

К. МАРКС

и

Ф. ЭНГЕЛЬС

К. М А Р К С

и

Ф. Э Н Г Е Л Ъ С

СОЧИНЕНИЯ

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ
Публицистика - Философия - История

ОТДЕЛ ВТОРОЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
КАПИТАЛ
ТЕОРИИ ПРИБАВОЧНОЙ СТОИМОСТИ

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ
ПЕРЕПИСКА

ОТДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ
УКАЗАТЕЛЬ ПРЕДМЕТНЫЙ И ИМЕННОЙ

**ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН,
СОЕДИНЯЙТЕСЬ!**

ИНСТИТУТ МАРКСА-ЭНГЕЛЬСА-ЛЕНИНА ПРИ ЦК ВКП(б)

К. МАРКС
И
Ф. ЭНГЕЛЬС

СОЧИНЕНИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
В. АДОРАТСКОГО

Т О М
IV

ПАРТИЙНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1933 МОСКВА

О Т Д Е Л П Е Р В Ы Й

К. МАРКС

И

Ф. ЭНГЕЛЬС

ФИЛОСОФСКИЕ РАБОТЫ

1845 — 1847

ИНСТИТУТ МАРКСА-ЭНГЕЛЬСА-ЛЕНИНА ПРИ ЦК ВКП(б)

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Как сообщает Энгельс в предисловии к «Разоблачениям о процессе коммунистов в Кельне», материалистическое понимание истории было в своих главных чертах уже выработано Марксом ко времени его встречи с Энгельсом весной 1845 г. в Брюсселе. Они вместе «принялись теперь, рассказывает там дальше Энгельс, за детальную разработку вновь открытых взглядов в самых различных направлениях». Прежде всего они изложили свои воззрения в полемической форме против идеализма и метафизики гегельянцев (Бауэра и Штирнера), против одностороннего, «созерцательного» материализма Фейербаха, который не сумел «достроить материализм доверху» (Ленин), и, наконец, против «преображения пролетарского коммунизма... в небесах немецкого духа и... немецкой души», против «истинного социализма», который переводил французские социалистические и коммунистические идеи «на язык немецких идеологов» и пытался установить «произвольно сфабрикованную связь между коммунизмом и немецкой идеологией» (стр. 446 настоящего тома).

Рукопись Маркса и Энгельса под заглавием «Немецкая идеология»,¹ печатающаяся в настоящем томе впервые полностью, спустя 87 лет после того, как она была написана, представляет исключительный теоретический, исторический и практический интерес. В этом произведении Маркс и Энгельс выступают уже как борцы за дело пролетариата, как вожди нарождающейся коммунистической партии, как представители диалектического материализма. Наряду с полемикой здесь дается также и положительное изложение взглядов Маркса и Энгельса по ряду вопросов (теории познания, логики, истории, искусства, языковедения и т. д.). Из их ранних произведений именно в этом с наибольшей полнотой, наиболее всесторонне

¹ Так называет Маркс эту рукопись в одной направленной против Карла Грюна статье, которая была написана 3 апреля 1847 г. в Брюсселе и послана в «Трирскую Газету», а потом 6 апреля была передана с небольшими изменениями в «Немецкую Брюссельскую Газету» (во второй газете она была напечатана 7-го, в первой — 9 апреля). В 1896 г. Меринг частично перепечатал ее в «Neue Zeit», стр. 396 — 397. Полностью эта статья опубликована в Marx-Engels Gesamtausgabe, I, 6. См. т. V настоящего издания, стр. 112.

освещены основные вопросы диалектического материализма. В первой части (озаглавленной «I. Фейербах»), к сожалению незаконченной и окончательно неотделанной, дается первое систематическое изложение исторических и философских взглядов Маркса и Энгельса на ход исторического развития человечества. Таким образом, это произведение имеет выдающееся, исключительное значение.

Настоящая рукопись писалась в 1845 — 1846 гг. в Брюсселе, где поселился Маркс после того, как правительство Гизо выслало его по настоянию прусского правительства из пределов Франции и куда весной 1845 г. приехал также Энгельс, только что закончивший книгу «Положение рабочего класса в Англии» и читавший в Брюсселе корректуры. В первую половину июля того же года Маркс и Энгельс совершили поездку в Англию (в Лондон и Манчестер), где Маркс имел возможность ближе познакомиться на месте с обширной английской экономической литературой и с промышленной и политической жизнью Англии.

Вернувшись около 20 августа 1845 г. из Англии, Маркс и Энгельс узнали о нападках, которым они подверглись тем временем со стороны Бруно Бауэра и Макса Штирнера, и о быстром нарастании движения «истинного социализма», охватывавшего все более широкие круги главным образом интеллигенции; Маркс и Энгельс немедленно же приступили к работе над настоящей рукописью. К началу лета 1846 г. она уже была в основном закончена. Но опубликовать ее не пришлось, потому что, как сообщает Маркс в письме к Леске от 31 июля 1846 г., «некоторые немецкие капиталисты,¹ согласившиеся было издать разные работы» его, Энгельса и Гесса, «после отсылки в Германию большей части рукописей второго тома [«Немецкой идеологии»]... в конце концов, совсем недавно² написали, что так как их капитал занят в других местах, то из всей этой истории *ничего не выйдет*».

28 декабря 1846 г. Маркс писал Анненкову: «Я хотел бы послать Вам вместе с этим письмом мою книгу о политической экономии, но до сих пор я не могу напечатать этой работы и критику германских философов и социалистов, о чем я Вам говорил в Брюсселе. Вы не можете себе представить, какие затруднения такое издание встречает в Германии, во-первых, со стороны полиции, во-вторых, со стороны издателей, являющихся заинтересованными представителями всех тех направлений, на которые я нападаю. А что касается нашей собственной партии, то она не только бедна, но и значительная часть немец-

¹ Это были «истинные социалисты» Юлиус Мейер и Рудольф Ремпель из Оснабрюка и Билефельда. См. стр. 64 — 65 настоящего тома.

² 9 июля 1846 года.

кой коммунистической партии кроме того сердита на меня за то, что я протестую против их утопий и их декламаций».

При жизни Маркса и Энгельса из «Немецкой идеологии» была напечатана в «Вестфальском Пароходе» (1847 г.) только одна глава, в которой была подвергнута критике книга Карла Грюна «Социальное движение во Франции и Бельгии». После их смерти отдельные части «Немецкой идеологии» публиковались в разное время, однако научное достоинство этих публикаций оставляло желать многого.

Кроме указанного выше места из предисловия Энгельса к «Разоблачениям», и Маркс тоже упоминает о «Немецкой идеологии» в своем предисловии «К критике политической экономии» (1859 г.). Когда Энгельс, рассказывает он там, «весною 1845 г. также поселился в Брюсселе, мы решили сообща разработать наши взгляды, противоположные идеологическим взглядам немецкой философии, в сущности свести счеты с нашей прежней философской совестью. Это намерение было выполнено в форме критики послегегелевской философии. Рукопись в виде двух толстых томов in 8^o давно уже прибыла для издания в Вестфалию, когда мы получили известие, что изменившиеся обстоятельства делают ее издание невозможным. Мы тем охотнее предоставили рукопись грызущей критике мышей, что достигли своей главной цели — выяснения дела самим себе».

В 1888 г. в предисловии к своей брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс приводит эти слова Маркса и в конце предисловия добавляет: «Прежде чем отправить в печать эти строки, я отыскал и перечитал старую рукопись 1845 — 1846 годов. Отдел о Фейербахе в ней не окончен. Готовая часть представляет собой изложение материалистического понимания истории, показывающее, до какой степени неполны были наши тогдашние сведения по экономической истории. Так как в ней нет критики самого учения Фейербаха,¹ то для моей настоящей цели оно оказалось непригодным. Но зато в одной старой тетради Маркса я нашел одиннадцать тезисов о Фейербахе,² которые и напечатаны ниже в виде приложения. Это не более, как заметки, подлежащие дальнейшей разработке, наскоро сделанные и отнюдь не предназначавшиеся для печати. Но они неоценимы как первый документ, содержащий в себе гениальный зародыш нового мировоззрения».

«Немецкая идеология» относится, как сказано, к такому периоду, когда Маркс и Энгельс уже выступают как представители научного коммунизма, как вожди и теоретики революционного пролетариата.

¹ Речь идет о рукописи «Л. Фейербах», стр. 5 — 68 настоящего тома.

² См. стр. 589 — 591 наст. тома, где напечатан оригинальный текст Маркса.

Подвергая критике гегелевскую философию государства и права, Маркс начал в 1843 г. изучать французскую революцию как историю возникновения современного государства. Его исследования привели его «к заключению, что правовые отношения, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа; наоборот, они коренятся в материальных условиях жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII века, называл «гражданским обществом», а анатомию гражданского общества надо искать в политической экономии».¹ Изучая вопрос о взаимоотношении между политикой и экономикой, в результате критического пересмотра гегелевской философии права и изучения французской революции Маркс пришел к тому выводу, что решающее значение для всего строя общества имеют производственные отношения, которые и изучает политическая экономия.

«Открытие Маркса, — говорит Энгельс в упоминавшемся уже предисловии в брошюре «Разоблачения», — произведшее переворот в исторической науке, имело непосредственное значение для современного ему рабочего движения. Коммунизм у французов и немцев, чартизм у англичан уже не казались теперь какой-то случайностью, которой с таким же успехом могло и не быть. Эти движения представлялись теперь движением современного угнетенного класса — пролетариата — более или менее развитыми формами его исторически неизбежной борьбы против господствующего класса, буржуазии; формами классовой борьбы, отличающимися, однако, от всякой прежней классовой борьбы тем, что современный угнетенный класс — пролетариат — не может добиться своего освобождения, не освобождая в то же время все общество от разделения на классы, а вместе с тем и от классовой борьбы. Коммунизм теперь уже не означал более измышления при помощи фантазии возможно более совершенного общественного идеала, а означал понимание природы, условий и вытекающих из них общих целей ведущейся пролетариатом борьбы».

«И мы отнюдь не намеревались, — продолжает Энгельс, — сообщить о новых научных результатах исключительно «ученому» миру, изложив их в толстых книгах. Наоборот. Мы оба уже глубоко вошли в политическое движение, у нас уже было некоторое число последователей среди интеллигенции, особенно в западной Германии, и достаточное соприкосновение (*reichliche Fühlung*) с организованным пролетариатом. На нас лежала обязанность обосновать наши взгляды научно; но также не менее важно было для

¹ Предисловие «К критике политической экономии».

нас привлечь на сторону наших воззрений европейский и прежде всего немецкий пролетариат. Когда нам самим стало ясно все, мы приступили к работе». ¹

Эта работа состояла прежде всего в создании рабочих организаций, в непосредственном практическом руководстве революционным рабочим движением. Начиная с 1845 г. Маркс и Энгельс не прекращали этой своей важнейшей деятельности вождей революционного движения. Это особенно необходимо подчеркнуть в противовес всем социалдемократическим и т. п. филистерам, стремящимся извратить, выхолостить марксизм, исказить образ Маркса. Надо выдвинуть на первый план и осветить во всех подробностях работу Маркса и Энгельса как вождей пролетариата и их беспощадную борьбу против всех разновидностей оппортунизма. Необходимо сделать это в противовес горе-«марксистам», которые скрывают, затушевывают, извращают эту существеннейшую составную часть жизненного дела Маркса и Энгельса. Тесная связь с массовым рабочим движением была насущно необходима, так как это вытекало из самого существа мировоззрения Маркса и Энгельса. Они неустанно разъясняли, что основой научного коммунизма является происходящая в действительности массовая борьба пролетариата, современное историческое движение, участвовать в котором, руководя им и участь у него, должен марксист-теоретик.

Уже в 1844 г. Маркс стал готовить свою первую большую работу по экономике. ² Своей работой по изучению экономики Маркс создал научную основу для политики пролетарской партии. Как выразился Энгельс, «теоретическое бытие» основанной Марксом и Энгельсом партии «вышло из изучения политической экономии». ³

Изучая общественные явления материалистически, Маркс и Энгельс вели в то же время борьбу против представителей буржуазного мировоззрения, за диалектический материализм. В уже цитированном выше письме к издателю Леске Маркс объясняет,

¹ F. Engels, «Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten» в K. Marx «Enthüllungen etc.», 4-ter Abdruck, Berlin, 1914, S. 36.

