сравнения

Штрауса и Бауэра. В их критике теологии много общего, и это общее определяется тем, что «оба применили систему Гегеля к теологии» [1, 2, 154]. Различие же заключается в том, что Штраус стремится преодолеть теологию (и Гегеля), призывая на помощь *спинозизм* и его трактовку субстанции, в то время как Бауэр опирается на *фихтеанство*, манипулируя с Я и самосознанием. «В основе всех религиозных представлений лежит, по мнению г-на Бруно Бауэра, самосознание. Оно же, по его мнению, составляет творческий принцип евангелий» [1, 2, 44]. Так как Штраус «не поднялся» до философии самосознания, то Бауэр считает его критику евангелий половинчатой. К тому же Штраус «не сумел завершить критику гегелевской системы». Маркс возражает против этого тезиса Бауэра, говоря, что это обвинение Бауэр может обратить против себя: философия самосознания есть не преодоление, а «завершение гегелевской системы» — вплоть до «*восстановления христианской теории сотворения мира*» [1, 2, 152]. Он считает, что началом завершенной формы философии самосознания является «Критика синоптиков», а окончанием — «Раскрытое христианство». Маркс иронизирует, что «Бруно Бауэр положил в основу всех своих рассуждений *«бесконечное самосознание»* и принцип этот рассматривал как творческий принцип даже евангелий, своей бесконечной бессознательностью, казалось бы, прямо противоречащих бесконечному самосознанию» [1, 2, 42]. В общем, Бауэр, добывавший хлеб свой насущный на ниве теологии — путем издания одной за другой работ на ее темы, — предпринял прямо-таки героическую попытку с помощью философии самосознания «в качестве теолога выйти за пределы теологии» [1, 3, 224].

Полемика со Штраусом. Бауэрово «разрушение теологии». Что же утверждал Бауэр в своей, как выразился Маркс, «семейной ссоре» со Штраусом? [1, 2, 114]. Бауэр считал вслед за Штраусом, что рамки теологического объяснения истории раннего христианства — прокрустово ложе для научного понимания евангельской истории. Неоснователен уже сам метод теологии, ибо он мистичен по своей сущности и апологетичен по отношению к христианству. Такой метод, прилагаемый к истории христианства, «псевдокритика»¹⁹. Аргумент сторонников этого метода, что он рационалистичен в своей основе, неоснователен. Протес-

¹⁹ Труды Бр. Бауэра по истории раннего христианства и его критические исследования евангелий не были переведены на русский язык в XIX веке. К сожалению, несмотря на очевидную научную ценность, они не переведены и по настоящее время.

тантский рационализм, доказывал Бауэр, ложен в своем отношении к миру и Я. Он вовсе не противоречит религии. Теология использует в своих интересах именно рационалистическую апологетику религий²⁰. Объективно изучение первоначального христианства — трудная вещь, тем более что она чрезвычайно запутана теологическими легендами. Поэтому чрезвычайно важен объективный подход к этой истории, но такой подход невозможен при вере в догмы теологической истории, необходим ни перед чем не оста- навливающийся научный критицизм. Постановка вопроса была как будто верна. Но что считать научным методом критики? Ответить на этот вопрос было не так просто. Штраус утверждал, что евангелия несут в себе определенное, не очень нам известное историческое содержание, хотя и построены на мифе, т. е. имеют субстанциональную основу. Бауэр утверждал, что евангелия — продукты сознания евангелистов, субъективно-литературные версии того, чего фактически не было или, во всяком случае, могло и не быть. Кто был прав? Как выяснилось позже, и тот и другой, но в разных отношениях.

«Штраус и Бауэр,— писал Маркс,— оба вполне последовательно применили систему Гегеля к теологии. Первый взял за точку отправления *спинозизм*, второй — *фихтеанство*. Оба критиковали Гегеля, поскольку у Гегеля каждый из указанных двух элементов *искажен* вторжением другого, между тем как они довели каждый из этих элементов до его *одностороннего* и, стало быть, последовательного развития» [1, 2, 154].

По мнению Бауэра, Штраус начал хорошо. В своем Предисловии к «Критике синоптиков» Бауэр как бы благодарит Штрауса за то, что он порвал с ортодоксальной (официальной) теологией. Метод этой теологии был методом некритической апологетики, и Штраус прав, требуя критического анализа евангельских текстов [55, 1, VIII]. Но Штраус — типичный сын немецкого Просвещения. Он насквозь пропитан скептицизмом, который способен разрушить, но вовсе не способен созидать [54, 105, 417]. К тому же по свойствам своего характера Штраус все время ищет компромисса, постоянно колеблется, ничего не утверждает наверняка и следует «традиционной гипотезе» [55, 1, VIII].

²⁰ А. Руге в письме к Бауэру от 19 октября 1841 года, сообщая о запрещении его статьи цензурой, писал, что считает важным разъяснение относительно ограниченности протестантского рационализма — сравнительно с критической философией самосознания.

Бауэр забыл, что Штраус, будучи «сыном Просвещения», был и сыном европейской науки, созданной по сути Просвещением. По своему характеру он был менее самонадеян, чем Бауэр, и не утверждал наверняка там, где у него не было прочной уверенности в фактах, доставляемых эмпирическим знанием. Бауэр же считал, что взгляды Штрауса имеют свою логику, но эта логика лишена той документальной основы, которая, как он думает, подтверждает его взгляды. Теория мифов Штрауса имеет тот органичный порок, что не может быть подкреплена фактами истории. Многие события, рассказанные в евангелиях, не поддаются объяснению в рамках этой теории. В общем, утверждал Бауэр, Штраус некритически оценил евангелия, хотя и призывал к их критике. Он объяснял документы первоначального христианства в ключе мифологического метода и неудивительно, что его картина первоначального христианства очень напоминает священные мистерии. Стремление Штрауса изобразить «священную историю» как историю мифологического сознания христиан-общинников Бауэр считал чисто теологической и к тому же ошибочной версией. Если Штраус и доказал что-либо, так это то, что реальная история христианства и спекулятивный метод объяснения этой истории находятся не в ладах. Вместе с тем штраусовская теория мифов — не больше, чем особый род теологического мистицизма, хотя он и обставляется аргументами от исторической эмпирии. Необходим поэтому, писал Бауэр, новый метод обследования евангелий, который, не отвергая аналитико-эмпирических приемов исследования, не преувеличивал бы и их значения.

Штраус глубоко ошибся, представив евангелия как «бессознательное творчество христианской общины» [56, 1, VIII]. Это равнозначно утверждению, что евангелия — суть плоды «вдохновения святого духа» (хотя, как мы знаем, Штраус решительно отвергал это). Но члены первых христианских общин верили не в мифы, а в то, что им сообщали их духовные пастыри. Бауэр обвинял Штрауса в «мистериозной субстанциональности». На место мифической субстанции надо поставить «существование бесконечного самосознания» [55, 1, VIII]. В объяснении истории первоначального христианства и других религий надо начинать не с общего (мифа), а с единичного (самосознания). Проблема заключается не в констатации мифического «бессознательного творчества» массы, а в изучении творчества духовных вождей раннего христианства, продуктов их самосознания. В евангелиях ничего не говорится о каких либо членах

христианских общин, да и о самих общинах. Евангелия — продукты самосознания евангелистов, каждое евангелие написано «отдельным человеком» [55, 1, XX]. Иисус — «христианская выдумка» [55, 1, 308], а апостолы придуманы ими же. Так, идея Логоса в евангелии от Иоанна выражает не взгляд Иисуса, а взгляд Иоанна, подтверждая греческие корни его мировоззрения. Вообще же евангелисты обладали «несчастливым сознанием» и поэтому они не могли создать ничего, кроме несчастных евангелий. Их сказания темны, проникнуты мистикой, а подчас и просто невежественны. Бауэр писал Руге 19 января 1842 года, что евангелия представляют собой величайшее в мире надувательство.

Впоследствии Бауэр уточнил свою точку зрения. Так, он писал: «Я указываю на самочувствие и самосознание общины как на основной элемент этой общины» [65, 143]. Таким образом, здесь на место самосознания евангелистов ставится самосознание общины. Евангелисты выразили в своих текстах именно это самосознание. Тем самым Бауэр сближается со взглядами Штрауса, писавшего о сознании христиан-общинников, хотя и продолжает отвергать его мифологию, основанную на признании существования еще более ранней идеологической традиции.

Штраус отмечал противоречия между текстами четырех евангелий. Бауэр пошел дальше. Он утверждал, что в основе всех евангелий лежит евангелие от Марка. Оно — оригинально. В этом пункте Бауэр следует тюбингенской школе и ее представителям, Вильке и Вайссу. Эти тюбингенцы считали, что евангелие от Марка — первично, остальные — производны от него. Это мнение они подкрепляли лингвистическим анализом текстов всех четырех евангелий. Бауэр был прав, присоединившись к этому научному выводу. Он обогатил эти данные, доказав, что и содержание всех четырех евангелий подтверждает выводы Вильке и Вайсса [1, 19, 307]. Бауэр доказывал, что больше всего переняли от Марка Лука и Матвей. Четвертый же евангелист — Иоанн заимствовал многое от Луки, но в основном не фактическую, а мифическую сторону его сочинения. В общем от теологической догмы о «боговдохновенных евангелистах» мало что оставалось. Но Бауэр не остановился и на этом. Он утверждал, что в основе всех евангелий — не исторические факты и не мифы общинников, а самосознание Марка. Относительно евангелия от Иоанна Бауэр развил взгляды, которые легли в основу научных представлений об этом документе раннего христианства. По его мнению, Иоанн или тот, кто скрылся под этим именем, основывался на идее Логоса,

с которой он познакомился по языческим, иудейским и древнегреческим источникам. Кроме того, поскольку евангелие от Иоанна позднейшее, не исключено, что его автор использовал представления о Логосе, которые были к тому времени в раннехристианских источниках. Бауэр из всех этих, в общем вполне научных представлений, делал тот «философский» и малооправданный вывод, что понятие Логоса, как и его обработка Иоанном, подтверждают стремление бесконечного духа к реализации в «самосознательной субстанции». Это «самосознание» Бауэр рассматривает как оригинальное и самостоятельное, оно принадлежит не столько иудейской, сколько греко-римской традиции; на нем видна печать идей эпикуреизма, стоицизма и скептицизма²¹. Бауэр утверждал, что христианский Святой дух в действительности — внутренний агент человеческого опыта, самосознания и памяти этого самосознания. Вне самосознания он не существует. Иными словами, внешний исторический процесс и внутренняя субъективность — одно и то же. Это — идея тождества бытия и мышления, использованная для сокрушения религиозной ортодоксии. Бауэр называет такое отождествление первой стадией развития самосознания, стадией субъективности. На второй стадии самосознание уже различает внутреннее и внешнее. История становится объектом описания и оценки. Деятельность внутреннего духа получает внешнее выражение.

Бауэр переносит черты сознания и характера евангелистов, которые ему кажутся бесспорно установленными, на членов ранних христианских общин. Или, как сказал Энгельс, евангелия «превращаются в легенды, в которых фазы внутреннего развития первых общин и духовная борьба внутри этих общин переносятся на более или менее вымышленные личности» [1, 22, 474].

Бауэр сделал беспредметной легенду о христианстве как о религии священного происхождения, покорившей мир «своей раз навсегда установленной в главных чертах догматикой и этикой» [1, 22, 474]. Критика Бауэра касается не только христианства. Он набрасывает свою философию религии, опираясь на «Философию религии» Гегеля, где сообщено, что религия — продукт самосознания, а самосозна-

²¹ Интерес Маркса к эпикуреизму, стоицизму и скептицизму был пробужден, отчасти, беседами с Бауэром. Бауэр, поставив вопрос о влиянии этих течений на идеологию раннего христианства, самими течениями интересовался мало. Маркс же взял их в качестве предмета специального исследования.

ние — момент в развитии абсолютного духа. Религия вообще — это «субъективный дух в его отношении к Богу» [50, 1, XXX]. Это отношение раскрывается через чувствование, созерцание и представление субъекта. Религиозное отношение есть, следовательно, в конечном счете внутреннее отношение самосознания к самому себе: ведь представление о боге — это фантазия самого самосознания. Объективация же самосознания заключается в очищении его от фикций, вроде бога, абсолютной идеи или субстанции (последнее было выпадом не только против религии и Гегеля, но и против Фейербаха и материализма). Бауэр утверждал, что религия, в особенности христианская, извратила все отношения; человек перестал чувствовать себя человеком, религия подавила в человеке все человеческое и отказывает человеку в самой возможности реализации его человеческой сущности. Панацея — свободная критическая мысль. Она разрушит все религии мира.

Сам Бауэр воображал, что после его беспощадной критики религии не остается ничего иного, как уйти с исторической сцены. В самом деле, религия показана как продукт искаженного (иллюзорного) отчужденного сознания; богочеловек, Христос — не более чем миф этого отчужденного сознания, не имеющий никакого исторического аналога, понятие бога — выдумка клерикалов. Но Бауэр забыл, что до него не менее резкую критику религии развивал Вольтер, и даже еще более доходчивую, более известную широким кругам. Тем не менее религия не исчезла. Социальных корней существования религии ни та, ни другая критика не затрагивает.

Клерикальная критика «гегелингов». Атеизм левых гегельянцев. После опубликования работ Штрауса и Бауэра теологи забили тревогу, о чем свидетельствовал привлечший всеобщее внимание памфлет профессора теологии Галесского университета Генриха Лео «Гегелинги» [128]. Сам Лео «вышел из Гегеля». При жизни «дражайшего Учителя» (так Лео называл Гегеля в речи, посвященной его памяти в 1831 году) он был секретарем Гегельянского «Общества научной критики», созданного Гегелем в 1828 году.

По мнению Лео, Гегель обожествил Разум, что нехорошо, но еще терпимо. Его молодые последователи пошли дальше. Они решили сделать из обожествленного Разума самые радикальные выводы. Образовалась «левогегельянская партия», ополчившаяся на добропорядочную «христианскую партию». Свою заслугу эта партия видит уже не в защите Разума, а в ниспровержении «трона Бога». На место Бога

и Христа она предлагает фетиш Природы. Отрицая бессмертие души, левые гегельянцы «учат атеизму» [128, 2].

Не менее страшным преступлением левых Лео считал их интерпретацию «священного писания» как собрания мифов и легенд. Гегелинги стремятся убедить публику, будто изучение «священного писания» порождает лишь невежество. Они пытаются таким образом расшатать веру утверждениями о мифичности Иисуса.

Лео предпринял экскурс в историю европейского Просвещения, чтобы доказать, что гегельянцы — наследники всего отвратительного в ней. Основное зло этой истории коренится в немецкой Реформации XVI века и в еще большей мере — во французской революции конца XVIII века. В своей ненависти к Реформации Лео доходил до оправдания зверств герцога Альбы, а в поношении французской революции — до клеветы на якобинцев. В общем он отрицал какое бы то ни было значение эпохи Просвещения. Восхваляя прусское «отеческое» управление, он утверждал, что нация не имеет нужды в какой-либо духовной пище, кроме религии и теологии.

Против Лео выступили все левые гегельянцы, так или иначе осудившие его. Друг Маркса Кеппен разоблачал скрытые политические мотивы Лео как реакционера от теологии. Мейен, один из берлинских «Свободных», опубликовал памфлет «Генрих Лео — скрытый пиетист» (1839 г.). Энгельс писал, имея в виду тех, кто защищал этого публициста, что несомненная талантливость Лео не может быть оправданием приукрашивания его образа мыслей [1, 1, 485].

Как он представлял себе этот «образ мыслей», видно из памфлета «Библии чудесное избавление», написанного им в содружестве с Эд. Бауэром:

Без фиговых листков по свету бродят черти;
К нам шлет великую блудницу Вавилон:
Богиню разума; дрожат алтарь и трон.
Чем Руге не Дантон? Второго Робеспьера
Мы видим в Бауэре! Марата-изувера
Гораздо хуже гнусный Фейербах!

Правые и центристы взяли под защиту отдельных левых гегельянцев, понимая, что этим они обезопасят гегельянство в целом и себя. Мархейнеке писал, что Бауэр и его друзья — всего лишь раздосадованные нуждой и недостатком средств молодые люди; став более обеспеченными, они образумятся. Сами левые гегельянцы смотрели на дело иначе. Они, правда, не сразу объявили себя атеистами, но их антитеологизм и антиклерикализм не оставляли сомнений

о сути их взглядов и намерений. Энгельс писал позже (в 1842 году): «Забавно теперь читать то, что писали тогда против Лео гегелинги в свою защиту, забавно видеть, как эти бедняги гегелинги извиваются, отрещиваясь от выводов Лео и обставляя их всевозможными оговорками. Теперь никому из них не приходит в голову опровергать обвинительные пункты Лео — так велика стала их дерзость за эти три года» [1, 41, 177]. Объективно же их атеизм и антиклерикализм, сопровождавшийся у левых гегельянцев из числа «Свободных» антицерковными выходками, был формой перехода, — у одних к революционному демократизму (Маркс, Энгельс, Бакунин, Гесс), а затем и к различным формам социализма, у других — к буржуазному либерализму (Руге, Мейен, Рутенберг, Шелига и др.).

Руге, познакомившись в Париже с утопическо-социалистическими сектами сен-симонистов (Анфантена, Базара и др.), с особенностями их истолкования «нового христианства» Сен-Симона, предлагал прямо провозгласить атеизм религией свободомыслящих. Руге проповедовал необходимость своего рода культа Разума, как будто бы логичного и даже неизбежного вывода из позитивного содержания гегелевской философии.

Бр. Бауэр высказал свой атеистический настрой мыслей наиболее радикальным образом в «Раскрытом христианстве» (1842 г.). Книга была немедленно запрещена и частично конфискована.

Энгельс отметил революционно-демократическую тенденцию, когда писал, что «младогегельянцы в 1842 году стали открытыми атеистами и республиканцами». Он и Маркс объявили о своем атеизме публично в 1843 году. Это было, собственно, и признание разрыва с гегельянством — в пользу философского материализма.

Впоследствии Маркс указывал, что не считает, вопреки бакунистам, атеизм решающим в классовой борьбе; вместе с тем он решительно поддерживал атеистическо-просветительскую деятельность рабочих и коммунистических обществ, тайных и легальных. Он поддержал, в частности, Даумера, написавшего «Секретное антихристианство», — одно из первых исследований атеистической традиции.

Энгельс о бауэровском понимании первоначального христианства. Молодой Энгельс одобрял бауэровскую критику религии и теологии, хотя его интерпретация христианства даже в самом начале 40-х годов отличалась от бауэровской.

«Форма, в которой выступает христианство, когда оно стремится придать себе научный вид, — писал он, — есть тео-

логия. Сущность теологии, особенно в наше время, есть примирение и затушевывание абсолютных противоположностей. Даже самый последовательный христианин не может вполне эмансипироваться от условий нашего времени; время принуждает его вносить изменения в христианство; он таит в себе задатки, развитие которых могло бы повести к атеизму. Вот откуда проистекает та форма теологии, которая нашла своего критика в лице Б. Бауэра и которая своей внутренней неправдой и лицемерием пронизывает всю нашу жизнь» [1, 1, 488]. Энгельс считал научной по своему характеру бауэровскую критику христианства и его теологии. В работе «Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее», опубликованной в «Немецко-французском ежегоднике» (1844 г.), он отдает должное бауэровской критике теологии даже тогда, когда идейные разногласия между Марксом и Бауэром обнаружились достаточно ясно [1, 1, 591]. В данном случае нас больше интересует итоговая оценка Энгельсом бауэровской концепции первоначального христианства.

Энгельс возвращается к вопросам происхождения и истории христианства в 80—90-х гг., публикуя статьи «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882 г.), «Книга откровения» (1883 г.) и «К истории первоначального христианства» (1894 г.). В первой из названных статей, написанной еще при жизни Маркса, он говорит, что Бауэр поставил действительно важный вопрос науки: «откуда происходят представления и идеи, которые в христианстве сложились в своего рода систему, и каким образом они достигли мирового господства» [1, 19, 307]. В статье «Книга откровения» (1883 г.) имя Бауэра не упоминается, но содержание статьи не оставляет сомнения в том, что Энгельс опирается на некоторые результаты исследований Бауэра и оценивает их в общем положительно. Заметно, что во всех статьях 80-х годов Энгельс относится к Бауэру не столько как к идейному противнику (это характерно для полемики с Бауэром в «Святом семействе»), сколько как и исследователю истории христианства. Это понятно: необходимость защиты материалистического понимания истории от фантазий философии самосознания потеряла свою былую остроту и можно было более конкретно оценить вклад Бауэра в научную историю христианства. Из текста видно, что Энгельс знаком с поздними работами Бауэра «Филон, Штраус, Ренан и раннее христианство» (1874 г.) [67] и «Христос и Цезари» (1877 г.) [68] и видит в них определенное влияние социально-экономической теории Маркса [1, 21, 9]. Сло-

ва «действительно, если мы можем считать отцом христианского учения Филона, то дядей его был Сенека» выражают суть концепции, положенной Бауэром в основу этих работ ²².

Энгельс различает философский и исторический аспекты вопроса. С философской точки зрения философия самосознания и материалистическое понимание истории несовместимы. Знаменитый спор Штрауса и Бауэра в философском смысле означал следующее. У Штрауса субстанцией выступает «народный дух», у Бауэра — самосознание, т. е. евангелисты. Спор между Бауэром и Штраусом «разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной истории» [1, 21, 280]. Исторический метод исследования, провозглашенный Бауэром в критике евангелий, подрывался совершенно неисторическим подходом к массе общинников, за счет которых превозносилось самосознание евангелистов. Именно методология философии самосознания привела к тому, что Бауэр, «как и все, кто борется с закоренелыми предрассудками, во многом далеко хватил через край». А это привело к отступлению от исторической правды, так что в критических работах этого выдающегося историка первоначального христианства «исчезает и всякая историческая почва для новозаветных сказаний о Иисусе и его учениках» [1, 22, 474].

И тем не менее Энгельс указывает, что Бауэр больше, чем кто-либо другой, продвинул нас в знании истории раннего христианства. Он отдает ему пальму первенства перед Ренаном и историками-теологами, которые «списывали у него и поэтому единодушно его замалчивали» [1, 19, 306] ²³. Энгельс вновь отмечает в качестве научной заслуги Бауэра критику «расплывчатой теории мифов Штрауса». Он пишет, что, опираясь на теорию мифов, каждый может видеть в евангелиях все, что ему заблагорассудится.

Отметим один момент. Современный исследователь взаимоотношений Бауэра и Маркса Цви Розен утверждает,

²² В советской литературе нам известно лишь одно исследование идейно-теоретического содержания этих двух работ Бруно Бауэра, заключающих его изучение истории раннего христианства. Это — большая статья А. Т. Петровой «Бруно Бауэр — историк раннего христианства». Название шире содержания, ибо фактически бауэровская критика синоптиков, евангелия от Иоанна и других работ конца 30-х — начала 40-х годов не является здесь предметом специального исследования. (Вопросы научного атеизма. Вып. 1. М., 1966).

²³ Альберт Швейцер назвал Бауэра величайшим знатоком раннего христианства и евангелий, а его труды «наиболее ясной и полной антологией трудностей, стоящих на пути понимания жизни Иисуса» [160, 185].

что «Энгельс забыл в 1882 году, что он писал о Бауэре в «Святом семействе»²⁴. В действительности не Энгельс «забыл», а Цви Розен не удосужился узнать, кто и что писал в «Святом семействе». «Святое семейство» написано в основном Марксом. Энгельсу принадлежат лишь три параграфа: два параграфа главы четвертой («Рабочий союз» Флоры Тристан» и «Беро о публичных женщинах») и параграф второй главы седьмой («Некритическая масса и критическая критика»). В двух первых параграфах Энгельс полемизирует, но не с Бруно Бауэром, а с его братом Эдгаром. В третьем же параграфе Энгельс, критикуя Бруно Бауэра, не затрагивает вообще вопроса о бауэровском понимании первоначального христианства и религии вообще. Следовательно, ему нечего было и «забывать»!

Что касается Маркса, то он, признавая научные заслуги Бауэра в области истории христианства и теологии, сосредоточил внимание на критике философии самосознания, на выяснении, в частности, ее гегелевских корней. Для установления этой истины Розену достаточно было заглянуть в раздел f) «Спекулятивный кругооборот абсолютной критики самосознания» «Святого семейства».

Маркс сравнивает там высказывания Бауэра в «Критике синоптиков» с суждениями Гегеля в «Феноменологии духа» и «Логике»²⁵. Он приходит к выводу, что «в своей «Критике синоптиков» сам г-н Бауэр намеревался дать не *завершенную критику* гегелевской системы, а, в лучшем случае, *завершение гегелевской системы* — по крайней мере в ее применении к теологии» [1, 2, 153].

Энгельс возвращается к истории первоначального христианства в 1894 году. В статье «К истории первоначального христианства», написанной для социал-демократического журнала «Die Neue Zeit», он отмечает «большую заслугу» Бруно Бауэра, которая «состоит не только в беспощадной критике евангелий и апостольских посланий, но также и в том, что он впервые серьезно занялся исследованием не только еврейских и греко-александрийских, но также чисто греческих и греко-римских элементов, которые и проложили для христианства путь к превращению его в мировую религию» [1, 22, 473]. Неисторическая по ее, так сказать, методологии легенда о готовом христианстве, подчеркивает Энгельс, была развенчана Бауэром, который показал влия-

²⁴ Rosen Z. Bruno Bauer und Karl Marx.— The Hague, 1977, p. 16.

²⁵ Ср. с оценкой научных заслуг Штрауса и Бауэра в «Немецкой идеологии» (раздел «Л. Фейербах»), где указывается на значение «историко-религиозных разъяснений относительно христианства» [1, 3, 18].

ние в становлении христианства как мировой государственной религии «александрийской школы Филона и греко-римской вульгарной философии — платоновской (неоплатонизма.— *Авт.*) и в особенности стоической» [1, 22, 474]. Энгельс соглашается здесь с точкой зрения Бауэра, что «новозаветные писатели», т. е. евангелисты, были «прямыми плагиаторами» Филона и Сенеки, в связи с чем Бауэру «пришлось отнести возникновение новой религии на полсотни лет позже» общепринятой в теологии хронологии.

Отметим, что на греко-римские корни христианства еще до Бауэра указал Штраус. Но он придерживался того взгляда, что христианство позаимствовало, а потом видоизменило античные мифы, приспособив их к монотеистической религии и объявив вслед за тем оригиналы — «языческими». Тем самым вопрос о новых элементах, принесенных в христианскую идеологию кем-либо из его идеологов, снимается.

В целом Энгельс приходит к выводу, что «глубокий анализ» Бауэра «дает нам максимум того, что она (наука.— *Авт.*) может в этой истории и литературе опровергать» [1, 22, 474]. Он добавляет, что подлинно научная история христианства — дело будущего, и решение лежит где-то между взглядами Штрауса и Бауэра. «Новые находки,— пишет он,— в особенности в Риме, на Востоке и прежде всего в Египте помогут в этом вопросе гораздо больше, чем какая угодно критика» [1, 22, 474]. Истина этого указания подтверждена современной библеистикой.

Еще один факт. В ответ на письмо-запрос Т. Блохера относительно Бр. Бауэра (Блохер полагал, что Бауэр к концу жизни стал сторонником материалистического понимания истории) Энгельс отрицал (1893 г.), что Бауэр стал им. Насколько мне известно, писал он, «никакого отношения к материалистическому пониманию истории, а также и к научному социализму Бруно вообще не имел» [1, 39, 111]. Энгельс допускал лишь известное влияние идей Маркса на более поздние работы Бауэра. Возможно, что это влияние было одним из следствий длительных бесед Маркса с Бауэром, когда тот прибыл в конце 50-х годов в Англию для сбора материалов для своих новых работ по истории раннего христианства. «В целом, однако,— заключает Энгельс,— понимание движущих сил истории у Бруно остается по существу идеалистическим» [1, 39, 111]. Это означает, что философия самосознания с ее представлением о критически мыслящих личностях как решающих агентах истории осталась неизменной. Таким образом, не существует оснований для сближения взглядов позднего Бауэра с марксизмом.

Обратившись к письмам Маркса Энгельсу, в которых он сообщает о беседах с Бруно Бауэром в Лондоне в 1855 году, мы узнаем, что Бауэр «производит впечатление старого профессора-педанта» [1, 28, 389], что его философские взгляды не претерпели существенных изменений и «романтика все более и более выявляется как «предпосылка» критической критики» [1, 29, 2]. «Мне кажется,— добавляет Маркс,— он имеет в виду *насадить в Англии* «научное богословие», переставшее существовать в Германии» [1, 29, 2]. Что касается «близости» Бауэра к материалистическому пониманию истории, то Маркс, сообщая Энгельсу о промахах и ошибках бауэрового разума, замечает: «Я прямо сказал ему, что эти его новейшие откровения в полной мере показывают мне, насколько застоялась его мысль» [1, 29, 2]. Романтик и философ самосознания был далек от материалистического понимания истории в 1855 году, как он был далек от него и в 1844 году. То, что Бруно Бауэр дал науке, относится больше всего к фактической стороне истории раннего христианства. Современное религиоведение отдает ему должное.

IV. ОТКАЗ ОТ АБСОЛЮТА. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

1. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. ОТ СПЕКУЛЯТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА К МАТЕРИАЛИЗМУ

Становление мыслителя. Полемика между Бауэром и Штраусом о смысле евангелий как документов раннехристианской идеологии велась на религиозно-теологической основе. Фейербах решил перенести обсуждение вопросов, связанных с учением христианства, на почву философии. В отличие от Бауэра и Штрауса он не занимался историческими изысканиями. Он нанес удар теологии в другом пункте, развив материалистическо-антропологические аргументы против религии как извращенной формы общественного сознания.

Молодой Фейербах был слушателем лекций Гегеля вместе с братьями Бауэрами и Штирнером. В одном из своих писем он писал, что за «исключением «Эстетики» прослушал все его лекции» [30, 1, 243]. В результате Фейербах делает вывод, что Гегель — «Зевс современной философии». Под влиянием идей гегелевской философии он подготовил и защитил докторскую диссертацию «*De ratione una, universalis, infinita*» («О едином разуме, всеобщем, бесконечном», 1828 г.)¹. В письме, которое он направил вместе с диссертацией Гегелю, было написано, что христианство есть не что иное, как религия чистого сознания, духа одной личности. Эта идея лежит, собственно, в основании философии самосознания, но была высказана задолго до «открытия» Бауэра. Гегель не был в восторге от фейербаховой интерпретации его философии вообще и философии религии в частности. Он заметил, что в основу диссертации положена идея не вполне гегелевская: Фейербах аргументировал в пользу той мысли, что *дух* бессмертен, но это бессмертие оказывается не абсолютным и «вечным», оно зависит от бессмертия *чело-*

¹ Фейербах почитал Дж. Бруно. Он нередко цитирует его, и название диссертации напоминает об одной из работ Дж. Бруно — «*Della causa, principio et uno*» («О причине, принципе и едином»).

веческого рода. Фейербах утверждал, что единичный, конкретный человек смертен, дух же продолжает жить, но не в единичном человеке, которого нет ни физически, ни духовно, а во всеобщем. Всеобщим является, таким образом, человечество. Дух как бы передается по цепочке составляющих его индивидов, от поколения к поколению. Гегель отнесся к диссертации прохладно².

Два года спустя, в 1830 году, Фейербах, только что начавший преподавательскую деятельность, опубликовал анонимно в Нюрнберге свои «Мысли о смерти и бессмертии». Он отвергал и опровергал идею личного бессмертия. Последствия смелого шага оказались для Фейербаха самыми неутешительными. Как уже отмечалось, Фейербах был уволен из Эрлангенского университета. Фейербах видел преимущества в жизни, отдаленной от университетских центров и публицистической суеты жизни. «Логике, — писал он, — я научился в германском университете, а оптике — искусству видеть — я научился в немецкой деревне» [30, 1, 257—258]. Он сосредоточился в своем уединении на теории, или, точнее, на деятельности в сфере чистой теории. Здесь им были созданы произведения, составившие славу мировой философии, в том числе знаменитая «Сущность христианства».

Сохранились конспекты лекций Фейербаха в Эрлангенском университете³. Они подтверждают, что в этот период он был еще под влиянием Гегеля, но уже начал отходить от абсолютного идеализма [96]. В эрлангенских лекциях диалектика Гегеля рассматривается в качестве необходимого следствия философии нового времени. Гегель, говорит Фейербах, лишил метафизику логической подпорки. Он утверждает, что после гегелевской «Логики» старая, формальная логика, бывшая опорой метафизики, может существовать лишь в качестве «бумажной логики».

Гегель рассматривал диалектику в смысле абсолютной философии. Фейербах видел в этом глубочайшее заблуждение гегелевского идеализма. Логика (диалектика) имеет в философии иное предназначение; это — органон новой философии, который создан на основе живого единства философии и истории философии. *Органон* философии не есть вся философия (это знал уже Аристотель), *органон* познания не может быть всем познанием.

² В историко-философской литературе диссертация характеризуется обычно как ортодоксально-гегельянская, но это неточно. Здесь — момент становления антропологии фейербахизма.

³ В русском издании избранных трудов мыслителя воспроизведен один (!) абзац эрлангенских лекций [30, 1, 246].

Тем не менее Фейербах отделяет в эрлангенских лекциях гегельянизм, т. е. спекулятивные, метафизические элементы системы, от достижений «логики Гегеля». Он придерживается мнения, что вне изучения принципов и понятий гегелевской диалектики истинное философствование невозможно. Принципы гегелевской логики, по его мнению, широки, но система спекулятивна, ибо основана на ложной идее тождества бытия и мышления (эту же мысль развивал позднее и Н. Г. Чернышевский). Фейербах критикует гегелевское представление о всеобщности и бесконечности разума, которое он еще разделял в докторской диссертации, как основанное на ложной идее тождества бытия и мышления. Понятия «разума в себе» и «разума для себя» бесполезны, ибо они у Гегеля исключают понятия природы и человека, он приписывает разум только абсолютной Идее. Природа вовсе не абсолютная противоположность разуму и не его бессмысленное самоотчуждение. Природа — основа разума, которая превосходит самый разум, будучи единством жизни и духа. Природа — позитивна, в то время как логические формы ее познания в общем негативны. Эти и другие рассуждения Фейербаха в эрлангенских лекциях чрезвычайно характерны для начального этапа эволюции к материализму одного из гениев материалистической мысли.

Фейербах — один из крупнейших историков философии. Все основные историко-философские его труды («Бэкон», «Бейль», «Лейбниц») написаны до «Сущности христианства», т. е. до того, как Фейербах развил идеи материалистической философской антропологии. Подобно эрлангенским лекциям, они являются вехами фейербаховой эволюции от идеализма к материализму и потому представляют особый интерес.

В «Бэконе» Фейербах утверждает, что именно с основанием английского эмпиризма в философии Нового времени появляется свободное мышление. Эстафету этого свободного мышления воспринял Пьер Бейль, скептицизм и критицизм которого по отношению к схоластике и философскому догматизму способствовали развитию новой философии. Бейль силен как антидогматический критик, поднявший диалектическое восстание против догматического идеализма, все еще питавшегося представлениями средневековой схоластики.

Для понимания последующей критики Фейербахом Гегеля, а также позднего Шеллинга особенное значение имеет его анализ философской мистики Якове Бёме. Он рассматривает эту мистику как выражение идеалистическо-теологи-

ческой оппозиции Гоббсу, Декарту, Спинозе и Лейбницу. Этим замечательным представителям рационалистического философского мышления Бёме противопоставляет идеалистически толкуемую свободу — как фантастическую мистическую сущность. Свобода у него — бог и дух одновременно и в этом своем качестве — основа и истина природы. Понятие бога у Бёме такое же нефилософское, как и у критикуемого им Лейбница, определившего бога как монаду.

Начало материалистической критики Гегеля. Изменения в мировоззрении Фейербаха нашли отражение в его рецензии на книгу Доргута «Критика идеализма» (1838 г.). Доргут — один из представителей механистического материализма, с известным оттенком вульгаризации. Он рассматривал мышление как простую функцию мозга. Фейербах отвергает этот взгляд, поскольку представление о мышлении как только мозговом акте мало что объясняет в мышлении. Он против «абсолютного материализма», отрицающего особенные качества идеального [93, 1, 138]. Мышление — продукт природы (он не рассматривает другие предпосылки мышления), это — сфера идеального, которую невозможно свести к физиологическим функциям мозга. Решающий пункт расхождений, следовательно, — это вопрос, может ли материя мыслить. Фейербах, обосновав и «определив границы» материального и идеального, слишком отгораживает идеальное от материального в противоположность Доргуту, почти отождествляющему их. Новый шаг вперед, к антропологическому материализму, Фейербах делает в своей программной статье «К критике позитивной философии» (1838 г.). Статья посвящена критике философов, пытающихся соединить несоединимое: философию и религию. Но в ней намечается и последовательная развернутая критика гегелевской философии. Фейербах критикует гегелевскую систему не только потому, что она проникнута духом философии тождества, хотя считает, что это неизбежно влечет за собой идеализацию действительности. Гегель, утверждает Фейербах, грубо ошибся и в другом. Он попытался связать в единой системе философию и религию; в итоге он «оправдывает и обосновывает философскими понятиями догматические представления, которые прямо противоречат этим понятиям» [107, 23, 18]. Тем не менее необходимость критики религии объективно вытекает из гегелевской философии⁴. Это — принцип, доказанный Гегелем в его «Философии религии».