² Рукописи, представляющие собой подготовительные работы для этого сочинения (поскольку эти рукописи разобраны и расшифрованы), опубликованы в III томе первого отдела Marx-Engels Gesamtausgabe (часть их переведена в III томе настоящего издания). Однако необходимо иметь в виду, что экономические рукописи Маркса, его тетради, содержащие выписки с его заметками (Exzerptenhäfte, количеством 150 тетрадей), в большинстве еще не расшифрованы. Весьма возможно, что при дальнейшем изучении этого богатейшего литературного наследия будут еще обнаружены работы, относящиеся к тому же периоду.

³ См. рецензию Энгельса на «К критике политической экономии» Маркса в «Das Volk», № 14 от 6 августа 1859 года.

почему он отложил пока разработку своей «Критики политики и политической экономии»:

«Мне казалось, — писал Маркс, — что очень важно моему *п о л о ж и т е л ь н о м у* изложению *предпослать* полемическое сочинение против немецкой философии (от (Бауэра) Фейербаха до Штирнера)¹ и против существующего с тех пор *немецкого социализма*. Это необходимо для того, чтобы подготовить публику к точке зрения моей экономики, диаметрально противоположной точке зрения немецкой науки, как она существовала до сегодняшнего дня. Впрочем, это то самое полемическое сочинение, о котором я уже писал Вам в моем письме, что оно должно быть окончено до опубликования моего экономического труда».

Необыкновенно удачно выразил Ленин существо марксистского подхода, говоря, что социализм Маркса ставит все вопросы «на историческую почву не в смысле одного только объяснения прошлого, но и в смысле безобязанного предвидения будущего и смелой практической деятельности, направленной к его осуществлению». Практическая деятельность входит неразрывной составной частью в научный коммунизм Маркса. Энгельс в статье «Коммунисты и К. Гейнцен», полемизируя с буржуазным демократом Карлом Гейнценом, разъяснил, откуда черпает научный коммунизм свою теорию. «Г-н Гейнцен воображает, что коммунизм есть известная доктрина, которая исходит из определенного теоретического принципа, как из своего ядра, и отсюда делает дальнейшие выводы. Гейнцен сильно ошибается. Коммунизм не доктрина, а движение, он исходит не из принципов, а из фактов. Предпосылкой для коммунистов служит не та или иная философия, но вся предшествующая история и ее фактические результаты в настоящее время в цивилизованных странах. Коммунизм является следствием крупной промышленности и ее результатов, создания мирового рынка и возникшей вместе с ним ничем не стесненной конкуренции, торговых кризисов, становящихся все более сильными и всеобщими — уже теперь они вполне стали кризисами мирового рынка, — возникновения пролетариата и концентрации капитала, вытекающей отсюда классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией. Поскольку коммунизм есть теория, он является теоретическим выражением положения пролетариата в этой борьбе и теоретическим итогом условий освобождения пролетариата».²

В соответствии с таким пониманием Маркс и Энгельс всегда стре-

¹ Поставленные в скобки слова зачеркнуты в наброске письма.

² Энгельс, «Коммунисты и К. Гейнцен» (статья 1847 г.), т. V, стр. 194 настоящего издания.

милось установить самую тесную связь с массовым рабочим движением. Как сообщает Маркс в своем полемическом произведении «Господин Фогт» (1860 г.), они «в целом ряде литографированных или печатных пропагандистских брошюр подвергли беспощадной критике ту смесь англо-французского социализма или коммунизма с немецкой философией, которая составляла тогда тайное учение «Союза».¹ «И взамен этого, — продолжает Маркс, — в качестве единственной подходящей теоретической основы мы выдвинули научное исследование экономического строя буржуазного общества. Мы разъяснили, наконец, в популярной форме, что дело идет не об осуществлении какой-либо утопической системы, а о самосознательном участии в историческом ходе преобразования общества, совершающемся на наших глазах».²

Создание и укрепление пролетарских организаций, установление связи с массовым движением, руководство им, беспощадная борьба против антипролетарских течений, против буржуазной идеологии, против различных форм организационного и идейного влияния буржуазии на пролетариат — все это для Маркса и Энгельса составляло существеннейшую, основную задачу их деятельности. В этом и состояло соединение революционной теории с революционной практикой, без чего не может быть марксизма.³ Руководя политической и экономической борьбой рабочего класса, Маркс и Энгельс все время вели теоретическую борьбу как неотъемлемую составную часть классовой борьбы пролетариата. Они были убеждены, что без революционной теории не может быть революционного движения. Но, с другой стороны, теория — это не готовый шаблон, не застывшая догма, а «руководство к действию». Марксистская теория изучает действительные противоречия и должна правильно отражать в своих выводах изменение всей действительно существующей и непрерывно меняющейся обстановки. «Для практического материалиста, т. е. для коммуниста, — пишут Маркс и Энгельс, — все дело в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически обратиться против существующего положения вещей и изменить его».⁴ Эта основная мысль пронизывает собой не только «Немецкую идеологию», — она проходит через всю научную и политическую деятельность Маркса и Энгельса. Кто не понял этой основы мировоззрения Маркса и Энгельса, тот вообще ничего не понял в марксизме.

¹ «Союза справедливых» (Bund der Gerechten).

² *Marx*, «Herr Vogt» 1860, S. 35.

³ См. тезисы Маркса о Фейербахе, стр. 589 — 591 настоящего тома, а также ряд замечаний в самом тексте рукописи, там же, стр. 32 — 33, 65 — 66 и др.

⁴ Стр. 33, настоящего тома, см. также стр. 60.

Заключая в себе анализ и критику послегегелевской и фейербах-анской философии, «Немецкая идеология» была именно одним из ценнейших образцов теоретической борьбы, полемическим произведением, написанным для того, чтобы помочь рабочему классу разобраться в теоретических вопросах. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс подробно рассмотрели немецкую послегегелевскую и фейербах-анскую философию как теоретическую основу мелкобуржуазного «истинного» социализма, против которого они вели беспощадную борьбу. Именно поэтому «Немецкая идеология» имела и имеет еще сейчас такое большое *практическое* значение для рабочего движения.

И позднее в письмах Маркса и Энгельса неоднократно подчеркивается, что в течение всей своей деятельности они вели последовательную борьбу против оппортунизма, мелкобуржуазного соглашательства. В письме к И.-Ф. Беккеру от 15 сентября 1879 г. Энгельс писал, например, что когда его посетил мелкобуржуазный идеолог Гёхберг, то Энгельс разъяснил ему, что он и Маркс «даже в мыслях не имели опустить пролетарское знамя», которое они «высоко держали в течение почти 40 лет», и еще менее они собираются присоединиться к тому «мелкобуржуазному дурману всеобщего братства», с которым «они боролись в течение тех же приблизительно 40 лет».

Если подойти с этой меркой к так называемым «теоретикам» современной социалдемократии, станет ясно, до какого жалкого падения дошла теория этих ренегатов. А ведь некоторые из них когда-то учились непосредственно у Энгельса марксизму, под его руководством делали кое-что полезное для пролетариата. Линию революционного марксизма продолжает победоносно проводить Коминтерн и ленинская Всесоюзная коммунистическая партия большевиков. В СССР пролетариат выполнил то, о чем писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии». Пролетариат СССР в революции «сверг господствующий класс» (см. стр. 60) и в ходе революции «стряхивает со своей шеи всю старую мерзость», в упорной борьбе создавая новое общество, строя социализм.

Здесь не место останавливаться подробно на вопросе об отношении Маркса и Энгельса к Гегелю и Фейербаху, заниматься характеристикой того пути, идя по которому Маркс и Энгельс нашли выход из лабиринта систем к действительному положительному познанию мира. Путь этот освещен в самой «Немецкой идеологии» (см., например, стр. 215 — 216 и др.). Особенно подробно охарактеризовал этот вопрос Энгельс в своей превосходной книге «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии». К ней мы и отсылаем всех, желающих получить исчерпывающие сведения по этому вопросу.

Необходимо отметить в заключение, что «Немецкая идеология» представляет интерес еще и вот с какой стороны: в одном из писем к Бебелю (1885 г.) Энгельс как-то заметил, что в дни своей молодости он был очень самонадеян и скороспел в своих выводах и только Маркс научил его, как нужно работать. «Немецкая идеология» была как раз первой работой, которую Энгельс проделал совместно с Марксом, в ближайшем с ним сотрудничестве. Здесь новое мировоззрение впервые было изложено с достаточной полнотой в своих основных чертах.

* * *

При подготовке к печати отдельных рукописей и всего произведения в целом мы ставили себе целью издать «Немецкую идеологию» в той форме, которую предполагали придать ей Маркс и Энгельс до того, как в июле 1846 г. им пришлось отказаться от опубликования этого произведения. Оно должно было появиться в двух томах и состоять из следующих частей: 1) «Предисловие» Маркса, 2) резюме всего произведения, рукопись «I. Фейербах»,¹ 3) небольшой набросок под названием «Лейпцигский собор», образующий введение к двум рукописям «II. Святой Бруно» (4) и «III. Святой Макс» (5), 6) небольшой набросок, соответствующий «Лейпцигскому собору», который представляет как бы эпилог к рукописям II и III и озаглавлен «Закрытие Лейпцигского собора». Из этих шести более или менее законченных частей, образующих единое целое, должен был состоять первый том критики немецкой идеологии. Подготовлены к печати и доставлены Вейдемейеру были только те части, которые перечислены в пунктах 3) — 6). Второй том также должен был состоять из шести частей, из которых сохранились только четыре,² а именно: 1) Вступительная часть — «Истинный социализм», 2) «I. Рейнские Ежегодники», или философия истинного социализма», 3) «IV. Карл Грюн: «Социальное движение во Франции и в Бельгии (Дармштадт, 1845 г.), или историография истинного социализма» и 4) «V. Д-р Георг Кульман из Гольштинии, или пророчество истинного социализма». Наиболее значительные из перечеркнутых в рукописях «Немецкой идеологии» отрывков приведены в виде подстрочных примечаний.

¹ Эта оставшаяся незаконченной рукопись была снабжена Марксом многочисленными пометками на полях, которыми мы руководились при редактировании.

² Из цитированного выше письма Маркса к Леске мы знаем, что начало второго тома также было послано в Германию. Не исключена возможность, что тогда и затерялись обе недостающие рукописи.

Статья Энгельса «Истинные социалисты» не является составной частью «Немецкой идеологии», хотя по своему содержанию непосредственно примыкает ко второй части «Немецкой идеологии» — «Истинному социализму». Статья Энгельса написана, по всей вероятности, в конце января или в феврале 1847 года. В письме к Марксу от 15 января 1847 г. Энгельс писал: «Как было бы хорошо, если бы мы могли еще раз написать главу об истинном социализме, теперь, когда они развились во всех направлениях, когда образовалась вестфальская школа, саксонская школа, берлинская школа и т. д. и т. д.». В «Истинных социалистах» Энгельс осуществил это пожелание.

В приложении помещены заметки Маркса из его записной книжки 1844 — 1847 годов. В «Гегелевской конструкции феноменологии» читатель найдет резюме тех результатов критики Гегеля, которые изложены в «Святом семействе»¹ и «Экономико-философских рукописях» 1844 года.² Использование этих результатов в связи с критикой Фейербаха было предусмотрено в четырех тезисах, которые в записной книжке находятся непосредственно над знаменитыми одиннадцатью тезисами «1) К Фейербаху». Теоретические цели, которые ставили себе Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», Маркс сформулировал в заметках, написанных на последних двух страницах рукописи «I. Фейербах» (стр. 592 — 593 настоящего тома). Извлечения Энгельса из фейербаховских «Основ философий будущего»,³ хотя и сделаны после окончания работы над «Немецкой идеологией», должны были быть использованы Марксом для «I. Фейербаха», равно как и выписки Энгельса из фейербаховской «Сущности религии».

Текст⁴ и аппарат настоящего тома подготовлены к печати научными сотрудниками Института Маркса-Энгельса-Ленина под руководством т. Б. Быховского.

В. Адоратский.

Москва, 9 февраля 1933 г.

¹ См. т. III настоящего издания.

² См. Marx-Engels Gesamtausgabe, I, 3; частично эти рукописи напечатаны в т. III настоящего издания, стр. 613.

³ См. стр. 594 — 595.

⁴ В прямые скобки заключены редакционные вставки, в остроугольные — изъеденные мышами и по возможности восстановленные части рукописи. Цифры в прямых скобках указывают страницы т. III настоящего издания. Подстрочные примечания со знаком * принадлежат оригиналу, остальные — редакции. Перевод стихотворений в неоговоренных случаях сделан Г. Шенгели.

К. МАРКС И Ф. ЭНГЕЛЬС

НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

**КРИТИКА НОВЕЙШЕЙ
НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ
В ЛИЦЕ ЕЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ**

ФЕЙЕРБАХА, Б. БАУЭРА и ШТИРНЕРА
и
НЕМЕЦКОГО СОЦИАЛИЗМА
В ЛИЦЕ ЕГО РАЗЛИЧНЫХ ПРОРОКОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Люди до сих пор всегда создавали себе ложные представления о себе самих, о том, что они есть или чем должны быть. Согласно своим представлениям о боге, о нормальном человеке и т. д. они устроили свою жизнь. Порождения их головы переросли их голову. Они, творцы, склонились перед своими творениями. Освободим их от иллюзий, идей, догматов, от воображаемых существ, под игом которых они прозябают. Поднимем восстание против этого господства мыслей. Научим их, как заменить эти вымыслы мыслями, отвечающими сущности человека, — говорит один, как отнестись к ним критически, — говорит другой, как выкинуть их из своей головы, — говорит третий, и... существующая действительность рухнет.

Эти невинные и детские фантазии составляют ядро новейшей младогегельянской философии, которую в Германии не только публика принимает с чувством ужаса и благоговейного трепета, но и сами *философские герои* также преподносят с торжественным сознанием ее миропотрясающей опасности и преступной беспощадности. Первый том предлагаемой работы ставит себе целью разоблачить этих овец, считающих себя волками и принимаемых за таковых, — показать, что они своим блеянием лишь философски воспроизводят представления немецких буржуа, что хвастливые речи этих философских истолкователей только отражают убожество немецкой действительности. Он ставит себе целью скомпрометировать и дискредитировать философскую борьбу с тенями действительности, которая так по душе мечтательному и сонливому немецкому народу.

Одному молодцу пришло однажды в голову, что люди тонут в воде только потому, что ими овладела *мысль о тяжести*. Если бы они выкинули это представление из головы, — хотя бы объявив его суеверным, религиозным, — то они избавились бы от всякого риска потонуть. Всю жизнь свою боролся он против иллюзии тяжести,

относительно вредных последствий которой статистика доставляла ему множество новых доказательств. Этот молодец был образцом современных немецких революционных философов.¹

¹ Далее следует перечеркнутое в рукописи: «У немецкого идеализма нет никакого специфического отличия по сравнению с идеологией всех остальных народов. Эта последняя также считает, что мир находится под властью идей; идеи и понятия она считает определяющими принципами, определенные мысли — доступной философам мистерией материального мира.

Гегель завершил положительный идеализм. У него не только весь материальный мир превратился в мир мыслей, но и вся история — в историю мыслей. Он не довольствуется тем, что регистрирует мысленные вещи, он пытается изобразить и акт их производства.

Немецкие философы, вспугнутые из мира своих грез, протестуют против мира мыслей, который им... представление о действительном, телесном...

Все немецкие философские критики утверждают, что идеи, представления, понятия господствовали до сих пор над действительными людьми и определяли их, что действительный мир есть продукт идеального мира. Так это остается и по сей день, но так не должно быть впредь. Они отличаются друг от друга тем способом, каким они хотят спасти человечество, изнывающее таким образом, согласно их взгляду, под властью своих собственных навязчивых мыслей; они отличаются тем, что именно они объявляют навязчивыми мыслями; но они сходятся в вере в это господство мыслей, они сходятся в вере в то, что акт их критической мысли должен привести существующее к гибели, — одни из них при этом полагают, что для этого достаточно их изолированной мыслительной деятельности, другие намерены завоевать общее сознание.

Вера, что реальный мир есть продукт идеального мира, что мир идей...

Разочаровавшись в своем гегелевском мире мыслей, немецкие философы протестуют против господства мыслей, идей, представлений, которые до сих пор согласно их взгляду, т. е. согласно *иллюзии Гегеля*, производили, определяли действительный мир, господствовали в нем. Они заявляют протест и прекращают...

Согласно гегелевской системе идеи, мысли, понятия производили, определяли, держали под своей властью действительную жизнь людей, их материальный мир, их реальные отношения. Его бунтующие ученики перенимают это у него...» *Ред.*

~~Handwritten text, mostly illegible due to heavy noise and bleed-through. Some words like "Handwritten" and "illegible" are visible.~~

~~Handwritten text, mostly illegible due to heavy noise and bleed-through. Some words like "Handwritten" and "illegible" are visible.~~

~~Handwritten text, mostly illegible due to heavy noise and bleed-through. Some words like "Handwritten" and "illegible" are visible.~~

~~Handwritten text, mostly illegible due to heavy noise and bleed-through. Some words like "Handwritten" and "illegible" are visible.~~

Г

ФЕЙЕРБАХ

**ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО
И ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО ВОЗЗРЕНИЯ**

I.

ФЕЙЕРБАХ.

Как сообщают немецкие идеологи, Германия за последние годы проделала беспримерную революцию. Начавшийся со Штрауса процесс разложения гегелевской системы превратился во всемирное брожение, которым охвачены все «силы прошлого». Во всеобщем хаосе возникали мощные державы, чтобы тотчас же снова исчезнуть, появлялись на миг герои, которых более смелые и могучие противники вновь низвергали во мрак. Это была революция, по сравнению с которой французская революция — лишь детская игра, это была мировая борьба, перед которой борьба диадохов кажется мелкой. С неслыханной поспешностью одни принципы вытеснялись другими, одни герои мысли низвергали других, и за три года (1842 — 1845) в Германии была произведена чистка более основательная, чем прежде за три столетия.

Все это произошло якобы в области чистой мысли.

Во всяком случае, мы имеем дело с интересным событием: с процессом разложения абсолютного духа. Когда угасла последняя искра жизни, различные составные части этого *carput mortuum* распались, вступили в новые соединения и образовали новые вещества. Философские промышленники, существовавшие до той поры эксплуатацией абсолютного духа, набросились теперь на новые соединения. Каждый с величайшей старательностью стал заниматься сбытом доставшейся ему доли. Дело не могло обойтись без конкуренции. Вначале она носила довольно солидный и купечески-добропорядочный характер. Но затем, когда немецкий рынок оказался насыщенным, а на мировом рынке, несмотря на все усилия, товар не находил себе спроса, все дело — по немецкому обычаю — было испорчено фабричным и дутым производством, ухудшением качества, фальсификацией сырья, подделкой этикеток, фиктивными закупками, плутнями с векселями и лишенной всякой реальной почвы кредитной системой. Конкуренция превратилась в ожесточенную борьбу, которую нам теперь расхваливают и конструируют как переворот

всемирно-исторического значения, как причину, порождающую величайшие результаты и достижения.

Для того, чтобы оценить по достоинству все это философское шарлатанство, даже в груди почтенного немецкого буржуа вызывающее приятное чувство национальной гордости, чтобы наглядно показать мелочность, местную ограниченность всего этого младогегельянского движения, а в особенности для того, чтобы обнаружить трагикомический контраст между действительными деяниями этих героев и иллюзиями по поводу этих деяний, — необходимо взглянуть на весь этот балаган с позиции, находящейся вне Германии.¹

А. ИДЕОЛОГИЯ ВООБЩЕ, НЕМЕЦКАЯ В ОСОБЕННОСТИ.

Немецкая критика вплоть до своих последних потуг не покидала почвы философии. Она была далека от того, чтобы исследовать свои общеполитические предпосылки, больше того — все ее проблемы выросли на почве определенной философской системы, а именно гегелевской. Не только в ее ответах, но уже и в самых ее вопросах заключалась мистификация. Эта зависимость от Гегеля — причина того, почему ни один из этих новоявленных критиков даже и не попытался приняться за всестороннюю критику гегелевской системы, хотя каждый из них утверждает, что превзошел Гегеля. Их полемика против Гегеля и друг против друга ограничивается тем, что каждый из них выхватывает какую-нибудь одну сторону гегелевской системы и направляет ее как против всей системы, так и против тех сторон, которые выхвачены другими. Вначале брали чистые, неподдельные

¹ Далее перечеркнуто: «Мы предпосылаем поэтому специальной критике отдельных представителей этого движения некоторые общие замечания. Этих замечаний будет достаточно, чтобы охарактеризовать точку зрения нашей критики постольку, поскольку это необходимо для понимания и обоснования последующих отдельных критических очерков, где будут ближе выяснены общие им всем идеологические предпосылки. (Мы направляем эти замечания именно против *Фейербаха*, потому что он единственный, кто сделал хотя бы некоторый шаг вперед и чьи работы можно разбирать всерьез.)

1. Идеология вообще, в частности немецкая философия.

А. Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Рассматривая историю с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; поскольку существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга. История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории». *Ред.*

гегелевские категории, как, например, субстанция и самосознание; затем осквернили эти категории более светскими именами, как, например, «род», «единственный», «человек» и т. д.

Вся немецкая философская критика от Штрауса до Штирнера ограничивается критикой *религиозных* представлений.¹ Отправной точкой служила действительная религия и собственно богословие. В дальнейшем критики различно определяли, что такое религиозное сознание, религиозное представление. Прогресс состоял в том, чтобы мнимо господствующие метафизические, политические, правовые, моральные и иные представления свести также к области религиозных или богословских представлений, а также в том, чтобы объявить политическое, правовое, моральное сознание религиозным, или богословским, сознанием, а политического, правового, морального человека — в последнем счете *«человека вообще»* — религиозным человеком. Господство религии предполагалось заранее. Постепенно всякое господствующее отношение стало объявляться религиозным отношением и превращалось в культ, — культ права, культ государства и т. п. Повсюду имели дело только с догматами и с верой в догматы. Мир канонизировали все в большем и большем размере, пока, наконец, достопочтенный святой Макс не смог объявить его сплошь святым и таким образом покончить с ним раз навсегда.

Старогегельянцы все *понимали*, — стоило им только свести это к гегелевской логической категории. Младогегельянцы все *критиковали*, подсовывая всему религиозные представления или объявляя его богословским. Младогегельянцы согласны со старогегельянами в своей вере в то, что в существующем мире господствуют религия, понятия, всеобщее. Но одни восстают против этого господства как против узурпации, а другие прославляют его как законное.

Так как у этих младогегельянцев представления, мысли, понятия, вообще продукты сознания, превращенного ими в нечто самостоятельное, считаются собственно оковами людей, — подобно тому как у старогегельянцев они объявляются настоящими скрепами человеческого общества, — то становится само собой понятно, что младогегельянам только против этих иллюзий сознания и следует бороться. Так как, согласно их фантазии, отношения людей, все их действия и все их поведение, их оковы и границы суть продукты их

¹ Перечеркнуто: «выступившей с притязанием на роль абсолютной спасительницы мира от всякого зла. Религия все время рассматривалась и трактовалась как последняя причина всех противных этим философам отношений, как главный враг». *Ред.*

сознания, то младогегельянцы вполне последовательно предъявляют им моральное требование заменить их теперешнее сознание человеческим, критическим или эгоистическим сознанием и таким образом устранить свои границы. Это требование изменить сознание сводится к требованию иначе истолковать существующее, т. е. признать его посредством иного истолкования. Младогегельянские идеологи, вопреки их якобы «миропотрясающим» фразам, — величайшие консерваторы. Самые молодые из них нашли точное выражение для своей деятельности, заявив, что борются только против «фраз». Они только забывают, что сами не противопоставляют этим фразам ничего, кроме фраз, и что они отнюдь не борются против действительного, существующего мира, если они борются только с фразами этого мира. Единственные результаты, которых могла добиться эта философская критика, были несколько, да и то односторонних, историко-религиозных разъяснений относительно христианства; все же прочие их утверждения, это — только дальнейшие прикрасы их претензий на то, что они этими незначительными разъяснениями совершили якобы всемирно-исторические открытия.

Ни одному из этих философов и в голову не приходило задать себе вопрос о связи немецкой философии с немецкой действительностью, о связи их критики с их собственной материальной средой.

Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догматы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как находимые ими уже готовыми, так и созданные их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто опытным путем.

Первая предпосылка всякой человеческой истории, это, конечно, существование живых человеческих личностей.¹ Поэтому первый подлежащий установлению конкретный факт — телесная организация этих личностей и ею обусловленное отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, заниматься ни физическими свойствами самих людей, ни естественными условиями, геологическими, оро-гидрографическими, климатическими и иными отноше-

¹ Перечеркнуто: «Первый исторический акт этих индивидов, благодаря которому они отличаются от животных, состоит не в том, что они мыслят, а в том, что они начинают производить себе средства к существованию». Ред.

ниями, которые люди застают.¹ Всякое историческое описание должно исходить из этих природных основ и их видоизменения в ходе истории благодаря деятельности людей.