⁴ Этот же по сути аргумент против гегелевской философии религии выставлял и Штраус в своей «Жизни Иисуса».

Фейербах видит тайный смысл диалектики Гегеля в стремлении избежать раздирающих мир противоречий. Гегель переносит реальные противоречия в сферу логики и замыкает их в этой сфере, пренебрегая действительностью. Он не замечает, что логические противоречия есть отражение противоречий существующего мира. В мире же действительном налицо противоречие между религией и философией. Гегель не понял силы и значения *чувственного сознания*, приписав всемогущество знания одной абстрактно понимаемой *мысли*. Маркс отметил в «Немецкой идеологии» еще одно достоинство этой статьи Фейербаха: он «раскрыл в противовес позитивным представителям «субстанции» всю премудрость «самосознания» в такое время, когда святой Бруно (Бруно Бауэр.— Авт.) еще предавался спекулятивным размышлениям о непорочном зачатии» [1, 3, 83]. Последние слова — намек на занятия Бауэра вопросами истории первоначального христианства, т. е. во многом чисто теологической проблематикой.

Наиболее систематический критический анализ гегелевской философии Фейербах дает в знаменитой работе «К критике философии Гегеля» (1839 г.). Эта статья, опубликованная в издававшемся Руге «Галлеском ежегоднике по вопросам науки и искусства», знаменует собой окончательный разрыв с гегелевским идеализмом, а не только критику его слабых пунктов. Не случайно поэтому особое внимание к этому выступлению Фейербаха Маркса, Энгельса, Бауэра, Руге и др. Под ее влиянием левые гегельянцы (каждый на свой лад) пересматривают свое отношение к гегелизму. В письме к Э. Каппу (1840 г.) Фейербах подтверждает свою точку зрения: «Я вижу в законах метафизики не что иное, как продолжение законов природы» [92, 84].

В 1842 году Фейербах опубликовал свой классический труд «Сущность христианства», имевший огромное значение для перехода левых гегельянцев к материализму. Это произведение произвело большее впечатление, чем «Критика чистого разума» Канта или «Феноменология духа» Гегеля. Он дал понять всем левым гегельянкам, что спор между Штраусом и Бауэром — пройденный этап, что их дальнейшее идейное развитие, если они последовательны, ведет не только к антитеизму, атеизму на почве субъективного идеализма, но с еще большей необходимостью — к философскому материализму. Так его расценили современники [82].

Фейербах относил Неандера, Бауэра и Шлейермахера к теологическому направлению в истолковании истории христианства, а Бауэра и Штрауса — к «антихристианским исто-

рикам» [30, 2, 26]. Он указывает также, что вопросы, обсуждаемые им и Бауэром, — различны. Бауэр, констатирует Фейербах, «избрал предметом своей критики евангельскую историю, т. е. библейское христианство» [30, 2, 26]. Он же, Фейербах, исследует «христианство вообще, то есть христианскую религию, и уже как следствие ее — христианскую философию или теологию» [30, 2, 26]. Впоследствии в «Лекциях о сущности религии» (1851 г.) и в «Теогонии» (1857 г.) Фейербах изложил общую антропологическую теорию религии в более систематическом виде.

2. ОСНОВНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ГЕГЕЛЮ

Фейербах отмечает, что критика гегелевской философии является для материалиста более трудным делом сравнительно с критикой философии Шеллинга. Ошибки и предубеждения Шеллинга лежат, так сказать, на поверхности. Гегелевская же философия — одно из величайших достижений человеческого гения, это — подлинно философская система, имеющая немало достоинств. И все же, несмотря на ее достоинства, философия Гегеля — спекулятивно-идеалистическая.

Разум, сознание, бытие. Исходный пункт гегелевской философии — чисто субъективное допущение Гегелем первичности мысли (в ее инобытии) и связанное с этим убеждение в ее, мысли, совершенстве и превосходстве над чувственными представлениями. Отрыв мысли от чувства и абсолютизация мысли — первая, но далеко не последняя философская ошибка Гегеля. Вследствие этого феноменология духа Гегеля, т. е. история становления духа, сразу же становится на ложные основания. Но это не все. Мысли, как и чувства, существуют не сами по себе. Они всегда мысли и чувства мыслящего и чувствующего субъекта, т. е. человека — как существа природного. Гегель же, отдавая чувства человеку, и фактически, мало интересуясь чувственным сознанием и его связью с абстрактным мышлением, возводит мысль в Абсолют, в мышление о себе.

Мышление в действительности всегда конкретно, ибо это мышление определенного субъекта, человека. Гегель же, гипостазирова мысль, лишает ее всякой конкретной определенности, загоняет ее в каноны своей Логики [30, 1, 167]. Правильным, утверждает Фейербах, является другое представление: всеобщее не мысль, а Природа, которая является физической предпосылкой мысли, а человек и его мысль — единичным выражением природы и ее законов. Он

считает, что обособление духа в философии Гегеля означает стремление иллюзорное представление о мысли рассматривать в качестве истинного. В действительности дух невозможно отделить от человека и человечества как носителей духа⁵.

Фейербах был крупнейшим знатоком истории философии. Естественно, он не преминул отметить, что гегелевское понимание всеобщего как мысли возвращает нас к знаменитому спору средневековых номиналистов и реалистов. Гегель последователен в том отношении, что он развил представление об универсалиях (реально существующих общих понятиях) до систематической философии абсолютного идеализма. Вследствие этого для него логика идеальной реальности мысли важнее реальности действительности, существующей вне человека и независимо от его мыслей.

Материализм отвергает этот беспочвенный взгляд, признающий разум субъектом божественного и отрицающий человека как субъекта разума, его носителя. Гегель признает человека, но только как «конкретность представления» [30, 1, 131]. В реальной действительности человек — отнюдь не представление, а живое, чувствующее, мыслящее, действующее существо.

Гегель третирует не только человека, но и природу. Его логика «сама из себя знает только о себе самой, о мышлении» [97, X]. Попытка Гегеля убедить, будто он способен в своей Логике вывести природу, бытие из до них существующего и развертывающегося логического процесса мысли, не только не убедительна, но ложна в своей основе. В действительности, а не в гегелевской спекуляции, природа, бытие, человеческое бытие — условие всякой логики, необходимо присущей мышлению человека. Природа существует и развивается до всякой логики.

Гегель ограничивает предмет философии мыслями человека и даже логикой его абстрактного мышления, рассматривая к тому же это мышление как вполне независимое от человека и, более того, определяющее в человеке и в действительности все и вся [30, 1, 496]. Но это — странная философия, переворачивающая все действительно существующие отношения и зависимости. В этой философии, которая вы-

⁵ Ф. Адлер заметил, что Фейербах «истолковал важную тайну гегелевской мистики абсолютного сознания, как социальную связь людей в мыслях и чувствах. Но дальше он не пошел» [43, 6]. Точнее сказать, что у Фейербаха речь идет скорее о природно-социальной связи людей в мыслях и чувствах.

ступает рациональной теологией, человек третируется как нечто самому себе чуждое.

Понятно, что для оправдания своей в высшей степени искусственной конструкции Гегель прибегает к такой интерпретации основных понятий философии, которая является усугублением известных истории философии ошибок идеализма. Таковы его спекулятивные представления о бытии. В этой философии отрицается реальное бытие, как будто бы порожденное бедными представлениями здравого смысла, тривиального сознания, обыденного рассудка. В действительности же «чувственное бытие» предшествует «мыслительному бытию». На место предметного, конкретного бытия, на место *нечто* Гегель предлагает принять в качестве объекта веры понятие чистого бытия, или *ничто*. Это понятие Гегель предлагает принять за вполне самостоятельную сущность, каковой оно не является. *Ничто* — не больше, чем человеческое представление, не имеющее к тому же реального аналога.

Фейербах, безусловно, прав, когда он говорит, что Гегель по-своему предстал бы перед миром науки более логичным философом, если бы он предложил в качестве исходного пункта движения мысли в своей Логике не чистое бытие, а Абсолют (т. е. бога). В основе всей его системы лежит заранее подготовленное представление о таком Абсолюте. Гегель был воспитан и образован на таком представлении, и «абсолютная идея была для Гегеля очевидностью, непосредственной истиной до того, как он начал *писать* свою Логiku» [30, 1, 75].

Реалистическая философия, если она не хочет начинать с решающего расхождения с действительным миром, как это получилось у Гегеля, обязана «начать с самого бытия» как бытия действительного, предметно-чувственного [30, 1, 60]. Такое бытие — опытом подтверждаемая предпосылка человека и его мышления. Гегель не понимает конкретности такого бытия, не признает и его существеннейших определений — пространства и времени. Его собственные определения пространства и времени всегда отрицательны. Объективная положительность пространства и времени чужда ему.

Между тем пространство и время — «коренные условия, разумные формы, законы как бытия, так и мышления» [30, 1, 192]. Философия абсолютного идеализма построена на Разуме. Так утверждает, во всяком случае, сам Гегель. Какова же цена разумности философии, которая не в состоянии не только опереться, но и признать пространство и вре-

мя за «разумные формы» бытия и в то же время постоянно оперирует с понятиями бытия и разумности?

По мнению Фейербаха, в трактовке пространства и времени в гегелевской философии царит путаница представлений и понятий. Гегель прав, когда он аргументирует против абсолютизации разграничения между пространством и временем. К сожалению, вслед за этим он разворачивает такие представления о пространстве и времени, которые ни в коей мере не соответствуют объективным реалиям. Гегель говорит об историческом времени, но в действительности признает во времени только прошлое. Вследствие этого его философия истории противоречива; она — логизирована. Конкретные события и явления исторического процесса не имеют значения, если они не подтверждают или не иллюстрируют намеченную логику развития и выступают в лучшем случае лишь «как гомеопатические крупички в ступени *абсолюта*» [30, 1, 55].

Несостоятельность гегелевского метода. Идея материалистического метода. Фейербах стремился к возможно более глубокому пониманию достижений и промахов гегелевской философии. В письме к Рейделю (1839 г.) Фейербах писал, что верный метод (таким он считал свой материалистическо-антропологический метод познания) является орудием достижения единства общего и единичного, абстрактного и конкретного, спекулятивного (т. е. теоретического) и эмпирического. Наиболее глубоким из достижений гегелевского гения он признавал последовательное проведение в философии абсолютного идеализма идеи развития. «Я,— писал он,— отбросил форму, сохранив сущность» [31, 3, 375]. Сущность же гегелевской философии заключается в попытке последовательного проведения «метода имманентного развития». Гегелю эта попытка не удалась, ибо он последователен не в исследовании законов действительного мира, а в построении идеальной Логике, в которой лишь угадывается реальная логика мира. В результате гегелевское обращение к сущности всего существующего оказалось беспредметным, ибо он предложил «сущность природы и человека, *но без сущности, без природы, без человека*» [30, 1, 124].

Фейербах полагает, что если взять гегелевский метод как таковой, то следует признать, что он «в общем является методом Фихте» [30, 1, 60]. Как и Фихте, Гегель видит в противоречии движущую силу развития, но и у того, и у другого эта движущая сила духовна по своей природе (у Фихте противоречие между *чистым Я* и *Я самосознания*, которое он принимает за реальное, у Гегеля — противоречие между

чистым бытием и реальным бытием) [30, 1, 61]. Гегель, следовательно, менее субъективен, он ближе к научному пониманию вопроса, ибо объективирует фихтевское *Я*. Уже вследствие этого было бы недопустимым упрощением, если бы гегелевская Логика была бы просто отброшена. Ее следует не отбросить как ненужный балласт философии, а перевернуть путем «преобразующей критики». Как уже отмечалось, Фейербах считал, что критика гегелевской философии является для материалиста более трудным делом по сравнению с критикой шеллингианства. Ошибки и предубеждения Шеллинга лежат на поверхности. Гегелевская же философия — это подлинно философская система, имеющая много явных и скрытых от глаза достоинств и, тем не менее, спекулятивная.

Наилучшие образцы своей Логики Гегель продемонстрировал, по мнению Фейербаха, в «Философии религии». Отсюда следующее разъяснение: «Метод преобразующей критики спекулятивной философии в целом ничем не отличается от метода, который уже был применен в философии религии. Достаточно повсюду поставить *предикат* на место *субъекта* и *субъект* на место *объекта* и *принципа*, то есть *перевернуть* спекулятивную философию, и мы получим истину в ее неприкрытом, чистом виде» [30, 1, 115]. При таком переворачивании можно избежать и преодолеть идеалистическое утروение действительности, когда она рассматривается в качестве трех разных предметов гегелевской системы — логики, философии природы и философии духа. Фейербах понимал, конечно, что бесхитростное переворачивание гегелевской логики было бы слишком примитивным занятием и к тому же вряд ли достигающим цели — создания научного метода познания действительности.

Материалистический метод (Фейербах называет его генетически-критическим) следует принципу сомнения, способствующему установлению действительности предмета, различению предметной чувственности и чувственного представления. Это — метод, который, вопреки философии тождества, различает идеальное от предметно-чувственного, субъективное от объективного и исследует на этой основе происхождение вещей.

В черновике письма Марксу в связи с предложением выступить против философии откровения Шеллинга на страницах «Немецко-французских ежегодников» (1844 г.) Фейербах писал: «Где передо мною нет предмета, там я не могу образовать противоположность» [30, 1, 205]. Он хотел сказать этим, что идея единства и борьбы противоположно-

стей — центральная идея и генетически-критического метода, но в отличие от идеалистической диалектики Шеллинга — Гегеля этот метод обращается к реальным, а не надуманным противоположностям. Реальные противоречия являются подлинным источником развития: «Важнее всего раскрыть *законы* единства противоположностей и различие между истинным, разумным и ложным, вздорным противоречием» [31, 3, 322]. Иными словами, на место гегелевского монолога, причем спекулятивного, умозрения с самим собой следует поставить «диалог умозрения с опытом» [31, 3, 387].

В этом случае необходимо возникает вопрос о смысле *опыта*, и сразу же обнаруживается определенная абстрактность взглядов Фейербаха: он считает общество и общественные определения человека и человеческой деятельности сравнительно малозначащими для философии, которая занимается более общезначимыми вопросами глобального порядка, — антропологии как всеобщей философии.

Человек, общество, история. Фейербах справедливо критикует Гегеля за логическое конструирование истории, которая превращается тем самым в историю опосредования понятий, и лучшее, что достигается в такой философии истории, — это воспоминания «человечества о том, чем оно было, но чем оно больше не является» [30, 1, 244].

Гегелевская история — это история понятий, история Идеи истории, взятой самой по себе. Истории, изображенной Гегелем в его «Философии истории», нельзя отказать в целостности представления, но в ней отсутствует конкретное, особенное, то, что и есть реальная история. Гегель утверждает, что Идея сама ставит цели в истории и достигает их, вопреки, нередко, или даже чаще всего, субъективным, мелким целям индивидов. Фейербах возражает, говоря, что это — плохая философия истории. Цели в истории ставит человек, а не абстракция от человека, в противном случае у людей «не было бы никакой другой цели жизни, как все вновь и вновь перечитывать «Логику» или выучить ее наизусть как «Отче наш» [30, 1, 62].

Гегелевские абстракции приводят к телеологическому пониманию истории, к представлению о существовании у нее некоего изначального смысла. Собственно, Гегель и не оспаривал такого понимания смысла истории. У него Мировой Разум познает в историческом процессе свою собственную сущность, а, познав ее, решает ограничиться созерцанием пройденного, т. е. самого себя в историческом развитии. Это — не история как таковая, а мистика истории.

Фейербах, критикуя Гегеля, отмечает, что его идеалистический оппонент не постиг еще одного важного аспекта глубокого понимания бытия — человеческой практической деятельности, человека как деятельного существа. Это деятельность не единичного, отдельно взятого индивида, это — деятельность человечества как *рода*. Поэтому, продолжает Фейербах, следует «и объективно и субъективно» признать за единственно верный критерий философских представлений о бытии практический критерий бытия [30, 1, 186]. Что же это за практический критерий? Фейербах оказался не в состоянии на основе антропологического понимания человека развить верные представления о, казалось бы, найденном центральном понятии философии. Он указывает лишь на безусловную истинность предметно-чувственного созерцания и на *любовь*, которая гарантирует истинность восприятия действительности (человек представляет из себя *нечто*, когда он любит). Это — неубедительная философия. Кроме Фейербаха никто не разделял его антропологический довод о любви как практическом критерии истинности знания.

В «Тезисах о Фейербахе» Маркс отметил, что антропологический образ мыслей Фейербаха определяет его отношение к конкретной практике человека, которую тот видел и которая его не устраивала, как к грязно-торгашеской. Он не видел поэтому исторического смысла в «революционной», «практически-критической деятельности» [1, 3, 1].

Гегелевская философия оказалась богаче фейербаховской, ибо в ней, хотя и на идеалистической основе, была возвращена определенная система знаний о *гражданском обществе* и *об истории человечества*. Фейербах как будто подходит к этим вопросам. Так, он замечает, что человек, все более отдаляясь от природы, становится политическим существом, говорит о том, что наряду с силами природы в жизни человечества приобретает все большее значение сила социальных отношений, «сила закона, общественного мнения», а также понятий «чести, добродетели». Он замечает, что вместо власти природы человек испытывает все больше власть *гражданскую, политическую, моральную*. Он — противник буржуазного либерализма. За фетиш политической свободы, пишет Фейербах, он не даст и медного гроша, если политическая свобода не будет утверждена на прочном основании освобождения человека от духовного гнета любой религии. Таким образом, следует развить идеи прочных оснований освобождения человека и метода, способов такого освобождения. Но это оказалось выше возмож-

ностей Фейербаха. Фейербахова социология — абстрактна. Он писал, что в основе существования человека и, следовательно, в основе его морали лежит стремление к счастью. Человек, стремясь к счастью, придерживается представлений о *добре* и стремится избежать *зла*. Гарантацией стремления человека именно к счастью является его добрая природа, за которую ручается предпочтение, оказываемое человеком чувствам радости, удовлетворения, наслаждения перед чувствами скорби, боли и унижения. Это — абстрактная этика. К тому же логичнее предположить, что человек по своей природе не добр, а зол. История общественных отношений, построенных на эксплуатации человека человеком, способствовала закреплению в нем не доброго, а злого начала.

Фейербаховская мораль, отмечал Энгельс, «скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно потому не применима нигде и никогда» [1, 21, 298].

3. КРИТИКА РЕЛИГИОЗНОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Фейербах писал, что он — антрополог: «Мой главный предмет — христианство, религия как *непосредственный объект, непосредственная сущность человека*. Эрудиция и философия служат для меня только средствами обнаружить скрытые в человеке сокровища» [30, 2, 26].

Философия является для него главным средством «обнаружить скрытые в человеке сокровища», это — философская антропология. Фейербах — основатель новой философской концепции — материалистической антропологии, включающей в себя учение о природе и человеке, о познании и морали, об обществе и религии ⁶.

Для обоснования материалистической философской антропологии Фейербаху, в силу исторических обстоятельств, необходимо было проделать огромную критическую работу в отношении современной ему религии и философии. Критика религии вылилась, во всяком случае в левогегельянский период идейного развития Фейербаха, в критику христианства и христианского догматизма (теологии), основывающихся на миражах воображения, а критика философии, которая должна основываться на природе вещей,—

⁶ Биографы Фейербаха, Фр. Иодль и В. Болин, склонялись к тому, что учение Фейербаха — это антропологическая этика (См.: *Bolin W. Ludwig Feuerbach.*— Stuttgart, 1891). В действительности теория морали лишь часть философской антропологии, хотя и существенная.

в ниспровержение господствующей вершины в идеализме — философии абсолютного идеализма Гегеля.

Что такое религия? Этот вопрос был поставлен в философии (и теологии) задолго до Фейербаха, но только фейербахов ответ и аргументация этого ответа оказались научными в своей основе. Они открыли совершенно новые возможности свободного исследования проблемы. То, что религия противоречит разуму и, следовательно, науке, было известно уже в просветительской философии XVIII века. То, что религия есть выражение *определенных качеств человека*, стало известно после Фейербаха. Он считал, что религия есть не просто неразумие, она — «наша сущность», подобно тому, как философия есть выражение нашей сущности. Но только «базис философии есть мысль о сердце», в то время как «базис религии — душа и фантазия» [93, 1, 49]. Фейербах, таким образом, психологизировал религию. Чтобы не было сомнений относительно различий, которые Фейербах видит в *сердце* и *душе*, он разъясняет, что «сердце есть естественная, здоровая душа, душа же есть больное, неестественное сердце» [93, 1, 49].

Это больное сердце плюс неисчерпаемая человеческая фантазия вызывают к жизни химеры религии, ее, представления, эксплуатируемые теологией. К особо почитаемым религиозным понятиям, или, вернее, мифическим образам, относятся понятия, выражающие самую *сущность религии — божественности и святости*: «Святость есть высшая категория религии». Однако религиозное сознание не есть сознание человека вообще. Это сознание больного человека, извращенное, иллюзорное. Только на почве такого больного и извращенного сознания возможны христианские представления о *чуде*, этом «объекте фантазии» [93, 1, 25]. Место чуда — душа как больное сердце, а само чудо — «триумф воображения над разумом» [93, 1, 21]. В общем «тайна божественной сущности — человеческая сущность» [94, 7, 360].

В «Лекциях о сущности религии» Фейербах развивает эту мысль, поясняя, что в «Сущности христианства» речь шла о *моральном* понятии бога и формула «теология есть антропология» подходила. В «Сущности религии» бог рассматривается *физически* — не только как «законодатель людей», но и как «творец мира», «причина природы», поэтому формула должна быть дополнена — «и *физиология*» [30, 2, 514—515].

Маркс в полемике с Шеллингом отметил, что Фейербах раскрыл тайны христианства, показал их естественное, «че-

ловеческое происхождение», сняв с них ореол божественной святости: он «рассматривает христианские представления о воплощении, триединстве, бессмертии и т. д. как тайну воплощения, тайну триединства, тайну бессмертия» [1, 2, 61].

Бог — не надмировая сущность, а человеческая иллюзия. Философская антропология — альтернатива абсолютному идеализму в понимании религии: «Гегель видит в религии сознание другого, я — сознание единой сущности человека», Гегель различает в религии форму и содержание, я, говорит Фейербах, — «идентифицирую форму и содержание». Гегель объединяет религию и философию как формы абсолютного духа, он, Фейербах, разделяет их как абсолютные противоположности иллюзии и знания.

Религия, а равно и теологическое понимание религии, противоречит естественным наукам. В частности, не может быть христианской астрономии, химии или биологии.

Главную цель и главную задачу своей философской деятельности Фейербах видел в борьбе против религии. Он указывал, что все его работы «имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано» [30, 2, 498].

Религию христианства Фейербах рассматривал как главного врага общественного прогресса, как основную преграду на пути ликвидации феодального строя и установления республиканских демократических порядков. «Только если, — писал он, — ты откажешься от христианской религии, ты, так сказать, получишь *право* на республику: ведь в христианской религии твоя *республика* — на небе. Здесь ты, в таком случае, в республике не нуждаешься» [30, 1, 113].

Философской методологической базой, на которую опирался Фейербах в своей критике христианства и религии вообще, был *антропологический принцип*. Суть этого принципа состоит в сведении всех общественных явлений, в том числе и религии, к абстрактной природе человека. Происхождение и сущность религии, морали, права, философии, политики и т. д. согласно антропологизму коренятся в психике человека, а последняя определяется телесной, физиологической природой людей. «В чем же состоит мой «метод»? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры» [30, 1, 267]. Антропологический принцип, по определению В. И. Ленина, — это слабое, неточное описание материализма. Он является методологией метафизического материали-

зма. В применении к объяснению общественной жизни он ведет к идеализму.

Исходя из антропологического принципа, Фейербах не мог вскрыть социальных, классовых корней религии и поэтому не мог показать действительных путей ликвидации религиозных предрассудков. Его атеизм, как и атеизм французских просветителей XVIII века, носил *просветительский* характер. Однако, несмотря на узкую, ограниченную методологическую базу, борьба Фейербаха против религии представляла собой шаг вперед в развитии просветительского атеизма. В отличие от французских материалистов XVIII века, Фейербах считал, что происхождение религии нельзя объяснить простым невежеством масс или обманом священников. Стремясь вскрыть закономерности возникновения религии, он сосредоточил внимание на психологических основах религии, показывая, что религиозные представления о боге, о потустороннем мире коренятся в психике человека, в его чувствах, воображении, фантазии. Человек, по мнению Фейербаха, сам создал бога по своему образу и подобию.

Как это произошло? Человек, говорит Фейербах, начинает сознавать себя как человек, когда он сознает свой род, свою родовую сущность. Такой сущностью человека являются *разум, воля и чувство*. Они господствуют над человеком, являются его «сущностными силами». Говоря, например, о чувстве, Л. Фейербах отмечал: «Чувство — твоя сокровеннейшая и вместе с тем отдельная, не зависящая от тебя сила, действующая *в тебе, выше тебя*; это — твоя подлинная суть, однако воздействующая на тебя, как *другое существо*, короче — это твой *бог*» [30, 2, 40]. И в другом месте: «Человек ли владеет любовью или, напротив, любовь человеком? Когда любовь побуждает человека даже с радостью идти на смерть ради любимого существа, то что это — его собственная индивидуальная сила или скорее сила любви? Кто из мыслящих людей не испытал на себе силы мышления, тихой, бесшумной силы мышления? Когда ты погружаешься в глубокое раздумье, забывая о себе самом, об окружающем, ты ли владеешь тогда разумом или разум владеет тобой и поглощает тебя? Разве научное вдохновение не есть величайшая победа разума над человеком? Разве жажда знания не есть *безусловно непреодолимая, всепобеждающая сила*?» [30, 2, 32—33]. Вместе с тем человек абстрагирует разум, чувства и волю от себя, мыслит их как разум вообще, волю вообще, чувства вообще. Отсюда возникает представление, что над человеком господствует разум как такой, воля как такая, чувство как такое (страх, ненависть, любовь, милость

и т. п.). Эта родовая сущность человека отчуждается от человека, персонифицируется, выносится вне его и выступает как особая личность, как олицетворенный разум, олицетворенная воля и олицетворенное чувство. Это и есть бог.

Сущность бога, указывал Фейербах,— родовая сущность человека. Но в представлении человека бог отличен от человека. Религиозный мир не полностью совпадает с реальным миром человека. В чем состоит их отличие и каково происхождение этого отличия? Отвечая на эти вопросы, Фейербах раскрывает иллюзорность, фантастичность религиозного мира. Бог — не просто мыслимая родовая сущность человека. Это персонифицированная, чувственно представляемая, отчужденная сущность человека. Человек не только мыслит, но и представляет господствующую над ним родовую сущность. В своем воображении он создает представление об этой сущности как о конкретной личности, создает образ бога. Делает это человек при помощи фантазии. «Теоретическая причина, или источник, религии и ее предмета, бога,— пишет Л. Фейербах,— есть поэтому фантазия, сила воображения» [30, 2, 690].

Что же направляет силу человеческого воображения на путь религиозной фантазии? Чем отличается воображение, скажем, художника от воображения религиозного человека? По Фейербаху, на путь создания религиозных представлений человеческое воображение толкает чувство *зависимости*. Объектами религиозного воображения являются предметы, вызывающие у человека чувство зависимости от них. Модификациями чувства зависимости, по мнению Фейербаха, являются, во-первых, чувство страха; во-вторых, забота о своей жизни, о своей личности и своем счастье,— эгоизм в самом широком смысле этого слова.

Человек стремится к счастью, но счастливым или несчастливым его делают объективные предметы. Человек, указывает Фейербах, ничто без объекта. Каковы потребности человека, необходимые человеку предметы — такова и сущность человека. В силу своих потребностей в предметах человек попадает в зависимость от них. Поэтому стремление к счастью является источником зависимости человека и образует, по Фейербаху, глубочайшую основу религии. Бог возникает из чувства недостатка. Только люди зависимые, несчастные нуждаются в религии. Находящийся в нужде, в невзгоде человек жаждет спасения, помощи, и бог для него есть осуществление его желания. Все, чего человек желает, все, к чему стремится, все, что составляет объект его

счастья, он превращает в атрибуты бога. Если бы не было зависимости, говорит Фейербах, не было бы и религии.

Положение Л. Фейербаха о чувстве зависимости как основе возникновения религии страдает антропологизмом. «Фейербах,— указывал К. Маркс,— не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме» [1, 3, 3]. Фейербах, анализируя чувство зависимости, отвлекается от общественных отношений, от развития общественной жизни, материальных условий бытия человека. В этом ограниченность его понимания происхождения религиозных представлений.

Самым общим объектом, порождающим чувство зависимости, Фейербах считал *природу*. Природа, от которой зависел человек, была первым предметом его религиозных верований, первым богом человека. Человек боготворил и поклонялся тем внешним силам природы, которые господствовали над ним, от которых зависела его жизнь, его счастье, его положение. Но это поклонение силам природы, их обожествление, имело, по мнению Фейербаха, своей предпосылкой не только зависимость человека от этих сил, но и искаженное, извращенное отображение их в сознании человека.

Внешние силы природы почитались человеком лишь постольку, поскольку они становились предметами его воображения, фантазии. Первоначально, говорил Фейербах, человек не выделял себя из природы. Он мыслил себя как существо, не отличающееся от других предметов природы, и последние — как предметы, не отличающиеся от человеческого существа, т. е. наделял их своим разумом, сознанием, волей. И наделял прежде всего те предметы, от которых он зависел, которые входили в круг его культурной деятельности.

Человек, подчеркивал Фейербах, обожествляет природу лишь постольку, поскольку он ее очеловечивает. Обожествленные силы природы поступают и действуют как люди. Это олицетворенные силы. В религиозном сознании первобытного человека солнце было не просто солнцем, а богом солнца.

Таково, с точки зрения Фейербаха, происхождение первобытной, или «естественной», религии. Взгляды Фейербаха на происхождение первобытных религиозных представлений приближаются к научному решению вопроса. Но только приближаются. В своем анализе происхождения религии Фейербах сосредоточил внимание на психологической сто-

роне дела и не вскрыл материально-производственные причины, обуславливавшие зависимость человека от природы.

Антропологизм Фейербаха отрицательно сказался на анализе происхождения монотеистических религий, особенно христианской, или, как назвал ее Фейербах, *духовной религии*. Верный своему антропологическому принципу, он пытается вывести особенности христианства из особенностей человека-христианина в отличие от особенностей человека-язычника. У язычника, говорил Фейербах, потребности ограничены. Поэтому чувство зависимости носит определенный характер. Человек зависел от *определенных* сил природы. Поэтому он каждую из них боготворил. Так складывался *политеизм* — многобожие. В отличие от язычника христианин обладает неограниченными, многообразными потребностями. Поэтому чувство зависимости христианина носит абстрактный характер. Отсюда — выработка представления об одном духовном боге. Бог христианина — это абстрактный, супернатуральный бог.

Наряду с антропологизмом у Фейербаха имеются и *элементы исторического подхода, социального анализа*. По его мнению, человек, отделяясь от природы, становится все более существом политическим. Вместе с зависимостью от сил природы у него появляется и приобретает первостепенное значение зависимость от социальных сил. Власть природы над человеком постепенно отодвигается на задний план, уступая место моральной, политической и гражданской власти.

Христианский бог, указывает Фейербах, — это олицетворенная сущность человека, но не просто человека, а человека в образе царя, государя, монарха. «Раба природы, — писал, Л. Фейербах, — ослепляет блеск солнца, так что он, как качинский татарин, ежедневно его молит «не убивай меня»; между тем раб политический ослепляется блеском царского звания до такой степени, что он падает перед ним ниц, как перед божественной силой, от которой зависит жизнь и смерть» [30, 2, 458].

Идея бога как единого повелителя мира, по мнению Фейербаха, возникает лишь тогда, когда земной царь, политическая власть покоряют человека до такой степени, что представляются ему могучим и всесильным существом. Царь один, следовательно, и бог один. Эти выводы Фейербаха были крупным достижением атеистической мысли. Они в общей постановке вопроса правильно указывали на роль единой государственной власти в формировании монотеизма.

Исторической заслугой Фейербаха по сравнению с его предшественниками является то, что он пытался вскрыть сложный механизм возникновения религиозных представлений. Содержание сверхъестественного мира он свел к человеческим мыслям, чувствам и желаниям. Перенос источника религиозной фантастики с неба на землю, на человеческую жизнь, на человека, Фейербах создал предпосылки для подлинно научной, материалистической критики религии.

Идеалистически понимая процесс общественного развития, Л. Фейербах не смог вскрыть социальных, классовых корней религии и указать действительные пути ее преодоления. «Фейербах,— пишет К. Маркс,— исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия» [1, 3, 2].

Критикуя религию за то, что она обезоруживает человека, Фейербах все же не понимал, что средством уничтожения социального зла является не только борьба с религией, а прежде всего практическое, революционное преобразование общественной жизни.

Заслугой Фейербаха является то, что он впервые связал критику религии с критикой идеализма, обнажил и показал их идейное родство. В своих работах он доказывал, что религия и идеализм имеют один и тот же исходный принцип — отрыв мышления от бытия, разума от чувства, сознания от его реального носителя — человеческого мозга. Превратив продукты человеческого мозга в самостоятельные сверхъестественные сущности, религия и идеализм выводят из них как из божественного начала весь конкретный, естественный мир. Поэтому, указывал Фейербах, отношение бога к миру сводится к отношению родовых понятий к индивидууму. Вопрос, есть ли бог, является лишь вопросом о том, имеет ли общее понятие самостоятельное существование.

Фейербах считал, что философский идеализм, возникнув позже религии, сформировался как рациональная перера-

ботка понятий и представлений религии. «Только бог есть родоначальник идеализма» [30, 1, 159—160],— писал он. Вера в бога питала и питает идеализм, своими иллюзиями и фантазиями вливает в него жизнь. Идеализм обосновывает религию, придает ее иллюзиям видимость разумности, «оразумляет» ее представления.

«Идеализм,— писал Фейербах,— есть просто *рациональный* или рационализированный теизм» [30, 1, 160]. Характеризуя с этой стороны философию Гегеля, он указывал: «Философия Гегеля — последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии; попытка эта сводится к тому, что *отрицание* христианства, как вообще это делается в новое время, *отождествляется с самим христианством*» [30, 1, 165]. Однако, подчеркивая идейное родство и генетическую связь религии и идеализма, Фейербах был далек от полного их отождествления. По его мнению, между религией и идеализмом имеются и значительные различия.

Религия в ее развитых формах, особенно христианство, исходит из представления о боге как о личности, находящейся вне человека и вне человеческого разума. Она представляет себе бога как чувственное существо. Религиозный человек чувственно представляет себе бога. Между ним и богом находится чувство, которое не позволяет отождествлять человеческий разум с богом, с сущностью бога. «Теист,— писал Фейербах,— представляет себе бога, как существо, находящееся *вне разума*, вообще, как *существующее вне человека*, как *личное* существо; он как субъект мыслит о боге, как объекте... Теист отличает от себя бога в том же смысле, в каком он отличает от себя чувственные вещи и существа..., словом, он мыслит *бога с точки зрения чувственности*» [30, 1, 140].

В отличие от теистов, идеалисты мыслят бога как всецело духовное, а потому недоступное чувствам и чувственным представлениям разумное существо. В результате этого бог из чувственного объекта, т. е. из объекта, доступного чувствам, превращается в субъект, в мышление как такое. «Спекулятивный теолог, или философ,— указывал Фейербах,— мыслит о боге *с точки зрения мышления*; он поэтому не имеет между собой и богом в качестве среднего члена навязчивого образа чувственного существа; таким образом, он беспрепятственно отождествляет объективное, мыслимое существо с *субъективным*, мыслящим существом», т. е. он отождествляет бога как олицетворенное мышление с самим человеческим мышлением [30, 1, 140].

Фейербах доказывает, что развитие идеалистической философии направлено к сведению бога к человеческому разуму и тем самым к разложению религиозного понятия о боге. Это наиболее полно выразилось в философии Гегеля. *Философия Гегеля, по определению Фейербаха, есть не что иное, как рациональная, или теоретическая, переработка и разложение потустороннего для религии беспредметного бога. В ней отличная от разума сущность разума, т. е. понятие бога, была, наконец, отождествлена с разумом, т. е. божественное существо было познано, раскрыто и представлено как сущность самого разума.*

Сведение сущности бога к логике и раскрытие этой сущности в определениях форм и законов логического мышления подготовили, по мнению Фейербаха, атеистическое понимание сущности бога как персонифицированной сущности человеческого разума. Философия Гегеля, отмечал Фейербах, есть вместе с тем утверждение и одновременно устранение или отрицание бога, есть теизм и вместе с тем атеизм [30, 1, 151].