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии, — вообще, по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к существованию, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к существованию, люди косвенным образом производят и самую свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им средства к существованию, зависит прежде всего от свойств самих средств к существованию, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только со стороны того, что он есть воспроизводство физического существования индивидов. Нет, он уже представляет собою определенный способ деятельности этих индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный *образ жизни*. Каково проявление жизни индивидов, таковы и они сами. То, что они собою представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят. Что собой представляют индивиды, зависит, следовательно, от материальных условий их производства.

Это производство начинается впервые с *ростом населения*. Само оно опять-таки предполагает *общение* индивидов между собой. Форма этого общения, со своей стороны, обуславливается производством.

Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные силы, разделение труда и внутреннее общение. Это положение общепризнанно. Но не только отношение одной нации к другим, но и весь внутренний строй самой нации зависит от степени развития ее производства и ее внутреннего и внешнего общения. Каков уровень развития производительных сил нации, всего нагляднее обнаруживается в том, в какой степени развито у нее разделение труда. Всякая новая производительная сила — поскольку она не просто количественное расширение известных уже до того производительных сил (например, возделывание новых земель) — влечет за собой дальнейшее развитие разделения труда.

¹ Перечеркнуто: «Но эти отношения обуславливают не только первоначальную естественно возникшую организацию людей, расовые различия между ними, но и все их дальнейшее развитие или неразвитие по сей день». *Ред.*

Разделение труда в пределах той или иной нации прежде всего приводит к отделению промышленного и торгового труда от труда земледельческого и, тем самым, к отделению *города* от *деревни* и к противоположности их интересов. Дальнейшее его развитие приводит к отделению торгового труда от промышленного. Одновременно, благодаря разделению труда внутри этих различных отраслей, развиваются, в свою очередь, различные подразделения индивидов, со-трудничающих в той или иной отрасли труда. Соотношение этих различных подразделений обуславливается формой организации земледельческого, промышленного и торгового труда (патриархализм, рабство, сословия, классы). Во взаимоотношениях между различными нациями при более развитом общении обнаруживаются такие же отношения.

Различные ступени в развитии разделения труда суть вместе с тем и различные формы собственности, т. е. каждая ступень разделения труда определяет также и взаимоотношения индивидов в связи с материалом, орудием и продуктом труда.

Первая форма собственности, это — племенная собственность. Она соответствует неразвитой стадии производства, на которой народ живет охотой и рыболовством, скотоводством или, в лучшем случае, земледелием. В последнем случае она предполагает огромную массу еще неосвоенной земли. На этой стадии разделение труда развито еще очень слабо и ограничивается дальнейшим расширением существующего в семье естественно возникшего разделения труда. Поэтому общественное расчленение ограничивается лишь расширением семьи: патриархальные главы племени, подчиненные им члены племени, наконец рабы. Имеющееся в скрытом виде в семье рабство развивается лишь постепенно с ростом населения и потребностей и с расширением внешних сношений в виде войны и меновой торговли.

Вторая форма собственности, это — античная общинная и государственная собственность, которая возникает благодаря объединению, путем договора или завоевания, нескольких племен в один *город* и при которой сохраняется рабство. Наряду с общинной собственностью развивается уже и движимая, а впоследствии и недвижимая, частная собственность, но как отклоняющаяся от нормы и подчиненная общинной собственности форма. Граждане государства лишь сообща владеют своими работающими рабами и уже в силу этого связаны формой общинной собственности. Это — совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации. Поэтому все основывающееся на этом фундаменте строе-

ние общества, а вместе с ним и власть народа, приходят в упадок в той же мере, в какой развивается преимущественно недвижимая частная собственность. Разделение труда уже более развито. Мы застаем уже противоположность между городом и деревней, впоследствии — противоположность между государствами, представляющими городские и сельские интересы, а внутри городов — противоположность между промышленностью и морской торговлей. Классовое отношение между гражданами и рабами уже достигло своего полного развития.

Всему этому пониманию истории противоречит как будто факт завоевания. До сих пор в насилии, войне, грабеже, разбое и т. д. видели движущую силу истории. Мы можем здесь остановиться лишь на самых существенных вопросах и поэтому ограничимся наиболее разительным примером — разрушением старой цивилизации варварским народом и следующим за этим образованием заново иного общественного строя (Рим и варвары, феодализм и Галлия, восточно-римская империя и турки). У варварского народа-завоевателя сама война, как уже было выше указано, еще является регулярной формой сношений, которая используется все более, по мере того как прирост населения, при традиционном и единственно для него возможном примитивном способе производства, создает потребность в новых средствах производства. В Италии, наоборот, благодаря концентрации земельной собственности (вызванной не только скупкой и задолженностью, но также переходом по наследству, ибо вследствие царившего тогда разврата и редкости браков древние роды постепенно вымирали и их имущество переходило в руки немногих) и благодаря превращению пахотной земли в пастбища (вызванному не только обычными, и поныне имеющими силу, экономическими причинами, но и ввозом награбленного и полученного в качестве дани хлеба и вытекавшим отсюда отсутствием потребителей для итальянского зерна) почти исчезло свободное население; даже рабы непрерывно вымирали, и их приходилось постоянно заменять новыми. Рабство оставалось основой всего производства. Плебеи, занимавшие место между свободными и рабами, никогда не поднимались выше уровня люмпен-пролетариата. Вообще Рим так и не вышел из стадии города, и его связь с провинциями была почти исключительно политической и, конечно, могла быть также и нарушена политическими событиями.

С развитием частной собственности здесь впервые устанавливаются те отношения, которые мы встретим — только в более крупном масштабе — при современной частной собственности. С одной стороны, — концентрация частной собственности, которая началась

в Риме очень рано (доказательство — земельный закон Лициния) и очень быстро развивалась со времени гражданских войн и в особенности в императорскую эпоху; с другой стороны, в связи с этим, — превращение плебейских мелких крестьян в пролетариат, который, однако, вследствие своего промежуточного положения между имущими гражданами и рабами, не получил самостоятельного развития.

Третья форма, это — феодальная или сословная собственность. Если античность исходила из *города* и его небольшой округи, то средневековье исходило из *деревни*. Эту перемену исходного пункта обусловило первоначальное редкое и рассеянное по обширной площади население, которое завоеватели не увеличивали сколько-нибудь значительно. Поэтому, в противоположность Греции и Риму, феодальное развитие начинается на гораздо более широком базисе, подготовленном римскими завоеваниями и связанным с ними вначале распространением земледелия. Последние века клонившейся к гибели римской империи и самое завоевание ее варварами разрушили множество производительных сил; земледелие пришло в упадок, промышленность, за отсутствием сбыта, захирела, торговля замерла или была насильственно приостановлена, сельское и городское население убыло. Сложившиеся таким образом обстоятельства и обусловленная ими организационная форма завоевания развили, под влиянием структуры германских войск, феодальную собственность. Подобно племенной и общинной собственности, и она также покоится на коллективе, которому, однако, противостоят в качестве непосредственно производящего класса не рабы, как в античном мире, а мелкие крепостные крестьяне. Вместе с полным развитием феодализма появляется и антагонизм против городов. Иерархическая структура земельной собственности и связанная с ним система вооруженных дружин давали дворянству власть над крепостными. Этот феодальный строй, как и античная общинная собственность, был ассоциацией, направленной против поработанного, производящего класса, но форма ассоциации и отношение к непосредственным производителям были различны, ибо налицо были различные производственные условия.

Этой феодальной структуре земельной собственности соответствовала в *городах* корпоративная собственность, феодальная организация ремесла. Собственность заключалась здесь главным образом в труде каждого отдельного индивида. Необходимость объединиться против объединенного разбойничьего дворянства, потребность в общих рыночных помещениях в эпоху, когда промышленник был одновременно и купцом, рост конкуренции со стороны сте-

кавшихся в расцветавшие города беглых крепостных, феодальный строй всей страны — все это породило *цехи*; благодаря постепенному накоплению путем сбережений небольших капиталов отдельными ремесленниками и неизменности числа последних при растущем населении развилась система подмастерьев и учеников, создавшая в городах иерархию, подобную иерархии сельского населения.

Таким образом, главной формой собственности в феодальную эпоху была, с одной стороны, земельная собственность и прикованный к ней труд крепостных, а с другой — собственный труд при наличии мелкого капитала, распоряжающегося трудом подмастерьев. Структура обоих этих видов собственности обуславливалась ограниченными отношениями производства — слабой и грубой обработкой земли и промышленностью ремесленного типа. В эпоху расцвета феодализма разделение труда было незначительно. В каждой стране существовала противоположность между городом и деревней; сословный строй хотя и был очень резко выражен, но, помимо разделения на князей, дворянство, духовенство и крестьян в деревне и мастеров, подмастерьев, учеников, а вскоре также и черниподенщиков в городах, не было сколько нибудь значительного разделения труда. В земледелии оно затруднялось парцеллярной обработкой земли, наряду с которой возникла домашняя промышленность самих крестьян; в промышленности же, внутри отдельных ремесел, вовсе не было разделения труда, а между отдельными ремеслами оно было лишь очень незначительно. Разделение между промышленностью и торговлей в более старых городах имелось уже раньше; в более новых оно развилось лишь впоследствии, когда города вступили во взаимоотношения друг с другом.

Объединение более значительных областей в феодальные королевства было потребностью как земельного дворянства, так и городов. Поэтому повсюду во главе организации господствующего класса — дворянства — стоял монарх.

Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производством, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае вскрыть — на опыте и безо всякой мистификации и умозрения — связь общественного и политического строя с производством. Общественный строй и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов, — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они

в действительности, т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их воли границах, условиях и предпосылках.¹

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей — язык реальной жизни. Представление, мышление, духовное общение людей еще являются здесь непосредственно вытекающими из материального соотношения людей. То же самое можно сказать о духовном производстве, как оно выражается в языке, политике, законах, морали, религии, метафизике и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но люди действительные, действующие, как они обусловлены определенным развитием своих производительных сил и соответствующим последнему общением, вплоть до их отдаленнейших формаций. Сознание (*das Bewusstsein*) никогда не может быть чем-либо иным, как сознанным бытием (*das bewusste Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всякой идеологии люди и их отношения кажутся поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то и это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке происходит из непосредственно физического процесса их жизни.

В полную противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе и не из словесных, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них притти к подлинным людям; мы исходим из людей действительно деятельных и выводим из их действительно жив-

¹ Перечеркнуто: «Представления, которые создают себе эти индивиды, это — представления либо о их отношении к природе, либо о их отношениях между собой, либо о их собственной организации. Ясно, что во всех этих случаях эти представления являются, действительным или иллюзорным, сознательным выражением их действительных отношений и деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации. Обратное допущение возможно лишь тогда, когда, помимо духа действительных, материально обусловленных индивидов, предполагается еще какой-то особый дух. Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это есть опять-таки следствие ограниченности их материальной деятельности и вытекающих отсюда их ограниченных общественных отношений». *Ред.*

ненного процесса также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми сублиматами [продуктами] их материального жизненного процесса, который может быть установлен на опыте и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с данной действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания как из живого индивида, при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как *их* сознание.

Этот способ рассмотрения не без предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Предпосылками его являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и неподвижности, а в своем действительном, наблюдаемом на опыте процессе развития в определенных условиях. Когда изображается этот действительный процесс жизни, история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, как у идеалистов.

С того, перед чем умозрение останавливается, т. е. с действительной жизни, как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию среды, в которой она может существовать. В крайнем случае ее может заменить совокупность наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, обособленные от реальной истории, ничего не стоят. Они могут послужить лишь тому, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, они отнюдь не дают рецепта или схемы, к которым можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала — минувшей ли эпохи или современности, — когда

принимаются за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть указаны здесь, так как они вытекают только из изучения реального жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи. Выделим здесь некоторые из этих абстракций, которыми мы пользуемся против идеологии, и поясним их на исторических примерах.

[1.] История.

Имея дело с свободными от всяких предпосылок немцами, мы должны начать с констатирования первой предпосылки всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, — а именно той предпосылки, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю».¹ Но для жизни прежде всего нужны пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Таким образом, первое историческое дело, это — производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежедневно для того, чтобы человек остался в живых. Даже если чувственность сводится, как у святого Бруно, к такому минимуму, как дубинка, — она предполагает деятельность, направленную к производству этой дубинки. Поэтому первое требование, которому должно удовлетворять всякое понимание истории, это — учесть указанный основной факт во всем его значении и объеме и предоставить ему то место, которое он заслуживает. Немцы, как известно, никогда этого не делали, и поэтому у них никогда не было *земной* основы для истории и, следовательно, никогда не было ни одного историка. Французы и англичане, хотя они и крайне односторонне понимали связь этого факта с так называемой историей, — в особенности, поскольку они находились в плену политической идеологии, — все же сделали первые попытки дать историографии материалистическую основу, впервые написав истории гражданского общества, торговли и промышленности.