Идеализм Гегеля Фейербах рассматривал как вершину и предел развития идеалистической философии. Поэтому главный огонь своей критики идеализма он направил именно против философии Гегеля. Подчеркивая историческое значение философии Гегеля в разложении религиозного понятия о боге, Фейербах указывал, что это разложение связано с восстановлением старого взгляда в новой форме. «Философия Гегеля превратила мышление, иначе говоря *субъективную сущность*, но взятую без субъекта, в *божественное, абсолютное* существо; таким образом, она представляет себе мышление как сущность, *отличную* от субъекта» [30, 1, 167].

Критикуя религию и идеализм, Фейербах ставил перед собой задачу выработать новое мировоззрение, создать, как он выражался, «философию будущего». Он доказывал, что религия как вера в бога изжила себя. Она уже не удовлетворяет и не может удовлетворить духовных потребностей человечества. Не отвечает духу времени и идеалистическая философия. Она только бальзамирует разлагающийся труп христианства, стремится посредством философии восстановить погибшее, пропавшее христианство. Поэтому отрицание христианства есть отрицание и идеалистической философии [30, 1, 109]. Потребности времени, писал Фейербах, требуют создания новой философии.

Выдвигая задачу создания новой философии, Фейербах отразил брожение умов в Германии в период назревания бур-

жуазно-демократической революции. В это время старые, традиционные взгляды и представления пришли в столкновение с новыми условиями общественной жизни. Феодальный строй изжил себя, прогнил. Началось движение за его уничтожение. Духом времени стало требование замены феодальной монархии республикой.

В этих условиях и официальная религиозно-христианская идеология, и идеалистическая гегелевская философия, обосновывавшие правомерность наличного, существующего строя, не могли удовлетворять прогрессивно настроенные умы, не отвечали запросам широких демократических слоев немецкого общества и буржуазной интеллигенции.

Будучи выразителем интересов и умонастроений именно этих общественных сил Германии, Фейербах считал, что наступило время распротиться с отжившими формами мировоззрения и создать новое миропонимание, новую философию. Эта философия, по его мнению, должна заменить все прежние формы миропонимания — и прежнюю философию и прежнюю религию. «Сознательное отрицание христианства открывает новую эпоху, вызывает необходимость, новой чистосердечной философии, философии не христианской, а резко антихристианской. Философия заняла место религии: но именно в связи с этим на место старой философии выступает совершенно другая философия» [30, 1, 109—110].

Фейербах ставил задачу создания философии, которая бы овладела умами, вытеснила бы религию как веру в бога, в сверхъестественный мир, овладела бы умами всего человечества. Это поистине грандиозная задача. Постановка ее составляет несомненную заслугу Фейербаха. Однако сам Фейербах решить эту задачу не смог.

Ограниченность понимания Фейербахом существа поставленной им же самой задачи обнаружилась прежде всего в том, что он, все еще просветительски переоценивая роль религии в общественной жизни, представлял себе философию, или философию будущего, как философию и религию одновременно. Новая философия после упразднения религии должна стать сама религией. Она должна, указывал Фейербах, соответствующим ей способом воспринять в себя то, что образует сущность религии, воспринять то, что дает религии преимущества перед философией.

«У прежней философии была *двойная истина; истина для себя самой*, о человеке не заботившаяся, — *такова философия*, и *истина для человека* — *такова религия*. Между тем новая философия, как философия человеческая, по суще-

ству есть также *философия для человека*; она, не затрагивая достоинства и самостоятельности теории, даже в полнейшем согласии с ней, имеет по существу тенденцию *практическую*, при этом практическую в высшем смысле; она выступает вместо религии, она включает в себя *сущность* религии, она воистину — *сама религия*» [30, 1, 204].

Сущностью бога Фейербах, как известно, считал родовую сущность человека. Отсюда делался вывод, что философией, способной быть одновременно религией, является *антропология*, т. е. философское учение о человеке. Задача нового времени, писал он, состояла в осуществлении и очеловечивании бога, в разложении теологии и в превращении ее в антропологию [30, 1, 136].

Антропология, по мнению Фейербаха, снимает отчуждение человеческой сущности в религии как вере в бога, устраняет из религии понятие о боге как сверхчеловеческом существе и предлагает вместо него понятие о человеке как о естественном существе. С точки зрения антропологии богом человека является сам человек, человеческий род. И если сущность теизма состоит в чувстве любви человека к богу, то сущность новой философии сводится к чувству любви к *реальному* человеку. Именно любовь как универсальное чувство связи между людьми образует сущность антропологии и превращает ее в религию. То, что нелюбимо, говорил Фейербах, не может стать предметом преклонения. Только то, что может быть объектом религии, и есть объект философии. Если старая философия говорила: «Не существует то, что не является мыслями», то новая философия, напротив, заявляет: «Не существует то, что нелюбимо, что не может быть любимым». Но то, что не может быть любимым, не может быть и предметом преклонения, т. е. предметом религии. Согласно Фейербаху: «Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать *религией*, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии» [30, 1, 110]. Поскольку объект философии вызывает в человеке чувство любви, заставляет человека преклоняться перед ним, то антропология превращается в религию. «Новая философия коренится в *истинности любви*, в *истинности чувства*. В любви, вообще в чувстве, *всякий человек признает истинность новой философии*. Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как *сущность чувства, возведенная до сознания*; она только *подтверждает в уме и при помощи ума* то, что *исповедуются сердцем* каждого настоящего человека;

она есть возведенное к уму сердце. Сердцу не нужны абстрактные, метафизические или теологические объекты, ему нужны *подлинные, чувственные объекты и существа*» [30, 1, 185].

Фейербах не понял действительной сущности религии, не понял, что всякая религия есть фантастическое отображение тех внешних сил природы и общества, которые господствуют над людьми. Он выпятил только одну сторону религии, а именно отражение в понятии бога сущности человека и проповедь любви к этой сущности. Но ведь религия состоит не во всяком способе истолкования сущности человека, а в *определенном* способе, в обожествлении в олицетворении, в фантастике. И только проповедь любви к отчужденной сущности человека, к личности бога образует момент религии.

Не осознав сущности религии как определенного способа отражения действительности, Фейербах не понял и исторического места религии в развитии человечества, ее преходящего характера. Отсюда его тщетные попытки выработать философию, которая была бы одновременно и философией и религией. В действительности Фейербах такой философии не создал и создать не мог. Ибо идея вечности религии, утверждение, что человечество не может обходиться без религии, является религиозной идеей, и проповедь материалистом такой идеи есть не что иное, как уступка религии.

Что касается другой стороны понимания Фейербахом предмета новой философии, а именно определения ее как антропологии, то и эта идея не является новой. Здесь Фейербах по существу следует за французскими материалистами XVIII века. Последние также в центре своей философии ставили человека, и лишь постольку, поскольку они рассматривали человека как часть природы, как существо, определяющееся природой, они предметом философии считали также природу в целом. Фейербах только четче выразил то, что до него мыслили французские материалисты, и возвел его в антропологический принцип философии. Называя свою философию «философией будущего», Фейербах не мог привести в соответствие это название с содержанием. Его философия по содержанию не выходила за границы старого материализма.

Действительную философию будущего, философию, призванную стать мировоззрением всего человечества, создали только Маркс и Энгельс — идеологи и вожди революционного пролетариата.

Однако было бы неправильным считать, что Фейербах

только восстановил в своих правах материализм XVIII века. Борьба против такого сильного идейного противника, каким был немецкий идеализм конца XVIII — начала XIX века, заставила Фейербаха по-новому поставить и решить много важнейших философских проблем. Что же нового в материализме Фейербаха? В чем он пошел дальше своих предшественников?

Прежде всего борьба против идеализма, особенно против идеализма Гегеля, столкнула Фейербаха с необходимостью материалистического истолкования *категории бытия*. В XVII — XVIII вв. материалистическая философия рассматривала категорию бытия главным образом в онтологическом аспекте, т. е. вне соотношения с категорией мышления. Решая основной вопрос философии, материалисты XVII — XVIII вв. противопоставляли мышлению материю, природу, тело, но не категорию бытия. Только в отдельных случаях и у отдельных мыслителей, как скажем, у Радищева, наблюдается попытка вскрыть и гносеологический аспект категории бытия. В полном же объеме проблема соотношения мышления и бытия встала только в связи с борьбой материализма против идеалистического принципа тождества мышления и бытия, выдвинутого немецкой философией конца XVIII — начала XIX века.

Критикуя идеалистическое отождествление мышления и бытия, Фейербах показал, что в соотношении с мышлением категория бытия имеет значение бытия вне мышления. Бытие — это то, что существует вне и независимо от мышления, что не определяется мышлением, а определяет мышление. Иначе говоря, противопоставленное мышлению бытие приобретает смысл объективной реальности вне сознания. «Образ этого бытия вне мышления,— писал Фейербах,— *материя, субстрат реальности*» [30, 1, 176]. Таким образом, в философии Фейербаха проблема единства мышления и бытия приобрела значение одного из аспектов, а именно гносеологического аспекта проблемы материи и сознания.

Фейербаху принадлежит также заслуга дальнейшей конкретизации понятия материи. Материалисты XVIII века обычно определяли материю через понятие субстанции и ее атрибутов, или общих свойств. Такое определение, как известно, дают Спиноза, Толанд, а еще раньше Гоббс, Декарт, позже Гольбах, Дидро, Ламетри. Определение материи в гносеологической плоскости, т. е. как объективной реальности, встречается только у некоторых материалистов XVIII в., в частности у Гольбаха и Радищева. Однако оно дано в ограниченной формулировке предмета чувства.

В философии Фейербаха материя приобрела значение бытия вне мышления, вне сознания, т. е. не только как предмет чувств, но и как предмет разума. Материя, указывал Фейербах, есть существенный предмет для разума. Если бы не было материи, разум, не имел бы ни побуждения, ни материала для мышления, не имел бы содержания. Материю нельзя отрицать, не отрицая разум [30, 1, 157].

Таким образом, противопоставляя материю и сознание в гносеологической плоскости, Фейербах идет дальше своих предшественников, идет в направлении раскрытия содержания материи как объективной реальности, существующей вне сознания.

Гносеологический аспект рассмотрения позволил Фейербаху внести элементы нового и в трактовку категорий пространства и времени. Опровергая априоризм Канта, Фейербах сделал упор на обосновании *объективности пространства и времени*. Пространство и время, считал он, не простые формы явлений. Они суть основные условия, законы как бытия, так и мышления. Вневременное и внепространственное мышление — такая же бессмыслица, как и вневременное и внепространственное бытие [30, 1, 192].

Это положение Фейербаха направлено и против идеализма Гегеля, который рассматривал свою логику как логику вне пространства и времени, до пространства и времени. Опровергая это, Фейербах доказывал, что реальное мышление возможно только в пространстве и во времени. Однако это не значит, что само содержание мышления имеет пространственное размещение, т. е. что понятия можно измерить, взвесить и т. д. «*Пространство и время*, — говорил Фейербах, — составляют формы бытия всего сущего. Только существование в пространстве и времени есть *существование*» [30, 1, 122]. На блестящих примерах Фейербах показал нелепость субъективно-идеалистического сведения пространства и времени к формам чувственности.

Взгляды Фейербаха на материю, пространство, время, движение, закономерность, причинность носят последовательно материалистический характер. В. И. Ленин, критикуя махизм и другие разновидности субъективного идеализма, часто приводил материалистические определения Л. Фейербахом пространства, времени, закономерности, причинности как вполне научные.

Немецкий мыслитель доказывал, что мир бесконечен в пространстве и вечен во времени. Этот мир представляет собой вечное закономерное движение материи в пространстве и во времени. Учитывая в определенной мере достиже-

ния естествознания, Л. Фейербах писал, что природа является единым целым, что все в ней взаимосвязано и явления природы, вещи, предметы можно понять только, исходя из их внутренней взаимосвязи и взаимозависимости. В природе, по мнению мыслителя, все находится в изменении, движении и развитии. Однако эти положения не опирались на понимание движения и развития как единства и борьбы противоположностей, как скачкообразного перехода от низшего к высшему.

Фейербах, по существу, отрицал противоречия в явлениях действительности. *«Непосредственное единство противоположных определений, возможно, имеет силу только в абстракции. В действительности противоположности неизменно связаны через «средний термин». Этот средний термин составляет предмет, субъект противоположностей»* [30, 1, 194]. И дальше: *«Только время является средством соединения в одном и том же существе противоположных или противоречащих определений в соответствии с действительностью»* [30, 1, 195]. *«Не гегелевская диалектика, а время является средством объединения в одном и том же существе нескольких противоречий»* [30, 2, 53]. Таким образом, с точки зрения Фейербаха, в действительности противоречия невозможны: одно и то же в одно и то же время не может быть и не быть. Это, несомненно, дань метафизическим взглядам.

Идеалистическое понимание истории не позволило Фейербаху существенным образом развить материалистическую теорию познания. Тем не менее в ряде вопросов он все же сделал известный шаг вперед сравнительно с французскими материалистами XVIII века. Прежде всего Фейербаху принадлежит заслуга новой постановки проблемы единства субъекта и объекта познания. Материалисты XVIII века рассматривали в качестве субъекта человека, а в качестве объекта — природу. Фейербах указывает, что в процессе познания существенное значение имеют взаимоотношения людей. Поэтому объект познания — это не одна природа, а прежде всего сам человек. «Я» — есть и субъект, и объект: и «я» и «ты». Только из единства субъекта и объекта, как «я» и «ты», т. е. только из общения людей возникает человеческое познание. Только посредством общения, утверждал Фейербах, только из общения человека с человеком возникает идея. Не в одиночестве, сам-друг, доходит человек до понятия, до разума вообще. Два лица необходимы для порождения человека — как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество людей есть изначальный принцип и кри-

терий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других внешних мне вещей для меня опосредствована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего» [30, 1, 190].

Таким образом, согласно Фейербаху, процесс познания опосредован общественными связями, общением между людьми. Общественно опосредован и субъект познания. «Можно ли извлечь человека из природы?» Нет! Но человек, возникший непосредственно из природы, и был лишь чисто природным существом, а не человеком. Человек не есть произведение человека, а продукт культуры, истории» [30, 1, 266].

Расширение понятия объекта и указание на взаимопревращение субъекта и объекта имели большое значение не только в деле углубления материалистического понимания процесса познания, но и для борьбы против идеализма, особенно против субъективного идеализма.

Критикуя идеалистическое истолкование объекта как продукта деятельности самого субъекта, Фейербах писал: «Объект, подлинный объект, дается мне лишь там, где дано существо, на меня воздействующее, где моя самостоятельность,— если судить с точки зрения мышления,— наталкивается на сопротивление,— поскольку деятельность другого существа является *границей* моей самостоятельности. Понятие объекта в непосредственном смысле есть не что иное, как понятие *чужого Я*. Поэтому понятие *объекта*, как такового, опосредствовано понятием «ты», то есть *опредмеченного Я*» [30, 1, 183].

Эти положения Фейербаха нанесли серьезный удар по субъективному идеализму, затушевывающему объект как человеческое существо. В человеческом существе как объекте — конец субъективного идеализма, ибо здесь он превращается в солипсизм, в абсурд, в полную неразумность, в признание, что существуют только Я и мое ощущение, всех же других людей не существует.

Однако само решение Фейербахом проблемы единства субъекта и объекта носило узкий, ограниченный характер. Основой единства субъекта и объекта Фейербах считал чувства. Тайну взаимодействия, писал он, решает только чувственность. Только чувственные существа влияют друг на друга [30, 1, 183].

Человек сам по себе дан лишь при помощи чувств. Он и сам для себя — предмет, чувственный объект. Тождество субъекта и объекта в самосознании есть абстрактная мысль. Истиной же и действительностью этого тождества стано-

вится только созерцание человека человеком. Это был узкий, антропологический подход к решению проблемы единства субъекта и объекта. Фейербах не смог понять, что единство субъекта и объекта лежит в практической области. Основой такого единства является *практика* и прежде всего производственно-трудовая деятельность человека. Только в процессе производственной деятельности, в процессе практического преобразования человеком природы преобразуется и создается субъект, возникает единство субъекта и объекта, происходит процесс познания. Как и все материалисты до К. Маркса и Ф. Энгельса, Л. Фейербах переносил момент активности только на объект. Отсюда пассивно созерцательный характер теории познания Л. Фейербаха.

Подобно французским материалистам XVIII века Л. Фейербах стоял на позициях материалистического сенсуализма. Он считал, что единственным источником познания, единственной связью сознания с внешним миром являются чувства, ощущения. Из последних возникают мысли, понятия, идеи. Новое в сенсуализме Фейербаха — это его положение о том, что чувственное познание имеет своей предпосылкой не только природу, но и общение между людьми, единство человеческого рода. Односторонний эмпиризм, писал Фейербах, забывает, что значительнейшим объектом чувств человека является сам человек, что свет сознания и разума загорается только во взоре человека, обращенном к человеку [30, 1, 190].

Характеризуя роль и значение мышления в процессе познания, Фейербах указывал, что разум способен познавать объективную действительность потому, что законы действительности суть также и законы мышления. Поэтому наше мышление не может не согласовываться с действительностью, если оно следует этим законам.

Фейербах подчеркивал единство, внутреннюю связь чувственного и рационального моментов познания. Ни односторонний эмпиризм, ни односторонний рационализм не могут дать нам истины. Только мышление, определяемое и исправляемое чувственным созерцанием, указывал он, является реальным, объективным мышлением, мышлением объективной истины [30, 1, 196], т. е. мышлением, дающим человеку объективную истину. Из этого утверждения видно, что Фейербах рассматривает основу единства мышления и чувственного познания только в созерцании и не видит, что единство опытного и мыслительного моментов познания устанавливается в процессе практической общественной деятельности человека.

Материалистическая антропология оказалась альтернативой буржуазной философии самосознания. Отчасти поэтому она была встречена с таким воодушевлением Марксом и Энгельсом, которые нашли с ее помощью новые философские аргументы против идеализма вообще. И если после опубликования Фейербахом «К критике философии Гегеля» это воздействие фейербаховой антропологии еще могло оспариваться, то после появления «Сущности христианства» стало понятно, что философия самосознания — кислый и незрелый плод гегельянства. Левые гегельянцы должны были сделать философский выбор. В этом заключается величайшее значение фейербаховой критики христианства и гегелевского идеализма для дальнейшего движения вперед философской мысли. Этот выбор означал поворот к реальной истории, а также, в перспективе, к материалистическому пониманию истории.

V. ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ. КРИТИКА ГЕГЕЛЕВСКОГО ИСТОРИЗМА

Историософская дедукция Гегеля, т. е. его скроенная по канонам Логики философия истории, была подвергнута реэкзаминации уже на ранних фазах становления левого гегельянства. Критика истории христианства и истории философии была вместе с тем своеобразной попыткой понять историческую закономерность. Эта критика, совмещенная с критикой гегелевского изображения шествия в истории Мирового Разума, очень скоро привела теоретиков из левогегельянского лагеря к убеждению, что ни история христианства, ни теологические концепции исторического процесса, ни догегелевская немецкая философия, ни гегелевская философия истории ничего не сообщают о будущем человечества. Все эти теории, объясняющие так или иначе, и большей частью неудовлетворительным образом, прошлое, освящают невыносимое для левогегельянского сознания настоящее и придерживаются фигуры умолчания, как только речь заходит о будущем. А о том, что идеализируемое левыми гегельянцами будущее должно рано или поздно прийти, свидетельствовали идеальные принципы, которые история выявила в прошлом, хотя и не осуществила. Следовательно, задача теории, с их точки зрения, заключается в этом отношении в выявлении наиболее достойных, практических и по возможности безболезненных путей достижения этого идеального будущего. Эту задачу попытался осуществить один из молодых учеников Гегеля — Август фон Цешковский.

1. АВГУСТ ФОН ЦЕШКОВСКИЙ. «ПРОЛЕГОМЕНЫ К ИСТОРИОСОФИИ»

Август фон Цешковский — один из замечательных представителей гегельянства. Его историческое место и значение как мыслителя определяются мерой сопричастности

к идейному становлению левого гегельянства и, следовательно, опосредованно к формированию марксизма¹.

Цешковский-студент — ученик одного из самых стойких ортодоксов гегельянства, Карла Михелета. Под руководством Михелета он подготовил диссертацию «*De Philosophia iónica ingenio*» (1835 г.), которая уже содержала идеи, развернутые потом и выраженные в более систематической форме в «Пролегоменах к историософии» (1838 г.).

Цешковский в диссертации развивает свою, особую концепцию исторического процесса, опираясь, разумеется, на гегелевский круг идей, на представление о шестивии Разума в истории (античный мир, мир христианства, современный мир, индивидуализм и альтруизм, христианство и свобода и т. п.). Современный мир он сопоставляет больше всего с «миром христианства». Естественно, что такое сопоставление предполагало признание ценности христианства.

Как религия христианство возникает, по мнению Цешковского, в качестве естественной силы, сразу же противопоставившей себя индивидуализму императорского Рима: «Появление христианства было революцией, социальной и всеобщей, уникальной в истории» [77, 81]. На место *индивидуума* старого мира приходит *человек* — как субъект мира нового, по своим возможностям — гуманного. Христианство смогло стать мировой религией потому, что сумело обнаружить и выразить в своих вероучениях внутреннюю сущность человека — «божественную сущность индивидуального человека и его внутреннее достоинство» [77, 37]. Цешковский выводит здесь идеальное в человеке, «общее сознание внутреннего бытия» человека из его всеобщей (божественного происхождения) духовной природы. Для него противоречия *исторического христианства* — «антитетический момент» в движении мировой истории. Все это вполне по-гегельянски, даже отчасти по-михелетски, как и утверждение Цешковского о христианских народах как носителях «всеобщего права человечества» [77, 40]. Критицизм Цешковского в отношении христианства выра-

¹ Крупное объективистское исследование идейной эволюции Цешковского принадлежит Кюне (См.: *Kuhne W. Graf August Cieszkowski, ein Schuler Hegels und des deutschen Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistesinflusses auf die Polen.* — Leipzig, 1938.)

Из современных исследований концепции А. Цешковского см. работу Штуке [169]. Вслед за О. Корню и другими он считает Цешковского основателем философии действия; по его мнению, именно Цешковский привлек внимание левых гегельянцев к проблеме теория—практика [169, 112—113]. Этому же взгляду следует Лобковиц [129].

жается в диссертации в том, что он, как и Гегель, критикует *историческое христианство*, отошедшее от заветов Христа; само христианство, по его словам, предоставляет «человеку все права, но только в идее, субъективно, а не объективно, не реально» [77, 283]. Эта вера Цешковского не в историческое, а идеализируемое им христианство видна и в «Прологоменах», где он аргументирует в пользу «радикальной реформы человечества» на путях христианского обновления. Заметим сразу же, что эта идея Цешковского не встретила сочувствия у левых гегельянцев и понятно почему: она противоречила атеистическому характеру мысли Бр. Бауэра, Эд. Бауэра, М. Бакунина, не говоря уже о К. Марксе и Ф. Энгельсе, противоречила, ввиду своей половинчатости, и их методологическому принципу *отрицания*.

Зато другая идея Цешковского — идея *свободы* — встретила полное понимание. Разумеется, это была не новая идея, она была путеводной звездой всех мыслящих со времен 1789 года. Цешковский обсуждает эту проблему уже в диссертации, где он достаточно пространно говорит о *состоянии* свободы, преимущественно духовной свободы в Древней Греции и Риме; это — один из лейтмотивов его «Прологоменов». Греция и Рим пали потому, что в них наступил полный упадок свободы вследствие того, что духовный принцип древнегреческого общества, не говоря уже о древнеримском, не был принципом *действенным*: требование «познай самого себя» было лишь теоретическим постулатом, не больше. Это был императив, «не обладающий обязательной силой» [77, 39]. Уже здесь виден зародыш идеи, развитой затем в «Прологоменах», — идеи *действенной* истории, которая делается человеком, как альтернатива статической истории, где человек поступает под воздействием внешних и чуждых ему сил.

В общем мир античности был миром цельным, но христианство взорвало эту клонившуюся к упадку античную цельность духа, воспользовавшись упадком античной свободы. С торжеством христианства создаются благоприятные предпосылки и развивается то, что Цешковский называет «имманентным трансцендентным дуализмом»: духа и природы, бесконечного и конечного, мысли и бытия, внешнего и внутреннего, тела и души, церкви и государства, религии и политики [77, 44]. Все дуалистические явления современного мира связаны с дуализмом, внесенным историческим христианством. Заметим сразу же, что Цешковский видит основополагающее философское значение про-

тивоположности между бытием и мышлением, но в духе шеллинго-гегелевской идеи тождества бытия и мышления полагает, что можно достичь единства, цельности свободы, поскольку законы духовного и материального суть одни и те же.

Истории Нового времени известны попытки обрести цельность духа и свободу. Эти попытки затронули сферу *религии* (Реформация), *науку* (возникновение современной науки) и *политику* (французская революция XVIII века), но все они оказались неудачными. «Реформация,— отмечал Цешковский,— не основала новый мир. Она только разрушила или видоизменила старый» [77, 61]. Естествознание, возникшее в XVII веке и достигшее расцвета к началу XIX века, все более удаляется от решения задачи, которую Цешковский признавал ключевой. Идея свободы чужда ему: оно все построено на признании и изучении необходимости. Французская же революция, поразившая мир своим размахом и влечением к свободе, лишь разрушила старое, но не создала чего-либо принципиально нового. Свобода, равенство и братство, провозглашенные в качестве целей революции, привели не «к триумфу прав человека, а к торжеству индивидуализма». На место старых аристократов пришли современные капиталисты, «эти хозяева Мамоны наших дней» [77, 61].

Цешковский видит кризис современного ему буржуазного общества, запутавшегося в безысходных противоречиях. Уже во введении к диссертации он восклицает: «Святой бог! Что происходит в мире?» Впрочем, он знает, что происходит: борьба социальных интересов: «старый мир мертв, но новый мир рождается» [77, 165]. В духе гегелевских идей о движении Мирового Разума Цешковский пишет, что дух после античности и христианства стремится к третьему «синтетическому миру», для которого современный мир является переходным этапом и который будет миром социальной гармонии («жизненной гармонии»); в этом мире будет «найдено то, что утеряно» и «восстановлено то, что разрушено». Мысль о «кризисе современности» и будущем гармоничном состоянии человечества пронизывает «Прологомены», есть она и в более поздней работе — в «Нашем Отце». В первой главе «Нашего Отца» Цешковский, возвращаясь к этому вопросу, отмечает триединый характер социального кризиса: кризис человечества, кризис народа и кризис веры. Относительно последнего пункта Цешковский придерживается того мнения, что христианство не смогло привести человечество к спасению; оно заботилось

не о реальном, а об идеальном, идеальное же не может выйти за пределы внутреннего и потому внешняя человеческая жизнь будет трансцендентной, недоступной для христианства. В этом причина намечающегося всеобщего «востания против религии».

Итак, кризис очевиден, но столь же очевидна и необходимость выхода из кризиса. Понятно, что перед Цешковским не мог не встать вопрос о средствах выхода из кризиса. Он видит по-своему эти средства, хотя абстрактность его концепции мешает поискам конкретных средств. Решающее — *Воля, «воля духа»* (курсив наш.— Авт.) к познанию, к преодолению, к созиданию реального и к полноте бытия. Воля объединит знание и чувства, свяжет бытие с мыслью, явится, таким образом, предпосылкой к человеческому действию.

Задача философии заключается в том, чтобы выявить, с одной стороны, логическую структуру бытия, а с другой — возможные пути развития человеческого духа. В диссертации Цешковский еще признает за гегелевской диалектикой право быть методологией преодоления социального кризиса. Он, правда, дает иное, чем у Гегеля, истолкование современности (у Гегеля не было, замечает он, ощущения кризиса «современности»), но еще надеется на гегелевский метод разрешения противоречий. Возможно, что это результат влияния на него Михелета.

Особенностью историософской концепции Цешковского является акцент на действие как на решающее средство завоевания нового мира. Историю человечества можно понять только как историю его деятельности. Когда он говорит о *действии духа* («дух, созданный богом, совершенствует сам себя»), он подразумевает гегелевский дух, деятельность реального человечества («мы должны создать нашу обетованную землю нашими собственными руками») [77, 71]. Следовательно, сотворение социальной гармонии — дело рук человеческих. И эту гармонию человеческого будущего следует «не пассивно ожидать, а активно творить» [77, 66]. Диссертация Цешковского в этом смысле — попытка преодолеть абстрактность гегелевской философии истории, в которой деятельная сущность человека была принесена в жертву абстрактной спекулятивности духа, абсолютно деятельная натура которого довольствовалась теоретическим самосознанием.

Эти идеи еще более четко выражены в литературном продолжении его диссертации — знаменитых «Прологоменах к историософии». Вскоре после написания диссертации

Цешковский уезжает в Париж, где проводит два года (1836—1838 гг.). Он знакомится в Париже с гораздо менее спекулятивной и более практичной, хотя и утопичной философией социализма. Цешковский завязывает отношения с последователями Фурье и Сен-Симона, в частности с Консидераном, изучает труды их учителей, а также работы их предшественников, Монтескье и Мабли. В «Прологоменах» влияние социалистических утопических идей прослеживается достаточно четко в особенности там, где Цешковский рассуждает об общественной дифференциации, о противоположности между нищетой и аристократией богатства. Это — та социальная диалектика Фурье, которую ценил и Энгельс. «Неистовая страсть создавать социальные системы,— пишет Цешковский,— и а priori строить общество есть не что иное, как смутное предчувствие еще не созревшего до ясного осознания требования времени» [78, 132]. Эти страницы «Прологоменов» обратили на себя особенное внимание левых гегельянцев². Они были менее знакомы с другой работой Цешковского этой полосы его идейного развития, опубликованной на французском языке в Париже — «Кредит и его оборотные средства». Этот его труд был разобран в рецензии, написанной Баумштарком в «Ежегоднике научной критики» [122]. В этой работе Цешковский отстаивал беспроцентный кредит и «рентовые билеты» как средство усиления оборотных средств, присовокупляя, что беспроцентный кредит неизбежно приведет к социальной справедливости [79]³. Новые социологические и социалистические идеи, с которыми Цешковский познакомился во Франции, имеют важное значение для его критики в «Прологоменах» гегелевской философии истории. Воздействие «Прологоменов» на современников вполне сравнимо с впечатлением, произведенным на умы штраусовской «Жизнью Иисуса» (1835 г.). Штраус искал новых путей на основе нового истолкования ранней истории христианства; Цешковский видел смысл философии истории не столько в объяснении того, что было, сколько в прогностике того, чего еще не было, будущего.

² Ср. с другим его суждением, что «не системе Фурье принадлежит будущее, как полагал он, но сама система принадлежит будущему, то есть она представляет собой важный момент в образовании истинной действительности» [78, 148].

³ В конце века эта полузабытая работа Цешковского была переиздана на русском языке с восторженным предисловием К. В. Трубникова, считавшего, что «это произведение великого ума» [33]. Цешковский был знаком также с идеями Кондорсе и знал его «Эскизы к таблице исторического прогресса человеческого духа».

Он не скрывал, что в своих работах исходил из «внутреннего принципа» Гегеля, т. е. из его диалектики, метода, но не системы. Он знал, разумеется, и принципиальное положение Гегеля о духе, «который через самодеятельность Разума познает свою сущность и находит абсолютную истину» [78, 125]. У Гегеля деятельная сущность духа проявляется лишь в сфере чистого сознания — это теоретическая деятельность. Гегель поэтому — «идеалист» [78, 103]. Он превращает мышление в чисто абстрактный процесс, которым оно не является в действительности. Ведь мыслит человек; через волю и действие он выражает свою конкретную творческую сущность и свое призвание. У Гегеля воля — особый способ мышления вообще, а не мышления человека. Цешковский возражает: «Скорее мышление есть лишь интегральный момент воли, потому что мышление, которое вновь становится бытием, первоначально является волей и делом» [78, 120]. Здесь Цешковский ближе к Фихте и Шопенгауэру, чем к Гегелю.

Итак, Гегель не понял волевого начала человеческой деятельности и, следовательно, мировой истории. Мыслящему разуму Гегеля Цешковский противопоставляет волю к действию. В этом пункте Цешковский близок к Фихте и к его пониманию свободы творческой деятельности человека; во всяком случае, он использует отдельные идеи Фихте, в частности идею о противоречии между человеческой волей и действительностью для критики гегелевского панлогизма.

Цешковский признает, что в гегелевской диалектике абсолютный идеализм как *философия сознания* достиг высшей стадии своего развития. Но идея тождества бытия и мышления, положенная в основу диалектики, не избавила Гегеля от дуализма бытия и мышления; его Идея оторвана от действительности. Когда же Гегель обращается к действительности, он дает ей абстрактно-консервативное толкование.

Философия, обязанная многим Гегелю, не может развиваться дальше в спекулятивной форме гегелевской логики. Неудовлетворительна и гегелевская философия истории, являющаяся собственно приложением логики к истории: мировая история не может быть сведена к одной иллюстрации Идеи. Иными словами, философия истории Гегеля не может быть удовлетворительной уже в силу того, что в ней превалирует априористическая дедукция категорий, посредством которых конструируется мировая история. Гораздо логичнее вместо гегелевского представления об истории как

приложении Идеи, достигающей синтеза абстрактной мысли и реальности, рассматривать историю как результат деятельности человеческого сознания в определенном социальном пространстве. Гегель выдвинул идею колоссального значения, утверждая, что в истории господствует Разум, но он не доказал, что разум истории идентичен его дедукции Мирового Разума. Поэтому законен вопрос, что же в действительности «провозглашает объективный разум в мировой истории» [78, 1]. Гегель утверждает, что Разум говорит о господстве в истории необходимого и закономерного; закономерность трактуется в качестве логического следствия «органической и идеальной всеобщности» Мирового Разума.

Но Гегель находился в плену странного предубеждения, будто Мировой Разум остановился в своем совершенствовании, уразумев истинность самого себя, т. е. постигнув смысл своей собственной истории. В гегелевской философии истории мы видим, следовательно, объяснение того, что произошло, это философия *post factum*.

Ни в один момент исторического существования человечество не раскрывает смысл своего существования вообще. Этот смысл всегда остается если не трансцендентным, то нераскрытым до конца и, следовательно, открытым для будущего. Идея Гегеля об окончательном самопознании духом самого себя нарушает эту несомненную и обнаруживающую себя правду истории. Гегелевская концепция — это «взгляд назад», в силу своей ретроспективности этот взгляд не может претендовать на окончательное объяснение смысла истории. «В своем труде он (Гегель) ни звука не проронил о *будущем*, — писал Цешковский, — более того, он *считал*, что при исследовании истории философия могла обладать только обратной действующей силой и что будущее должно быть совершенно исключено из сферы спекуляции. Мы же с нашей стороны должны с самого начала объявить, что *без познания будущего*, без будущего как интегральной части истории, которая представляет собой реализацию назначения человечества, невозможно достигнуть познания органической и идеальной целостности, как и аподиктического процесса всемирной истории» [78, 8].

История — это диалектическое движение человечества к самореализации, история самовыражения человечества. Если в истории господствует Разум, а Гегель защищал именно эту точку зрения, то и будущее открыто для законов Разума, следовательно, будущее может быть устроено на вполне разумных основаниях. Цешковский логикой своих рассуждений приходит к заключению, что научная фи-

лософия (он полагал, что «историософия» является ее составной частью) обязана дать указания для достоверного познания сущности будущего.

В действительности человечество вовсе не остановилось на пути самопознания; оно продолжает действовать и, следовательно, познавать через свое действие свою сущность. В своем развитии, рассуждает Цешковский, человечество уясняет смысл истории и, развиваясь и познавая, способно добиваться того будущего, в котором ему будет лучше. Цель человечества — выработать совершенные формы общественной жизни, в которых народы реализуют свои особенные потенциальные возможности, а индивиды проявят свою творческую сущность.

Гегель утверждал, что мы не можем создать будущее, ибо не знаем его. «Констатация познаваемости будущего, — возражает Цешковский, — есть необходимая предпосылка для организма истории» [78, 9]. Будущее не отгорожено китайской стеной от прошлого и настоящего. Это единый процесс⁴. И в этом процессе человек не бессознательное орудие в руках Духа, он — сознательный деятель⁵. А как можно действовать, восклицает Цешковский, ничего не зная о будущем?⁶

Гегель, идентифицировав разумное с действительным, смог сформулировать общие принципы развития; в этом сила его диалектики. Он вскрыл реальные законы, хотя и спекулятивным образом. Цешковский особо отмечает в связи с этим значение гегелевского принципа *отрицательности*, который объясняет механизм преодоления и синтеза противоположностей. Но принципы диалектики, могущественные при объяснении общих закономерностей истории, не могут быть столь же могущественны при объяснении конкретных явлений и тем более не могут предсказать эти явления; диалектика имеет дело с общей тенденцией, но не с опосредующими эту тенденцию фактами и событиями.

⁴ В этом возражении Цешковского видно влияние социалистов-утопистов. Он знает их и полагает, что в состоянии изложить их доводы на спекулятивном языке, обогатив диалектическую палитру немецкой философии.

⁵ Некоторые исследователи отмечают, что Цешковского особо занимал вопрос о «творческом соучастии индивида в построении социальной действительности» [88, IV].

⁶ Эта идея опять-таки навеяна идеями французского социализма. Например, у Сен-Симона читаем: «Люди двигались по пути цивилизации спиной к будущему, они обычно обращали свой взор к прошлому, а на будущее бросали очень редкие и поверхностные взгляды» [27, 2, 248].

Необходимо, следовательно, конкретизировать диалектику, разработав *философию действия* (Die Philosophie der Tat) в качестве теоретического компаса понимания и предвидения будущего. Для этого необходимо «свести философию с поднебесья теории на землю практики», связать ее с жизнью и снабдить социальными ориентирами.

В качестве методологического основания познания истории Цешковский предлагает диалектическую *трихотомию*, навеянную *гегелевской* же *триадой*. Познание складывается из *чувства, знания и действия*. Этому соответствуют и реальные этапы мировой истории, которую он подразделяет на античность, догегелевскую эру («от Христа до Гегеля») и современную, послегегелевскую эру. Античная эра была эрой чувства, следующая возглавленная христианством, — *веры*, обе эпохи основывались на бессознательной деятельности, современная характеризуется акцентом на *знание*. Будущее же человечества связано с *действием*, с *актами* сознательной творческой деятельности индивидов.

Цешковский, везде, где он говорит в «Прологоменах» о действии, деятельности, подразумевает, как правило, деятельность отдельных индивидов, свойственные им *факты* действия и *акты* действия. *Факты* — результаты бессознательной деятельности, их осознание приходит после того, как они уже совершились, *акты* — результаты заблаговременно сознательной целеполагающей деятельности. Социальное зло проистекает из засилия фактов, надо, следовательно, создать такое общество, где будут господствовать *акты* сознательной творческой деятельности. Каждый человек прав по-своему, субъективно, но современное общество таково, что ни один человек не в состоянии быть правым объективно, реально. Надо, следовательно, обрести такое общество, где антитеза общественного и личного будет снята. Цешковский подчеркивал одновременно, что «царство божие на земле» не свалится с неба в готовом виде. Оно придет через коллективную самодеятельность человечества. Научная философия действия должна указать объективные ориентиры для такой самодеятельности в целях приближения «царства божия на земле».

В Париже Цешковский познакомился с социалистическими деятелями и их идеями. Он пришел к выводу, что общественная наука находится на пути к выходу из кризиса. Его историософия вносит свой вклад в это дело. Она должна способствовать обретению общественной наукой столь необходимой ей основательности и цельности взгляда на мир, на историю. Но Цешковский был достаточно остро-

рожен, чтобы не настаивать на том, что его «Историософия» нечто большее, чем «Пролегомены». Цешковский был убежден, что основные идеи для будущей «радикальной реформы человечества», для глубокого постижения действительности и тенденции ее развития (на путях синтеза мысли и действия) схвачены верно, основания будущей философии как философии практики намечены.

«Практическая философия, или, скорее, философия практики,— писал Цешковский,— в ее наиболее конкретном влиянии на жизнь и социальные отношения, развитие истины в конкретной деятельности — таково неизбежное будущее философии как таковой» [78, 129]. Он говорит о прикладном характере философии в будущем — как философии практики. Все это были идеи о философии действия, но еще не сама философия действия, не философия практики, преобразования мира. Для этого ей не хватало многого и в первую очередь знания законов развития общества, знания законов материального производства, и, как следствие, знания законов деятельности масс, той социальной силы, которая сумеет преобразовать настоящее ради лучшего будущего. Историософия еще абстрактна. К тому же в трактовке практики (Цешковский чуть ли не первый выдвинул эту категорию на первый план, но как абстрактное понятие она наличествует и в философии Гегеля) он в основном лишь критик существующей действительности, не поднявшийся до понимания значения *революционной практики*. Казалось бы, все это совпадало с начальным умонастроением левых гегельянцев. Но прямого сотрудничества между Цешковским и младогегельянскими группами не было. Более того, Цешковский, обыгрывая известное выражение Бр. Бауэра о «терроризме чистой мысли», отмежевываясь от свойственного, по его мнению, Бр. Бауэру и другим «гильотинирования мысли» [80, 190].

Сам Цешковский не хотел, чтобы его обоснование философии действия было понято в качестве апологии революции. Социальный идеал будущего придет через «свободное действие» все более совершенствующихся в моральном и интеллектуальном отношениях индивидов. Иными словами, Цешковский считает правомерным и более перспективным путь реформ, а не путь революций. Но и идя путем реформы, мы, предупреждает Цешковский, не должны впадать в Утопию на манер Фурье, постулируя будущее на основе субъективных намерений и экстравагантных проектов, в которых видно только стремление проецировать эмпирическое настоящее на будущее. Будущее же есть реализа-

ция законов Разума, а не субъективных предположений. «Мы обладаем волей к реализации этих законов в будущем, но между нами и будущим есть кое-что, и мы не можем игнорировать это кое-что» (т. е. законы существования человечества) [78, 147]. Законы существования, как законы Разума, поняты, и пришла пора строить новую жизнь на основе разумного бытия⁷. Но как строить? Что делать? Цешковский уклоняется от ответа на эти тоже разумные вопросы. Он не видит реальных социальных сил, имеющих в своем распоряжении реальную философию действия. Еще более далек он от представления о пролетариате как решающем субъекте исторического действия. Пролетариат в его представлении — страдающая масса, поэтому идея о пролетарской философии действия ему чужда⁸. Философия действия — это все еще абстрактная теория практики. Тем не менее в «Прологоменах» немало глубоких догадок, поражающих силой предвидения. Призыв Цешковского к действию также раздался в подходящий момент. Он оказал сильное влияние на Бр. Бауэра, М. Гесса, отчасти на К. Маркса и Ф. Энгельса. Гесс утверждал впоследствии, что Цешковский преодолел не только старое гегельянство, но и левогегельянские концепции. Он видел в философии действия связующее звено между левым гегельянством и марксизмом. Сам Цешковский отказался от непосредственного сотрудничества с левыми гегельянами. Он эволюционировал к «революционному» католицизму и польскому мессианизму⁹. В работе «Бог и палингенезис» (1842 г.) Цешковский, полемизируя с Михелетом и, следовательно, вновь с Гегелем, утверждал, что наука и общественная мораль солидарно вопиют о необходимости Бога и личного бессмертия [80]. Гегель же фактически «отменил» личное бессмертие. В следующей работе, в «Отче наш» (1852 г.) Цешковский доказывает, что способность к историческому дей-

⁷ Ср. с гегелевской мыслью, что с субъективным представлением о должном все происходит так, как будто «мир только и ждал его, чтобы узнать, каковым он должен быть, но каким он не является» [*Гегель Г.-В.-Ф.* — Сочинения. М.; Л., 1930, т. 1, с. 23)].

⁸ Слова «радикальная тенденция» настолько неопределенны, что могут быть истолкованы различно. Цешковский не был левогегельянским радикалом, вроде Бр. Бауэра и М. Гесса. Но критицизм его мысли и новые, выдвинутые им идеи способствовали радикализации передового общественного самосознания в Германии, России и Польше (в России идеи Цешковского привлекли внимание А. И. Герцена и Н. П. Огарева).

⁹ В годы левогегельянского бунта мессианизм у Цешковского еще не проявился. Левые гегельяны не видели, да и не могли видеть этого мессианизма, и рассматривали Цешковского в качестве идейного союзника.

ствию переходит, если уже не перешла, к славянским народам, самосознание которых находится в процессе становления. Он был прав в том смысле, что процесс буржуазного преобразования общественной жизни начался и у славянских народов. Он надеялся фактически на буржуазную революционность, но эта революционность угасла и история пошла по другому пути.

2. ФИЛОСОФИЯ САМОСОЗНАНИЯ БРУНО БАУЭРА

Бауэр опирался в своем анализе истории христианства и, следовательно, истории вообще на субъективно-идеалистические идеи. «Мы,— писал он в «Критике синоптиков»,— не делаем секрета из того, что исправляем концепцию евангелической истории в ее философских основаниях в духе философии самосознания» [56, 1, XV].

Он писал там о себе в третьем лице, заметив, что «для него (т. е. для Бауэра.— *Авт.*) древнейшие евангельские рассказы являются в конце концов не чем иным, как свободно созданными продуктами писателей, душу которых составляют простые религиозные категории» [55, 1, XV]. На вопрос, каким же образом эти «простые религиозные категории» влезли в душу писателей, он отвечал в том духе, что существует связь между историческим повествованием и философским мировоззрением писателя. Он разъяснял: «Верная концепция истории евангелий имеет философскую основу — «философию самосознания» [55, 1, XV]. Этот же тезис Бауэр повторил в «Гегелевском учении о религии и искусстве», изданном анонимно.

Что же такое философия самосознания? Поставив этот вопрос, мы переходим из области бауэровской концепции истории христианства в область бауэровского понимания философии как фазы развития левогегельянского самосознания.

Философия самосознания Бруно Бауэра выросла на почве абсолютного идеализма Гегеля. Гегель объединил или, говоря на гегелевском языке, синтезировал пантеизм Спинозы, его *субстанцию*, с *Я* Фихте¹⁰. В результате перегонки этих двух элементов в колбе абсолютного идеализма он получил вполне стерильную идею Абсолюта.

¹⁰ М. Гесс, критикуя Бауэра, утверждал, что философия самосознания означает движение вспять к субъективному идеализму Фихте [119, 223]. Маркс был согласен с этой критикой.

Бауэр предпринял инверсию; он выделил *Я* самосознания. В его философии самосознания место знаменитого принципа Спинозы «Substantia est causa sui» занял принцип «Selbstbewustseins causa sui». Это означало объективно, что абсолютный идеализм подвергается критике за недооценку субъективного фактора. Заслуга Бауэра — в постановке вопроса о значении субъективного элемента в противовес гегелевской абсолютизации идеального вне субъективного. Но он прав лишь в постановке вопроса. Бауэр, со своей стороны, абсолютизировал субъективное, самосознание как таковое, оторванное фактически от человека. Он утверждал, что именно самосознание является условием единства мира (идея, воспринятая впоследствии Е. Дюрингом). Утверждая, что мир построен на тех же априорных принципах, что и принципы, которыми руководствуется наш ум, Бауэр придерживался видоизмененного в субъективно-идеалистическом духе гегелевского понимания субстанциональности логического, хотя и воображал, что воюет против всякой субстанциональности.

Понятие «философия самосознания» используется уже во Введении к «Критике евангельской истории синоптиков», где указывается также, что средством развития самосознания является критика [56, 1, XV]. Он развил идею *действенного самосознания*, изменяющего действительность посредством принципиальной критики. В теоретическом отношении это была перефразировка хорошо известной мысли Гегеля, что если революционизировать царство идей, то действительность не устоит. Гегель революционизировал царство идей с помощью, как он писал, «испанских сапог» своей диалектики [12, 2, 322]. Бауэр полагал, что он достигнет больших результатов, чем Гегель с его абстрактной диалектикой, с помощью *критики*. В письме А. Руге от 27 октября 1842 года Бауэр заметил, что время движется вперед неудержимо. Оно хочет поставить себе на службу новые принципы и новые взгляды. Старый принцип теологии и всяческой официальной ортодоксии — «принцип несвободы». Новый принцип — принцип свободы. Критика выражает его наилучшим образом. Критика — способ просветления сознания благодаря разумному объяснению существующего, наличного. Свою коррекцию абсолютной диалектики он начал уже в 1839 году, в анонимном сочинении «Учение Гегеля о религии и искусстве с точки зрения веры». Он видит в диалектике скорее искусство, чем науку. Надо отдать должное Бауэру: в искусстве диалектического анализа á la Hegel он достиг больших высот, удивляя сво-

ими способностями по этой части даже Маркса¹¹. Но диалектика Бауэра — отрицательна. Для него отрицание — все, это — «бог развития». Предпосылка же верного отрицания — рациональное знание предмета, которого нет и не может быть в теологии и официальной учености. *Критика* есть, собственно, диалектический способ превращения реальных объектов в объекты мысленные, в понятия самосознания. Осуществляя такое преобразование, критика достигает адекватного выражения сущности реальных объектов. Эта мысль не нова. Бауэр лишь придал новую форму старой идее Гегеля, выдвинутой еще в Предисловии к «Феноменологии духа»: «Лишь духовное есть то, что *действительно*» [11, 12]. Материальное, утверждал Бауэр, обнаруживается в вещественном, но сущностью материального останется все-таки идеальное, только оно истинно в полном смысле этого слова. Здесь Гегель говорит устами Бауэра.

Маркс и Энгельс оценили философию самосознания всесторонне в «Святом семействе» (1845 г.). В том же году вышла в свет книга Карла Шмидта, одного из коллег Маркса и Бауэра по «Докторскому клубу», бывшего одно время левым гегельянцем [46]. К. Шмидт набросал «историю жизни духа» — от Реформации до «критической критики». Как гегельянец и теолог, он опровергает основную идею Бауэра о самосознании как «субстанциональной основе мира и духа» [46, 197]. Критика, замечает Шмидт, берет мир не таким, каков он есть, а таким, каким она желает его видеть сквозь очки собственной догмы. Следовательно, это не критика, а некритическая эгоистичность, которая нетерпима «в святом царстве духа». Он заключает, что если философия будет следовать рецептам философии самосознания, то это приведет к утере объективных критериев мышления и даже «к потере мышления» [46]. Приговор был суров¹². Любопытнее всего, что К. Шмидт обрушился

¹¹ Относительно диалектики Бауэра в исследовательской литературе существуют разноречивые мнения. Так, Г. Майер признавал Бауэра виртуозом диалектического анализа, подразумевая искусство, с каким тот обнаруживал противоречия в рассуждениях противников. Г. Лукач видел в бауэровской диалектике явление «чистой субъективности». Г. Сасс в послесловии к избранным работам Бауэра высказывает мнение, что это не диалектика, как ее понимал Гегель, а явление антитетического мышления. Нетрудно заметить тем не менее, что все они склоняются к оценке диалектики Бауэра как весьма субъективистской версии диалектики, т. е. подтверждают в сущности известную им всем Марксову оценку философии самосознания.

¹² В другой своей работе, критикуя «чистую критику», Шмидт замечает, что философия не может быть ничем иным, как объективным представлением о духе [159, III].

и на Маркса, обвиняя его в установлении границ развития духа в связи с критикой в «Святом семействе» в адрес все того же Бруно Бауэра [71, 1, 339].

Философия самосознания и философская антропология. Критика Бауэром субстанциональности в духе Спинозы в действительности была критикой ее материалистического понимания. В глазах Бауэра нет более искаженных представлений о субстанции, чем представления французских материалистов. Он считает недопустимым выведение ими сознания и, следовательно, самосознания из материи.

Французские материалисты, писал Бауэр, объясняют развитие самосознания как развитие универсальной материи, но они не видят, что развитие универсума только тогда становится реальным, когда развивается самосознание. Иными словами, Бауэр отказывает материи (природе) в праве на независимое от самосознания человека существование и развитие. Получается, что пока нет самосознания, т. е. человека с его самосознанием, природа не развивается. Это та же в сущности гегелевская идея самоотчуждения духа в природе, но видоизмененная в духе философии самосознания. Людвиг Фейербах в «Критике гегелевской философии» (1839 г.), а затем и в «Сущности христианства» (1841 г.) развенчал не только абсолютный идеализм Гегеля и христианский идеализм. Он критиковал и ограниченность идеалистической бауэровской философии самосознания. Маркс и Энгельс поняли это. Бауэр ополчился на философскую антропологию Фейербаха, считая ее сплошной и колоссальной ошибкой. Критику философской антропологии Бауэр развил в более или менее систематической форме в работе «Характеристика Людвиг Фейербаха». Маркс назвал ее иронически — «вторым томом «Правового дела свободы и своего собственного дела», добавив, что Бауэр «отстаивает свою собственную территорию», т. е. философию самосознания, и прикрывает «эту самоцель видимостью, будто ему хочется «охарактеризовать Фейербаха» [1, 3, 82]. Статья была опубликована в третьем томе «Трехмесячника Виганда». Во втором томе этого «Трехмесячника» была напечатана статья Фейербаха «О сущности христианства», посвященная критике М. Штирнера в связи с «Единственным». Он указал, что Штирнер не имеет какой-то особенной философии, что он разделяет идеи бауэровой философии самосознания. Но Фейербах полемизировал все же со Штирнером, а не с Бауэром и, как заметил Маркс, «о бедном Бруно совсем забыли» [1, 3, 82].

Бауэр был задет столь явным пренебрежением к его

философскому кредо. Как иронизируют Маркс и Энгельс, «он ухватился за эту полемику, чтобы иметь повод провозгласить свой антагонизм по отношению к обоим антагонистам, объявить себя их высшим единством — святым духом» [1, 3, 82]. В общем Бауэр стремился спасти и подтвердить жизненную ценность философии самосознания.

Критикуя фейербаховскую антропологию, он указывает на ее гегелевские корни, утверждая одновременно, что его философия самосознания вполне независима от Гегеля. Это была, конечно, иллюзия, беспощадно разоблаченная Марксом в «Святом семействе». Способ доказательства, используемый Бауэром, состоит в следующем. Фейербах, утверждает он, рассматривает освященную христианством сущность бога как сущность абстрактного человека. Это — лишь иная версия абсолютного духа, которую развивал Гегель. Критикуя христианскую религию, Фейербах не сумел освободить свою философию от религии, эта философия недостаточно атеистична. Гегель в вопросах религии склонялся к старой теологической схеме и «возвел теологию в ранг философии» [62]. Фейербах же предлагает подновленную религию, его «антропология есть религия» [62]. В общем приходит к выводу Бауэр, «Фейербах и Гегель различны только в частностях» [62].

Бауэр считал, что «Критика синоптиков» имела свои преимущества перед фейербаховой «Сущностью христианства», ибо критика не останавливается на констатации земных корней религиозных представлений. В его труде, утверждает он, вскрывается не только характер религиозного отчуждения и критикуется, следовательно, не одно теологическое сознание, но и политическое сознание отчужденного человека. Его утверждение, что Фейербах не понял значения политики и политической деятельности человека, было в общем верно. Бауэр говорит даже о «приглушенном мировоззрении» Фейербаха, разумея отсутствие в нем каких-либо радикальных тенденций. Он обвиняет Фейербаха в том, что он не идет далее абстрактной антропологии. Фейербах верит в религию любви и даже думает, что она всесильна. Он провозглашает, что человек человеку — бог. Но это ошибка абстракции, более того, ошибка, которая свидетельствует, что Фейербах — «величайший мистик всех времен» [62, 91]. Апологетика любви ничего не прибавляет ни к знанию человека, ни к знанию человечества. (Бауэр даже думает, что любовь не обогащает человека и не делает его счастливее, напротив, она опусто-

шает его.) К тому же это ошибка антиисторизма. В общем, заключает Бауэр, в фейербаховой религии любви, «как и во всякой религии, человек представлен не тем, чем он есть на самом деле» [62, 110]. Это — инертный материализм, теоретически выраженное представление о пассивном человеке. Фейербах, рассуждает Бауэр, утверждает, что природа и есть бог человека, который является его слугой. Но это — уход от подлинных проблем человеческой жизни. Бауэр не замечает, что сам он рассматривает реальную жизнь человека как преимущественно духовную жизнь. Тем самым он преодолевает одну односторонность в пользу другой.

Бауэр осуждал и фейербахово понятие рода:— род, ведь, рассуждал он, «есть сила, которая независима от человека и управляет его жизнью, внешней его индивидуальностью». Этот аргумент использовал против Фейербаха и Штирнер, что, впрочем, неудивительно, ибо он тоже вышел из философии самосознания. Человек, утверждает Бауэр, должен сам управлять своей жизнью, развивать свою индивидуальность, преимущественно духовную, по концепции Бауэра. Однако эта концепция не отвечает на законный вопрос о судьбе этой самости в окружении других самостей, которые тоже непрочь развить свою индивидуальность и, как показывает история, делают это большей частью за счет других.

Бауэр выдвигает против Фейербаха то же обвинение, что и Шеллинг — обвинение в «мистичности» его материализма. В этом обвинении они и правы и неправы. Правы в том смысле, что философская антропология Фейербаха имеет в качестве своего центрального пункта не действующего, практического человека, а человека абстрактного, скорее созерцающего мир, чем активно действующего в нем. Его материализм, как бы ни протестовал против этого Фейербах, проникнут метафизикой, а следовательно, и известной мистичностью. Неправы потому, что философская антропология исторически была альтернативой теологии и мистике. Шеллинг и Бауэр, взгляды которых не были свободны от теологии и мистики, обвиняют Фейербаха в грехах собственной философии. Бауэрова критика философской антропологии, как и критика Штирнером в «Единственном», схватила все же отдельные слабые пункты фейербахианства. Фейербах не ответил сразу на критику Бауэра. В письме же Каппу (октябрь 1844 года) он заметил: «Я в глазах Бауэра слишком респектабелен», выступая чем-то вроде «олимпийского божка». Бауэр, продолжает он, требует «абсолютно отрицательной критики», но это означает тре-

бовать слишком много от человека, более или менее понимающего практический смысл бытия [93, 2, 138].

Следует подчеркнуть, что «Характеристика Людвиг Фейербаха», так же, как и «Единственный», не могли оказать прямого и тем более заметного влияния на взгляды Маркса и Энгельса уже потому, что к 1845 году, когда были опубликованы эти работы Бауэра и Штирнера, Маркс и Энгельс ушли далеко вперед в своем идейном развитии от философии самосознания. Во время своей второй встречи в Париже, в августе 1844 года, они договорились о совместной критике философии самосознания и начали ее в «Святом семействе».

Критическая концепция истории. Энгельс заметил, что спор между Штраусом и Фейербахом, с одной стороны, и Бауэром, с другой, «велся под видом философской борьбы между «самосознанием» и «субстанцией», но фактически разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной истории: «субстанция» или «самосознание». Итак,— всемирная история. Что это такое? Когда история становится всемирной историей? Какое место в истории принадлежит массам и личностям? Бауэр не смог ответить на эти вопросы, вернее его ответы были неудовлетворительными; у него получалось так, что история становится всемирной после появления Бруно Бауэра и его философии самосознания, которая если не перевернула, то вот-вот перевернет мир. Идея преобразования мира, которая имплицитно и в зародышевом виде содержалась здесь, была прогрессивной, но средства для преобразования предлагались более чем сомнительные. Саморазвитие Мировой Идеи, разъяснял Бауэр, объясняет истинное, сущностное в эмпирической истории. В своей необходимой разумности эмпирическая история и идея истории совпадают. Здесь Гегель прав. Но Бауэр усвоил урок Цешковского: он утверждает, что развитие духа продолжается. Он подтверждает мысль Цешковского о философии будущего, утверждая одновременно, что философия самосознания и есть искомая философия будущего. Бауэр понимал значение вопроса о движущих силах истории. Абсолют или Индивид являются решающей силой исторического процесса? — спрашивал он и отвечал: Индивид. Абсолют трансформируется Бауэром в субстанцию и, как мы видели, осуждается; субстанция трансформируется в массу и также осуждается. Масса не является и не может быть двигателем истории уже в силу своей отягощенности субстанциональностью, социальной плотью. Подлинным двигателем

истории является индивидуальное самосознание, которое объективируется или, что может быть точнее, персонифицируется в критически мыслящей личности. Оно — сила мира и двигатель истории. В действительности в философии самосознания подразумевается абстракция личности в виде критического самосознания. Мир изменяется, если изменяется самосознание; благодаря такому изменению осуществляется прогресс. История есть, следовательно, история развития самосознания. Идеальная критика в ее высших проявлениях тождественна свободе, а сам Бруно Бауэр — в высшей мере свободная критически мыслящая личность. Здесь Бауэр, как и в других случаях, противоречит себе: с одной стороны, он утверждает, что история бессознательна по своему характеру, а с другой — апологетизирует роль самосознания критически мыслящих личностей; они наделяют историю сознанием и придают ей смысл. Народы, действующие в истории, он оценивает в основном под углом зрения «национального духа», т. е. по гегелевской мерке.

Просвещение XVIII века, по мнению Бр. Бауэра, обнаружило подлинный смысл духа европейских народов. Просветительный гуманизм в Англии и во Франции вырожден в буржуазный национализм¹³. Что касается Германии, то эта «земля народа и общества» пойдет другим путем. Почему? Потому, отвечал Бауэр, что она имеет другую теорию, т. е. его философию самосознания, которая лишена будто бы налета националистического самомнения [60, VIII]. Бауэр выдвигает идею о практично-политических французах и философско-спиритуалистических немцах, которые могут взаимно дополнить друг друга [52, 95] Эту идею Руге попытался реализовать изданием «Немецко-французских ежегодников», но Маркс и Энгельс отнюдь не в бауэровском духе придали журналу совсем иное практическое направление — материалистическое и коммунистическое.

Должное не совпадает с сущим, самосознание как носитель идеала не тождественно внешней предметности. Носителем этой внешней предметности в человеческих отношениях выступает масса. Историческое движение не сводится к движению внешней предметности. Законы истории и законы деятельности масс не совпадают. Бауэр настаивает

¹³ В работе «Россия и германство» Бауэр предпринимает экскурс в область «русского духа» и приходит к неожиданному для немецких шовинистов выводу о преимуществах «русского характера» перед немецким [66]. Немецкие буржуазные националисты долго не могли простить Бауэру этой «вольности».

на том, что законы истории создаются благодаря тому, что самосознанию присуще долженствование; личности, т. е. критически мыслящие личности, действуют на основе представлений о должном. Но почему личность должна поступать так-то и так-то, а не иначе? Каковы объективные причины человеческих поступков?

Бауэр отвечает на эти вопросы по-своему. Он утверждает, что в истории самые благие намерения терпели неудачу из-за того, что критически мыслящие личности искали признания у массы, заискивали перед ней, стремились удовлетворить или помочь удовлетворить ее мимолетные интересы. Реальной же задачей критически мыслящих личностей всегда была критика всего неразумного, в особенности неразумности массы. Тем более бессмысленно обожествлять массу, считает Бауэр. Философии истории, осознают или не осознают это их создатели, являются преимущественно идеологической критикой прошлого или настоящего. Но лучше, если философия истории будет сознательно критической. Это необходимо и потому, что «критика должна творить историю. История не приходит к нам, но скорее наши собственные действия должны вести нас к ней» [58, 4]. Философия самосознания является сознательно критической; вследствие этого она prepares историю к движению по новому пути, а лозунгом этого пути должно быть требование обретения человечности: «человечество или не человечество, жизнь или смерть, все или «ничего» [58, 204]. Новые формы человечества могут быть указаны только духовной деятельностью. Поэтому это — особо ценный вид человеческой деятельности. Наука относится к такому роду деятельности, а «теория является теперь самой сильной формой практики» [138, 1, 250]. Эд. Бауэр, стремясь демократизировать идеи своего брата, писал, что отрицательная критика — «разящий меч в руках народа». Это была попытка придать политическую окраску абстрактно-индивидуалистической манере философствования, присущей Бруно Бауэру, и, следовательно, сделать философию самосознания лучшей, чем она была на самом деле. Вершина философии самосознания — «Трубный глас страшного суда над Гегелем, антихристом и безбожником. Ультиматум».

«Трубный глас...» Среди документов левого гегельянства этот знаменитый памфлет занимает особое место. Он был опубликован в январе 1842 года в № 6—8 «Телеграфа для Германии». Значение этого остроумнейшего памфлета заключается не только в «левой» интерпретации философии Гегеля, но и в почти незавуалированной проповеди свобододо-

мыслия и атеизма. Памфлет написан Бауэром, по-видимому, при участии Маркса и издан анонимно. Юнг утверждал сразу же после опубликования «Трубного гласа...» (в письме к А. Руге от 29 ноября 1842 г.), что документ — совместное творение Бауэра и Маркса [138, 262]. Это утверждение подтверждается намеками, содержащимися в письме Маркса к А. Руге от 20 марта 1842 года: «Из-за этих обстоятельств я и не сумел прислать критику гегелевской философии права для ближайшего выпуска «Anekdota» (так как она писалась также для «Трубного гласа»)» [1, 27, 359]. Планы Маркса продолжать работу над темой совместно с Бауэром позволяют думать, что и создание первой части не обошлось без его участия. Маркс считал, что стиль памфлета тяжеловесен, т. е. что Бауэр, оформлявший мысли и свои и Маркса, не вполне справился с задачей. Памфлет, по словам Маркса, «скован гегелевской манерой изложения». Поэтому он в том же письме Руге сообщает, что предполагает в «Трактате о христианском искусстве», который должен был быть продолжением «Трубного гласа», воспользоваться «более свободной, а потому более основательной формой изложения» [1, 26, 359]. Не исключено, что все это могло быть и самокритикой¹⁴. В более поздних документах Маркса и Бауэра не обнаруживается каких-либо разъяснений насчет причастности Маркса к «Трубному гласу...», за исключением разве косвенного признания Бауэра в 1845 году, что Маркс был прав, предупреждая его против изображения Гегеля атеистом¹⁵.

К сказанному можно добавить следующее. Несколько месяцев спустя после выхода в свет «Трубного гласа...» образовалось другое творческое содружество между братом Бруно — Эдгаром Бауэром и Энгельсом. Результатом было появление критического двойника «Трубного гласа...» — «Библии чудесное избавление от дерзкого покушения, или торжество веры». Это «Чудесное избавление» также было

¹⁴ Мы считаем возможным уточнить мнение О. Корню, что Маркс участвовал лишь в литературной отделке памфлета, видя в нем «веселый фарс, прекрасную литературную мистификацию, от которой он, как и Бруно Бауэр, получал большое удовлетворение» [19, 329]. (Ср. *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. — М., 1974, с. 115). Это была золотая пора почти полного взаимопонимания Маркса и Бауэра.

¹⁵ Еще раньше (в письмах к А. Руге от 6 декабря 1841 года и 24 декабря 1841 года) Бауэр писал, что «Маркс все еще работает над «Трубным гласом...» против оплота злодеев» [138, 264]. Эти письма подтверждают, вопреки мнению отдельных историков, что «Трубный глас...» — произведение коллективное.

памфлетом на протестантскую теологию и монархические порядки, в котором оба молодых левых гегельянца защищали философию самосознания и атеизм ¹⁶.

Гегель изображен в «Чудесном избавлении...» примерно так же, как и в «Трубном гласе...», — обстоятельство, подтверждающее общность взглядов обоих Бауэров и Энгельса на этот счет:

Тут Гегель, чей язык со зла прилип к гортани,
Вдруг словеса обрел, потребные для брани.
«Я жизнь свою науке посвятил,
Учил безбожью, не жалея сил,
Возвел самосознание на престол я,
На божество успешно штурм повел я» [1, 41, 290].

Обращает на себя внимание, что именно Гегелю, а не Бр. Бауэру приписывается «возведение на престол» самосознания. Он, следовательно, истинный основатель философии самосознания. Не исключено, что Эд. Бауэр и Энгельс используют в «Чудесном избавлении» этот прием для того, чтобы снять с Бр. Бауэра обвинение в субъективистской природе его философии самосознания. Логика здесь очевидна: если сам Гегель признавал решающим элементом своей системы философию самосознания, то, конечно, Бр. Бауэр, как верный ученик его, развил и придал стройную форму этому решающему элементу системы. Впрочем, такая интерпретация была больше заботой Эд. Бауэра, чем Энгельса.

«Трубный глас...» с первого взгляда направлен как будто против Гегеля. Бауэр повторяет отдельные аргументы противников гегелевской философии. Подзаголовок «Ультиматум» дает понять, что нечестивым гегельянцам не удастся обмануть проницательных противников и что Гегеля следует толковать так, как это сделано здесь, а не иначе. Вместе с тем в памфлете различается *экзотерическое* и *эзотерическое* в философии Гегеля. Экзотерический — буквальный смысл сказанного, доступный даже профанам, этот смысл угоден и реакции. Эзотерический — истинный, подтекстовый смысл, ядро прогрессивных идей гегелевской философии, скрытое от непосвященных. В философии абсолютного идеализма обнаруживается принципиальное расхождение экзотерического и эзотери-

¹⁶ Небезынтересна оценка Энгельса «Трубного гласа...», относящаяся к 1842 году, когда он еще не был другом Маркса: «Эта книга уже потому так важна для выяснения позиции Гегеля, что она показывает, как часто в Гегеле независимый, смелый мыслитель брал верх над подающимся тысячам влияний профессором» [1, 41, 177].

ческого смысла¹⁷. Это следует обнаружить и истолковать критически. «Трубный глас...» — пародия. В нем как бы поддерживается суд идеологических носорогов над мертвым львом абсолютной философии, который без конца обличается. Но это «обличение» оборачивается защитой и даже похвалой. Оказывается, что Гегель, которого Бауэр представляет к тому же как отъявленного атеиста («атеизм является выводом из системы» [6, 88], прав по всем пунктам предъявляемых ему обвинений («разрушение религии», «ненависть к устоям», «ненависть к церкви», «ненависть к богу», «презрение к священному писанию и священной истории»). Маркс считал в это время, что гегелевский бог не имеет ничего общего с богом христианства, но не видел в Гегеле атеиста. Бауэр признал впоследствии (в 1845 году), что в этом пункте был прав Маркс, а не он. В «Трубном гласе...» собран и букет «дерзких» политических высказываний Гегеля, подтверждающих его «ненависть к существующему», Бауэр объясняет эти высказывания таким образом, что Гегель — революционер в душе и его революционность доходит до того, что он «непочтительно выражался о начальстве», называя отца «самого» Фридриха Великого «варварским солдафоном»! Но и этого мало. Гегель, оказывается, «внушал своим ученикам только чувство высокомерия», «предпочитал греков» (!), «восхищался французами» и, о, ужас! — «возбуждал ненависть к основательной учености и к латинской письменности» [6, 59, 79]¹⁸. Ясно, это — портрет не Гегеля, а его ретроградных критиков.

В главе IX «Трубного гласа...» («Ненависть к церкви») Бауэр приписывает Гегелю то понимание религии, которое он сам столь красноречиво изложил в «Критике синоптиков» и в «Раскрытом христианстве», но которое отнюдь не было связано непосредственно с гегелевской «Философией религии». Он утверждает, что для Гегеля христианская религия потому является абсолютной, что в его понимании это — абстрактная религия [6, 127]. Основное понятие христианства, понятие троицы, есть не что иное, как «мир сновидений сознания». Это — более бауэровское, чем геге-

¹⁷ Маркс использовал это различие экзотерического и эзотерического смысла гегелевской диалектики, введенное еще Г. Гейне, в работах начала 40-х годов — в «К критике гегелевской философии права» и «Святом семействе». Не означает ли это, что Юнг был не так уже далек от истины, настаивая на соучастии Маркса в «Трубном гласе...»?

¹⁸ Ср. у Гегеля: «Наши ученые профессора гораздо невиннее софистов, но от этой невинности философия ничего не выигрывает».

левское толкование, хотя оно и приписывается Гегелю. Что касается характеристики евангелий, то она нарочно выдержана в духе явного пренебрежения к этому документу раннего христианства. Евангелия объявляются «иллюзией», обычно наступающей в промежуточном состоянии между сном и бодрствованием [6, 136]. Понятно, что все это не могло не быть принято присяжными теологами как издевательство над самыми «священными чувствами».

В «Трубном гласе...» мы не обнаруживаем стремления к адекватному воспроизведению идей гегелевской философии. Возможно, Бауэр был убежден в это время в том, что его изображение гегелевской философии в духе философии самосознания и есть самое адекватное. Во всяком случае, он изображает своего учителя так, как этого требовал момент идейной борьбы. Гегель у него — левый гегельянец, левый еще до появления левого гегельянства.

Основные идеи гегелевской философии истолковываются так, что стираются различия между гегелевским абсолютом и Спинозовской субстанцией; затем Спинозовская субстанция отождествляется с реальностью самосознания, причем разъясняется, что «только этот пантеизм и эта концепция субстанциональных отношений является основой гегелевского понимания религии»: «религия понимается только как дело и форма проявления самосознания» [6, 73]. Это — чисто гносеологическая концепция веры, причем неверная с точки зрения философии самосознания.

В «Трубном гласе...» утверждается, что тайна абсолютной философии, которую умело скрыл Основатель, но которая раскрывается эзотерическим анализом, заключается в растворении всего идеального, абсолютного, божественного и даже самого бога — в самосознании. «Что есть бог?» — спрашивает Бауэр и отвечает «за Гегеля»: «Абсолютная истина, универсум в себе и для себя».

Гегелевский дух — это мысль. Никакого другого духа нет: «Единственная сила мира — это самосознание, и история не имеет никакого другого смысла, кроме становления и развития самосознания»¹⁹. Но этот универсум, который есть Бог, есть не что иное, как мысль. Задача заключается, следовательно, в развитии самосознания и в опоре на него, ибо «самосознание творит мир» [6, 27].

¹⁹ Ср. с гегелевской точкой зрения, согласно которой бог — «абсолютная сила», «единая субъективность», которая является «в себе всеобщей». Ясно, что это — оригинал, который воспроизводится почти дословно.

Гегель изображается «абсолютным критиком» всего традиционного, скрытым революционером, которого по какому-то странному недоразумению считают традиционалистом. Бауэр изображает дело таким образом, что Гегель как бы оправдывает своим авторитетом три кита левогегельянского мировоззрения: *атеизм*, *критицизм* (каковой отождествляется с революционностью) и *республиканизм*. «Его теория,— утверждает Бауэр,— была опасной практикой, обобщающей и крайне разрушительной. Это была революция в себе». В подтверждение следует ссылка на слова Гегеля из письма Нитхаммеру: «Я считаю, что мировой дух скомандовал времени вперед. Этой команде противятся, но целое движется, неодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути» [12, 2, 357].