Второй факт состоит в том, что сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретенное орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей есть первое историческое дело. Отсюда ясно,

¹ Пометка Маркса на полях: «Гегель. Геологические, гидрографические и т. д. условия. Человеческие тела. Потребность, труд». *Ред.*

какова цена великой исторической мудрости немцев, которые считают, что там, где им нехватает положительного материала и где нет места для богословской, политической или литературной бессмыслицы, там вовсе нет истории, а есть лишь «доисторическое время»; причем они нам нисколько не разъясняют, как совершается переход от этой бессмысленной «доистории» к собственно истории. Впрочем, с другой стороны, их историческая спекуляция особенно охотно набрасывается на эту «доисторию», потому что тут они считают себя обеспеченными от вторжений «грубого факта» и вместе с тем могут дать полную свободу своему спекулятивному влечению, создавая и разрушая гипотезы тысячами. — Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, заключается в том, что люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей, размножаться: это — отношение между мужем и женой, родителями и детьми — *семья*. Эта семья, которая вначале была единственным социальным отношением, впоследствии, когда умножившиеся потребности порождают новые общественные отношения, а размножившееся население — новые потребности, становится (исключая Германию) подчиненным отношением и должна тогда рассматриваться и изучаться согласно существующим эмпирическим данным, а не согласно «понятию семьи», как это делают обыкновенно в Германии.* Впрочем, эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три

* Жилищное строительство. Само собою разумеется, что у дикарей каждая семья имела свою пещеру или хижину, а у кочевников — отдельный шатер. Это раздельное домашнее хозяйство становится еще более необходимым вследствие дальнейшего развития частной собственности. У земледельческих народов общее домашнее хозяйство так же невозможно, как и общее земледелие. Большим шагом вперед была постройка городов. Однако во все прежние периоды уничтожение раздельного хозяйства, неотделимое от уничтожения частной собственности, было уже потому невозможно, что для этого не было еще материальных предпосылок. Осуществление общего домашнего хозяйства предполагает развитие машин, использования сил природы и многих других производительных сил, например водопровода, газового освещения, парового отопления и т. д., устранение [противоположности] города и деревни. Без этих условий само общее хозяйство, в свою очередь, не станет новой производительной силой, будет лишено всякого материального базиса, будет основываться на чисто теоретической основе, т. е. будет простой причудой и приведет лишь к монастырскому хозяйству. Что было возможно, — обнаруживается в концентрации в городах и в постройке общих зданий с различными определенными целями (тюрьмы, казармы и т. д.). Само собою разумеется, — уничтожение раздельного хозяйства неотделимо от уничтожения (*Aufhebung*) семьи.

стороны, или — чтобы было понятно немцам — как три «момента», которые совместно существовали с самого начала истории, со времени первых людей, и которые имеют силу в истории еще и теперь. Производство жизни — как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения — сразу появляется в качестве двойного отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой, в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество ряда индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определенный способ производства или определенная промышленная ступень всегда связаны с определенным способом сотрудничества, с определенной общественной ступенью (и самый этот способ сотрудничества есть некая «производительная сила»), что совокупность доступных людям производительных сил обуславливает общественное состояние и, следовательно, что «историю человечества» всегда необходимо изучать и обрабатывать в связи с историей промышленности и обмена. Но ясно также и то, что в Германии невозможно написать такую историю, так как немцам для этого не хватает не только способности понимания и материала, но и «чувственной достоверности»; по ту сторону Рейна нельзя приобрести никакого опыта насчет этих вещей, ибо там не совершается более никакой истории. Таким образом, уже с самого начала обнаруживается материалистическая связь людей между собой, которая обусловлена потребностями и способом производства и так же стара, как сами люди, — связь, которая принимает все новые формы, а следовательно совершает «историю», не нуждаясь даже в существовании какой-либо политической или религиозной нелепости, которая еще сверх того связывала бы людей. — Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первоначальных исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием».¹ Но и им он также обладает не с самого начала в виде «чистого сознания». На «духе» с самого начала тяготеет проклятие «отягощения» его материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков, — словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык как раз и есть практическое, существующее и для других людей, и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоящей

¹ Пометка Маркса на полях: «Люди имеют историю потому, что они должны производить свою жизнь, и притом определенным образом. Это обусловлено их физической организацией; так же как и их сознание». *Ред.*

нужды в общении с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не «относится» ни к чему и вообще не «относится»; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Таким образом, сознание с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть прежде всего осознание *ближайшей* чувственной среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и непреступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и перед которой они беспомощны, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (естественная религия). Здесь сразу видно, что эта естественная религия или это определенное отношение к природе обуславливается общественной формой, и обратно. Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе, как раз благодаря тому, что природа еще почти не преобразована ходом истории, а с другой стороны, появляется сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами, начало осознания того, что человек вообще живет в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это — чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или же, — что его инстинкт осознан. Это баранье или племенное сознание получает свое дальнейшее развитие благодаря увеличению производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения. Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом — разделением труда, совершавшимся само собой, «естественно возникшим» благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т. д., и т. д. Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда.¹ С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем сознание существующей практики, что

¹ Пометка Маркса на полях: «Первая форма идеологов, *попы*, совпадает», *Ред.*

оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это возможно лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой. Впрочем, в пределах отношений определенной нации это может произойти также благодаря тому, что противоречие обнаруживается не в данных национальных рамках, а между данным национальным сознанием и практикой других наций,¹ т. е. между национальным и всеобщим сознанием той или другой нации.² Впрочем, совершенно безразлично, что предпримет само по себе сознание; из всей этой дряни мы получаем лишь один вывод, а именно, что три указанных момента — производительная сила, общественное состояние и сознание — могут и должны вступить в противоречие друг с другом, ибо *разделение труда* делает возможным — больше того: действительным, — что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов, и возможность того, чтобы они не вступали друг с другом в противоречие, зависит от того, будет ли снова устранено разделение труда. Впрочем, само собою разумеется, что «призраки», «связи», «высшее существо», «понятие», «сомнение» являются лишь идеалистическим, духовным выражением, мнимым представлением изолированного индивида, представлением о весьма эмпирических узах и границах, внутри которых движется способ производства жизни и связанная с ним форма общения.

Вместе с разделением труда, — в котором даны все эти противоречия и которое, в свою очередь, покоится на естественно возникшем разделении труда в семье и на распадении общества на отдельные, противостоящие друг другу семьи, дано и *распределение*, притом *неравное*, как количественно, так и качественно, распределение труда и его продуктов, т. е. собственность, зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети на-

¹ Пометка Маркса на полях: «Религия. Немцы с идеологией как таковой». *Ред.*

² Перечеркнуто: «и так как это противоречие по видимости представляется лишь... противоречием внутри национального сознания, то этой нации кажется, что и борьба ограничивается этой национальной дрянью как раз потому, что сама эта нация есть дрянь в себе и для себя». *Ред.*

ходятся в рабском подчинении у мужчины. Рабство в семье — правда, еще очень примитивное и скрытое — есть первая собственность, которая, впрочем, уже и в этой форме вполне отвечает определению современных экономистов, согласно которому она есть распоряжение чужой рабочей силой. Впрочем, разделение труда и частная собственность, это — тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности. — Далее, вместе с разделением труда дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом; притом этот общий интерес существует не только в представлении, как «всеобщее», а прежде всего в действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделен труд. Наконец, разделение труда представляет нам также и первый пример того, что пока люди находятся в стихийно развивающемся обществе, пока, следовательно, существует расхождение между частным и общим интересом, пока, следовательно, разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно, — собственная деятельность человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая подчиняет его себе, вместо того, чтобы он владел ею. Дело в том, что как только начинается разделение труда, каждый приобретает свой определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться им, если не хочет потерять средств к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где каждый не ограничен исключительным кругом деятельности, а может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность сегодня делать одно, а завтра другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после обеда предаваться критике — как моей душе угодно, — не становясь в силу этого охотником, рыбаком, пастухом или критиком. Это самоупрочение социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу над нами, ускользающую от нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии. Именно благодаря этому противоречию между частным и общим интересом последний, в виде *государства*, принимает самостоятельную форму, оторванную от действительных — отдельных и совместных —

интересов и вместе с тем форму иллюзорной общности. Но это всегда совершается на реальной основе имеющихся в каждом семейном или племенном конгломерате связей по плоти и крови, по языку, по разделению труда в более широком масштабе и по иным интересам, в особенности, — как мы выясним в дальнейшем, — на основе интересов, уже обусловленных разделением труда, классов, которые обособляются в каждой такой людской совокупности и из которых один господствует над всеми другими. Отсюда следует, что всякая борьба внутри государства — борьба между демократией, аристократией и монархией, борьба за избирательное право и т. д. и т. д. — представляет собой не что иное, как иллюзорные формы, в которых ведется действительная борьба различных классов друг с другом (о чем не имеют ни малейшего понятия немецкие теоретики, несмотря на то, что в «Deutsch-Französische Jahrbücher» и в «Святом семействе» им было дано достаточно соответствующих указаний). Отсюда следует далее, что каждый стремящийся к господству класс, — если даже его господство обуславливает, как у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще для того, чтобы в свою очередь представить (к чему он вынужден в первый момент) свой интерес как всеобщий, — должен прежде всего завоевать себе политическую власть. Именно потому, что индивиды преследуют *только* свой особый интерес, не совпадающий для них с их общими интересами (всеобщее же вообще является иллюзорной формой общности), — они считают этот общий интерес «чуждым» себе, «независимым» от них, т. е. опять-таки особым и своеобразным «всеобщим» интересом, или же сами отдельные индивиды должны столкнуться друг с другом в этом расхождении, как это происходит в демократии. С другой стороны, *практическая* борьба этих частных интересов, всегда *действительно* выступавших против общих и иллюзорных общих интересов, делает необходимым *практическое* вмешательство и обуздание отдельных интересов посредством иллюзорного «всеобщего» интереса в виде государства. Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленному разделением труда сотрудничеству различных индивидов, вследствие того, что само сотрудничество возникает не добровольно, а стихийно, — эта социальная сила представляется этим индивидам не как их собственная объединенная сила, но как некая чуждая, вне их стоящая сила, о происхождении и целях которой они ничего не знают, которую, следовательно, они уже не могут овладеть, которая, напротив, должна пройти свой особенный, не зависящий от воли и поведения людей, а даже эту волю и это поведение направляю-

щий, ряд фаз и ступеней развития. Это «отчуждение», говоря понятным для философа языком, может быть уничтожено, конечно, только при наличии двух *практических* предпосылок. Чтобы стать «невыносимой» силой, т. е. силой, против которой совершают революцию, необходимо, чтобы оно превратило массу человечества в совершенно «лишенных собственности» людей, противостоящих в то же время существующему миру богатства и образования, что — как то, так и другое — предполагает огромный рост производительной силы, высокую степень ее развития. С другой стороны, это развитие производительных сил (вместе с которым дано уже эмпирическое существование *всемирно-исторического*, а не местного бытия человека) есть абсолютно необходимая практическая предпосылка еще и потому, что без него лишь обобщается *нужда*, а с *нуждой* должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость, и, далее, потому, что с этим универсальным развитием производительных сил устанавливается *универсальное* общение людей, благодаря чему, с одной стороны, явление «лишенной собственности» массы обнаруживается одновременно у всех народов (всеобщая конкуренция), — каждый из этих народов становится зависимым от переворотов у других народов, — и, наконец, благодаря этой социальной силе местные индивиды сменяются индивидами *всемирно-историческими* и эмпирически универсальными. Без этого 1) коммунизм мог бы существовать только как нечто местное, 2) самые *силы* общения не могли бы развиваться в качестве *универсальных*, а поэтому невыносимых сил: они остались бы на стадии домашних и окруженных суеверием «обстоятельств»; и 3) любое расширение общения упразднило бы местный коммунизм. Коммунизм эмпирически возможен только как произведенное «сразу», одновременно, действие господствующих народов, что предполагает универсальное развитие производительной силы и связанного с коммунизмом мирового общения. Как в противном случае могла бы, например, собственность иметь вообще какую-нибудь историю, принимать различные формы, как могла бы, например, земельная собственность в зависимости от различных условий развиваться — во Франции от парцеллярной формы к централизации ее в немногих руках, а в Англии — от централизации в немногих руках к парцеллярной форме, как это в действительности происходит в настоящее время? Или каким образом произошло, что торговля, которая представляет ведь не что иное, как только обмен продуктами различных индивидов и стран, господствует над всем миром благодаря отношению спроса и предложения, — отношению, которое, по

словам одного английского экономиста, тяготеет, подобно древнему року, над землей, невидимой рукой распределяя между людьми счастье и несчастье, созидая царства и разрушая их, заставляя возникать и исчезать народы. С уничтожением же базиса — частной собственности, — с коммунистическим регулированием производства и содержащимся в нем уничтожением чуждости, с которой люди относятся к своему собственному продукту, исчезает также и мощь отношения спроса и предложения, и люди снова получают власть над обменом, над производством, над способом их взаимных отношений.

Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое устраняет теперешнее состояние. Условия этого движения обусловлены имеющейся теперь налицо предпосылкой. Впрочем, наличие массы простых рабочих (огромной массы рабочей силы, отрезанной от капитала или от возможности хотя бы ограниченного удовлетворения [своих потребностей]) и тем самым уже не только временная потеря этой работы,¹ как обеспеченного источника жизни, предполагает — в силу конкуренции — существование *мирового рынка*. Следовательно, пролетариат может существовать только *всемирно-исторически*, подобно тому как коммунизм — его деяние — вообще возможен лишь как «всемирно-историческое» существование. А всемирно-историческое существование индивидов значит такое существование индивидов, которое непосредственно связано со всемирной историей.

Форма общения, обусловленная производительными силами, имевшимися на всех прошлых исторических ступенях и в свою очередь их обуславливающая, есть *гражданское общество*, которое, как это следует уже из предшествующего, имеет своей предпосылкой и основой простую семью и сложную семью, так называемый племенной быт, и более подробное определение которого содержится в том, что сказано выше. Уже здесь видно, что это гражданское общество — истинный очаг и арена всякой истории и как нелепо прежнее, пренебрегавшее действительными отношениями понимание истории, которое ограничивалось шумихой государственных мероприятий.² Гражданское общество обнимает все материальное обще-

¹ Над строкой рукой Маркса: «совершенно непрочное положение». *Ред.*

² Перечеркнуто: «До сих пор мы рассматривали главным образом лишь одну сторону человеческой деятельности — *обработку природы* людьми. Другая сторона, *обработка людей людьми*...

Происхождение государства и отношение государства к гражданскому обществу». *Ред.*

ние индивидов в рамках определенной ступени развития производительных сил. Оно обнимает всю торговую и промышленную жизнь той или иной ступени и в этом смысле выходит за пределы государства и нации, хотя, с другой стороны, оно должно выступать во-вне в виде национальности и строиться внутри в виде государства. Выражение «гражданское общество» возникло в XVIII веке, когда отношения собственности уже вылупились из античной и средневековой общественности. Гражданское общество как таковое развивается только вместе с буржуазией; однако тем же именем всегда обозначалась непосредственно развивающаяся из производства и общения общественная организация, которая во все времена образует базис государства и всякой иной идеалистической надстройки.

[2.] О производстве сознания.

Хотя то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до размеров всемирно-исторической деятельности, все более попадали под власть чуждой им силы (в давлении которой они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.), — силы, которая становится все более массовой и в конечном счете оказывается *мировым рынком*, — это эмпирический факт предшествующей истории, но столь же эмпирически обосновано и то, что эта столь таинственная для немецких теоретиков сила уничтожится благодаря ниспровержению существующего общественного строя коммунистической революцией (о чем ниже) и благодаря тождественному с ней уничтожению частной собственности; причем освобождение каждого отдельного индивида совершится в той же самой мере, в какой история полностью превратится во всемирную историю. То, что действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений, это ясно из того, что сказано выше. Только благодаря этому отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных ограниченностей, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и получают возможность приобрести способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (все тем, что создано людьми). *Всесторонняя* зависимость, эта стихийно сложившаяся форма *всемирно-исторического* сотрудничества людей, превращается благодаря коммунистической революции в контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены взаимодействием людей, до сих пор распоряжались ими и господствовали над ними как совершенно чуждые силы. Это

воззрение можно опять-таки трактовать спекулятивно-идеалистически, т. е. фантастически, как «самопорождение рода» («общество как субъект»), благодаря чему следующие друг за другом ряды связанных между собой индивидов можно представить себе в виде одного единственного индивида, совершающего таинство самопорождения. Здесь обнаруживается, что хотя индивиды как физически, так и духовно творят *друг друга*, они, однако, не творят самих себя ни в смысле бессмыслицы святого Бруно, ни в смысле «Единственного», «сделанного» человека.

Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения, т. е. гражданское общество на его различных ступенях, как основу всей истории, а затем изобразить его [гражданского общества] деятельность в качестве государства, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д., и проследить процесс их возникновения из них [этих различных ступеней], благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие его различных сторон). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается постоянно на *почве* действительной истории, не объясняет практику из идеи, а объясняет идейные формации из материальной практики и в силу этого приходит к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «блажь» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор; что не критика, а революция — движущая сила истории, а также религии, философии и всякой иной теории. Понимание это показывает, что история не заканчивается тем, что растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая ее ступень застаёт в наличии некий материальный результат, некую сумму производительных сил, некое исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, передаваемую предшествующим поколением некоторую массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Оно, таким образом, по-

казывает, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства. Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись, — реальная основа, действию и влиянию которой на развитие людей несколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы восстают против нее в качестве «самосознания» и «Единственных». Эти условия жизни, которые различные поколения застают в наличии, решают также и то, будет ли периодически повторяющееся на протяжении истории революционное потрясение достаточно сильно или нет для того, чтобы разрушить основы существующего строя; и если налицо нет этих материальных предпосылок полного переворота, — а именно: с одной стороны, существующих производительных сил, а с другой — образования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против «всей деятельности», на которой оно базировалось, — если этих материальных предпосылок нет налицо, то, как доказывает история коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения, что уже сотни раз высказывалась *идея* этого переворота.

Все прежнее понимание истории или совершенно игнорировало эту реальную основу истории, или же видело в ней нечто побочное, совершенно не связанное с историческим процессом. Поэтому историю приходилось всегда писать, руководствуясь каким-то лежащим вне ее масштабом; действительное производство жизни представляется чем-то доисторическим, а историческое — чем-то оторванным от обыденной жизни, чем-то стоящим вне мира и над ним. Таким образом из истории исключается отношение людей к природе и тем самым создается противоположность между природой и историей. Эта концепция могла поэтому видеть в истории только выдающиеся государственно-политические выступления и религиозную, вообще теоретическую, борьбу и каждый раз при изображении той или другой исторической эпохи вынуждена была *разделять иллюзии этой эпохи*. Так, например, если какая-нибудь эпоха воображает, что она определяется чисто «политическими» или «религиозными» мотивами, — хотя «религия» и «политика» суть только формы ее действительных мотивов, — то ее историк усваивает себе эту иллюзию. «Воображение», «представление» этих определенных людей о своей действительной практике превращается в единственно определяющую и активную

силу, которая господствует над практикой этих людей и определяет ее. Если примитивная форма, в которой осуществляется разделение труда у индусов и египтян порождает кастовый строй в государстве и в религии этих народов, то историк воображает, что кастовый строй есть та сила, которая породила эту примитивную общественную форму. В то время как французы и англичане держатся, по крайней мере, политической иллюзии, которая все же ближе всего к действительности, немцы возвращаются в сфере «чистого духа» и видят в религиозной иллюзии движущую силу истории. Гегелевская философия истории, это — последний, достигший своего «чистейшего выражения» плод всей этой немецкой историографии, для которой все дело не в действительных и даже не в политических интересах, а в чистых мыслях, которые представляются впоследствии и святому Бруно как ряд «мыслей», каждая из которых пожирает другие и под конец исчезает в «самосознании».¹ Еще последовательнее святой Макс Штирнер, который решительно ничего не знает о действительной истории: ему исторический процесс показался просто историей о «рыцарях», разбойниках и призраках, от навождения которой он может спастись, конечно, только посредством «нечестивости». Эта концепция поистине религиозна: она принимает религиозного человека за первичного человека, от которого исходит вся история, и религиозным производством фантазий заменяет в своем воображении действительное производство средств к жизни и самой жизни. Все это понимание истории, вместе с его разложением и вытекающими отсюда сомнениями и колебаниями, — лишь *национальное* дело немцев и имеет только *местный* интерес для Германии; таков, например, важный, неоднократно обсуждавшийся в последнее время вопрос: как, собственно, можно «попасть из царства божия в царство человеческое», как будто это «царство божие» когда-нибудь существовало где-либо, кроме фантазии, а «ученые» мужи не жили постоянно — сами того не ведая — в «царстве человеческом», к которому они ищут теперь дорогу, и как будто научная забава, — ибо это не больше, как забава, — имеющая целью разъяснить это любопытное образование теоретических туманов, не заключалась, наоборот, как раз в том, чтобы показать их возникновение из действительных земных отношений. Вообще, эти немцы всегда озабочены лишь тем, чтобы претворять ту бессмыслицу, которая уже имела до них, в какую-нибудь другую причуду, т. е. предполагать,

¹ Пометка Маркса на полях: «Так называемая *объективная* историография заключалась именно в том, чтобы рассматривать исторические отношения в отрыве от действительности. Реакционный характер». *Ред.*

что вся эта бессмыслица имеет какой-то особый *смысл*, который надо раскопать, между тем как все дело лишь в том, чтобы объяснить эти теоретические фразы из существующих действительных отношений. Действительное, практическое преодоление этих фраз, устранение этих представлений из сознания людей достигается, как уже сказано, изменением обстоятельств, а не теоретическими дедукциями. Для массы людей, т. е. для пролетариата, этих теоретических представлений не существует и, следовательно, по отношению к нему не нужно их уничтожение, а если эта масса и имела когда-нибудь какие-либо теоретические представления, например религию, то они уже давно преодолены обстоятельствами. — Чисто национальный характер этих вопросов и их решений обнаруживается еще и в том, что эти теоретики совершенно серьезно думают, будто разные измышления, вроде «богочеловека», «Человека» и т. д., руководили отдельными эпохами истории, — святой Бруно даже доходит до утверждения, что только «критика и критики делали историю». А когда эти теоретики сами берутся за исторические построения, то с величайшей поспешностью они перескакивают через все прошлое, сразу переходя от «монгольства» к подлинно «содержательной» истории, а именно к истории «Hallische» и «Deutsche Jahrbücher» и вырождения гегелевской школы во всеобщую потасовку. Все прочие нации и все действительные события предаются забвению. Мировая арена ограничивается пределами лейпцигской книжной ярмарки и взаимными препирательствами «Критики», «Человека» и «Единственного». Если же наши теоретики когда-нибудь и берутся за ту или другую действительно историческую тему, как, например за историю XVIII века, то они дают лишь историю представлений, оторванную от фактов и практических процессов, лежащих в их основе, да и эту историю излагают только для того, чтобы изобразить рассматриваемую эпоху как несовершенную предварительную ступень, как ограниченную еще предшественницу истинно исторической эпохи, т. е. эпохи немецкой философской борьбы 1840 — 1844 годов. Соответственно поставленной себе цели — написать историю прошлого, чтобы выставить в особенно ярком свете славу какой-нибудь неисторической личности и ее фантазии, — они вовсе не упоминают о действительно исторических событиях, даже о случаях действительного исторического вмешательства политики в ход истории, вследствие чего дают повествование, основанное не на изучении, а на произвольных построениях и литературных сплетнях, чему пример забытая ныне история XVIII столетия святого Бруно. Эти высокопарные и хвастливые торговцы мыслями, воображающие, что они выше всяких

национальных предрассудков, на деле гораздо более национальны, чем даже пивные филистеры, мечтающие об объединении Германии. Они отрицают всякое историческое значение за тем, что сделано другими народами. Они живут в Германии, Германией и для Германии. Они превращают песнь о Рейне в духовную кантату и завоевывают Эльзас и Лотарингию, обкрадывая не французское государство, а французскую философию, германизируя не французские провинции, а французские мысли. Г-н Венедей — космополит по сравнению со святыми Бруно и Максом, возвещающими в сфере царящей над миром теории мировую гегемонию Германии.