Теперь благодаря *критической критике* революция в себе превращается в революцию для себя, т. е. для критически мыслящих личностей прежде всего. В ходе этой интеллектуальной революции следует отмежеваться от всех, кто держится за старое, например от «позитивных философов» (Фихте-младший, Фишер, Вайсс). Они возлагают на философию обязанности теологии и требуют доказательств божественного откровения, личного бога и бессмертия души. К чему философии аргументация в пользу вещей, с которыми не могла справиться теология? Философия есть критика существующей действительности и ее институтов, в том числе и теологии. Ее принципы практичны и действенны.

В «Трубном гласе...» задеваются и правые гегельянцы. «Правда,— замечает Бр. Бауэр, иронизируя над обывательским представлением о гегельянах,— младшая школа существенно отличается от старшей, учрежденной учителем; она отбросила стыд и всякое божественное содержание. Она открыто и без оглядки борется с государством и церковью, отбрасывает в сторону крест и хочет потрясти трон — все дьявольские мысли и дела, на которые старая школа кажется неспособна» [6, 45].

Бауэр писал в «Трубном гласе...», что оппозиция имеет целью низвержение существующего. «Поэтому философия должна действовать в политике, прямо нападая на существующие отношения и колебля их, если они противоречат ее самосознанию» [6, 29]. В сохранившихся письмах Бауэра Марксу звучит лейтмотив: существующее положение вещей из рук вон плохо, духовная жизнь принижена деспотизмом и реакцией. Выход один: философская оппозиция *обязана* сплотиться; средство сплочения — развитие самосознания

оппозиции. Все решает всесильная критика. Масса не может быть реальным агентом изменения существующих отношений. Получается, что мир социальной несправедливости падет от рева иерихонских труб «критической критики».

«Трубный глас...» произвел сильное впечатление на радикальные элементы, в том числе в России, где с ним ознакомились Бакунин и Белинский. А. Руге восхищался памфлетом и находил, что это — решительный разрыв с ортодоксально-гегельянскими идеями. Фейербах был более сдержан. Он заметил, что «Трубный глас...» — «за Гегеля», но он, Фейербах, — «против Гегеля». Фейербах не желал принять бауэровского левогегельянского Гегеля. Бауэр и Маркс намеревались совместно разработать идеи, обнародованные в «Трубном гласе». Замысел этот был осуществлен не полностью и не в первоначально задуманном виде. Задуманное продолжение «Трубного гласа...» должно было представить общую картину истории философии, религии и искусства, а также современной немецкой послегегелевской идеологии. В нем предполагалось также развернуть критику гегелевской философии, но уже в «научном духе» левого гегельянства. К замыслу имеет прямое отношение отрывок «Учение Гегеля о религии и искусстве», принадлежность которого Марксу одними подтверждается (Майер), другими отвергается (Цви Розен). Авторство Бауэра также подвергается сомнению, во всяком случае, относительно той части отрывка, где излагается понимание христианского искусства. Бауэр уговаривал Маркса предпринять совместно издание «Архива атеизма»²⁰. Эти замыслы остались втуне прежде всего потому, что идейно Маркс и Бауэр расходились все больше.

После своего поворота к практике, к политике, Бауэр стал проповедовать идею о философии, которая «нападает» на существующие отношения и «колеблет» их как противоречащие ее (т. е. Бауэра) самосознанию. Но нападать на существующие отношения и колебать их следовало всерьез, со знанием дела и подходящими средствами. Бауэр не имел в своем распоряжении ни первого, ни второго.

Бауэр смотрел на социальные проблемы во многом под углом зрения гегелевской идеи отчуждения. С одной сто-

²⁰ Юнг писал Руге: «Доктор Маркс, доктор Бауэр и Л. Фейербах объединяют силы для издания журнала теолого-философского характера» [138, 1, 126]. Этот великолепно задуманный триумvirат не оформился, не дошло дело и до совместного издания «Архива» или журнала под иным названием.

роны, он видит субъекта, с другой — мир его отчуждения. Субъект чужд этому отчужденному миру и мир чужд субъекту. Субъект должен бороться за свободу своего самосознания, избавляясь от фетишей мира отчуждения, который включает в себя частную собственность, государство и религию. Здесь — основы его духовного аристократизма и последующего третирования «массы». Бауэровские взгляды на отчуждение эволюционировали: сначала он видел главного «отчужденного врага» в религии. Затем под влиянием логики социальной жизни, отчасти под влиянием разъяснений Гесса и Маркса, он пытается разъяснить свое отношение к частной собственности и государству. Его объяснение феномена частной собственности — вполне идеалистическое: собственность оказывается... следствием «нищеты духа» этого проклятого отчужденного мира.

В ранний период надежд на «прогрессивную» протестантскую Пруссию Бауэр смотрел на государство по-гегелевски. Он видел в нем высшее выражение конкретной нравственности и разумности истории. Все содержательное в истории обязано деятельности государства. Государство (прусское государство!) с достоинством несет свой общественный крест, оно, конечно, имеет не всем нравящиеся политико-правовые функции, но решающее — это присутствующий ему дух свободы и гуманности. Когда прусское государство начало травлю Бауэра, он избавился от иллюзий и стал характеризовать государство как отчужденную сущность. И все же в изображении Бауэра государство, оказывается, больше всего давит не на массу, а на критически мыслящую личность. Его решение было насквозь идеалистическим. Это подтверждается и тем, что раз, по Бауэру, государство, право, семья преодолены теоретически, как понятия, то неважно, что с ними происходит в действительности. Религия и церковь — отчужденные формы — тем более вредны, что они вписаны в государство. Поэтому свобода критически мыслящей личности не может быть завоевана вне борьбы не только с государством, но и с государственной религией. Предпосылкой такой свободы является духовная свобода личности. Эта борьба — «последняя битва».

Из этой новой теории «последней битвы» Бауэр сделал свои практические выводы. Он активно сотрудничал одно время (1842 г.) в «Рейнской газете» (после увольнения из Боннского университета), подготовив, в частности, приход туда Маркса. Бауэр стремился придать газете левогегельянское радикально-просветительское направление, соответ-

ствующим образом ориентируя Рутенберга, в то время редактора газеты. В статье «Что такое учение о свободе?», опубликованной в «Рейнской газете», он утверждал, что существование свободной печати является условием существования свободного самосознания каждого гражданина государства. Но он еще призывает государство не подавлять свободу выражения мнения, а поощрять его (в интересах прусского государства!). В этих целях следует, в частности, раз и навсегда уничтожить цензуру.

Обращение к таким вопросам, как частная собственность и государство, привело Бауэра, как и других левых гегельянцев, к изучению социалистической литературы. В этом вопросе Бауэр, как и другие, испытал воздействие идей французского социализма, но оно не поколебало его приверженности к обожаемой им философии самосознания. Он не мог отказаться от самого себя. Бауэр не стал сторонником научного коммунизма.

В теории социализма Бауэр увидел «узкую», партийную идеологию. Не разобравшись в мелкобуржуазном характере социализма Прудона, как и в своей собственной мелкобуржуазности, он обвинял его в ограниченности, в манере писать обо всем «только с точки зрения пролетариата». Но Маркс уже в «Нищете философии» показал, что Прудон писал отнюдь не «с точки зрения пролетариата». В критике Прудона Бруно поддерживал Эдгар Бауэр. Во «Всеобщей литературной газете» он писал, что понятие социальная справедливость, с которым так носится Прудон, на поверку оказывается не чем иным, как перефразировкой старого «божественного права». В этом замечании была доля истины, поскольку Прудон действительно исходил из вечных начал справедливости.

Но и рецепты, предлагавшиеся Бауэром, были несколько не лучше рецептов социальной кухни Прудона. Если у Фейербаха чудодейственной силой социального исцеления обладает любовь, то у Бауэра, который решил перещеголять Фейербаха и в этом отношении, на свет божий извлекается критическая любовь: критически мыслящие личности действуют в интересах некритической инертной массы, стремясь пробудить в ней волю к действию. Это был очередной вариант социальной филантропии, опосредованной критическими фантазиями.

3. МОЗЕС ГЕСС И ЕГО «ФИЛОСОФИЯ ДЕЙСТВИЯ»

Один из интереснейших представителей левого гегельянства — Мозес Гесс. Его взгляды получили почти полярные оценки. Наиболее сурово обошелся с Гессом Ф. Меринг, описавший его как идеологически весьма неустойчивого путаника. О. Корню, напротив, высоко оценил Гесса, именуя его «партизаном» борьбы за политическое освобождение и даже вслед за Злоцисти, именовал его «немецким предшественником социализма» [81, VII]. К этим оценкам можно относиться по-разному, но достоверно то, что Мозес Гесс был видным левым гегельянцем и прошел далеко не однозначный путь.

Гесс родился и вырос в бедной еврейской семье и по религиозной традиции много занимался Талмудом, изобретая все «новые» комментарии к нему [81, 51]. В свои молодые годы он обладал удивительной амальгамой представлений, взятых напрокат из Библии, у Спинозы, Руссо и Гегеля. В начале своего пути он поражал всех, в том числе Маркса, смелостью мышления, новизной взглядов и одновременно каким-то налетом схоластичности в высказываниях.

Первая, и сразу же с претензиями на невероятную новизну концепции, работа Гесса «Священная история человечества» (1837 г.) была спекулятивной смесью мотивов Библии, Спинозы и Гегеля. Правда, в этой спекулятивности проглядывает уже сложившийся у Гесса и неистребившийся впоследствии интерес к вопросам философии истории. История человечества объявляется «священной» на том, впрочем, достаточном для Гесса основании, что это не просто история человека как такового: в истории выражает себя бог, это — «жизнь бога». Жизнь эта имеет два временных параметра: *прошое* и *будущее*, различные по своей сущности. Если Гегель исключал из своей философии истории *будущее* (с достаточными для его системы основаниями), то Гесс избавился от категории и требований *настоящего* — без всяких оснований.

Анализируя сущность прошлого, Гесс видит стадию детства, то есть «дохристианскую веру». Это — гессовская фантастическая детская история народов от Индии до античного Рима, стадия язычества. Гесс уверял, что детство было временем бессознательного союза человека с богом, гармоническая идиллия единства первобытной цельности и божественной сущности. Второй период — эра христианства,

священная история Бога — сына, вплоть до Реформации. Здесь все большую силу набирает человеческий индивидуализм, стимулируемый частной собственностью [119, 213—215]. Это — время общественной дисгармонии. Третий период — самый блестящий и многообещающий. Он ознаменован появлением Спинозы. Здесь разворачивается священная история «Бога, Святого духа». Триада завершается, синтез торжествует. Истинный нравственный мессия человечества (Спиноза вместо Христа!) записывает на скрижалях истории свой абсолютный моральный кодекс. Гесс пытается соорудить что-то вроде культа Спинозы, утверждая, что лишь с этого времени человечество сознательно стремится к социальному единству и совершенству. Кульминационным пунктом этого движения является французская буржуазная революция XVIII века. Так обстоит дело с прошлым человечества.

Другой существенный параметр истории человечества — его будущее. Теперь Гесс начинает философствовать на темы, завещенные Руссо, с тем отличием, что видит золотой век человечества не позади, а впереди. Общественный идеал Руссо, его революционный демократизм обогащается с помощью идей Сен-Симона и Фурье, а также христианского социализма с его отождествлением морали и религии. Влияние идей Сен-Симона и Фурье особенно заметно там, где Гесс стремится объяснить общественные отношения через борьбу противоположных социальных начал — *пауперизма* и *аристократии богатств*. Он высказывает идею о вреде для общества концентрации капиталов, заимствованную у Сен-Симона, предсказывает всеобщую пауперизацию, неизбежность революционных катаклизмов. Определенное влияние на Гесса оказал также революционный утопический коммунизм Вильгельма Вейтлинга, в особенности его труды «Гарантии гармонии и свободы» и «Человечество, каким оно есть, и человечество, каким оно будет».

В работе «Рим и Иерусалим» Гесс противопоставляет «римскую» частную собственность «иудейской», общинной. Он совершает распространенную ошибку, приписывая общинный дух одному народу²¹. Он утверждает, что многовековой опыт истории убеждает, что «нельзя разделять собственность между индивидами»; гуманистическое общество возможно только на базисе общественной собственности. «Идеальной основой нового Иерусалима будет

²¹ Это слабое произведение М. Гесса вызывает до сих пор похвалы антимарксистов. В нем видят даже предтечу сионизма [70, 175].

всеобщая революция». Он предсказывает революционный взрыв и утверждает, что наиболее резко «противоположность между нищетой и аристократией богатств» обнаружилась в капиталистической Англии, которая и будет страной самой мощной революции [117, 96]. Это пророчество Гесса, как известно, не оправдалось.

Гесс, как и другие левые гегельянцы, многим обязан гегелевской диалектике. В философии он был учеником Гегеля. Выше мы упомянули о несовместимом симбиозе идей в его «Священной истории человечества». Теперь рассмотрим и другие моменты, связанные с пониманием Гессом Гегеля, в особенности в связи с его знаменитой философией действия. При этом обнаруживается очередное противоречие во взглядах Гесса, противоречие, которое он в отличие от Маркса и Энгельса так и не сумел преодолеть. Это — противоречие между стремлением к диалектическому, историко-конкретному анализу истории, попыткой ее «действенной» интерпретации и надеждами на нравственно-социалистическое совершенствование личности, т. е. между гегельянскими и фейербахианскими корнями собственного мирозерцания. Для Гесса гегелевская система — «абсолютно высший пункт философии духа». Но как и Цешковский, и скорее всего под влиянием его «Прологоменов к историософии», Гесс обвиняет Гегеля в ретроспективности в обращении к прошлому, в невнимании к будущему. Гегель интересуется прошлым истории диалектического развития сознания (следует заметить, что Гесс в конце 30-х — начале 40-х годов еще мало интересуется материальными факторами исторического развития). Как думает Гесс, даже в таком ограниченном взгляде у Гегеля подразумевается все же признание определенной *философии действия* — применительно к прошлому. Но у Гегеля творит дух, самодетельный *логос*; логос являет себя в «конкретной организации объективности», «всеобщность человеческого сознания Гегель выводит из абсолютного духа» [119, 169]. Гесс исправляет Гегеля соответственно субъективистским рецептам Фихте и Бауэра («Фихте указывает путь»). Он превращает гегелевский объективный всеорганизующий *Дух* с большой буквы в субъективную организующую способность человеческого *духа*, как духа деятельного. Эта философская метаморфоза имеет свои последствия: Гесс призывает к деятельной практичности: наступило время для философии духа стать философией деятельности²². Надо отказаться от

²² Г. Лукач усматривает в этих и сходных мыслях Гесса «преодоление Гегеля» [133]. Но это «преодоление» во многом того же рода, что

философского олимпизма Гегеля, ибо этот олимпизм превращается в конце концов в санкцию государственного насилия над человеческой духовной способностью. Немудрено, что у Гегеля «проблема личной свободы утеряна (gelöst)» [119, 202]. Мыслитель не понял, что свобода личности является логическим следствием его же идеи о свободном развитии духа. Гесс даже утверждает, что свободы личности это — *differentia specifica* «немецкого духа» [119, 202]. Гегель же, придававший всему гносеологический смысл, не понял, что старый и вечный вопрос «Что есть истина?» имеет подчиненное значение сравнительно с вопросом «Что есть свобода?»²³. Задача дня заключается в том, чтобы найти философию, которая могла бы быть основанием для автономной высоко моральной (абстрактно моральной) деятельности личности. Такая философия необходимо опирается на принцип отрицания, который способен вскрыть решающую сущность вещей, ибо подразумевает сохранение положительного, достигнутого в старом (гегелевская идея).

Очередная работа Гесса «Европейская триархия» (1840 г.) представляет собой анализ сложившейся общественно-политической ситуации [115]. В «Европейской триархии» больше всего отразилось влияние «Прологоменов» Цешковского. Гесс призывает собратьев по левогегельянскому движению придать более конкретный и конструктивный характер своим философским взглядам. Держаться за букву гегелевского учения — значит вступить в противоречие с его духом, с требованиями его же диалектики [115, 24]. Гесс концентрирует внимание на политике Пруссии по внутригерманским вопросам, главным образом на конфликте между прусским правительством и архиепископом Кельна по вопросам брака. Во введении к главе 5-й («Наше будущее или социальная и политическая свобода») Гесс противопоставляет политической индифферентности церкви политику, не замечая, что любая церковь, не отделенная от государства, — политична. Он уверяет, будто религия имеет дело с «индивидуальной душой», политика же интересуется бездушными массами или, во всяком случае, имея дело с массами, пренебрегает их духовными запросами. Как гегельянец Гесс противопоставление государственной политики религии тут же дополняет противопоставлением государственной морали (государство — носитель *объективной мо-*

и у Бауэра, о котором Маркс сказал, что он преодолевает Гегеля, повторяя его. Не Маркс преодолел Гегеля с помощью Гесса, а Гесс избавился от догматического гегельянства с помощью Маркса.

²³ Эту идею Гесс развивает в статье «Чего мы хотим?» [119, 236].

рали) и религии. Гесс на стороне протестантского государства, обвиняя церковь (преимущественно, католическую) в непонимании своих прямых функций в системе государства. Фактически вся эта аргументация Гесса была защитой по конкретному поводу старой протестантской идеи о приоритете государства над церковью, служащей государству. Спор между государством и католической церковью между тем продолжался. Маркс также имел возможность высказаться по этому вопросу. Во второй статье о дебатах шестого рейнского ландтага он писал о «церковной смуте» [1, 1, 30—84]. Гесс противопоставил протестантское государство церкви (католической). Маркс против такой абсолютизации противоречий между государством и церковью. В письме к Руге от 9 июля 1842 года он писал о содержании этой утерянной рукописи: «Я показал в этой статье, как защитники государства стали на церковную точку зрения, а защитники церкви — на государственную» [2, 248]. В конце концов все эти трения, ознаменовавшиеся вначале крутыми мерами правительства против церкви и арестом архиепископа Кёльнского, завершились, по словам Маркса, тем, что «Пруссия перед всем светом поцеловала у папы туфлю...» [2, 248].

Гесс в «Европейской триархии» допускает, что протестантская Пруссия играет во внутригерманских делах относительно прогрессивную роль (в борьбе со старомодными претензиями ультрамонтанов). В европейских делах отводит он ей безусловно реакционную роль. Прогрессивные державы это — Англия и Франция. Пруссия играет унижительную роль клеветы в руках коварной и могущественной России, которая преследует свои мировые цели. Гесс считает русскую дипломатию (когда ей не мешают глупые цари) весьма искусной, что доказывает уже то, что ей удастся постоянно надувать своих европейских контрагентов [119, 163—164]. Здесь явно видны руссофобские настроения Гесса, впоследствии заводившие его слишком далеко по пути либерально-радикального национализма. В отношении же Германии Гесс в этой работе защищает верную мысль, что страна станет фактором европейского прогресса тогда, когда совершит свою внутреннюю демократическую революцию²⁴. Гесс пытается отмежеваться от либерального

²⁴ В работе «Рим и Иерусалим» Гесс защищает тезис о полезности союза между объединенной и сильной своим философским потенциалом Германией и богатой своим демократическим опытом Францией [117, 74].

реформизма, утверждая, что политическая реформа — это паллиатив, не решающий вопросов социального освобождения. «Европейская триархия» — работа, в которой Гесс, еще до Лоренца фон Штейна, знакомит левых гегельянцев с коммунистическими идеями. Но время еще не пришло. Левогегельянским интеллигентам тогда была ближе несколько абстрактная философия действия, чем конкретные требования коммунистической теории в ее французском варианте.

Значение Гесса в эволюции самосознания левых гегельянцев и в формировании марксизма во многом определяется его концепцией *философии действия*. В отличие от абстрактно-теоретической постановки вопроса о такой философии со стороны А. Цешковского Гесс попытался выявить более конкретным образом социалистические аспекты требования социальной справедливости. Его философию действия нельзя вместе с тем рассматривать как нечто цельное, это — эклектическое построение. Элементы этого построения Гесс соединял в зависимости от воодушевляющей его в каждый момент мысли об общественном идеале. В статье «Чего мы хотим?» (1843 г.) он писал, что философские основания его философии действия — рационализм и атеизм. Гесс отмечает неудовлетворительность старой философии с ее традиционными гносеологическими установками, вроде «я знаю», «я думаю» и т. п. Старая философия (к ней Гесс причисляет и Фихте и Фейербаха) отвергается им на том основании, что она не была способна на большее, чем объяснить, как все сложилось в действительности и, естественно, «протестовать энергически» [138, 1, 231]. Этой философии не хватало позитивности. Настало время открыто провозгласить новый принцип: «Я действую прежде, чем я есть» [119, 210]. Не бытие, как таковое, а действие является первичным фактором, «есть первое и последнее» [119, 210]. С помощью этой установки можно преодолеть абстрактно толкуемое бытие: индивид идентифицирует себя с бытием — через действие. В этом случае: «все дальнейшее познание есть только экспликация этой Идеи, Идеи *par excellence*» [119, 210].

Вначале, как можно судить по введению, Гесс пытался конкретизировать идею Цешковского, взяв за «основу свободной деятельности» этику Спинозы [119, 221]. Философия действия трактуется им как дальнейшее развитие этой этики. Центральный пункт — «свободная духовная деятельность» [119, 221]. Практическая деятельность — это практическая духовная деятельность. Действие представляется преимущественно как процесс нравственного совершенство-

вания каждого члена общества. Он утверждал, что «центральный пункт социальной и духовной свободы есть Нравственность, как высшее благо» [119, 224]. Отсюда понятна та страстность, с которой Гесс спустя полтора-два года защищал точку зрения «истинного социализма». История человечества — диалектическое развитие человеческого сознания, которое приобретает все более действенный, т. е. нравственно-совершенный характер. Для Гесса все это — своего рода введение к научному пониманию философии духа. Однако все это пока еще абстрактно. Идея нравственного совершенствования развита Гессом под влиянием фейербаховского антропологизма. Он начинает исповедовать реальный гуманизм и стремится к органическому воссоединению материалистической антропологии с социализмом. Начинается, по словам Энгельса, «впутывание нашего автора в социализм», который носит у него «весьма неопределенный и мистический характер» [1, 3, 469]. Гесс становится одним из идеологов «истинного социализма», социализма сентиментальной идеалистической филантропии, что, впрочем, не мешает ему обвинять Маркса и Энгельса в «философии альтруизма» вследствие последовательной с их стороны защиты интересов масс. Впрочем, это обвинение он заимствовал у Бр. Бауэра, «громившего» Маркса на страницах «Всеобщей литературной газеты» за его веру в массы. Гесс также становится в позу критически мыслящей личности и выступает против «обожествления» Марксом и Энгельсом пролетариата. Он утверждает, что ту передовую общественную роль, которую играет во Франции пролетариат, в Германии выполняет «аристократия гуманизма», т. е. сам Гесс, Бруно Бауэр и К°, а также мелкобуржуазная бунтарски настроенная интеллигенция.

Идея коммунизма толкуется им как «идея социальной любви». Он везде находит формы отчуждения человеческой сущности, в том числе в частной собственности и государстве. В эту свою «истинно социалистическую» пору (1845—1846 гг.) он редактирует журнал «Зеркало общества» («Gesellschaftsspiegel»), где господствует сентиментальная фраза. Постепенно, в особенности под влиянием «альтруистов» Маркса и Энгельса, Гесс приходит к осознанию несостоятельности и философской антропологии и «истинного социализма». По поводу фейербаховых «Основных положений философии будущего» он замечает, что это — не философия будущего, а вполне современная философия, и притом немецкого образца. К этой абстрактной философии невозможно пристроить социально справедливую *практи-*

ческую этику. Антропология Фейербаха не подходит для роли *действенной* философии будущего, ибо не отвечает на самые существенные вопросы современности: что такое современное общество и в каком отношении находится теория к практике этого общества.

Истинная антропология — это социализм, считает Гесс [119, 293]. Социализм отрицает все прежние формы философии, чужавшейся социальности. Этого отрицания не избежит и антропологическая философия, положительное содержание которой социализм усваивает. Гесс провозглашает социализм искомой философией действия. В связи с этим Энгельс, сам тоже только что усваивающий коммунистические идеи, отмечал, что Гесс «фактически первым из этой партии (левых гегельянцев.— *Авт.*) стал коммунистом» [1, 1, 539]. Однако Гесс остался все же абстрактным коммунистом. Правда, впоследствии он то признавал научный коммунизм Маркса, то искал других путей, он шел в общем путем ошибок и заблуждений. Одним из таких заблуждений было увлечение Гесса прудонизмом. В статье «Социализм», опубликованной в «Кельнской газете» (1843 г.), он называет Прудона «величайшим гением современной Франции», мыслителем, который противопоставил теорию *истинного* анархизма теории *неистинного* анархизма, восхваляющей систему *laissez-faire*, которая на практике есть не что иное, как анархия капиталистического производства [119, 248]. Впоследствии Гесс, не без помощи Маркса, разобрался в прудонизме основательнее и поддержал марксову критику Прудона в «Нищете философии».

В заслугу Гесса даже в этот период, когда он не до конца понимал идеи коммунизма, можно поставить достаточно решительную критику буржуазного либерализма, апологетов национальной экономики, «абстрактных теоретиков материального интереса». Эту критику он начал еще в «Рейнской газете», где он, до прибытия Маркса, был одно время фактическим ее редактором. Маркс одобрял полемику Гесса против «Аугсбургской газеты» и буржуазно-либерального экономиста Ф. Листа, который в своей «Системе национальной политической экономии» защищал «свободную экономику», обеспечивающую на основе политики протекционизма непрерывный прогресс «индустрии и торговли». Следует отметить как заслугу Гесса и то, что изучение экономической литературы, в особенности английской и французской, натолкнуло его на товарно-денежные отношения; он занимается *теорией денег*, видя (ошибочно) в деньгах решающее выражение «практики» [119, 193]. Гесс

выступает по совету Маркса против либеральных иллюзий «доктора Грациано». Его критика А. Руге способствовала размежеванию буржуазно-либерального и социалистического направлений. Философия действия Гесса приобретает более конкретные очертания, хотя ни в это время, ни в последующем она не была обработана с той степенью точности, которая позволила бы ей быть инструментом реального преобразования общества. Особое значение для понимания смысла философии действия имеет работа Гесса «Социализм и коммунизм». В этой работе достаточно четко ставится вопрос огромного методологического значения — о соотношении теории и практики. Вопрос этот разрешается Гессом во многом путем сравнения идей немецкой философии, главным образом Гегеля и Шеллинга, с идеями французского социализма, в основном Сен-Симона и Фурье. Подспудно Гесс осознает неудовлетворительность своих теоретических конструкций и говорит, что «философия действия — наш принцип только для Германии». Это означает фактически, что сравнительно с гегелевско-шеллинговской абстрактностью философия действия играет позитивную историческую роль, но она неприменима к французским условиям, где борьба классов приобрела более открытые и развитые формы, чем в Германии. Гесс занимает удобную позицию, если не сказать — «сохраняет хорошую мину при плохой игре» — и говорит, что и Гегель и Фурье равно «исследуют человеческую природу и главный принцип их жизненен» [119, 201], но Гегель выступает как выразитель немецкого духа, в то время как Фурье — французского. Он предлагает и другую параллель — между коммунизмом Бабёфа и нигилизмом Фихте, считая неудовлетворительными обе формы — как *идеологические*. Понятно, что этот довод слаб, дело не в различии духа этих народов, а в разной степени их социально-экономического развития. Это вскоре показали Маркс и Энгельс. Но такая параллель понадобилась Гессу для оправдания своей, анахроничной в середине 40-х годов концепции, а также для оправдания, довольно наивного, ценности немецких достижений в философии сравнительно с французскими достижениями в теории и практике социализма. Он уверяет, будто немецкая философия обсуждает на абстрактном языке своих понятий те же проблемы, что и французский социализм, — на деловом языке своих категорий, что «немецкая философия возникла из идеализма Фихте как французский социализм из коммунизма Бабёфа» [119, 224]. Фихте — «первый основательный атеист» в немецкой традиции, Бабёф же — «французский Фихте, первый коммунист» [119,

221]. Гесс провозглашает новый для левых гегельянцев лозунг — «атеизм и коммунизм» [119, 222].

Гесс стремится доказать, что социализм и коммунизм если не прямо подготовлены упорными изысканиями немецких мыслителей в сфере духа, то, во всяком случае, смогут более успешно развиваться на основе философского наследства²⁵. Соответственно уточняется и представление о центральном пункте философии действия; теперь это уже не одна духовная свобода, а «социальная и духовная свобода» [119, 224]. Немецкая философия — республиканская по своему характеру, республика — «любимое дитя немецкой философии» [119, 207].

Гесс обращает внимание левых гегельянцев на то, что социальная теория во Франции практична в высшей степени, она пронизана идеей социального равенства. Будущее, восклицает Гесс, принадлежит великой идее Фурье — *организации труда*. Носитель этой идеи — пролетариат, который желает справедливой организации труда, реализации права на труд. Социализм в целом — не что иное, как «практический вывод пролетариата»... [119, 283]. Социализм влиятелен в первую очередь своей практической этикой, которая является этикой труда и людей труда.

Работа Гесса «Социализм в вопросах и ответах» предвзряет по своему содержанию и по форме идеи «Катехизиса» Энгельса, бывшего этапом на пути к знаменитому «Манифесту Коммунистической партии». Гесс чувствовал, что всем его теоретическим опусам недостает материалистического обоснования. Он стремился преодолеть этот недостаток. Под влиянием Маркса он начинает изучать политическую экономию, критикует «Философию нищеты» Прудона, обсуждает вопрос о материальных предпосылках коммунистического общества, высказывает идеи о необходимости развития производительных сил, которые и создают необходимые материальные предпосылки коммунизма.

Гесс отверг «после некоторых колебаний» «Единственного» [1, 27, 15]. Как заметил Энгельс в письме к Марксу от 19 ноября 1844 года, Гесс в критике Штирнера, в особенности там, где это касается философских материй, сохранил «идеалистические повадки», сводя все к тому или иному истолкованию *категорий*. Он нападает на эмпиризм Штирнера, подобно тому как он нападал и на эмпиризм Фейер-

²⁵ Выступления Гесса были причиной выпадов против него публицистов буржуазно-либерального направления на страницах «Аугсбургской всеобщей газеты», где предавались остракизму «коммунистические доктрины» Гесса и других.

баха. Гесс видел в Штирнере бауэрианца, который «постоянно находится под тайным надзором своей критической со- вести» [116, 26]. В понимании общества Штирнер — гегельянец, вернувшийся к старой гоббсовской идее войны всех против всех. Перспектива общества, устроенного по штирнеровскому образцу «сознательного эгоизма», — «животное царство». Штирнер — дезертир социализма. Вместо отношений, построенных на признании принципа социальной справедливости, человечеству обещают отношения анархического индивидуализма. Но это ведь не что иное, как идеализация отношений, сложившихся в Западной Европе после буржуазных революций. В письме Марксу от 17 января 1845 года Гесс уже определенно говорит, что у анархистствующего Штирнера «в голове идеал буржуазного общества» [118, 121].

В работе «Последние философы» Гесс подвергает анализу взгляды Фейербаха, Бауэра и Штирнера и приходит к верному выводу, что дальнейшее развитие философии невозможно вне социализма, философы не могут оставаться на почве традиционных вопросов философии и обязаны стать действенными социалистическими философами, чтобы сохранить присущую философии живую связь с действительностью.

Гесс был инициатором критики в «Рейнской газете» утопического коммунизма Вильгельма Вейтлинга, в основном — из-за религиозной формы коммунистических принципов Вейтлинга. Вместе с тем он обращал внимание на то, что вопросы, поставленные Вейтлингом, в частности, в его обращении «К молодому поколению», о необходимости активного участия в политике, о государстве, о государственной организации будущего общества слишком важны, чтобы их игнорировать. Он установил контакты с Вейтлингом и его «Союзом справедливых» (декабрь 1842 года) и тем самым облегчил последующую работу Маркса со «Справедливыми». Он внес под влиянием Маркса и Энгельса свою лепту и в критику «истинно-социалистического» пророка доктора Кульмана. Гесс отметил особые преимущества и вольготную жизнь пророков в условиях ремесленного производства, патриархальных отношений и неразвитого классового сознания рабочих; например, «в Швейцарии мессиям живется лучше, чем где бы то ни было» [119, 347]. Глава пятая второго тома «Немецкой идеологии» («Доктор Георг Кульман из Гольштейна», или пророчество «истинного социализма») была, по мнению тех, кто специально подвергал эту главу текстологическому анализу, написана

Гессом. Это означало, что Гесс стремился преодолеть собственные «истинно-социалистические» иллюзии. Маркс и Энгельс считали его в это время соратником и другом, противником Бр. Бауэра, М. Штирнера и компании. Они включили упомянутую главу в свою работу (с согласия Гесса). В статье «Социализм и коммунизм» Гесс близок к научному социализму своим анализом связи философии и идеологии, известным пониманием классового характера идеологических постулатов: «идеология создает свои фантомы» [119, 201]. Гесс указывает, что иллюзии буржуазного идеологизма были классически выражены во французской революции XVIII века. В основе этих иллюзий лежит теоретический идеализм с его лозунгами *свободы, равенства и братства*. Идеологическая *воля* пыталась декретировать статус вещей и отношений. Так, Робеспьер был убежден, что якобинская диктатура с его фантомом «правового государства» способна навязать многосословной нации «религию разума» и «свободную политику» [119, 202].

Однако Гесс не стал последовательным соратником Маркса и Энгельса. Напротив, он все больше отдалялся от них; в руководимом Марксом и Энгельсом рабочем и коммунистическом движении он не принял участия. Абстрактность, утопизм и мессианизм оставались свойственными Гессу. Это было отмечено уже в «Святом семействе», в разделе «Последнее прости М. Гессу».

Судьба Гесса чем-то сходна с судьбой Фейербаха. Фейербах не внял призыву Маркса объединить усилия в критике немецкой действительности и ее философских защитников и замкнулся в Брукберге. Его вступление в конце жизни в социал-демократическую партию мало что изменило. Гесс же все более отходил от социалистического движения и, увлекшись идеями мессианского характера, отошел от Маркса и Энгельса.

Теперь обратимся к тем деятелям, которые не играли, во всяком случае в 40-е годы, определяющую роль в левогегельянском движении, но были по-своему значительными фигурами. В будущем некоторые из них, например Руге и Бакунин, стали своего рода символами: первый — буржуазного либерализма, второй — анархизма.

1. «ШВЕЙЦАР ГЕГЕЛЕВСКОЙ ШКОЛЫ» — АРНОЛЬД РУГЕ¹

Арнольд Руге — один из самых активных деятелей левого гегельянства. Он в большей мере, чем кто-либо другой, выражал буржуазно-либеральные тенденции, столь актуальные перед 1848 годом.

В студенческие годы Руге — буйный участник буршен-шафта. Вместе с другими он требовал конституционного правления. Прусское правительство преследовало его как *демагога*; это понятие было в общем равнозначно наполеоновскому представлению о *канальях-идеологах*. Руге был осужден и заключен в крепость (1826 г.). Выйдя из крепости, он примкнул вскоре к «Молодой Германии» (1830 г.). Правительство, полагая, что Руге «перебесился», допустило его к преподавательской деятельности; он получил должность приват-доцента в Галлеском университете, где завязал связи с местной интеллигенцией. В качестве темы академического исследования Руге избрал гегелевское учение о прекрасном и защитил диссертацию, используя гегелевские идеи (1837 г.). В университете Руге удержался

¹ Слова, взятые в заголовке в кавычки, принадлежат Г. Гейне. Гейне, бывший наряду с Берне лидером младогерманцев, заметил склонность Руге к позе и громкой фразе и писал, что это — «Апполон Бельведерский и даже еще более прекрасный» [14, 6, 16].

до воцарения нового «министра просвещения» Эйхгорна, развязавшего кампанию травли против левых гегельянцев. Его, как и Фейербаха, как чуть позже Бауэра, изгнали из университета. Руге в этой тяжелой обстановке не потерял присутствия духа; имея некоторые средства, он с головой ушел в издательскую и публицистическую деятельность. Памятниками этой его деятельности стали «Галлесский ежегодник», «Немецкий ежегодник», «Немецко-французский ежегодник».

Руге был, ко всему прочему, делец. В этом отношении он напоминает Краевского. Краевский, как известно, эксплуатировал Белинского. Руге попытался эксплуатировать Маркса. Условия, которые он предложил Марксу за редактирование «Немецко-французских ежегодников», были, конечно, грабительскими: 550 талеров за гарантированный выпуск 15 листов в месяц! Маркс потерял экономически немного, когда «Ежегодники» прекратились после первого же (сдвоенного) номера.

Как левогегельянский идеолог, Руге начал с критики теологов, пиетистов, романтиков и правых гегельянцев, которых, как и Бакунин, обвинил в стремлении, ограничившись перепевом Гегеля, изолировать философию от мира и в «теоретической беспомощности».

Маркс был невысокого мнения о Руге-теоретике. Он писал, что Руге, выйдя из крепости, «очертя голову ринулся в объятия гегелевской философии, как только узнал, что достаточно перелистать гегелевскую «Энциклопедию», чтобы избавиться от необходимости изучать все остальные науки» [1, 8, 287]. В самом деле, в науке Руге не преуспел, но в публицистическом изложении идей Гегеля в духе «критической критики» достиг определенных успехов². Из работ этого периода выделяются «Манифест философии» и его противники» (1840 г.). «Что обещает религия» (1841 г.), «Единство теории и практики» (1841 г.) и другие [155, IV].

Руге утверждал, что истинное содержание гегелевской философии — это гуманизм, его метод — метод критики. Развитие истинного содержания гегелевской философии должно заключаться в движении от *спекулятивного к практическому* идеализму. Руге призывал левых гегельянцев (в передовой первого номера «Галлесского ежегодника» от 1 января 1840 года) «свободно развивать бессмертный

² «В глубине души его все же глодал червь,— писал Маркс.— Он не написал еще ни одной толстой книги и каждый день завидовал счастливцу Бруно Бауэру, который еще в молодые годы выпустил восемнадцать увесистых томов» [1, 8, 289].

принцип свободы, который он (Гегель.— Авт.) довел до сознания эпохи, и давать ему возможность достигать новых результатов и новых все более чистых форм» [110, 1, 5].

Руге рассуждал о философии в гегельянском духе — видя в ней «отношение к всеобщему, духовное движение жизни» [110, 1, 1932]. Подобно Розенкранцу, Руге замышляет реформу гегелевской философии. Он развивает идею *позитивной философии* (понятие, которое использовали и Шеллинг и Фихте-младший по-своему). *Позитивная философия* должна быть адекватным теоретическим отражением «бессмертного принципа свободы».

Философия, писал Руге, свободна и будет свободна всегда. Основной «принцип утверждения — самовоспроизводство свободы из его внутренней необходимости» [153, 24]. Понятно, что это — переложение гегелевской идеи; Руге, собственно, и не скрывает этого, когда говорит, что «сущность Абсолюта есть не что иное, как свободный человек и свободный Универсум» [153, 67]. Философия указывает пути развития реальной свободы — как свободы человека через достижение политической свободы.

В 1838 году Г. Лео опубликовал памфлет «Гегелинги...», который был похож на литературный донос. Левые гегельянцы были представлены в нем как «новое издание энциклопедистов и героев французской революции» (слово «герои» имело оттенок иронии) и даже как уже сложившаяся «партия», со своими злокозненными намерениями [128, 2]. Руге поднял брошенную перчатку. Он пишет и публикует памфлет «Пиетизм и иезуитизм», в котором громит «поповскую партию», обвиняет ультрамонтанов, католиков и пиетистов в реакционности, Лео — в нарушении протестантской морали и в покушении на основной принцип протестантизма (который существовал больше в воображении Руге) — на свободу духа. Система философии Гегеля, утверждал он, является кульминацией протестантизма, подобно тому как протестантизм был кульминацией в истории христианства. Руге отверг представления Лео о Гегеле и гегельянах как апостолах абсолютного отрицания, объявив это наветом. Он утверждал, что Лео не хватило силы теоретического разума, чтобы понять смысл гегелевской концепции отрицания; он не в ладах с рациональным мышлением. Истинное содержание гегелевской философии — христианско-демократическое. Гегель, продолжал Руге, исповедует не нигилистические, а протестантские принципы. В соответствии с этими принципами Гегель не может не быть философом свободы. В этом пункте Руге вносит существенную

поправку в гегелевскую концепцию, даже если принять на минуту предложенное им «протестантское» истолкование. У Гегеля носителем свободы и ее высшим выражением является государство. Руге же в полемике с Лео утверждает, что носителем свободы является народ, а «народ — ничто без свободы».

Лео в следующем своем выступлении обратил внимание на эту коррекцию и увидел в ней проповедь «современной формы республиканизма и даже демократии» [91, 28, 272]. Лео обвинял «Галлеский ежегодник» в проповеди революции. Руге отвечает ссылкой на то, что если прусское государство будет последовательно придерживаться «принципа реформ», то для революции не будет не только необходимости, но и возможности [107, 1437]. Лучшим доказательством такой реформаторской деятельности было бы предоставление политической оппозиции статуса легальности. Такой шаг привел бы к тому, что оппозиция стала бы государственной оппозицией (мотив английской «оппозиции Его величества»). Критикуя пробелы и упущения управления, оппозиция способствовала бы развитию государства к всеобщему благу *всех* граждан. Поскольку государство не становится на этот единственно разумный путь, оно вредит прежде всего само себе. Руге просит поверить ему, что без «хорошей» оппозиции государство захиреет. Эта лояльность мало помогла лично Руге: власти смотрели на него как на неисправимого демагога и смутьяна. Они сделали невозможным издание «Галлеского ежегодника», потребовав перевода его из Дрездена в Берлин (поближе к недремлющему оку цензуры). Руге предпочел закрыть «Галлеский ежегодник» с тем, чтобы возобновить его в виде «Немецко-го ежегодника».

Руге выступил вместе с другими левыми гегельянцами против «исторической школы права». Ее представители, опираясь на «принципы романтизма», искали и находили (с помощью «исторического метода») свободу в отдаленном, в том числе в тевтонском, прошлом. Савиньи и другие утверждали, что свобода — сегодня, т. е. в прусском феодально-клерикальном государстве, выше любого проявления свободы в прошлом. Это была явная фальсификация действительного положения дел. Небольшие дозы либерализма и романтическое любование средневековьем и феодализмом не меняли существа дела.

Руге утверждал впоследствии, что именно он дал импульс развитию здоровых представлений о праве [152, 4, 497]. Действительно, он указывал на абстрактность гегелевской

философии права; эта конструкция противоречит «практической истории» и никак не связана с нею, за исключением трех-четырех «исторических параграфов» в самом конце «Философии права». Но и здесь Руге не был оригинален. Свои основные идеи он позаимствовал у Фейербаха и Маркса.

Под влиянием Маркса, Бауэра и Фейербаха Руге вскоре осознает, что философия не застыла на гегелевских постулатах. Прогресс философского знания несомненен. Руге испытал влияние фейербаховой «Сущности христианства». По его словам, это — «наиболее замечательная книга из современных германских философских сочинений» [156, 2, 57]. Он писал, что Фейербах неопровержимо установил антропологическое происхождение религии. Фейербаховские мотивы заметны в основной работе Руге, посвященной анализу места и роли религии в общественной жизни — в «Религии нашего времени». Он определяет религию как «медицину человека», пишет о ней как «внутренней молитве человеческой истории» и т. п. [153, 10].

Этика философской антропологии приводит Руге к выводу, что гуманизм является истинной религией нашего времени. Вскоре штирнеровский «Единственный» произвел не менее сильное впечатление на Руге и, отвергая анархический нигилизм «Единственного», он соглашается с ним в том, что Фейербах повинен в «метафизически наивном понимании человека».

После прочтения «Пролегоменов» Цешковского он приходит к выводу, что гегелевская философия истории — это всего лишь «теория всей предшествующей истории» [157, 2, 27]. Задача же заключается в создании философии истории, пригодной для понимания настоящего и будущего. Такая философия должна быть, естественно, философией свободы, но не абстрактной свободы в сознании — как у Гегеля, а конкретной свободы, прежде всего — политической, ибо свобода без гарантий политической свободы — пустой звук. Метод философии также должен подвергнуться серьезному уточнению. Истинный метод — не формализованное *объяснение* происшедшего, а диалектическая *критика* прошлого и настоящего: «Истинный метод — критика, разрешающая все противоречия и определяющая цели» [157, 2, 122]. Естественно, что это должна быть критика и общественных форм. Но прежде чем Руге пришел к этой мысли, он проповедовал нечто иное. Гегелевская «Философия права» подтолкнула его к защите статуса государства как носителя объективной нравственности. Он повторял

«по Гегелю», что государство — выразитель всеобщей воли и носитель идеи свободы. До 1842 года он развивал своего рода прусский вариант уваровского триединства: пруссачество, протестантизм, свобода творчества [154]. Одна из его иллюзий заключалась в утверждении, будто просветительские поползновения Фридриха I владеют самосознанием деятелей прусского правительства. Другая иллюзия была связана с утверждением, что протестантизм — «наилучшая из всех возможных религий». В отличие от католицизма, который несвободен и иерархичен, протестантизм, заверяет Руге, свободен и автономен. Более того, протестантизм по своей рационалистической природе будто бы обеспечивает позитивную эволюцию духа общественной жизни, развитие всякого рода гражданских добродетелей. Надо, следовательно, действовать в согласии с протестантскими принципами, что обеспечит свободное развитие государства и науки.

Что касается проповеди свободы творчества, то она означала еще одну иллюзию о возможности печатать в пределах Пруссии и «Германского союза» опусы либерального характера. Руге придерживался в сущности взгляда, что инфраструктуру сословной монархии можно улучшить посредством реформ, проводимых время от времени. Мирная реформа, вещал он, лучше, чем застой. Его либеральный идеал — «свободная» церковь, «свободное» государство, «свободная» личность.

Прусская реакция придерживалась иной точки зрения, ее олигархические представления не поднимались выше идеи «отеческого правления», т. е. были неприкрытой апологией стоячего общественного болота. Руге же пренаивно думал, что «Пруссия еще сыграет свою роль». В этом смысле он, вместе с Эхтермайером, развивал аргументацию в памфлете «Протестантизм и романтика. К пониманию противоречий нашего времени» (октябрь 1839 г.), появившемуся в редактируемом Руге «Немецком ежегоднике». Философское кредо авторов выявлялось в проповеди «свободного самосознания в поэзии и свободного народного духа». Руге и Эхтермайер клеймили эпигонов романтизма, воображающих себя аристократами духа, — Гаманна, Якоби и других. Объектами их критики были, следовательно, те же философы-романтики, которые уже были оценены Гегелем как противники Разума. Руге и Эхтермайер имели, может быть, лишь больше оснований, чем Гегель, утверждать, что философия романтизма выродилась в «чистый формализм и негативность». Пруссия — протестантское,

«рационалистическое» государство. Романтики же своей разумной проповедью иррационализма толкают протестантское государство к ответным мерам, которые объективно могут способствовать ограничению свободы. Руге и Эхтермайер возлагали надежды на «прусскую мудрость», на либеральную добродетель правительства. Бр. Бауэр также утверждал (в статье «Христианское государство»), что всякое государство выражает требования объективной морали. Протестантизм регулирует моральную функцию государства и способствует сохранению всех легальных возможностей «для внутренней диалектической оппозиции»³. Руге разделяет эту иллюзию о надклассовости протестантского государства.

Под воздействием логики общественно-политического развития Руге меняет взгляды. В конце 1839 года в статье «Карл Штрекфус и пруссачество» он бросает Пруссии обвинение в измене историческому предназначению. Гегелевский гипноз ослабевает все больше. Руге начинает видеть конечную неразумность государственного механизма. Им овладевает мысль о ложном и недостойном мыслящего человека положении интеллигента в прусском «отечестве».

Руге обосновывает (в статье «Гегелевская философия и политика нашего времени») ту мысль, что истина разума выявлена философией, а между тем неразумность отличает современную политику феодально-клерикальных кругов. Эта неразумность стала очевидной в свете фейербаховской трактовки разума, связанной с установлением идеалистического характера гегелевской философии права.

«Мы хотим,— провозглашал Руге,— участвовать в мировом движении, но теперь мы не замечаем в ней (в Пруссии.— *Авт.*) этого величия; ей недостаточно нашего другого Я, которое мы любим, того фундаментального протестантизма, который пронизывает все наше государство и получает свою светскую реальность в конституционной жизни» [109, XI, 2102]. Это были, конечно, весьма робкие пожелания «личности» полноты политической жизни. «Личность» обвиняла государство в приверженности к реакционному романтизму и предлагала ему исправиться.

Вскоре Руге переходит к проповеди *демократии*. В «Самокритике либерализма» он требует превратить либерализм в демократию, а теоретическую любовь к свободе —

³ О. Корню отмечает элементы утопизма в этих беспочвенных надеждах, будто «достаточно вскрыть разумное в государстве и обществе, чтобы придать политическому и социальному развитию рациональный характер» [19, 1, 150].

в «демократическую теорию» [155, 6, 84]. Это по существу критика буржуазного либерализма. Но субъективно Руге так и не вышел за рамки буржуазного либерализма, несмотря на явное «полевение» под влиянием пребывания в Париже и знакомства с французскими утопическими социалистами и коммунистами. Идеология парижских кружков, изучение трудов великих утопистов и революционных утопических коммунистов 30—40-х гг. многое переменили во взглядах Руге. Он приходит к убеждению, что «даже наиболее радикальные политические реформы бессильны против корней зла в обществе. Интерес каждого и всех заключается в требовании социальной реформы» [157, 1, 39]. Руге изучает положение трудящихся, взаимоотношения труда и капитала, требования пролетариата. В его статьях появляются новые мотивы: о труде, который создает все вещественные богатства, и т. п.

Одна из заслуг Руге — подготовка и издание (вместе с Марксом) «Немецко-французских ежегодников». При подготовке издания обнаружились расхождения между Марксом и Руге в понимании программы журнала и его целей. Маркс видел в журнале боевой орган философско-материалистического и коммунистического направления. Руге же воображал, что ему удастся объединить «всех оппозиционеров» на либеральной платформе.

Однако буржуазно-либеральная природа взглядов Руге недолго оставалась секретом для парижских социалистов. Они отказались сотрудничать с Руге, особенно после его осуждения восстания силезских ткачей (1844 г.), Маркс вскоре также порвал с ним. Энгельс, обратившись позднее к этому эпизоду, заметил в статье «Коммунисты и Карл Гейнцен» (1847 г.), что Руге «был простым прозелитом» гегельянства, обладателем «скудной философии, представляющей собой беспорядочную мешанину из фейербаховского атеизма и гуманизма, реминисценций из Гегеля и штирнеровской риторики» [1, 4, 269—270]. Впоследствии Энгельс писал, что Ганс и Руге «останутся знаменем времени», их деятельность способствовала повороту левых гегельянцев к *политике*. Различие заключалось в том, что Ганс остался человеком *идеи политики*, в ее либерально-конституционных формах, в то время как Руге, имея в виду все те же формы, настаивал на своевременности *практической политики*, но с буржуазно-либеральным уклоном. 1848 год рассудил все и всех. Руге оказался сначала в лагере либеральной буржуазии, а затем и бисмарковской реакции с ее потугами на «государственный социализм».

Маркс и Энгельс оценили Руге в «Великих мужах эмиграции» (1852 г.) следующим образом: «Филистер и идеолог, атеист и верующий во фразу, абсолютный невежда и абсолютный философ в одном лице,— таков наш Арнольд Руге, каким Гегель предсказал его еще в 1806 году» [1, 8, 290]. Последние слова означают, что Руге узнал из «Феноменологии духа» о так называемом «честном сознании», с которым отождествил свое самосознание. Гегель предсказывал эту возможность идентификации субъекта.

2. МИХАИЛ БАКУНИН. СИЛА ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Молодой Бакунин — один из первых гегельянцев в России, гегельянец не по одному знакомству с философией абсолютного идеализма (такие были и до него), а по складу своего мышления, по способу понимания сути диалектических построений великого мыслителя. Но Бакунин и во второй половине 30-х годов — особенный гегельянец, ибо быстрее, чем другие, стал «реалистическим гегельянцем». Этот реализм мышления отличал молодого Бакунина. Даже в период безоглядного увлечения гегелевской логикой и безудержных абстрактных фантазий он постоянно ищет связи с естественными науками, с идеями материалистического эмпиризма, диалектики с жизнью. Бакунин, как и Станкевич, был убежден, что надо следовать не букве учения Гегеля, а его методу, понять живую душу диалектики. Свое понимание диалектики он изложил в трех документах того времени — в «Предисловии» к русскому изданию «Гимназических речей» Гегеля, в незаконченной работе «О философии», первая часть которой была опубликована в журнале «Отечественные записки» (1840 г.), и в статье «Реакция в Германии», вызвавшей европейский резонанс.

Молодой Бакунин в историко-философской литературе характеризуется то как фихтеанец, то как гегельянец. Его увлечения Фихте и Гегелем — вне сомнения. К сожалению, гораздо слабее отражена в исследовательской литературе материалистическая тенденция его мировоззрения.

Бакунин познакомился впервые с философией Гегеля в 1836 году. Он штудирует вслед за тем «Феноменологию духа», «Науку логики», «Философию права» и другие труды, став выдающимся знатоком Гегеля. В «Предисловии» к «Гимназическим речам» Гегеля Бакунин утверждает, что *дисциплина мышления* вырабатывается лучше всего путем изучения диалектики Гегеля, которая является «философ-

ской наукой». Предмет этой науки — отвлеченное конечное, точно так же, как и неотвлеченное бесконечное, но когерентное, в общем — *мыслящий дух*. Для тех, кто вступает в жизнь, чрезвычайно важно накопление опыта, который приходит через восприимчивость и самодеятельность мысли. Благодаря опыту возможно верное понимание Идеи, которая осуществляется «в многообразии и в конечности действительного мира». В другой своей работе «О философии» Бакунин аргументирует в пользу единства эмпирического и умозрительного, опытного и философского, видя в требовании такого единства один из принципов «всемогущей диалектики». Это — не собственно гегелевская идея. Бакунин, возможно, под влиянием Герцена говорит о значении чувственного знания, о сверке сознания с сознаваемым предметом, указывает на три ступени познания, которые проходит деятельный разум: естественное знание, приобретенное через опыт, дающее духовную пищу обыденному сознанию, эмпирическое знание конкретных наук, которое он называет *теоретическим эмпиризмом*, и знание, выступающее «во всемогуществе диалектики исторического развития духа» [5, 2, 321].

Бакунин покинул Россию в 1840 году, отправившись искать лучшего применения своим силам. Вместе с Энгельсом и другими будущими европейскими знаменитостями (от Кьеркегора до Меттерниха) Бакунин стал одним из слушателей лекций престарелого Шеллинга по философии откровения. Он, как гегельянец и демократ, понял, что реакция стремится сделать из «философии откровения» Шеллинга своего рода идеологическое знамя. Бакунин не разделял мнения, будто «новейшая философия недавно преодолена одним из ее величайших основоположников, самим Шеллингом» [5, 3, 140]. Он был убежден, что дальнейший прогресс философского знания возможен только на пути развития, заложенного классической философией, в том числе и молодым Шеллингом. Старый же Шеллинг служит реакции. В статье «Реакция в Германии», опубликованной в «Немецком ежегоднике» Арнольда Руге (под псевдонимом Жюль Элизар), он подверг анализу сложившуюся ситуацию⁴. Друзья Бакунина в России, в частности

⁴ Возможно, что название работы навеяно подзаголовком памфлета Энгельса «Шеллинг и откровение» (Критика нового покушения реакции на свободную философию). Бакунин познакомился с Энгельсом на лекциях Шеллинга по философии откровения в начале 1842 года и подружился с ним. П. М. Моисеев также отмечает «противошеллинговский аспект статьи «Реакция в Германии» [23, 158].

Белинский, восхищались статьей Жюль Элизара, не подозревая, что статья принадлежит их другу Мишелю.

Бакунин, прибыв в Германию, быстро установил связи и завязал дружеские отношения с левыми гегельянцами. Маркс восхищался его революционным темпераментом. Он разглядел в Бакунине многообещающего деятеля на революционной ниве, хотя, конечно, не мог предугадать всего дальнейшего.

На первых порах Бакунин ближе всего сошелся с Гессом. Гесс утверждал, что именно он обратил Бакунина в социалистическо-коммунистическую веру, но это преувеличение. Не все исходило от Гесса, который мало знал о той напряженной интеллектуальной жизни, какая была характерна для Белинского, Герцена, Бакунина и круга их друзей в России. Гесс был склонен к масштабному представлению о своей миссионерской деятельности. Так, он уверял, что именно благодаря его влиянию Энгельс стал «ревностнейшим коммунистом»⁵.

О. Корню воспроизвел версию Гесса и даже утверждал, что «Реакция в Германии» «в основной своей направленности соответствует работам Гесса» [19, 1, 302—304, 405]. Это — сомнительная похвала, базирующаяся на неточных данных. Если бы Корню познакомился с «догерманскими» работами Бакунина, в частности с его перепиской с Белинским, он неизбежно пришел бы к иному выводу⁶.

Бакунин начинает «Реакцию в Германии» — свой литературный манифест, свое объявление войны *utbi et orbi* с тезиса, что *свобода* — магическое слово, но понимают его по-разному. Так, немецкий обыватель ничто не обожает так пламенно, как ту свободу, которой он увлекался в туманной юности и которая соответствует его сентиментальным иллюзиям. Немецкие либералы, полагающие, что они мудрее всех на свете, любят свою свободу, но ту свободу, которая никогда не перейдет в революцию.

Демократическая же партия добивается и добьется истинной свободы, но она добьется ее тогда, когда преодолеет сопротивление реакционной партии. Демократическая пар-

⁵ Т. Ойзерман, естественно, отвергает это мнение как несостоятельное [24, 181].

⁶ Бакунин был большим знатоком гегелевской философии, нежели Гесс. Гесс понял вскоре, что Бакунин, подобно Энгельсу, отнюдь не чувствует себя робким учеником, и ударился в другую крайность: стал распускать вздорные слухи о Бакунине как «русском агенте», стремясь, как и Боркхейм, повлиять в этом смысле даже на Маркса.

тия занималась бы самообманом, если бы верила в добрые намерения или мифичность реакционной партии. Реакционная партия — не случайность, а необходимость немецкой общественной жизни; как таковая — она тормоз диалектического движения истории. Вообще, разъясняет Бакунин, случайности не придается значения в истории, «история есть свободное, но вместе с тем необходимое развитие свободного духа» [5, 3, 129]. Эту необходимость исторического развития выражает не реакционная, а демократическая партия, хотя она слаба и должна признать это; она должна также осознать трудности, стоящие у нее на пути, причем одна из трудностей заключается в том, что противники демократии находятся не только вне демократической партии, но и внутри нее. Условием движения вперед является, и в этом случае обнаруживается неопределенность взглядов самого Бакунина, превращение демократии в *религию*. Это был неверный тезис. Но верно было утверждение, что демократы должны быть не только партией единомышленников, но и партией на деле. Пока же демократическая партия сильна только своим *отрицанием* существующего. Она мало связана с жизнью, не имеет массовой опоры.

Далее Бакунин садится на гегелевского конька-горбунка; он чувствовал себя на этом диалектическом коньке уверенно и с пафосом проповедует то, что можно назвать *диалектикой отрицательности*. Он утверждает, что «все значение и вся непреодолимая сила отрицательного заключается в разрушении положительного». Это — видимое, внешнее положительное, и оно неизбежно будет разрушено. Но и само отрицательное идет к гибели — «как дурное, особое и своему существу неадекватное бытие» [5, 3, 129]. Все это и последующее — вариации левого гегельянца на завещанную Гегелем тему отрицания отрицания, но вариации мастерские и к тому же отвечающие данному историческому моменту. Суть отрицательного, следовательно, в разрушении пережившего себя положительного. Вслед за тем отрицательное, превратившись в положительное, воспрянет из «свободного основания». Такое отрицание, разъясняет Бакунин, — «живительный источник во всеобъемлющем принципе безусловной свободы» [5, 3, 132]. Негативность — позитивна. Бакунин обрушивается на реакционную партию и ее фракции — «чистых» или «фанатических реакционеров», которые не понимают диалектики истории настолько, что не видят в отрицании никакого утверждения, и «реакционеров-соглашателей», теоретическая пози-

ция которых «нечестна» и которые не отрицают безусловно отрицательного, но и не понимают или скрывают истинный смысл отрицательного.

Этот истинный смысл можно понять только в духе принципов гегелевской системы с ее основополагающей идеей борьбы противоположностей: «Противоположение и его имманентное развитие составляют один из главных узловых пунктов всей гегелевской системы» [5, 3, 137]. Собственно, благодаря этим принципам Гегель смог «постулировать новый практический мир» [5, 3, 137]. Ошибка Гегеля заключалась в том, что он думал, что этот мир *должен* подчиниться открытым им постулатам и устроиться согласно им: новый мир возникает отнюдь не путем простого приложения готовых теорий! Истина заключается в том, что действительность существует и развивается через противоположение, через раздвоение, через борьбу противоположностей: «положительное отрицается отрицательным и, наоборот, отрицательное отрицается положительным» [5, 3, 139]. «Перевес в этой извечной борьбе положительного и отрицательного — за отрицанием; эти противоположности не равнозначны, хотя их взаимодействие — условие всякого движения» [5, 3, 139], а противоположение имеет величайшую практическую ценность [5, 3, 140]. Основная идея Бакунина заключается в том, что знание действительности возможно лишь при применении диалектики отрицательности к самому процессу познания. Поэтому он варьирует гегелевские положения, утверждая, что «всякое движение есть отрицание» [5, 3, 138], что «противоположение действительно есть истина», «чтобы овладеть истиною, мы должны брать противоположение в его цельности» и т. д. [5, 3, 137]. Он ссылается также на то, что лучшие умы современности — Штраус, Фейербах, Бруно Бауэр — отрицатели [5, 3, 146].

В свое изложение диалектической методологии Бакунин вносит много страсти, немыслимой для Гегеля. Он приписывает отрицательному желание «страстного уничтожения положительного», хотя бы это положительное (например, соглашательство) и пыталось «хитро укрыться под личиною отрицательного».

Бакунин с присущей ему страстностью обрушивается на соглашателей, обвиняя их в «практической импотентности». Философская середина испытывает неудержимое влечение к внутреннему миру индивидов, но довольно равнодушно взирает на такие острые проблемы современности, как война и революция. Соглашатели воображают, будто спо-

собствуют ходу мировой истории и общественному прогрессу, когда, призывая к интеллектуальной скромности, признают в качестве источника движения «цельность противоположения». Но это — иллюзия. В действительности же «они отнимают или вернее пытаются отнять у последнего его движение, его жизненность, его душу» [5, 3, 140]. Бакунин не мог объяснить, в чем заключается душа и жизненность движения, но что эта душа есть, существует — он не сомневается, иначе это было бы изменой вере в самодвижение. Соглашатели говорят о внутреннем мире и его самоцельности. Бакунин возражает, что «внутренний мир может для самого индивида иметь бесконечную ценность, но для света он действительно имеет ценность лишь постольку, поскольку он проявляется вовне, и имеет лишь такую ценность, какую проявляет» [5, 3, 141].

Сравним в этой связи мнение Бакунина с позицией Маркса времен докторской диссертации. Маркс также прицает «некоторых гегельянцев» (разумеется, правых), которые «неправильно понимают нашего учителя» и утверждают, что «умеренность есть нормальное проявление абсолютного духа» [2, 196]. Это было написано перед началом работы Маркса в «Рейнской газете». Окунувшись в публицистическую практику, Маркс еще более укрепился в своем мнении против всякой «умеренности и аккуратности». На этой почве их первое сближение с Бакуниным в 1843 году в Париже было понятным.

Бакунин утверждал, что внешняя действительность должна быть серьезным объектом изучения. Эта действительность такова, что «наше время — печальное время», что «государство раздирается сейчас глубочайшими внутренними противоречиями», а народ, бедный класс, находится в фактическом рабстве [5, 3, 147]. Тем не менее Бакунин считает, что есть определенные основания для исторического оптимизма. Эти основания он видит в диалектике отрицательности: «дух, этот старый крот, уже выполнил свою подземную работу»; на практике это выражается в том, что народ «принимает везде угрожающее положение», он начинает «требовать практического приложения своих прав». Бакунин замечает, что во Франции и Англии массы организуются в социально-религиозные союзы. Он призывает левых гегельянцев и всех противников идейного болота «довериться вечному духу». Этот дух многое «разрушает и уничтожает», но он же является и «вечно созидующим источником всякой жизни». Бакунин заканчивает свою «Реакцию в Германии» на оптимистической ноте:

«Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть» [5, 3, 148].

В июне 1843 года в трех номерах «Швейцарского республиканца» Бакунин опубликовал другую программную статью — «Коммунизм». Ее основная идея — объединение философии и коммунизма. «Философия,— пишет Бакунин,— по своей сущности является только теоретической, она движется и развивается лишь внутри сознания. Коммунизм, наоборот, в своей современной форме является только практическим; этим высказано преимущество и недостаток каждой из этих форм по отношению к другой» [5, 3, 233]. Идея единства философии и коммунизма была в своей основе верной, хотя Бакунин не мог сказать, какой должна быть истинная философия практики, а его понимание коммунизма не было научным. Правда, каким не должен быть коммунизм, он уже знает. В «Коммунизме» подвергается критике вейтлингова трактовка коммунизма. В этом пункте Бакунин выступает союзником Маркса и Энгельса, отвергая «казарменный коммунизм». Жесткая регламентация в будущем обществе, расписанная В. Вейтлингом в его «Гарантиях гармонии и свободы», подвергается остракизму. Общество, которое Вейтлинг видит в своих грезах, не является свободным и гармоничным уже потому, что люди в нем фактически — «стадо животных», преследующие эгоистические материальные цели и интересы и не понимающие, как и сам Вейтлинг, духовного содержания общественной жизни. Независимо от левогегельянского подтекста этих возражений они по существу верны.

Пафос бакунинского отрицания еще не выкристаллизовался в анархическую теорию; это придет позднее⁷. Этот пафос импонировал молодым Марксу и Энгельсу. Все трое были дружны в 1842—1844 гг. Маркс и Энгельс часто встречаются с Бакуниным в Париже в 1844 году. Бакунин знакомит Маркса, Энгельса и Женни Маркс с декабристами, братьями — Александром и Николаем Тургеневыми. Вместе они посещают русских политических эмигрантов и проводят время в продолжительных беседах [29].

⁷ О. Корню пишет, что Бакунин, познакомившийся через Гервега с Гессом, «тем легче усвоил его понимание коммунизма, что последнее имело анархическую окраску, соответствовавшую анархической тенденции самого Бакунина» [19, 1, 405]. В действительности Бакунин не был тогда анархистом, не было и анархизма как идейного течения, а его «русские черты характера» имеют такое же отношение к анархизму, как «немецкие черты характера» Фейербаха к антропологии или «еврейские черты характера» Гесса — к «философии действия», т. е. — никакого.

Бакунин занимает близкую Марксовой позицию на страницах «Немецко-французских ежегодников». Первый сдвоенный и, увы, последний номер «Ежегодников» открывался публикацией переписки Маркса, Руге, Фейербаха и Бакунина. По решающему вопросу о будущем социальных преобразований в Германии Руге и Фейербах были настроены пессимистически. Бакунин вместе с Марксом утверждает, что немецкий 1789 год грядет, хотя до его наступления «еще далеко». Он убеждает Руге и Фейербаха «верить» и «не отчаиваться». Теперь не время, пишет он, «сидеть сложа руки и малодушно предаваться отчаянию. Если уж такие люди, как вы, не верят более в будущность Германии, не желают больше работать над ней, кто же будет тогда верить, кто работать?» [138, 1, 1]. Недаром Белинский зачитывался «Немецко-французскими ежегодниками»! Ему нравилась боевая позиция Маркса и его дорогого «Мишеля», и он многого ожидал от их совместной деятельности, не предполагая, что они так решительно разойдутся впоследствии.

3. ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ, ОТРИЦАЮЩАЯ СУЩЕСТВУЮЩЕЕ. ИДЕЯ И РЕАЛИИ

Левые гегельянцы сокрушали многое, но больше в уме, в теории, в царстве излюбленной ими чистой мысли. Теория, по Бауэру (и Гегелю!), это — все, практика — побочный продукт теории; практика, которая противоречила теоретическим схемам, признавалась или несозревшей для подтверждения чаяний теоретиков, или малозначительной. Главное, чтобы в теории был выражен «дух времени».

Известный революционный подтекст в этих взглядах наличествовал. Тем не менее в целом левогегельянская линия в ее бауэровской форме отнюдь не способствовала единству теории и практики. Правда, не всех это смущало. Бр. Бауэр утверждал даже, что он одной всемогущей Критикой наносит сокрушительный удар официальной Германии, этому географическому понятию «без народа и без общества» [60, 1]. В то же время становилось все более очевидным, что всемогущая Критика может быть кое-что и поколебала, но не слишком заметно: религия и теология продолжали свое «несостоятельное» существование и не собирались уступать общественное поле левогегельянской идеологии. Церковь, покровительствуемая государством, продолжала держать умы прихожан в своих мягких, но цепких объятиях. Государство, которое Гегель

объявил «являющимся богом», не становилось оттого разумнее, и если это был бог, то крайне коварный и жестокий. Если влияние Критики и сказалось в чем-то, то, скорее, в убеждении государственных умов, что с нею необходимо покончить.

Правительственные гонения на «критиков» имели свой эффект. Наступало, так сказать, известное просветление сознания левых гегельянцев. Как отметил Энгельс, «в борьбе с правоверными пиетистами и феодальными реакционерами левое крыло — так называемые младогегельянцы — отказывалось мало-помалу от того философски-пренебрежительного отношения к жгучим вопросам дня, которое обеспечивало до сих пор его учению терпимость и даже покровительство со стороны правительства» [1, 21, 279].

Перемене в умонастроении содействовало и переосмысление опыта общественно-литературных течений 20—30-х гг. — прерафаэлитизма, романтизма «Молодой Германии». Оказалось, что эстетические аргументы и проповедь «свободной любви» нисколько не колеблют ни основ общественного порядка, ни его частных, включая безобразных, проявлений, число которых не только не уменьшалось, но, пожалуй, увеличивалось. Политический индифферентизм все в большей мере заявлял о себе как явление, вполне устраивавшее консервативную партию. «Свободные» обсуждали не только абстрактно-философские, но и конкретные общественные вопросы. Мейен, Эд. Бауэр и другие предлагали подчас весьма сильнодействующие рецепты излечения больного общества.

После изгнания Бруно Бауэра из Боннского университета «Свободные» фактически провозгласили его прямым наследником Гегеля на поприще философского мессионизма. Бауэр не остался в долгу. В сентябре 1841 года берлинские «Свободные» собрались на банкете в честь Велькера, либерального деятеля, слегка задетого правительственным произволом. Это было своего рода подражание либеральной «банкетной кампании» в Париже, оказавшейся кануном буржуазной революции 1830 года. «Свободные» полагали, что они также находятся в преддверии революции, которая вот-вот вспыхнет от их речей. Выступив на банкете, Бауэр воздал хвалу гегелевской философии права как политической философии либерально-конституционной партии. Он был в общем последователен в своем стремлении изобразить Гегеля пророком либерализма и духовным мессией левых гегельянцев.

К этому времени левые гегельянцы осознавали все глубже, что критика религии не может быть отделена от критики церкви, а критика церкви есть в то же время критика государства, поддерживающего церковь, и все это неизбежно приводит к критике определенной политики определенного правительства. Критика религии без критики церкви стала представляться им столь же беспредметной, как критика государства без критики его политики. Гесс назвал начальную стадию этого осознания «анархизмом в религии и политике».

М. Гесс убеждал своих друзей, что одна пропаганда демократического правительства уже не дает эффекта, что необходимы политические реформы, а их может осуществить только партия с твердой программой политических реформ. Эд. Бауэр со своей стороны в красноречивых статьях, в том числе в «Рейнской газете», требовал политической определенности. Это был якобинец по характеру, который к тому же оправдывал якобинский террор и теоретически. Разумеется, рассуждал он, французская революция не была бескровной, но, спрашивал он, какая революция была бескровной? Ссылаясь на кровь «религиозных революций» при утверждении христианства, магометанства, Реформации, Эд. Бауэр приходит к выводу, что «светская» французская революция была менее кровавой [83, 1195]. Кёппен развивал эту же аргументацию в защиту тезиса о благодетельности французской революции. «Что жестокого,— спрашивал он все того же Лео,— сделали террористы сравнительно с Альбой, Гизом, Торквемадой?.. Что такое Робеспьер сравнительно с Филиппом?» [84, 515].

Эд. Бауэр клеймил компромиссы и предавал анафеме всякие поползновения к уступкам реакции: «Кто не с нами, тот против нас!». «Собственно, подлинных партий имеется только две: одна — крайняя левая, другая — крайняя правая, если партии определять по наличию принципа, который она последовательно проводит,— рассуждал Эд. Бауэр.— Первая является партией народа, свободы, человечества, вторая — легитимная, опекаемая божьей милостью, партия зависимости и веры в авторитеты. Только эти крайние партии знают, чего они хотят от революции, потому что у них есть принцип. Все, что между ними,— от лукавого» [85, 1185]. Он убеждал левых гегельянцев и демократов, что партия, если она будет создана, обеспечит прочные связи с оппозиционно настроенными массами. Организационно единая, она использует литературное влияние как средство воздействия на умы и превратит хаотический протест масс против бес-

человечной эксплуатации в осознанное движение к прекрасной цели — демократии.