Из всего сказанного видно также, до какой степени ошибается Фейербах, когда он («Wigands Vierteljahrsschrift». 1845, Bd. 2) при помощи квалификации «общественный человек» объявляет себя коммунистом, превращая это обозначение в предикат Человека «как такового» и считая, таким образом, возможным это понятие, обозначающее в действительном мире приверженца определенной революционной партии, вновь превратить в голую категорию. Вся дедукция Фейербаха по вопросу об отношении людей друг к другу стремится лишь к тому, чтобы доказать, что люди нуждаются и *всегда нуждались* друг в друге. Он хочет установить осознание этого факта, хочет, следовательно, как и прочие теоретики, добиться только правильного осознания *существующего* факта, тогда как задача действительного коммуниста состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее. Мы, впрочем, вполне признаем, что Фейербах, стремясь добиться осознания именно *этого* факта, идет настолько далеко, насколько вообще может пойти теоретик, не переставая быть теоретиком и философом. Но характерно то, что святые Бруно и Макс немедленно подставляют фейербаховское представление о коммунисте на место действительного коммуниста, что отчасти делается для того, чтобы они и с коммунизмом могли бороться как с «духом от духа», как с философской категорией, как с однородным противником, а у святого Бруно для этого имеются и прагматические соображения. В качестве примера признания и в то же время непонимания существующего, все еще общих Фейербаху с нашими противниками, напомним то место в «Философии будущего», где он доказывает, что бытие какой-нибудь вещи или какого-нибудь человека является в то же время и его сущностью, что определенные условия существования, образ жизни и деятельность животного или человеческого индивида есть то, чем чувствует себя удовлетворенной его «сущность». Всякое исключение определено рассматривается здесь как несчастный случай, как ненормальность, которую нельзя изменить. Однако,

если миллионы пролетариев отнюдь не чувствуют себя удовлетворенными условиями своей жизни, если их «бытие» противоречит их [.]¹ — в действительности для *практического* материалиста, т. е. для *коммуниста*, все дело в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически обратиться против существующего положения вещей и изменить его. Если у Фейербаха иногда и встречаются подобные взгляды, то они все же остаются всегда лишь разрозненными догадками и оказывают на его общее миросозерцание столь ничтожное влияние, что мы можем рассматривать их лишь как способные к развитию зародыши. Фейербаховское «понимание» чувственного мира ограничивается, с одной стороны, одним лишь созерцанием этого мира, а с другой, — одним лишь чувством: он говорит о «человеке как таковом», а не о «действительных, исторических людях». «Человек как таковой» на самом деле есть «немец». В первом случае, при *созерцании* чувственного мира, он неизбежно наталкивается на многое, что противоречит его сознанию и чувству, нарушает предполагаемую им гармонию всех частей чувственного мира и, в особенности, гармонию человека с природой. * Чтобы устранить эту помеху, он вынужден искать спасения в каком-то двойственном созерцании, на полпути между житейским созерцанием, видящим только то, что «лежит под носом», и высшим, философским созерцанием, усматривающим «истинную сущность» вещей. Он не замечает, что окружающий его чувственный мир — вовсе не некая, непосредственно от века данная, всегда себе равная вещь, а продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло, в соответствии с изменившимися потребностями, его социальный строй. Даже предметы простейшей «чувственной достоверности» даны ему только благодаря общественному

¹ Смысл недостающего отрывка, примерно, таков: «Если их бытие противоречит их «сущности», то это, конечно, ненормальность, но не несчастный случай, а исторический факт, коренящийся в определенных общественных отношениях. Фейербах удовлетворяется тем, что констатирует этот факт; он только интерпретирует существующий чувственный мир, относится к нему лишь как теоретик, между тем как в действительности и т. д.». *Ред.*

* Ошибка Фейербаха заключается не в том, что он подчиняет лежащую под носом чувственную *видимость* чувственной действительности, устанавливаемой путем более точного изучения чувственных фактов, а в том, что в конечном счете он не может справиться с чувственностью без того, чтобы рассматривать ее «глазами», т. е. через «очки» *философа*.

развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям. Вишневое дерево, подобно почти всем плодовым деревьям, как известно, появилось в нашем поясе лишь несколько веков тому назад благодаря *торговле*, и, таким образом, оно дано «чувственной достоверности» Фейербаха только *благодаря* этому действию определенного общества в определенное время. Впрочем, при таком понимании вещей, когда они берутся такими, каковы они в действительности и как они совершаются, всякая глубокомысленная философская проблема — как это еще яснее будет показано в дальнейшем — сводится попросту к некоторому эмпирическому факту. Так, например, важный вопрос об отношении человека к природе (или, как говорит Бруно (стр. 110), о «противоположностях в природе и истории», точно это две обособленные друг от друга «вещи», точно человек не имеет всегда перед собой историческую природу и природную историю), вопрос, породивший все «безмерно великие творения» о «субстанции» и «самосознании», этот вопрос отпадает сам собою, если учесть, что пресловутое «единство человека с природой» всегда имело место в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от большего или меньшего развития промышленности, точно так же, как «борьба» человека с природой имела место до развития его производительных сил на соответствующем базисе. Промышленность и торговля, производство и обмен потребных для жизни средств, с своей стороны, обуславливают и, в свою очередь, обуславливаются в своих формах распределением, расчленением различных общественных классов. И вот в результате Фейербах видит, например, в Манчестере одни лишь фабрики и машины, между тем как сто лет тому назад там можно было видеть только самопрялки и ткацкие станки, или же находит в римской Кампаньи только пастбища и болота, между тем как во времена Августа он нашел бы там сплошные виноградники и виллы римских капиталистов. Фейербах все время говорит о созерцании естествознания, упоминает о тайнах, которые доступны только глазу физика и химика, но чем было бы естествознание без промышленности и торговли? Ведь даже это «чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, благодаря чувственной деятельности людей. Эта деятельность, это непрерывное чувственное творчество, это производство до такой степени служит основой всего чувственного мира, как он теперь существует, что если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах не только нашел бы колоссальные изменения в физическом мире, но очень скоро не нашел бы всего человеческого мира, собственной способ-

ности созерцания и даже своего собственного существования. Конечно, при этом сохраняется приоритет внешней природы, и все это, конечно, неприменимо к первичным, порожденным путем «самопроизвольного зарождения» людям. Но это различие имеет смысл лишь постольку, поскольку человек рассматривается как нечто, отличное от природы. Впрочем, эта предшествующая человеческой истории природа — не есть та природа, в которой живет Фейербах, не есть та природа, которая (кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения) ныне где-либо еще существует, и, значит, она не существует также и для Фейербаха. Правда, у Фейербаха то огромное преимущество перед «чистыми» материалистами, что он понимает, что и человек есть «чувственный предмет»; но, уже не говоря о том, что он рассматривает его как «чувственный предмет», а не как «чувственную деятельность», так как он и тут остается в сфере теории и рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающей их жизненной обстановке, делающей их тем, что они есть, — он никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а остается при абстракции «человек» и ограничивается лишь тем, что признает «действительного, индивидуального, телесного человека» в области чувства, т. е. не знает никаких иных «человеческих отношений» «человека к человеку», кроме любви и дружбы, к тому же идеализированных. Он не дает критики теперешних жизненных отношений. Таким образом, он никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной *деятельности* составляющих его индивидов и поэтому вынужден, увидев, например, вместо здоровых людей толпу золотушных, надорванных работой и чахоточных бедняков, прибегать к «высшему созерцанию» и к идеальному «выравниванию в роде», т. е. снова впасть в идеализм как раз там, где коммунистический материалист усматривает необходимость и вместе с тем условие преобразования как промышленности, так и общественного строя.

Поскольку Фейербах материалист, он не занимается историей, поскольку же он рассматривает историю — он вовсе не материалист. Материализм и история у него совершенно не связаны друг с другом, что, впрочем, ясно уже из сказанного.¹

История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, из которых каждое эксплуатирует материалы, капиталы,

¹ Перечеркнуто: «Если мы, тем не менее, останавливаемся здесь на истории подробнее, то лишь потому, что немцы привыкли при словах «история» и «исторический» представлять себе все, что угодно, но только не действительность, блестящий пример чего являет «елейно-медоточивый» святой Бруно». *Ред.*

производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями, в силу чего оно, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся обстоятельствах, а с другой — видоизменяет старые обстоятельства посредством совершенно измененной деятельности. Умозрительно это можно извратить так, будто задача предшествующей истории состоит в том, чтобы создавать позднейшую историю, — будто, например, задача открытия Америки заключалась в облегчении победы французской революции, — благодаря чему история приобретает свои особые задачи и становится «лицом наряду с другими лицами» (как то: «Самосознание», «Критика», «Единственный» и т. д.). На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «задача», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую. — Но чем более расширяются в ходе этого развития отдельные воздействующие друг на друга круги, чем более, благодаря усовершенствованному способу производства, общению и, в силу этого, стихийно развившемуся разделению труда между различными нациями, уничтожается первоначальная замкнутость отдельных национальностей, тем более история становится всемирной историей, так что, например, если в Англии изобретена машина, которая в Индии и Китае лишает хлеба бесчисленное множество рабочих и производит переворот всей формы существования этих государств, то это изобретение становится всемирно-историческим фактом; или же — пример того, как сахар и кофе обнаружили в XIX веке свое всемирно-историческое значение тем, что вызванный наполеоновской континентальной системой недостаток в этих продуктах толкнул немцев на восстание против Наполеона и таким образом стал реальной основой славных освободительных войн 1813 года. Из этого следует, что такое превращение истории во всемирную историю не есть одно только абстрактное деяние «самосознания», мирового духа или еще какого-нибудь метафизического призрака, а есть совершенно материальный, подтверждаемый опытом акт, такой акт, доказательства которого дает каждый индивид тем, каков он есть, как он ест, пьет и одевается.

В каждую эпоху мысли господствующего класса суть господствующие мысли, т. е. тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, в силу этого располагает и средствами духовного производства, так что ему благодаря этому

в то же время в общем подчинены мысли тех, у кого нет средств для духовного производства. Господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, [иными словами:] выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения; следовательно, это — [идеальное выражение] тех отношений, которые и делают один этот класс господствующим, т. е. мысли его господства. Индивиды, составляющие господствующий класс, обладают, между прочим, также и сознанием и, в силу этого, мыслят; в той мере, в какой они господствуют именно как класс и определяют данную историческую эпоху на всем ее протяжении, они, само собой разумеется, делают это во всех ее областях, значит господствуют также и как мыслящие, как производители мыслей, регулируют производство и распределение мыслей своего времени; а это значит, что их мысли суть господствующие мысли эпохи. В такое время, например, и в такой стране, где королевская власть, аристократия и буржуазия спорят из-за господства, где, таким образом, господство разделено, там господствующей мыслью оказывается учение о разделении властей, о котором говорят как о «вечном законе». — Разделение труда, в котором мы уже выше (стр. 24 — 27) нашли одну из главных сил предшествующей истории, теперь проявляется также и в господствующем классе в виде разделения духовного и материального труда, так что внутри этого класса одна часть выступает в качестве мыслителей этого класса (его активные, способные к обобщениям (konzeptive) идеологи, которые делают главным источником своего пропитания разработку иллюзий этого класса о самом себе), в то время как другие относятся к этим иллюзиям более пассивно и воспринимающе потому, что в действительности именно они и есть активные члены этого класса и имеют меньше времени для составления себе иллюзий и мыслей о самих себе. Внутри этого класса такое расщепление может разрастись даже до некоторого противоположения и вражды обеих частей, что, однако, само собой отпадает при всякой практической коллизии, когда опасность угрожает самому классу, когда, таким образом, исчезает даже и видимость, будто господствующие мысли не являются мыслями господствующего класса и обладают властью, отличной от власти этого класса. Существование революционных мыслей в определенную эпоху предполагает уже существование революционного класса, о предпосылках которого необходимое сказано уже выше (стр. 27 — 29).