Братья Бауэры совместно написали «Историю просвещения нового времени вплоть до французской революции». Они привлекли в качестве сотрудника также Юнгница, написавшего раздел «Революция и религия». В некотором противоречии со своей теорией критически мыслящей личности, но зато в известном соответствии с исторической правдой Бауэры утверждали в этой «Истории», что революция есть высшая форма борьбы партий; так, «народная партия», республиканская, боролась с партией монархии, с королевской партией. Историю первой республики они также описывали как борьбу партий (в этом отношении характерен раздел «Борьба партий в республике Франция»). Эти же идеи Бр. Бауэр развивал в работе «Государство, религия и партия» [61], которую Маркс, к тому времени уже обнаруживший многие слабые пункты «абсолютной критики», назвал «фантастическим политическим произведением г-на Бруно» [1, 2, 100]. Эта оценка была вызвана действительно фантастическим утверждением Бауэра, будто политические интересы лишены какого-либо серьезного общественного значения, а это значение имеют не политические, а «общественные движения». Марксу же было ясно, что «общественные движения» являются большей частью политическими.

Бруно Бауэр перед самой революцией 1848 года (в 1847 г.) публикует «Очерки истории борьбы партий в Германии в 1842—1846 гг». (небывало оперативное обобщение происходящего!), а сразу же после революции, в 1849 году, вышла в свет его «Буржуазная революция в Германии» [63, 64]. Во всех этих, бесспорно, интересных трудах представление о партиях, интересах классов и об особенностях межпартийной борьбы было еще расплывчатым (партии: «политическая», «религиозная», «социалисты и коммунисты», «университетское движение» и т. п.). Не более точными были и понятия об истории просвещения и культуры; так, борьба просвещения против религии была представлена как «секуляризация пиетизма», что было неверно даже для Германии.

Партии, по Бауэру, преследуют частные цели, защищают интересы не всех, а отдельных сословий и классов. Государство же выше этой партийной односторонности, спутником которой являются постоянные внутрипартийные склоки. Оно — внепартийно, защищая интересы всех. Однако не все разделяли эту схему. Левые гегельянцы слишком

хорошо знали политическую историю, чтобы поверить этой схеме. Они видели реальную практику государства. К тому же перед их глазами развертывалась политическая жизнь Англии и Франции с их развитой борьбой классов и игрой политических, партийных интересов.

Один бог абсолютно беспартийный,— отвечал Руге Розенкранцу в своей статье «О понятии политической партии» (в январе 1843 года, перед самым закрытием «Немецкого ежегодника»). Но философия не божеское, а человеческое дело и потому она партийна, «и философ также должен быть партийным» [142, 6, 52]. Вопрос заключается, следовательно, в определении политического смысла левогегельянской партийности.

Заслуживает внимания в этом смысле статья Мозеса Гесса «Политические партии в Германии», опубликованная в «Рейнской газете» 11 сентября 1842 года. Гесс ссыался на опыт общественной жизни в Англии, Франции и за океаном. Он утверждал, что деятельность политических партий, столь заметная там, вообще является условием нормального функционирования социального организма. В Германии же отсутствуют и условия, и сами политические партии. Гесс спрашивал, что же политические партии случайны в этой стране или они не соответствуют духу немецкого народа?

Он отвечал на свой вопрос утверждением, что политические партии необходимы — «ради развития сознания немецкой нации» [119, 190]. Правда, представление Гесса о политических партиях были более чем оригинальным, он смешивал понятие *политической партии* с понятием *идейного течения*, рассуждая об *исторической школе*, *романтической школе*, *реакционной партии*, *южногерманском либерализме* и т. д. Но здоровый социальный инстинкт и изучение учений социалистов и коммунистов приводят Гесса к иным мыслям; он приходит к выводу, что в современном мире противостоят друг другу два класса: «две партии»: «пауперизм и денежная аристократия» [119, 190]. Но он еще неясно представляет общее и различное между идейным течением, социальной группой и политической партией. Так, левое гегельянство оказывается *партией*, а Арнольд Руге — «передовой борец этой партии» [119, 290]. Впрочем, внутригерманские отношения благодаря их феодальным основам, сословно-клерикальным наслоениям и буржуазным тенденциям были так запутаны и неопределенны, что развить определенную теорию политических партий, что-то вроде политологии 40-х гг. XIX века, было бы затрудни-

тельным делом и для мыслителей бóльшего масштаба, нежели Мозес Гесс.

Бакунин в своей статье «Реакция в Германии» использует то же понятие, что и Гесс,— *реакционная партия*. Возможно, что оно употреблялось ими в одном и том же смысле в личных беседах, предшествовавших опубликованию «Реакции в Германии». Это было верное определение: перед 1848 годом в Германии формально не было политических партий. Альтернатива — *демократическая партия*. Под понятием *партии* подразумевается не сложившаяся политическая партия, а идейное течение, которое только вырабатывает свои программные требования и далеко от организационного оформления.

Идея создания политической партии воодушевляла многих, а наиболее экзальтированных просто опьяняла. Поэты левогегельянской ориентации видели не меньше, а, может быть, больше иных теоретиков. Гервег и Гоффман слагали гимны еще не созданной, но столь желанной политической партии. Строки Гервега стали хрестоматийными:

Partei! Partei! Wer sollte sie nichtnehmen...⁸

Особую и свехоригинальную позицию занял, как всегда, Штирнер. Он отвергает партию. Партия — это организация, она требует от своих членов дисциплины, возлагает на каждое *Я* определенные обязанности, чуждые *Я*. Это неприемлемо. В статье «Ложный принцип нашего образования, или гуманизм и реализм», опубликованной в «Рейнской газете», Штирнер провозглашает с пафосом:

Nur often wie ein Mann: Für oder Wider!
Und die Parole: Sklave oder Frei!
Selbst Götter stiegen vom Olympe nieder
Und kämpfen auf Zönne der Partei [162].⁹

Отдельные возражения Штирнера против партии как политической организации и против партийной дисциплины

⁸ Первая строфа гласит:

О партия моя, ты гордая основа
И мать бесчисленных сверкающих побед!
Как может не понять священнейшего слова,
Как может не постичь великое поэт?

(Последние две строки были осуждением Фрейлиграта, воспевшего беспартийность).

⁹ Человек, выступи открыто: За или против!

Наш пароль: рабство или свобода!

Всех богов низвергнем с Олимпа

И сразимся вместе с партией!

(Перевод наш.— Авт.).

предваряют, как ни странно, «знаменитые» возражения Мартова против ленинской формулировки параграфа второго Устава РСДРП. Так, Штирнер обуславливает сотрудничество «Единственного» с партией признанием возможности «свободного соединения» и «свободного отделения», требует *права* заключить *союз* с партией и расторгать этот *союз* по своей воле (союз будет длиться «до тех пор, пока партия и я преследуем одну и ту же цель» [36, 2, 101]).

Молодой Маркс живо интересуется вопросами партийного самосознания. В докторской диссертации он высказывается еще в меру абстрактно. В одном месте он говорит, что партийные разногласия возникают из двойственности философского самосознания, но замечает тут же, что в общественной жизни противоборствуют не только философские партии. Он говорит о либеральной партии, которая сочувственно относится к философским идеям (т. е. гегелевским и левогегельянским) и которая удерживает понятие и принцип философии. Он в решительных выражениях осуждает консервативную партию реальности, партию сохранения *status quo*, которая «не может привести к реальному прогрессу» [2, 79]. В «Дебатах о свободе печати» он издевается над теологами, осуждающими светские партийные раздоры. Благочестивые пожелания теологов противоречат их же «священному писанию». Разве Библия, спрашивает Маркс, «не делит все человечество на две большие партии — *козлиц* и *овец*?» [1, 1, 43]. В статьях, посвященных запрещению «*Leipziger Allgemeine Zeitung*», он обрушивается на реакционную партию, «которая возводит свою ограниченность в святыню», говоря, что трудно требовать иного от обитателей «интеллектуального *царства посредственности*» [1, 1, 170].

Маркс, редактор «Рейнской газеты», убеждал левых гегельянцев и демократов сплотиться и создать сильную *демократическую партию*. Он возлагал большие надежды на «Рейнскую газету», думал, что с ростом влияния газеты будет расти сила и влияние революционной партии, замечая, что по характеру органа партии можно судить и о силе партии вообще¹⁰. В статье «Дебаты о свободе печати» (апрель 1842 года) Маркс громит либеральную оппозицию, которая выражает весьма низкий, угоднический по отношению к правительству уровень политического мышления,

¹⁰ В статье «Оправдание мозельского корреспондента» Маркс пишет, что «анонимность *превращает* газету из сборного пункта многих индивидуальных мнений в орган *единого разума*» [1, 1, 189].

добавляя, что «народ же, который, как все народы доброго старого времени, право думать и высказывать истину предоставляет только *придворным шутам*, может быть только народом зависимым и обезличенным» [1, 1, 36].

Маркс делает новый шаг вперед в обосновании необходимости демократической партии, используя левогегельянскую интерпретацию философских категорий и противопоставляя партию разума и «всеобщего интереса» партии частного интереса, утерявшей интерес к разуму. Первая партия олицетворяет собой движение, прогресс, вторая — застой, реакцию. Эти партии не просто сосуществуют, они борются, долг каждого демократа — принять активное участие в этой борьбе на стороне своей партии. Заметим, что вначале понятие партии толкуется весьма широко; партиями называются и академические школы с их явно выраженным консервативным кредо и официальные течения в идеологии; например, «историческая школа права» Гуго — Савиньи именуется *известной партией*. Наиболее четко общие настроения выразил Маркс в статье «Передовица» в № 179 «Kölnische Zeitung», критикуя «либералов недавнего прошлого», не понявших значения консолидации оппозиционных элементов в партию. Он провозглашает свое революционно-демократическое кредо: «Без партий нет развития, без размежевания нет прогресса» [1, 1, 113].

На идеологической почве левого гегельянства революционно-демократическую политическую партию создать не удалось, несмотря на все призывы к объединению. Энгельс в статье «Успехи движения за социальное преобразование на континенте» говорит о Л. Фейербахе, Бр. Бауэре и А. Руге как о «главарях партии». Но тут же отмечает, что эти левогегельянские главари застряли на обсуждении философских, абстрактных вопросов и были не готовы поддерживать провозглашенную «некоторыми деятелями партии» идею «*социальной* революции, основанной на коллективной собственности» [1, 1, 539]. Иными словами, «главари» в отличие от «деятелей» (т. е. от Маркса, Энгельса, Гесса, Бакунина) не разделяли идею партии, написавшей на своем знамени: «*Социальная революция*». Пробразом такой партии стал позднее «Союз коммунистов», а подготовительными этапами — левогегельянское движение и «Союз справедливых». Маркс, как и Энгельс, видел, что сплоченной, организованной и целеустремленной партии еще нет, массы еще остаются без действенного политического руководства. Об этом он без всяких недомолвок сообщал в письме к П. В. Анненкову (от 28 декабря 1846 года). Объясняя

причины задержки издания рукописи с критикой «абсолютной критики» (впоследствии — «Немецкая идеология»), он замечает: «А что касается нашей собственной партии, то она не только бедна, но, кроме того, значительная часть членов немецкой коммунистической партии сердиты на меня за то, что я выступаю против их утопий и декламаций» [1, 27, 412]. Здесь понятие *партии* выступает уже в более соответствующем ее политическому значению смысле, но и тут видно, что это еще не та организация, которая действует на единой научно-идеологической основе. Создание «Манифеста Коммунистической партии» было огромным шагом вперед. В нем партия коммунистов провозгласила свои великие программные цели. Но сама партия была еще немногочисленной, и идеи Маркса и Энгельса еще не стали достоянием самосознания каждого ее члена.

VII. АНАРХИСТСКИЙ ВЫВЕРТ. «ЕДИНСТВЕННЫЙ» МАКС ШТИРНЕР

Выше было отмечено, что философия самосознания имплицитно содержится в гегелевской «Феноменологии духа». Бауэр расцвел идеи «Феноменологии» блесками своей фантазии. Еще более дерзко и с какой-то эгоистической бесшабашностью эту работу проделал Макс Штирнер (Каспар Шмидт).

В молодости Штирнер — один из членов Докторского клуба, активнейший участник кружка «Свободных» в Берлине. С братьями Бауэрами он подружился, когда они вместе слушали лекции Гегеля по истории философии и философии права. Штирнер посещал также лекции Шлейермахера по христосологии, но, как признавался впоследствии, не извлек из этих лекций ничего, кроме отвращения к «романтической пошлости». Для характеристики духовного облика Штирнера небезынтересна одна деталь. Он сдал экзамен на право преподавания в гимназии (1835 г.). В комиссии, составленной из профессоров Берлинского университета, его знания по философии проверил известный Адольф Тренделенбург, отметивший в своем отзыве о кандидатском сочинении Шмидта, что соискатель «делает попытку дедукции из понятия, в чем нельзя не видеть влияния новейшей философии» [36, 1, 35]. Тренделенбург без труда разглядел в молодом кандидате на преподавание гегельянца. Он прослушал также пробную лекцию будущего «Единственного» и также отметил «искусственность некоторых его определений», а также «неосновательность сведений в истории философии» [36, 1, 36]. Косвенно это было упреком в адрес гегелевских «Лекций по истории философии», которые Тренделенбург считал субъективистскими¹. К. Шмидт получил все же по хо-

¹ Маркс не знал, по-видимому, об этом отзыве Тренделенбурга, но он в «Немецкой идеологии» отметил тот же недостаток, немало потешаясь над путаными представлениями Штирнера из области античной философии.

датайству того же Тренделенбурга условное право преподавания в гимназии, став затем учителем одной частной женской школы.

Первое и последнее крупное произведение одного из родоначальников анархизма «Единственный и его собственность» появилось в конце 1844 года. Получив условное право преподавания и опубликовав «Единственного», Шмидт решил не считаться больше с бюрократическими условностями, которые навязываются государством личности, и стал именовать себя «доктор Макс Штирнер»². Посвящение к «Единственному» — «Моей возлюбленной Марии Денхардт» («заглавный призрак его Книги», — иронизировали Маркс и Энгельс) [1, 3, 400] — было вызовом Штирнера ортодоксии протестантизма и мещанству. Своим посвящением он вступил объективно, сам того не сознавая, в противоречие с концепцией, развитой в основном тексте книги. Там он громит любовь, исключая, разумеется, любовь «Единственного» к своей собственной персоне, здесь, в посвящении, он признает ее.

До опубликования «Единственного» Штирнера знали по его рецензиям и отдельным эссе. Он сотрудничал в «Рейнской газете» с марта до октября 1842 года, посылая туда свои корреспонденции из Берлина с критическими обзорами различных сторон общественно-политической жизни. В «Телеграфе для Германии» он опубликовал сочувственную рецензию на «Трубный глас...», где провозгласил в свойственной ему афористической манере: «Wer sich nicht selbst zum Besten haben kann, ist wahrlich keiner von den Besten». («Кто не может помочь сам себе, тому никто не поможет»). В «Рейнской газете» (в четырех номерах) были помещены, не без помощи Рутенберга и Бауэра, его «Ложный принцип нашего образования. Гуманизм и реализм». В самом конце этой по-своему замечательной и блестяще написанной статьи Штирнер провозглашает свои принципы, которые в развитом нигилистическо-анархистском виде легли вскоре в основу его «Единственного». Он проповедует волю к самоутверждению и свободу для личности [162, 25]. Это было в апреле 1842 года, вскоре после опубликования Бауэром «Трубного гласа...», а в июне

² Энгельс был гораздо щепетильнее своего бывшего берлинского друга. Когда Руге назвал его в письме «доктором», полагая, что великолепные по содержанию и стилю статьи Освальда против Шеллинга мог написать только доктор, Энгельс просил избавить его от такого титула [1, 27, 363].

в той же «Рейнской газете» была напечатана статья Штирнера «Искусство и религия», где почти неприкрыто провозглашался атеизм. Перу Штирнера принадлежала также атеистическая и нигилистическо-анархистская «Программа свободных». В журнале Буля «*Berliner Monatschriften*» он опубликовал «Некоторые размышления относительно государства, основанного на любви», предваряющие отдельные идеи «Единственного», где критическое отношение к фейербахианству было выражено в еще более резкой форме.

Сразу же после опубликования работа «Единственный и его собственность» была запрещена, а ее автор арестован. Верхи были возмущены концепцией анархического нигилизма. Особенно злили их фразы, вроде: «Разве я свободен от деспота?», «Шпион и подслушиватель «совести» следит за каждым движением духа и всякое действие и мышление для них «дело совести», т. е. полицейское дело» [36, 2, 56]. Штирнер громил германские порядки, открыто объявлял, что «народ насквозь пропитан полицейским образом мысли» [36, 2, 56]. Впрочем, власти, убедившись, что за Штирнером не стоит даже подобие какой-либо организации, выпустили его на свободу. Впоследствии он вел образ жизни мелкого буржуа и даже пускался в торговые авантюры.

«Единственный и его собственность» вызвал своего рода публицистическую бурю. Он получил хорошую прессу. Рецензентами труда Штирнера выступили, кроме Фейербаха,— Шелига, Гесс и Куно Фишер. Маркс и Энгельс дали развернутую характеристику анархического эгоизма Штирнера в «Немецкой идеологии», значительная часть которой посвящена штирнерианству. Их критика будет рассмотрена особо.

На критику Фейербаха, Гесса и Шелига Штирнер ответил статьей «Рецензенты «Единственного», которая не дает чего-либо нового по сравнению с основной его работой и интересна главным образом характером аргументации. Так, он считает, что если Шелига рецензировал «Единственного» как критик, т. е. с бауэровских позиций (в чем он не ошибся), то Гесс обрушился на него как «социалист», а Фейербах выступил в обоих качествах. Штирнер разъясняет, что не считает «Единственного» ни материалистом, ни идеалистом, претендуя на преодоление обоих философских крайностей [164, 386]. По поводу призыва Гесса к решительной борьбе против идеологии «сознательного эгоизма» Штирнер замечает, что надо еще подняться до точки зрения «сознательного эгоизма» и уж если вести борьбу, то с теми, кто еще не достиг этой точки зрения, застряв на философских

абстракциях и социалистических фикциях (подразумевается «истинный социализм» Гесса и других) [164, 389].

Куно Фишер, один из правых гегельянцев, написал на «Единственного» ядовитую рецензию, назвав его современным софистом. Штирнер не остался в долгу и пустил в оборот выражение, которое надолго прижилось в философской публицистике: «Философский реакционер». К. Фишер, по определению Штирнера, — слуга существующего порядка вещей, который ничего так не желает, как сохранения и, следовательно, упрочения своего ложного благополучия. На все остальное, включая необходимость решительного улучшения положения народа, интеллигенции, личностей, ему в высшей степени наплевать. Поэтому, заключает Штирнер, «каждый респектабельный философ должен креститься на него».

Штирнеровская критика реакционности была критикой, отрицающей всякую реакционность, как она представлялась «Единственному». Однако по отношению к революционности народных масс, рабочего класса и его идеологии позиция «Единственного» была весьма консервативной и даже реакционной. Это показали вскоре Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» (1845—1846 гг.).

1. ФИЛОСОФСКИЕ ПОСЫЛКИ «ЕДИНСТВЕННОГО»

Макс Штирнер — предмет поклонения некоторых противников марксизма. Так, Б. Гиммельфарб и М. Тохмиллер изображали его в виде материалиста и даже развивавшегося от антропологического к диалектическому материализму [36, 2]. Отдельные современные «штирнероведы» видят в «Единственном» обоснование экзистенциализма [144]. Но это — модернизация.

Сущность философских взглядов Штирнера могла быть выражена в формуле «Назад к Фихте!», если бы его разнужданный эгоизм как-то согласовывался с фихтеанской моралью, построенной на принципе долженствования. Тем не менее Штирнер утверждает, что «когда Фихте говорит: «Я — это все», то слова его, по-видимому, совпадают с моими взглядами» [36, 2, 34]. Но, продолжает он, «Фихте говорит об «абсолютном» Я. Я же говорю о себе, о преходящем Я». Фихте, следовательно, спекулятивно-абстрактен, он же, Штирнер, действительно-конкретен, но конкретен *эгоистически*. Основная идея Фихте о духе, самосознании, развивающемся благодаря противопоставлению миру, была

доведена до абсурда, до утверждения в качестве нового символа веры конкретного и ультраэгоистического *Я*. *Я* бросает вызов всему мнимо субстанциональному — миру, природе, обществу, государству, массе, народу и пр. Естественно, что штирнеровское *Я* не может быть удовлетворено и гегелевской абстракцией *Идеи*. Античность, говорит «Единственный», идеализировала реальное, христианство хотело реализовать идеальное: Гегель же идеализировал идеальное, объявив, что это и есть суть реального. Но «противоположность реального и идеального непримирима, и одно никогда не будет другим» [36, 2, 241]. Если бы идеальное, разъясняет он далее, сделалось реальным, то оно не могло бы быть более реальным, и наоборот. Все это аргументы *à la Feuerbach*, хотя Штирнер и не желает признаться в этом: ведь тогда его последующая критика Фейербаха была бы невозможной! Философия Гегеля — пустая философия, идеологическое шаманство, абсолютизирующее абстрактное мышление. Но такая абсолютизация имеет изъян, и существенный: мышление всегда «мое мышление», мыслю *Я* и мышление «существует только благодаря мне» [36, 2, 215]. Гегель обожествляет понятие, но это — антиреалистическая позиция: «Ни одно понятие не может выразить меня; ничто из всего, что выдается за Мою сущность, — не исчерпывает меня; все это только имена, слова». Гегель, замечает Штирнер, сам признается в беспредметности своего способа философствования, в самой крайней его абстрактности; он всеми своими диалектическими пассажами показывает, что дух «жаждет предметного» и тем не менее с упорством, достойным лучшего применения, вращается в кругу пустых понятий.

«Единственный» объявляет себя разрушителем этого «царства идей» и противопоставляет ему свое стремление очистить от всякой идеологии «мое созидющее отсутствие идей» [36, 2, 214]. В этом «созидающем отсутствии идей» он противоречит себе на каждом шагу. Только что заклеив гегелевскую абстракцию, начинающуюся с бессмысленного *ничто*, Штирнер тут же объявляет, что «ничто — вот на чем я построил свое дело», и заверяет, что его *ничто* содержательнее гегелевского, ибо оно есть иное название содержания *Я* — во всей его, по представлению «Единственного», первозданной мощи и сознании своей единственности. *Я* — дано. Как оно возникает — неизвестно, и в этом смысле философское кредо Штирнера — субъективно-идеалистическое.

Это видно и в штирнеровском отрицании фейербаховой

антропологии. «Единственный» создавался в 1843—1844 гг. Штирнер понял к этому времени неудовлетворительность и бауэровского субстанционального самосознания и фейербахова абстрактного субстанционального человека вообще. Фейербах, утверждает Штирнер, уничтожил «потустороннее вне нас» и выполнил тем самым заветы просветителей, но он же создал «потустороннее в нас» — абстракцию человека и хочет зажать нас в тисках этой абстракции» [36, 2, 214]. Штирнер критикует Фейербаха как антиматериалист. У него встречаются отдельные материалистически звучащие высказывания, вроде того, что «то, что я говорю, есть слово, мысль, понятие; но то, что оно высказывает, не есть слово, мысль или понятие»; однако не эти высказывания характерны для Штирнера.

Штирнер, критикуя философскую антропологию, повторяет доводы Шеллинга против «мистического материализма» Фейербаха. Он утверждает, что «бытием ничего нельзя доказать», ссылаясь на то, что мысленное существует так же, как и немысленное (например, «камень на улице и мое представление о нем»). «Единственный» упускает из виду в своей аргументации, что камень и мое представление о камне отличаются не только местоположением (первый — извне, второе — в голове), но и по своей сущности (камень — материален, веществен, представление — идеально).

Штирнер считает, что Фейербах не исследует действительного человека, а возится с абстракцией человека. Он, Фейербах, разоблачает «Единственного в небесах», но сам «пребывает в беззаботности среди своих категорий». Иными словами, ему чужд практический дух современности. Сам Фейербах подтверждает именно этот смысл своей антропологии, когда говорит, что он имеет дело с человеком как с «высшей сущностью». Но, восклицает Штирнер, такой сущности нет, это — выдумка; есть сущность Фейербаха, сущность Штирнера, сущность каждого конкретного индивида! Общая сущность человека, с которой желает иметь дело Фейербах, это все та же абстракция от конкретного, и в этом отношении, она ничем не лучше гегелевских абстракций, а, может быть, даже и хуже, ибо сеет вредные иллюзии. Критика Штирнера имеет свой резон, особенно тогда, когда он вскрывает абстрактность антропологического анализа человеческой сущности. Но он глубоко заблуждается, отрицая право философии на абстракцию от «конкретных сущностей». В диалектике общего, особенного и единичного он видит только единичное. Его же манипуляции с единич-

ным — чисто спекулятивные; понять единичное (единичную сущность) вне общего и особенного никому не удавалось; не удалось это и Штирнеру; его «Единственный» оказался пустой абстракцией, а не деятельной личностью с живыми общественными связями.

Но Штирнер полагает, что он, вскрыв основную слабость фейербаховой антропологии, сам безгрешен по части спекулятивного абстрагирования. «Высшее существо, — утверждает он, — конечно, сущность человека, но именно потому, что это его сущность, а не он сам, то совершенно безразлично, видим ли мы эту сущность вне человека и созерцаем ее как «Бога» или же находим в нем и называем «сущностью человека» или «человеком» [36, 1, 234]. И вообще, все эти пресловутые сущности не что иное, как «царство духов», «привидения» [36, 1, 241]. Гораздо логичнее, если уж иметь дело с сущностью, признать ее божественной, ибо бог и человек — одна сущность [36, 1, 82]. Фейербах не понял этого. Он воображает, что нашел, наконец, решение и истину, сведя все божественное к человеческому. Нет, возражает Штирнер, на место одной абстракции Фейербах водружает другую: «Если нас мучил бог, то «человек» способен угнетать нас еще мучительнее» [36, 2, 25]. Поэтому нужна другая философия; не фейербаховский абстрактный человек является началом, серединой и концом философии, а конкретное Я (фихтевское Я — абстрактно). Существует одна реальность — реальность моего собственного Я. Эта реальность не нуждается ни в каких сущностях вне себя, в том числе и в сущностях антропологии. Я — мера всех вещей. Для этого Я главное не *познание* окружающего мира, а *действие* в этом мире. Девиз Я: *осуществи самого себя*. Его цель — борьба за самоутверждение. Подлинный человек — самоутверждающийся эгоист.

2. МЕТАФИЗИКА АНАРХИЧЕСКОГО ЭГОИЗМА

Эгоистический нигилизм Штирнера опирается на правило, что «мы вовсе не обязаны делать что-либо из себя, или из других: ибо мы не имеем никаких обязательств ни относительно своей сущности, ни относительно сущности других» [36, 1, 454]. Философская антропология Фейербаха недостаточно эгоистична, и в этом ее смертный грех. Фейербах уничтожил веру «ради безопасной гавани любви», но что это меняет? Антропология отменяет бога, но постулирует божественную любовь. Изменяется, собственно, объект обожествления, но само обожествление остается. Это, вос-

кликает Штирнер, не больше, чем «просвещенный протестантизм», а вовсе не атеизм! В действительности же все религии ложны, в том числе и религия любви. Для Штирнера религия любви — только последняя метаморфоза христианства. Фейербах возвышает *род*, но это не больше, чем теоретическая фикция. Он апеллирует к человечеству, но человечество — эгоистично: «в целях своего развития оно измучивает, заставляя служить себе, целые народы, так же как и отдельные личности, которые потом выбрасывает в мусорную яму истории» [36, 1, 202]. Я имеет не меньшее, а большее право, ибо оно конкретно, а не абстрактно, заявить: «Да, я пользуюсь миром и людьми!» В этом мире эгоистично все и потому, как писал Штирнер в своем ответе критикам, единственным выходом для *Единственного* является решение — «сам стану эгоистом». Цель жизни — наслаждение, в котором я никому не обязан. «Я» — «вне добра и зла» [36, 1, 2]. Это — мораль сверхчеловека до появления Ницше. Штирнеровское требование наслаждения не удовлетворяется фейербаховской апологетикой чувства. Штирнер видит в ссылках Фейербаха на чувство, на необходимость чувственных переживаний для человека тривиальности. Фейербахова критика Гегеля и обвинения «старика» в переворачивании общепринятых понятий оборачиваются против него самого; ведь Фейербах наделяет понятие *чувственного* неимоверно широким смыслом, причем заимствованным у столь осуждаемого им идеализма: «хорошо уже, конечно, то, что Фейербах отстаивает чувственность, но он облачает материализм своей «новой философии» в такие формы, которые до сих пор были только собственностью идеализма, «абсолютной философии» [36, 1, 2]. Этот аргумент Штирнера не слишком убедителен. Штирнер решительно не понимает, что как раз абсолютный идеализм гегелевского образца очень близок к материализму (в его диалектической форме). То, что эти формы эксплуатировались до сих пор идеализмом, — ничего не опровергает: идеализм толковал их превратно. Но другое возражение Штирнера, а именно, что сама по себе чувственность, даже материалистически толкуемая, еще не является верной гарантией понимания духовного, — по существу правильно. В то же время Штирнер отмежевывается или, точнее, пытается отмежеваться и от крайностей субъективизма бауэровской философии самосознания. Он пишет, что Бауэр ошибается, утверждая, что критика «делает то-то и то-то», что самосознание «находит то-то и то-то». Ни критика ничего не делает, ни самосознание ничего не находит; все производит цельное

и неразделимое Я. Штирнер воображает, что это чрезвычайно сильное возражение против Бауэра. В действительности, оно ничего не меняет, кроме формы выражения философского субъективизма.

Философия истории Штирнера бедна новыми идеями. Это и неудивительно. Ведь «Единственный» провозглашает, что «для эгоиста только его история имеет ценность» [36, 2, 245]. Но при таком понимании истории подлинная история обкрадывается. Правда, в известном противоречии со своим изречением Штирнер предлагает все же периодизацию истории, которая представляет по своей сути процесс освобождения Я от угнетающих его химер (преобразованная Штирнером фейербаховская идея снятия человеческого отчуждения). «Единственный» видит три периода в развитии человечества: подчинения человека *природе*; подчинения человека *духу*, с *idée fixe* о *духе* иерархии как орудии закабаления Я; и *освобождения* человека. В этот третий период человек освобождается от деморализующей его власти всяческих иерархий. («Всяческое внешнее существо надо мною — будет ли это «Бог» или «Человек» — ослабляет чувство моей единственности»). По мнению Штирнера, господство всякого рода иерархий неизбежно, пока люди будут «верить в принципы, мыслить о них или даже их критиковать» [36, 2, 226]. Поскольку гуманизм, либерализм и социализм основываются на принципах, это — иерархические формы угнетения личности. Перед всеми тремя идейными течениями Штирнер ставит одно и то же требование: «Не делайте из меня человека!» Он, «Единственный», человек до всякого «деланья», человек с ног до головы от рождения. И он хочет, чтобы считались именно с ним, а не с какой-то там абстракцией человека, из которого хотят сделать конкретного человека по меркам гуманизма, либерализма или социализма.

Гуманизм не устраивает Штирнера ввиду того, что это, по его мнению, лишь — абстрактная идея. Буржуазный либерализм плох уже тем, что воображает, будто делает добро индивиду, обезличивая его Я с помощью авторитарного государства. Буржуазные либералы — страшные путаники. Они ищут свободу в рамках той государственности, которая сама по себе является злейшим врагом всякой свободы личности. Штирнер не без яда замечает, что тирания над личностью, которую установит «активный демократ» Руге, будет ничуть не лучше тирании Фридриха-Вильгельма IV. В рамках государства свобода вообще не больше, чем призрак. И Штирнер восклицает в адрес либералов:

«Вы жаждете свободы? Глупцы! Если бы вы захватили в свои руки власть, свобода пришла бы сама собой» [36, 2, 17]. Итак, свободу надо завоевывать, осуществляя политическое насилие? Штирнер, бросив многозначительную фразу, уходит от ответа и сам впадает в противоречие, развивая тут же чисто отрицательную версию свободы: свобода, утверждает он, — это отсутствие каких-либо обязательств личности перед кем бы то ни было — перед обществом или случайным знакомым. Спрашивается, к чему брать в таком случае власть? Ведь власть существует прежде всего в интересах общества, власть организована в государство и, следовательно, мерой свободы будут все те же общество и государство. Социалистическое общество также не устраивает Штирнера. Он обрушивается на социализм, который допускает существование государства. Социализм тоже плох, ведь социалисты якобы только и помышляют о том, как бы нивелировать личность!

Государство — не самоцель, каким оно выглядит у Гегеля, не «являющийся бог». Оно должно быть уничтожено, как и религия, поскольку религия учит покорности всякой власти. Штирнер в его отношении к религии — атеист, попирающий свои убеждения идеями анархической антигосударственности [36, 2, 37]. Штирнер именуется нелепостью взгляд, будто послушный слуга государства и есть свободный индивид. Такая философия свободы является неизбежным следствием гегелевской идеи о зависимости субъекта от объекта, как бы ни прославлялся этот объект — под видом *Идеи*, *Абсолюта* и т. п.

Государство думает не о личности, а о себе, оно стремится не к благополучию индивида, а к собственному обогащению [36, 2, 118]. Оно является решающей причиной нищеты в современном мире и имеет еще смелость требовать от индивида обожествления! Личности незачем следовать этому приглашению. Она имеет не меньшую ценность в поднебесной, чем государство. Индивид имеет право знать, что «их свобода — мое рабство» [36, 2, 314], а предоставленный им «кусочек свободы не есть Свобода» [36, 2, 9].

Императив Штирнера — «я не признаю никакой обязанности» [36, 2, 51]. Штирнер требует уничтожения государства, его место должен занять союз эгоистов. (В действительности такой союз — пустое понятие: внеобщественный эгоизм невозможен, а то, что проповедует Штирнер, противоречит основам любой общественности). Государство притязает на уважение личности? «Так купите его по той цене, которую мы установим» [36, 2, 130]. «Единственный»,

только что метавший громы и молнии против государства, готов на соглашение с ним, т. е. готов оставить в неприкосновенности то государство, которое только что призывал уничтожить! Здесь прорывается мелкобуржуазная сущность штирнерианства: Я, невзирая на все свои филиппики против государства, любого государства, непрочь заключить конкордат с буржуазным государством, лишь бы оно признало его законные интересы, заключить новый *общественный договор*, выторговав условия получше. Девиз Штирнера «деньги правят миром» подтверждает это. Штирнер обкрадывает себя, видя лишь одну социальную диалектическую антитезу: общество и Я. Он не желает (!), чтобы его принимали за «простую» частичку общества; это и «ограниченное понимание» великой самоценности его личности. Он — больше, чем часть: «Я сам Мой род: для меня нет ни нормы, ни закона, ни образца» [36, 1, 132].

Штирнера не устраивает ни демократическое, ни социалистическое решение: в обоих случаях общество ставится выше и перед личностью; не согласен он и с тем, что вначале удовлетворяются потребности общества, а потом уже личности: «Я беру себе все, что мне нужно», не спрашивая какого-то, якобы абстрактного «общества». Каким образом возникают общественные потребности и как соотносятся с ними потребности личности — ему неизвестно. В общем, как верно заметил И. Дицген, — это культ себялюбия.

Штирнеровская концепция права — нигилистическая. Для него любое право — чужое право. Это чуждое ему право государство пытается «распространить» на него, но для него такое «распространение» органически неприемлемо. Со страниц штирнеровского «Единственного» несетя одно сплошное — «долой!» Идеалы современного ему буржуазного общества он объявляет сплошной иллюзией. Он видит, что правом обладают те, у кого власть, сила. Имеющие власть и силу создают свое государство, которое представляет собой «сплетение и сеть из зависимостей и связанностей» [36, 2, 37]. Представление о чисто правовом государстве, существующем будто бы в интересах всех, — пустое представление. Не обладая реальной властью, невозможно обладать и правом, право в таком обществе — лишь видимость права, а индивид в таком обществе способен на одно: «показывать кукиш в кармане» или он «погибает как дурак» [36, 2, 47]. Штирнер понимает, что право охраняет определенную систему собственности. Он возражает против утверждения Прудона, что «собственность есть кража», говоря: «не собственность — кража, а лишь благодаря собствен-

ности возможна кража» [36, 2, 118]. Он заявляет, что оправдывает кражу, ибо она — одно из средств борьбы с зарвавшимися собственниками.

Штирнер уходит от обсуждения вопроса об общественных условиях и возможностях соучастия индивида в обретении социально справедливого права. Вместо этого он удаляется в индивидуалистическую демагогию, объявляя с вызовом: «Все права и все полномочия я черпаю в самом себе» [36, 2, 109]. Штирнер не замечает, что он как раз занимает позицию индивида, который не в состоянии сделать что-либо больше, чем показать «кукиш в кармане». Штирнер — социальный нигилист. Вместе с правом он отвергает всякое государство, всякую национальную исключительность и всякие претензии политических партий. Националистам «Единственный» не доверяет потому, что они «претендуют на особую кровь и на особые кровные узы» [36, 2, 99]. Идеология национализма обвиняется в стремлении к созданию «безжизненного единства пчелиного роя», в пустой сентиментальности, «когда немец протягивает руку другому немцу и пожимает ее со священным трепетом лишь потому, что тот «тоже немец». Большое достоинство» [36, 2, 109]. Немногие благожелательные критики Штирнера высказывали мысль, что «Единственного» следует рассматривать не только как противника национализма из принципа, но и в качестве одного из радикальных проповедников коммунизма, как идеолога пролетариата³. В действительности «Единственный» не дает решительно никаких оснований для такого вывода. Экономические идеи Штирнера не выношены, он не создал никакой политико-экономической концепции. Штирнер, правда, защищает рабочего от эксплуатации, но на тех же основаниях, что и себя, — он против угнетения кого-либо.

Пролетарий ему чужд психологически. Штирнер уверяет, будто «нищий — идеал пролетария», будто пролетарий хочет, «чтобы все мы (по-видимому, — «единственные», мелкобуржуазные эгоисты. — Авт.) сделали нищими». Он приписывает рабочим имманентное стремление к нивелированию личностных качеств индивидов. Относительно вейтлинговской идеи беспредельного развития каждым индивидом будущего общества своих способностей (если они

³ Б. Гиммельфарб и М. Тохмиллер в послесловии к русскому изданию «Единственного» (1909 г.) утверждали, что Штирнер обращался только и исключительно к пролетариату и явился выразителем интересов только класса рабочих. Это одно из тех, почти анекдотических утверждений, которые встречаются время от времени в литературе о Штирнере. Он типичный идеолог мелкой буржуазии.

«не нарушают общественной гармонии») Штирнер высказывается кратко и выразительно: «Мне в высшей степени наплевать на общественную гармонию». «Гарантии свободы» Вейтлинга, по его словам,— «только продолжение и выводы христианского принципа любви, самопожертвования во имя всеобщего, чуждого» [36, 2, 117].

Штирнер отвергает и отдельные излюбленные Прудонем рецепты для социального благополучия. Так, о прудоновой идее «уничтожения» денег он отзывается как об идее «нелепой»: «бумажки» (квитанции) Прудона, рекламируемые в качестве «лучшего менового средства»,— тоже деньги, но под другой вывеской. Падение уровня личности в обществе, основанном на идеях Вейтлинга или Прудона, по его мнению,— фатальная неизбежность. Ведь в этом обществе каждый будет обязан трудиться и, следовательно, тебя оценивают «не просто, как человека, а как работника в виде человека, как работающего человека».

Мысль об обязательности каждодневного труда невыносима для него: этот монотонный труд убьет в человеке личностное начало; идея творческого труда — ложна в своей основе, в труде нет ничего творческого. Сразу же после опубликования «Единственного» было высказано мнение, что это произведение — всего лишь мистификация, более или менее остроумная карикатура на фейербахову антропологию. Но это не так. Штирнер в самом деле показал возможные логические следствия из философской антропологии, но его выводы не выражали философского смысла антропологии. Штирнеровский эгоизм был вариацией на темы субъективного идеализма и индивидуализма. Что касается общественной деятельности, то со штирнеровской психологией самого крайнего эгоизма нельзя было основать ничего прочного.

Маркс и Энгельс так оценили штирнеровскую социальную философию: «Философия бунта, преподнесенная нам только что в виде плохих антитез и увядших цветов красноречия, есть в последнем счете фанфаронская апология парвеню (парвеню — выскочка, тот, кто пробрался наверх, бунтовщик). Каждому бунтовщику противостоит в его «эгоистическом деянии» особая действительность, над которой он стремится подняться, не считаясь с общими отношениями. Он стремится избавиться от существующего лишь постольку, поскольку оно является для него помехой, в остальном же, наоборот, он стремится скорее присвоить его себе» [1, 3, 380].

Арнольд Руге назвал «Единственного» «смелым утренним криком из лагеря спящих теоретиков». Метафора была яркой. Но точна ли она? Нет, не все «теоретики» спали. Не говоря уже о Марксе и Энгельсе, с которыми Руге окончательно разошелся к тому времени, был еще Людвиг Фейербах.

Выше мы видели, что «Единственный» подверг фейербахову антропологию уничтожающей критике. Эта критика привлекла к себе внимание не только левых гегельянцев. Создалась ситуация, которая могла быть охарактеризована выражением «раскол в нигилистах». Фейербах был задет за живое. Он ответил Штирнеру. Появилась его работа «О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его собственностью» (1845 г.)⁴. Ответ Фейербаха приходится на год написания «Немецкой идеологии», «Тезисов о Фейербахе» и «Положения рабочего класса в Англии» и потому предоставляет богатые возможности для сравнения.

Фейербах видит в Штирнере последователя философской антропологии, не понявшего сути учения и потому дошедшего в своих суждениях до абсурда. Он писал, что «его (Штирнера.— Авт.) полемические выходы против антропологии, в особенности против меня, основываются на сплошном недоразумении, или на легкомыслии». В одном Фейербах был прав: Штирнер действительно обладал легкостью в мыслях необыкновенной, но не этим только объяснялись их расхождения. Правда, Фейербах, противореча себе в оценке, тут же писал, что Штирнер — «самый гениальный и самый свободный писатель, какого я когда-либо знал». Фейербах был, конечно, прав, видя в анархизме Штирнера, в его «Единственном» доведенную до абсурда философскую антропологию. Анархический социализм Штирнера показался ему бредом. В одном из писем брату Фейербах, откровенно восхищаясь литературным стилем «Единственного», не соглашается ни с его философскими пассажами, ни с претензиями на особое мирозерцание, ни с сконструированной им Личностью. Фейербах видит, конечно, что Штирнер — это Бауэр, слегка подгримированный под «эгоиста». Он следует бауэровскому обожествлению самосознания, которое не слишком критично по отношению

⁴ Ответ Фейербаха был опубликован во втором томе «Трехмесячника» Виганда (Vigand's Vierteljahrsschrift.— Leipzig, 1845.— Bd. 2). В «Трехмесячнике» принимали участие также Бр. Бауэр и М. Штирнер.

к себе и способно создавать собственные догмы; одной из таких догм является представление о решающей роли самосознания.

Исходный философский пункт всех последующих «логических» рассуждений Штирнера — известное по гегелевской Логике *ничто*. Да Штирнер и не скрывает этого, заявляя: «Я построил свое дело на ничто»⁵. Штирнер проходит, следовательно, мимо уроков истории философии Нового времени. Фейербах отмечает и теологические последствия этой апологетики ничто, берущегося в качестве исходного пункта: «Бог есть ничто — есть продукт религиозного сознания». Поэтому анализ *ничто* как такового означает не что иное, как признание его в виде предиката бога. Обвинение Штирнера, что он, Фейербах, сохраняет в виде предикатов «божественное», отвергая «бога» лишь как субъекта, не обоснованно. Фейербах ссылается на то, что он действительно сохраняет пресловутые «божественные» предикаты, но совсем в другом их качестве — «в виде естественных человеческих свойств» [30, 2, 407]. В боге же религия, природа и человек в совокупности их свойств мистифицируются. Фейербах дает понять, что он критикует «Единственного» как материалист. В связи с этим он ставит себе в заслугу, что в «Сущности христианства» разрушил главную иллюзию религиозного сознания — иллюзию о боге как особом субъекте. Он доказал, что этот субъект есть в действительности «не что иное, как мыслимый в форме субъекта предикат» или перенесенная в потусторонний мир совокупность определенных свойств человека [30, 2, 407].

Бог, следовательно, не что иное, как гиперболизированный субъект мысли, который призван удовлетворить желания человека, его потребности. Он обязан, так сказать, приносить человеку пользу независимо от его собственной заботы о самом себе, независимо от его чувств, мыслей и действия. Человек панегирически называет богом то, что ему, человеку, угодно и полезно [30, 2, 408—409]. Фейербах предлагает антропологическое объяснение чуда, которое, в противоположность христианскому его толкованию, означает удовлетворение «какого-либо чувственного человеческого желания или человеческой потребности»; эта потребность в христианстве достигается супранатуралистическими и, следовательно, неразумными средствами [30, 2,

⁵ Впоследствии Н. Бердяев, следуя Штирнеру, объявил: «Я построил свое дело на свободе». Бердяевское понятие «свободы» оказывается на поверку столь же бессодержательным, как и штирнеровское «ничто»; оба не годятся в качестве исходного пункта реалистической философии.

410]. На возражение Штирнера, что Фейербах разрушил лишь одну иллюзию — о боге, не затронув массу других, Фейербах отвечает, что это — главная иллюзия, разрушение которой влечет за собой избавление и от других, второстепенных. Для него этого вполне достаточно: производные иллюзии могут разрушать другие, если они теоретически вооружены для этого и в состоянии заняться этим. Фейербах вместе с тем подчеркивает новизну своей позиции: «Религия сама себя не понимает, а спекулятивная философия и богословие понимают ее превратно» [30, 2, 408].

Небезынтересно и возражение Фейербаха против штирнеровского утверждения, будто философская антропология «разрывает нас на существенное и несущественное Я». Сам Штирнер полагает, что дуализм будет устранен, если вместо фейербаховского «разорванного» человека во главу угла философии будет поставлен «этот особенный индивид». Гегелевская идея о связи общего, особенного и единичного прошла мимо него. Фейербах пытается парировать обвинения Штирнера указанием, что антропология в отличие от религии как раз восстанавливает «всего человека с головы до ног» и устраняет тот разрыв, дуализм души и тела, который санкционирует христианство и спекулятивная философия. Поэтому-то и следовало отметить прежде всего супранатуралистический эгоизм бога, обнаружить его существенные отличия от других индивидов, но одновременно неопровержимо доказать «его тождество с ними, его *повседневность*» [30, 2, 411]. Принципом отношения одного индивида к другому должно быть, по Фейербаху, требование воздать другому не больше и не меньше того, что ему принадлежит. Штирнеровский «Единственный» берет больше того, чем он может обладать на самом деле.

Надо признать, что Штирнеру действительно удалось в ряде пунктов обнаружить слабости фейербаховской антропологии, ее незавершенность. Но сам Штирнер не понял характер этой незавершенности; он полагал, что логическим развитием взглядов философской антропологии будет социальный субъективизм, тогда как в действительности, как показали вскоре Маркс и Энгельс, речь могла идти только о движении по направлению к материалистическому пониманию истории. Для Фейербаха главное зло все же — христианство, а не господствующая социальная система, освящаемая христианством. Поэтому его «директивы» выглядят больше антихристианскими, чем антибуржуазными, хотя сам он и думает уже в 1845 году, что они — вполне коммунистические [30, 2, 411, 420]. Так, он деклари-

рует: «Следуй чувствам!», «выбрось из головы «единственного» на небе, но выбрось вместе с ним и «единственного на земле!» [30, 2, 411]. Фейербах не объясняет, как проделать это выбрасывание при господствующей социальной системе, при господствующей идеологии, системе воспитания, при господствующем праве и т. д. Штирнер в известной мере прав, выступая против фейербаховской внесоциальной абстрактности, когда говорит, что Фейербах спасается от веры бегством в любовь и превращает «религию в этику, а этику в религию». Фейербах согласен, что именно это он и делает, но прибегает, как заметил еще Энгельс, к опровержению с помощью этимологии, утверждая, что его религия и есть «отношение человека к человеку» (в противоположность религии, которая есть отношение человека к богу). Он прибавляет к этому то соображение, что он не из этики выводит человека, а этику из естественной человеческой природы. Человек, по Фейербаху, тогда человек, когда он удовлетворяет влечения своей природы, развиваясь от школы к жизни, от рабства к свободе, от полового безразличия к любви. Он вновь и вновь повторяет, что панацеей от всех зол, завещанных христианством, является любовь. Штирнер проповедует любовь эгоистическую, думая, что он лучше понял фейербаховскую религию любви, чем ее создатель. Фейербах не согласен с этим, он считает, что там, где один индивид, там и другой индивид (человечество состоит из индивидов), но его доводы, в какой-то мере действенные против анархического эгоизма Штирнера, все же слабы сами по себе. Например, «я не могу ограничить свое признание одним тобою, а должен распространить его и дальше, на твою жену» [30, 2, 412—413]. Жена — тоже человек и, следовательно, единственность Единственного пропадает («разве эта единственная женщина, которую ты любишь,— ослица или обезьяна, или сука?») [30, 2, 412]. Затем Фейербах сообщает хорошо известное: «за женой — ребенок» и, таким образом, «любовь неудержимо влечет тебя дальше» [30, 2, 413]. Эти и другие пассажи Фейербаха вызвали более или менее остроумные замечания критиков; тривиальность философской антропологии в подходе к «феномену человека» обнаруживалась здесь как бы сама собой.

Аргументы Фейербаха в его полемике со Штирнером преследовали отчасти ту цель, чтобы подкрепить его учение о роде, понятие которого «Единственный» считал абстракцией. Он вынужден разъяснить различие между спекулятивной и реальной абстракцией: «Для меня, как данного человека, род, конечно, есть только абстракция, только

мысль, хотя *сам по себе* он имеет чувственное существование» [30, 2, 413]. А раз это не абстракция, то род необходимо должен быть объектом человеческого почитания — «иметь религию — значит думать о *других*» [30, 2, 414]. Попутно заметим, что Фейербах, разъясняя Штирнеру свое понимание, сам впадает в ошибку, когда говорит: «Пойми, «Единственный», что Фейербах ни идеалист, ни материалист», ибо идеализм и материализм — «пустые абстракции». Но его же различение пустой и реальной абстракций, которое последовательно проводится уже в «Сущности христианства», применимо и в этом случае, и странно, что Фейербах противопоставляет этим абстракциям свой «Коммунизм», который неизбежно должен был бы основываться на философском материализме, т. е. на одной из «абстракций». Фейербах полагает, что непонимание «Единственным» внеабстрактной сущности человеческого рода, а также утеря (под влиянием критики со стороны философской антропологии) веры в богословие приводит к отчаянию, к утере «собственной головы». Это — метко. Действительно, в «Единственном» отчаяние прорывается то тут, то там, несмотря на смелость, с которой высказываются «эгоистические» мысли, невзирая на всю внешнюю браваду. Но отчаяние Штирнера имеет не только гносеологические, как думает Фейербах, но и социальные корни. Это — отчаяние бунтаря-одиночки, бросившего вызов всей окружающей его действительности; подсознательно он чувствует, что должен иметь социальную почву под ногами, но видит, что не в состоянии опереться на что-то прочное. Это — отчаяние мелкого буржуа, образованного, но занесшегося в своем самомнении, не сумевшего обрести ничего конкретного ни в теории, ни на практике и потому отрицающего все конкретное.

Фейербах обращает внимание «Единственного» на общественность, убеждает, что «существо человека» — общественное, что он, Фейербах, не антисоциальный нигилист, а «общественный человек, *Коммунист*» [30, 2, 420]. Иными словами, подлинная социальность — коммунистическая социальность. Но доказательство этой истины и раскрытие ее подлинного смысла принадлежат не Фейербаху, а — Марксу.

Теперь, после критического анализа философии левого гегельянства, возможны предварительные выводы. Предварительными эти выводы могут быть в силу того, что еще не рассмотрены систематически и во всем объеме обстоятельства и особенности критики Марксом и Энгельсом философии левого гегельянства.

Эта философия, как мы видели, связана с наукой своего времени и имеет свои научные элементы. Они — многогранны и обнаруживаются и в штраусовской истории первоначального христианства, и в бауэровской критике синоптических евангелий, и в историософской концепции Цешковского, и в философской антропологии Фейербаха, и у других левых гегельянцев. Научное содержание этих концепций составляет в целом непреходящую ценность в истории духовной культуры. Все эти формы философского, и отчасти научного, мышления идеологичны, но соотношение идеологичности и научности у различных представителей левого гегельянства неодинаково. К тому же сама идеологичность не является сплошной иллюзией, она не лишена объективного смысла и значения, в особенности при решении теми или иными ее представителями конкретных вопросов истории, философии или религии.

Левое гегельянство дало не только чисто идеалистические образцы мышления. В потоке идей этого течения различаются и материалистические представления. Чтобы подтвердить эту мысль, достаточно назвать одно имя: Фейербах, хотя материалистические тенденции в левом гегельянстве и не сводятся только к философской антропологии.

В идейном отношении левое гегельянство обязано не только Гегелю. Оно обязано во многом европейской мысли вообще, но в особенности французскому материализму и

Просвещению XVIII века, идеям Великой французской буржуазной революции, даже утопическому социализму. Это не всегда признается, а иногда и вовсе не отмечается в соответствующих исследованиях, но мы считаем необходимым подчеркивать данное обстоятельство.

Историко-философское значение левого гегельянства в общем определяется не столько его ретроспективой, т. е. отношением к философии XVIII — начала XIX вв., прежде всего к Гегелю и гегелевской философии, сколько перспективой, тем, что из левого гегельянства вышли Маркс и Энгельс, создатели действительно научной философии — диалектического и исторического материализма. Как раз ошибки многих исследователей немарксистского направления, не говоря уже о противниках коммунизма, заключаются в том, что они рассматривают марксизм сквозь призму левого гегельянства, а не наоборот, не левое гегельянство сквозь призму марксизма. Заметим в этой связи, что вопрос о социальной роли религии в современном мире обсуждается все более интенсивно и обстоятельства левогегельянских дискуссий способствуют более верному пониманию предмета обсуждения.

Вопрос о левом гегельянстве Маркса и Энгельса, об отношении к левому гегельянству марксизма настолько значителен, что он требует особого анализа. Естественно, что в свете их идейного развития только и возможно более глубокое знание левого гегельянства и более всесторонняя его оценка. По этому вопросу здесь высказано лишь самое необходимое, без чего невозможно понять ни левое гегельянство в целом, ни философско-идеологические взгляды любого его представителя, ни его влияние и место в идейной жизни.

Мы предполагаем представить анализ данного вопроса в его развернутой форме в качестве логического продолжения этого труда.

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения.— 2-е изд. М. : Политиздат, 1955—1970.— Т. 1—41.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений.— М. : Госполитиздат, 1956.— 689 с.
3. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений.— 5-е изд.— М. : Политиздат, 1958—1965.— Т. 1—55.
4. *Адлер Ф.* Энгельс как мыслитель.— М. : 1924.— 313 с.
5. *Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем.— М., 1828—1876.— Т. 1—3.
6. *Бауэр Б.* Трубный глас страшного суда над Гегелем, антихристом и безбожником : Ультиматум.— М. : Соцэкгиз, 1938.— 140 с.
7. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений.— М. : Изд-во АН СССР, 1953—1956.— Т. 1—13.
8. *Берне Л.* Сочинения : В 2-х т.— Спб., 1896.
9. *Виппер Р. Ю.* Возникновение христианства.— М. : Фарос, 1918.— 120 с.
10. *Виппер Р. Ю.* Рим и раннее христианство.— М. : Изд-во АН СССР, 1954.— 268 с.
11. *Гегель Г.-В.-Ф.* Феноменология духа.— М. : Соцэкгиз, 1959.— 438 с.
12. *Гегель Г.-В.-Ф.* Работы разных лет.— М. : Мысль, 1971.— Т. 1—2.
13. *Гегель Г.-В.-Ф.* Наука логики.— М. : Мысль, 1971.— Т. 1. 501 с.
14. *Гейне Г.* Собрание сочинений : В 10-ти т. — М. : Гослитиздат, 1957—1959.
15. *Герцен А. И.* Собрание сочинений : В 30-ти т.— М. : Изд-во АН СССР, 1956.— Т. 8. 518 с.
16. *Гулыга А. В.* Гегель.— М. : Мол. гвардия, 1970.— 272 с.
17. Доклады X Международного гегелевского конгресса.— М. : Изд-во Моск. ун-та, 1974.— Вып. 2. 87 с.
18. *Ибервег-Гейнце.* История новой философии в сжатом очерке.— Спб., 1899.— Вып. 1. 350 с.
19. *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс : Жизнь и деятельность.— 2-е изд.— М. : Изд-во иностр. лит., 1976—1978.— Т. 1—3.
20. *Косидовский З.* Сказания евангелистов.— 2-е изд.— М. : Политиздат, 1977.— 260 с.
21. *Менде Г.* Путь Карла Маркса от революционного демократа к коммунизму.— М. : Изд-во иностр. лит., 1975.— 108 с.
22. *Меринг Ф.* Юношеские годы Карла Маркса.— М. : 1906.— 48 с.
23. *Моисеев П. И.* Критика философии М. Бакунина и современность.— Иркутск : Сиб. кн. изд-во, 1981.— 175 с.

24. *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма.— 2-е изд.— М. : Мысль, 1974.— 572 с.
25. *Плеханов Г. В.* Сочинения : В 22-х т.— М. : Госиздат, 1923—1925.
26. *Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан.— М. : Госиздат, 1980.— 198 с.
27. *Сен-Симон.* Избранные произведения : В 2-х т.— М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1948.
28. *Степанова Е. А.* Фридрих Энгельс. 2-е доп. изд.— М. : Госполитиздат, 1956.— 259 с.
29. *Тургенев А. И.* Хроника русского Дневники.— М.; Л. : Наука, 1964.— 624 с.
30. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения : В 2-х т.— М. : Госполитиздат, 1955.— Т. 1. 676 с.; Т. 2. 943 с.
31. *Фейербах Л.* История философии : В 3-х т.— М. : Мысль, 1965—1967.— Т. 1. 544 с.; Т. 2. 480 с.; Т. 3. 486 с.
32. *Фишер К.* Шеллинг.— Сочинения.— Спб., 1908, т. 7, 768 с.
33. *Цейковский А.* Кредит и оборотные его средства.— Спб., 1893.— 273 с.
34. *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения.— М. : Госполитиздат, 1950.— Т. 1. 871 с.
35. *Шопенгауэр А.* Полное собрание сочинений.— М. : Ефимов, 1910.— Т. 4. 689 с.
36. *Штирнер М.* Единственный и его собственность.— Спб., 1907—1909.— Ч. 1. 268 с.; Ч. 2. 364 с.
37. *Штраус Д.* Вольтер, его жизнь и сочинения.— Спб., 1871.— 436 с.
38. *Штраус Д.* Жизнь Иисуса.— Спб., 1907.— Т. 1. 294 с.; Т. 2. 296 с.
39. *Штраус Д.* Старая и новая вера.— Спб., 1906.— 162 с.
40. *Штраус Д.* Ульрих фон Гуттен.— Спб., 1898.— 492 с.
41. *Штраус Д.* Чудеса Христа.— Спб., 1907.— 103 с.
42. *Элез И.* Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха.— М. : Наука, 1971.— 239 с.
43. *Adler F.* Friedrich Engels : Schriften der Frühzeit.— Berlin, 1920.
44. *Ammon Ch. F.* Die Geschichte des Lebens Jesu.— Berlin, 1842.
45. *Anekdotia zur neusten deutschen Philosophie und Publizistik.*— Zürich; Wintertur, 1843.— Bd. 1—2.
46. *Anonym.* Das Verstandestum und des Individuum.— Leipzig, 1845.
47. *Athenäum.* Zeitschrift fur das gebildete Deutschland / Red. K. Riedel.— Berlin, 1841.
48. *Barnikol E.* Bruno Bauer : Studien und Materialien.— Assen, 1872.
49. *Bauer Br.* Der Pantheismus innerhalb des Rationalismus und Supernaturalismus.— Zeitschrift fur spekulative Theologie, 1838, H. 1.
50. *Bauer Br.* Die Religion des Alten Testaments.— Berlin, 1838.— 1 Bd.
51. *Bauer Br.* Herr Dr. Herstenberg : Kritische Briefe uber den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelisum.— Berlin, 1839.
52. *Bauer Br.* Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft.— Lepzig, 1840.
53. *Bauer Br.* Kritik der evangelischen Geschichte des Iohanes.— Bremen, 1840.
54. *Bauer Br.* Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von D. F. Strauss.— Deutsche Jahrbuch, 1841, N 105.
55. *Bauer Br.* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.— Leipzig, 1841.— Bd. 1—3.
56. *Bauer Br.* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Iohanes. Braunschweig, 1842.— Bd. 1.
57. *Bauer Br.* Hegel's Lehre von der Religion und Kunst, von dem Standpunkte des Glaubens aus berteilt.— Leipzig, 1842.

58. *Bauer Br.* Die Gute Sache der Freiheit und Meine eigene Angelenheit.— Berlin, 1842.
59. *Bauer Br.* Das entdeckte Christentum. Neuausgabe.— Zürich; Winterthur, 1843.
60. *Bauer Br.* Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung achtzehn Jahrhundert.— Berlin, 1843.
61. *Bauer Br.* (Anonym). Staat, Religion und Parthei.— Leipzig, 1843.
62. *Bauer Br.* Charakteristik Lüdwig Feuerbachs.— In: Wigand's Vierteljahrsschrift.— Leipzig, 1845.
63. *Bauer Br.* Vollständige Geschichte des Partheikampfe in Deutschland während der Jahre, 1842—1846.— Berlin, 1847.
64. *Bauer Br.* Die Burgerliche Revolution in Deutschland.— Berlin, 1849.
65. *Bauer Br.* Die theologische Erklärung der Evangelien.— Berlin, 1852.
66. *Bauer Br.* Russland und Germanentum.— Charlottenburg, 1853.
67. *Bauer Br.* Philo, Strauss, Renan und das Uzchristentum.— Berlin, 1874.
68. *Bauer Br.* Christus und die Cäsaren : Der Ursprung des Christentums aus dem romischen Griechenthum.— Berlin, 1879.
69. *Bauer Ed.* Bruno Bauer und seine Gegner.— Berlin, 1841.
70. *Berlin I.* The Life and Opinions of Moses Hess.— London, 1959.
71. *Berliner Jahrbücher*, 1845, N 1.
72. *Beyer W.-R.* Hegel-Bilder.— Berlin, 1973.
73. *Bolin W.* Lüdwig Feuerbach.— Stuttgart, 1891.
74. *Brazill N. J.* The Young Hegelians.— London, 1970.
75. *Buber M.* Das Problem des Menschen.— Heidelberg, 1952.
76. *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition.— Marburg, 1921.
77. *Cieszkowski A. von.* De philosophiae ionocae ingenio.— Berlin, 1835.
78. *Cieszkowski A. von.* Prolegomena zur Historiosophia.— Berlin, 1838.
79. *Cieszkowsky A von.* Du credit et de la circulation.— Paris, 1839.
80. *Cieszkowski A. von.* Gott und Palingenesis.— Leipzig, 1842.
81. *Cornu A.* Moses Hess et la gauche Hegelienne.— Paris, 1934.
82. *Daumer G. F.* Der Antropologismus und Kriticismus der Gegenwart, 1844.
83. *Deutsche Jahrbücher*, 1842, S. 1195.
84. *Ibid.*, S. 515.
85. *Ibid.*, S. 1185.
86. *Ibid.*, 1842, Oct.
87. *Ibid.*, 1843, Jan.
88. *Dialectics and Humanism.*— Warszawa, 1977.
89. *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegel.— Stuttgart, 1959.
90. *Erdmann G. E.* Grundriss der Geschichte der Philosophie.— Berlin, 1886.
91. *Evangelische Kirchenzeitung*, 1841, Bd 28, col. 272.
92. *Feuerbach L.* Briefwechsel mit Kapp.— Leipzig, 1840.
93. *Feuerbach L.* Sammtliche Werke.— Leipzig, 1846.(Bd. 1—6.
94. *Feuerbach L.* Sammtliche Werke.— Leipzig, 1850.— Bd. 7.
95. *Feuerbach L.* Schriften. B. 4. Fragmenten.
96. *Feuerbach L.* Vorlesungen über Logik und Metaphysik.— Darmstadt, 1976.
97. *Feuerbach L.* Nachgelassene... Aphorismen. V. X.
98. *Gabler G. A.* Die Hegelsche Philosophie : Beitrage zu ihrer Beuteilung und Wurdigung.— Berlin, 1843.
99. *Gabler G. A.* Kritik des Bewußtseins.— Iena, 1827.
100. *Gans E.* Das Erbrecht in Weltgeschichtlecher Entwicklung.— Tübingen, 1824—1825.— Bd. 1—4.

101. *Gans E.* Ruckblicke auf Personen und Zustände.— Berlin, 1836.
102. *Gans E.* Philosophische Schriften.— Berlin, 1971.
103. *Göschel C. F.* Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen.— Berlin, 1829.
104. *Göschel C. F.* Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott — Menschen.— Berlin, 1838.
105. *Grun K.* Sämtliche Werke. Bd. 1.
106. *Hahn M.* Lorenz Stein und Hegel.— Münster, 1965.
107. *Hallische Jahrbücher*, 1838, Dec. 2318. S.
108. *Ibid.*, 1838, Okt., 1437. S.
109. *Ibid.*, 1839, Nov.
110. *Ibid.*, 1840, Jan.
111. *Ibid.*, 1841, März.
112. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion.— 2. Aufl.— 1840.
113. *Hegelsche Linke.*— Stuttgart, 1963.
114. *Heim R.* Hegel und seine Zeit.— Leipzig, 1927.
115. *Hess M.* Die europäische Triarchie.— Leipzig, 1840.
116. *Hess M.* Die letzten Philosophen.— Berlin, 1845.
117. *Hess M.* Rom und Jerusalem.— Leipzig, 1899.
118. *Hess M.* Briefwechsel / Hrsg. von E. Silberner.— S-Gravenhage, 1959.
119. *Hess M.* Philosophische und sozialistische Schriften, 1837—1850.— Berlin, 1961.
120. *Hinrics H. F. W.* Die Religion im innern Verhältnis zur Wissenschaft.— Heigelberg, 1822.
121. *Jahrbuch* für wissenschaftliche Kritik.— Berlin, 1835.
122. *Jahrbuch* für wissenschaftliche Kritik.— Berlin, 1842.
123. *Jodl E.* Max Stirner und Lüdwig Feuerbach.— Stuttgart, 1916.
124. *Kapp Chr.* Das konkrete Allgemeinen der Weltgeschichte.— Erlangen, 1826.
125. *Koster G.* Literarische Radicalismus.— Berlin, 1972.
126. *Kuhne W.* Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegel's und des deutschen Geistes : Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistesinflusses auf die Polen.— Leipzig, 1938.
127. *Lange D.* Historische Jesus oder mistischer Christus.— Göttingen, 1975.— Bd. 1.
128. *Leo H.* Die Hegelingen Aktenstücke und Belege zu der sogenannten Denunziaten der Eurgien Wahrheit Zusammengestellt.— Halle, 1838.
129. *Lobkowicz N.* Theory and practice . History of the concept...— London, 1969.
130. *Löwith K.* Von Hegel zum Nietzsche.— Stuttgart, 1953.
131. *Löwith K.* From Hegel to Nietzsche.— New York, 1967.
132. *Lukacs G.* Beiträge zur Geschichte der Ästhetik.— Berlin, 1957.
133. *Lukacs G.* Moses Hess und die Probleme Freiheit in dem idealistischen Dialektik.— Leipzig, 1926.
134. *Mackay J. H.* Max Stirner.— Berlin, 1898.
135. *Mac Lellan D.* The Left Hegelian and Joung Karl Marx.— London, 1970.
136. *Marheineke Ph. K.* Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie.— Berlin, 1842.
137. *Marheineke Ph. K.* Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie.— Berlin, 1843.
138. MEGA, Abt. I. Bd. 1—2.
139. *Michelet K. L.* Die Ethik des Aristoteles in ihren Verhältnis zum Systeme der Moral.— Berlin, 1839.

140. *Michelet K. L.* Geschichte der letzten System der Philosophie mit besonderen Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit Hegelschen Schule.— Berlin, 1842.
141. *Moog W.* Hegel und die Hegelsche Schule.— München, 1930.
142. Neue Studien.— Leipzig, 1875.— Bd. 7.
143. *Noack L.* Philosophie — geschichtliche Lexikon.— Leipzig, 1879.
144. *Patterson B. W. K.* The nihilist egoist Max Stirner.— London, 1971.
145. *Pepperle I.* Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie.— Berlin, 1978.
146. *Reissner H. G.* Eduard Gans. Ein Leben im Vormärsh.— Tübingen, 1965.
147. *Richter Fr.* Die Lehre von den Letzten Dingen.— Breslau, 1833—1834.— Bd. 1—2.
148. *Rosenkranz K.* Aus einem Tagebuch.— Berlin, 1853.
149. *Rosenkranz K.* Enzyklopädie der theologischen Wissenschaft.— Halle, 1831.
150. *Rosenkranz K.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben.— Berlin, 1844.
151. *Rosenkranz K.* Hegel als deutscher Nationalphilosoph.— Leipzig, 1870.
152. *Ruge A.* Aus früher Zeit.— Berlin, 1867.— Bd. 4.
153. *Ruge A.* Die Religion unserer Zeit.— Berlin, 1848.
154. *Ruge A.* Preußen und die Reaktion zur Geschichte unserer Zeit.— Leipzig, 1838.
155. *Ruge A.* Sämmtliche Werke.— Mannheim, 1847.
156. *Ruge A.* Unsere letzten Zehn Jahre.— Leipzig, 1845.— Bd. 1—2.
157. *Ruge A.* Zwei Jahre in Paris.— Berlin, 1846.— Bd. 1—2.
158. *Sass H. M.* Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule, 1830—1850.— Münster, 1963.
159. *Schmidt K.* Uhlich und die Kirche eine Kritik.— Berlin, 1847.
160. *Schweitzer A.* Geschichte der Leben Jesu.— Tübingen, 1913.
161. *Stein Lorenz von.* Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs : Ein Beitrag zur Zeitgeschichte.— Leipzig, 1842.
162. *Stirner M.* Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus.— Leipzig, 1911.
163. *Stirner M.* Der Einzige und sein Eigentum.— Leipzig, 1845.
164. *Stirner's* kleinere Schriften / Hrsg. von J. H. Mackey.— Berlin, 1914.
165. *Strauss D. F.* Charakteristiken und Kritiken.— Leipzig, 1839.
166. *Strauss D. F.* Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tübingen.— 1835—1836.— Bd. 1—2.
167. *Strauss D. F.* Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie.— Tübingen, 1838.
168. *Strauss D. F.* Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Kampfe mit der modernen Wissenschaft.— Stuttgart und Tübingen, 1840—1841.— Bd. 1—2.
169. *Stucke H.* Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie.— Stuttgart, 1963.
170. *Thibaut F. Y.* Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland.— Heidelberg, 1814.
- 171—172. *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, 1836.
173. *Zeitschrift für spekulative Theologie*, 1837, N 41.
174. *Ziegler.* David Friedrich Strauss.— Strasburg, 1908.
175. *Zlocisti.* Moses Hess, der Verkämpfer des Sozialismus und Zionismus.— Berlin, 1921.
176. *Zvi Rosen.* Bruno Bauer und Karl Marx.— The Hague, 1977.

Предисловие	3
I. Наследники Гегеля	5
1. Правые гегельянцы	8
2. Центр	12
3. Левее центра	17
4. Левые гегельянцы	26
5. Филиал левого гегельянства: «Свободные»	31
II. Спутники гегельянства	35
1. «Молодая Германия»	35
2. Г. Гейне. «К истории религии и философии в Германии»	39
III. Подкоп под Абсолют. Субстанция или самосознание?	45
1. Давид Штраус и его теория мифов	47
2. Бруно Бауэр и его критика евангелий	63
IV. Отказ от Абсолюта. Философская антропология	86
1. Людвиг Фейербах. От спекулятивного идеализма к материализму	86
2. Основные возражения Гегелю	91
3. Критика религиозной, христианской идеологии	98
V. Прошлое, настоящее и будущее. Критика гегелевского историзма	117
1. Август фон Цешковский. «Пролегомены к историософии»	117
2. Философия самосознания Бруно Бауэра	129
3. Мозес Гесс и его «философия действия»	146
VI. Сила отрицательности	158
1. «Швейцар гегелевской школы» — Арнольд Руге	158
2. Михаил Бакунин. Сила отрицательной диалектики	166
3. Демократическая партия, отрицающая существующее. Идея и реалии	173
VII. Анархистский выверт. «Единственный» Макс Штирнер	182
1. Философские послышки «Единственного»	185
2. Метафизика анархического эгоизма	188
3. Фейербах contra Штирнер	195
Заключение	200
Список литературы	202

**Виктор Арсеньевич
МАЛИНИН**

**Владимир Илларионович
ШИНКАРУК**

ЛЕВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Критический анализ

*Утверждено к печати ученым советом
Института философии АН УССР*

Редактор
В. П. ВИНОКУР

Оформление художника
В. Б. БРОДСКОГО
Художественный редактор
А. В. КОСЯК

Технический редактор
Г. М. КОВАЛЕВА

Корректоры
**Е. Н. МЕЖЕРИЦКАЯ,
Л. Ф. СТЕЦЕНКО, Л. И. СЕМЕНЮК**

Информ. бланк № 5950
Сдано в набор 04.02.83. Подп. в печ. 03.08.83. БФ
00717. Формат 84×103/32. Бум. тип. № 1. Лит. гарн.
Выс. печ. Усл. печ. л. 10,92. Усл. кр.-отт. 10,92.
Уч.-изд. л. 12,29. Тираж 1500 экз. Заказ 3—44.
Цена 2 р. 10 к.

Издательство «Наукова думка».
252601 Киев 4, ул. Репина, 3.
Киевская книжная фабрика «Жовтень».
252053, Киев, Артема, 25