Когда, однако, при рассмотрении исторического движения, отделяют мысли господствующего класса от самого господствующего класса, когда наделяют их самостоятельностью, когда, не принимая

во внимание условий производства и производителей этих мыслей, упорно настаивают на том, что в данную эпоху господствовали те или иные мысли, — когда, таким образом, совершенно пренебрегают основой этих мыслей — индивидами и исторической обстановкой, — то можно, например, сказать, будто в то время, когда господствовала аристократия, господствовали понятия: честь, верность и т. д., а во время господства буржуазии — понятия: свобода, равенство и т. д. Сам господствующий класс в общем так и воображает. Свойственное преимущественно с XVIII века всем летописцам, это понимание истории по необходимости натолкнется на то явление, что господствовать начинают все более и более отвлеченные мысли, т. е. мысли, которые все более принимают форму всеобщности. Дело в том, что всякий новый класс, который ставит себя на место класса господствовавшего до него, уже ради осуществления своих задач вынужден изобразить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь идеально: придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые. Класс, совершающий революцию, — уже по одному тому, что он противостоит *классу*, — с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества; он представляется в качестве всей массы общества в противовес единственному господствующему классу. Происходит это оттого, что вначале его интерес действительно более связан еще с общим интересом всех остальных, не господствующих классов,¹ не успел еще под давлением отношений, существовавших до тех пор, развиться в особый интерес особого класса. Поэтому многим из индивидов прочих классов, не достигающих господства, его победа также идет на пользу, — но лишь постольку, поскольку она ставит этих индивидов в положение, позволяющее подняться в ряды господствующего класса. Когда французская буржуазия свалила господство аристократии, перед многими пролетариями, в силу этого, открылась возможность подняться над пролетариатом, но лишь постольку, поскольку они становились буржуа. В силу этого основа, на которой каждый новый класс устанавливает свое господство, шире той основы, на которую опирается класс, господствовавший до него; зато впоследствии также и противоположность между негосподствующим и ставшим господствующим классом развивается тем более остро и глубоко. Тем и другим обусловлено,

¹ Пометка Маркса на полях: «(Всеобщность соответствует 1) классу против сословия, 2) конкуренции, мировому общению и т. д., 3) большой численности господствующего класса, 4) иллюзии *общих* интересов. Вначале эта иллюзия правдива, 5) самообману идеологов и разделению труда)». *Ред.*

что борьба, которую приходится вести против нового господствующего класса, в свою очередь направлена на более решительное, более радикальное отрицание предшествующего общественного строя, чем это могли сделать все прежние классы, добивавшиеся господства.

Вся эта видимость, будто господство определенного класса есть только господство известных мыслей, исчезает, конечно, сама собой, как только господство классов перестает вообще быть формой общественного устройства, как только, следовательно, не нужно будет больше представлять особый интерес как всеобщий или «всеобщее» как господствующее.

И вот: после того, как отделили господствующие мысли от господствующих индивидов, а, главное, от отношений, порожденных **данной ступенью** производства, и таким образом пришли к **результату**, будто в истории неизменно господствуют мысли, — очень легко отвлечь себе из этих различных мыслей «Мысль», Идею и т. д., как то, что господствует в истории, и тем самым определять все эти отдельные мысли и понятия как «самоопределения» развивающего себя в истории Понятия. В таком случае только естественно, что все отношения людей могут быть выведены из понятия человека, из воображаемого человека, из существа человека, из Человека. Это и делала спекулятивная философия. Гегель сам признает в конце «Философии истории», что он «рассматривал поступательное движение одного только *понятия*» и в истории изобразил «истинную *теодицею*». После этого можно весь путь пройти обратно до производителей «Понятия», до теоретиков, до идеологов и философов, и тогда достигаешь того результата, что-де философы, мыслители как таковые, испокон веков господствовали в истории, — результата, который, как мы видим, также высказан уже Гегелем. Итак, весь фокус, посредством которого на историческом материале доказывают верховное господство духа (иерархия у Штирнера), сводится к следующим трем потугам (efforts).

№ 1. Мысли господствующих, притом господствующих в силу эмпирических оснований, при эмпирических условиях и в качестве материальных индивидов, надо отделить от самих этих господствующих и тем самым признать в истории господство мыслей или иллюзий.

№ 2. В это господство мыслей надо внести некий порядок, вскрыть существование некоей мистической связи между следующими друг за другом господствующими мыслями. Достигается это тем, что они рассматриваются как «самоопределения Понятия» (возможно это потому, что мысли эти действительно связаны друг с другом при посредстве своей эмпирической основы, и еще потому,

что, взятые *только* как мысли, они становятся саморазличениями, различиями, которые сделаны мышлением).

№ 3. Чтобы устранить мистический вид этого «понятия, определяющего самого себя», его превращают в некое лицо—«Самосознание» — или же, чтобы показаться очень материалистическим, в ряд лиц, являющихся в истории представителями «Понятия», — в «Мыслящих», в «Философов», в идеологов, которых, в свою очередь, определяют как фабрикантов истории, как «совет стражей», как Господствующих.¹ Таким путем удастся устранить из истории все материалистические элементы, и можно теперь, спокойно опустив поводья, дать волю своему спекулятивному коню.

В то время как в обыденной жизни любой лавочник отлично умеет различать между тем, за что выдает себя кто-нибудь, и тем, что он есть в действительности, наша историография еще не дошла до этого тривиального познания. Она на слово верит каждой эпохе, что бы та ни говорила и ни воображала о себе.

Этот исторический метод, который господствовал в Германии (и почему преимущественно там), надо объяснить его связью с иллюзией идеологов вообще, например с иллюзиями юристов, политиков (среди них также и практических государственных деятелей), догматическими мечтаниями и кривляниями этих молодчиков. Их практическое положение в жизни, их профессия и разделение труда очень просто объясняют этот метод.

[В. ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ БАЗИС ИДЕОЛОГИИ.]

[1.] Общественное и производительная сила.

Наибольшее разделение материального и интеллектуального труда, это — отрыв города от деревни. Противоположность между городом и деревней начинается вместе с переходом от варварства к цивилизации, от племенного строя к государству, от местной ограниченности к нации и тянется через всю историю цивилизации до нашего времени (Лига против хлебных законов). Вместе с городом появляется и необходимость администрации, полиции, налогов и т. д., — словом, коммунальной жизни, а, значит, и политики вообще. Здесь впервые сказались разделение населения на два больших класса, непосредственно основанное на разделении труда и на орудиях производства. Город уже представляет собой факт концентрации населения, орудий производства, капитала, потребностей и способов их удовлетворения,

¹ Пометка Маркса на полях: «Человек как таковой = «мыслящему человеческому духу». *Ред.*

между тем как в деревне мы наблюдаем диаметрально противоположный факт изолированности и разобщенности. Противоположность между городом и деревней может существовать только в рамках частной собственности. Она наиболее грубо выражает подчинение индивида разделению труда и определенной, навязанной ему деятельности, — подчинение, которое одного превращает в ограниченное городское животное, а другого — в ограниченное деревенское животное и ежедневно заново порождает противоположность между их интересами. Главное здесь опять-таки труд; он есть сила, стоящая над индивидами, и пока эта сила существует, должна существовать частная собственность. Уничтожение противоположности между городом и деревней есть одно из первых условий коллективности, условие, которое, в свою очередь, зависит от множества материальных предпосылок и которое, как всякий видит сразу же, не может быть осуществлено одной только волей (эти условия следует рассмотреть еще подробнее). Отделение города от деревни можно рассматривать также и как отделение капитала от земельной собственности, как начало независимого от земельной собственности существования и развития капитала, т. е. собственности, основанной только на труде и обмене.

В городах, которые не перешли в средневековье в готовом виде из прошлой истории, а образовались заново освободившимися крепостными, единственной собственностью каждого индивида — за исключением приносимого им с собой небольшого капитала, который весь почти заключался в самых необходимых инструментах, — была его особая специальность. Конкуренция постоянно прибывавших в город беглых крепостных, непрерывная война деревни с городом и связанная с ней необходимость организации городской военной силы, узы общей собственности на некоторую определенную специальность, необходимость общих зданий для продажи своих товаров (тогда ремесленники были в то же время и купцами) и связанное с этим недопущение в эти здания посторонних, противоположность интересов отдельных ремесел между собой, необходимость охраны с трудом изученного ремесла и феодальная организация всей страны — таковы были причины объединения рабочих каждого отдельного ремесла в цехи. Мы не будем здесь подробно останавливаться на многочисленных изменениях цехового строя, вызванных позднейшим историческим развитием. В течение всего средневековья непрерывно продолжается бегство крепостных в города. Эти крепостные, преследуемые в деревнях своими господами, приходили поодиночке в города, где они находили организованную общину, по отношению к которой

они были беспомощны и где им приходилось мириться с тем положением, в которое их ставили потребность в их труде и интересы их организованных городских конкурентов. Эти приходившие в город поодиночке рабочие никогда не смогли стать силой, так как в том случае, если их работа носила цеховой характер и требовала выучки, цеховые мастера подчиняли их себе и организовывали согласно своим интересам; если же она не требовала выучки и поэтому носила не цеховой, а поденный характер, то они не могли организоваться и навсегда оставались неорганизованной чернью. Нужда городов в поденной работе создала чернь. Города эти были настоящими «союзами», порожденными непосредственными потребностями, заботой об охране собственности и об умножении средств производства и защиты отдельных членов. Чернь в этих городах была совершенно бессильна вследствие того, что она состояла из чуждых друг другу, пришедших туда поодиночке индивидов, которые неорганизованно противостояли организованной, по-воински снаряженной и ревниво следившей за ними силе. Подмастерья и ученики были организованы в каждом ремесле так, как этого требовали интересы мастеров; патриархальные отношения между ними и мастерами придавали последним двоякую силу: во-первых, мастера оказывали непосредственное влияние на всю жизнь подмастерьев и, во-вторых, работа подмастерьев у одного и того же мастера была действительной связью, объединявшей их против подмастерьев других мастеров и обособлявшей их от последних; наконец, подмастерья были связаны с существующим строем уже своей заинтересованностью в том, чтобы самим стать мастерами. Поэтому, если чернь, по крайней мере, поднимала иногда мятежи против всего этого городского строя, — мятежи, которые, впрочем, вследствие ее бессилия, не приводили ни к какому результату, — то подмастерья не шли дальше мелких протестов в рамках отдельных цехов, что неотъемлемо от самого существования цехового строя. Все крупные восстания средневековья исходили из деревни, но и они, ввиду раздробленности и связанной с ней крайней отсталости крестьян, оставались совершенно безрезультатными.

Разделение труда в городах между отдельными цехами было еще [совершенно примитивно], а внутри самих цехов между отдельными рабочими вовсе не было проведено. Каждый рабочий должен был знать целый ряд работ, должен был уметь делать все, что можно было сделать при помощи его инструментов; ограниченное общение и слабая связь отдельных городов между собой, скудость населения и ограниченность потребностей препятствовали дальнейшему разделению труда, и поэтому каждый, желавший стать мастером, должен

был овладеть всем своим ремеслом. Вот почему у средневековых ремесленников еще есть известный интерес к своей специальной работе и к тому, чтобы делать ее хорошо, интерес, который мог подниматься до степени примитивного художественного вкуса. Но поэтому же каждый средневековый ремесленник целиком уходил в свою работу, относился к ней с рабской преданностью и был гораздо более подчинен ей, чем современный рабочий, равнодушно относящийся к своей работе.

Капитал в этих городах был натуральным капиталом; он заключался в жилище, инструментах и естественно образовавшейся наследственной клиентуре; вследствие неразвитого общения и недостаточного обращения он не мог быть реализован и поэтому переходил по наследству от отца к сыну. Капитал этот — в отличие от современного — не исчислялся в деньгах, при которых безразлично, в какой именно вещи он заключается, — а был непосредственно связан с трудом владельца, совершенно неотделим от него и поэтому был *сословным* капиталом.

Ближайшим распространением разделения труда было обособление производства от обращения, образование особого класса купцов, — обособление, которое было унаследовано от прошлого в сохранившихся от античности городах (между прочим, в населенных евреями) и очень скоро появилось во вновь возникших городах. Этим создавалась возможность торговой связи, выходящей за пределы ближайшей округи, — возможность, осуществление которой зависело от существующих средств сообщения, от обусловленного политическими отношениями состояния публичной безопасности по дорогам (как известно, в течение всего средневековья купцы передвигались вооруженными караванами) и от обусловленного соответствующей степенью культуры большего или меньшего развития потребностей в доступных сношениях областях. С сосредоточением сношений в руках особого класса и с расширением торговли благодаря купцам за пределы ближайших окрестностей города тотчас возникает и взаимодействие между производством и обращением. Города вступают в связь *друг с другом*, из одного города в другой привозятся новые орудия труда, и разделение между производством и [организацией] сношений вскоре вызывает новое разделение производства между отдельными городами, каждый из которых переходит к эксплуатации некоторой преобладающей отрасли промышленности. Мало-помалу начинает исчезать первоначальная местная ограниченность.

В средние века в каждом городе горожане вынуждены были для защиты своей шкуры объединяться против сельского дворянства;

распространение торговли и установление путей сообщения дали возможность отдельным городам познакомиться с другими городами, добившимися осуществления тех же интересов в борьбе против того же противника. Из целого ряда местных объединений горожан отдельных городов лишь мало-по-малу возник *класс* горожан, бюргеров. Условия жизни отдельных горожан, благодаря антагонизму по отношению к существующим отношениям и обусловленному ими способу труда, стали условиями, общими им всем и независимыми от каждого в отдельности. Горожане создали эти условия, поскольку они оторвались от феодальной системы, и [в свою очередь] были созданы ими, поскольку они были обусловлены своей противоположностью к феодализму, который они застали уже существующим. С возникновением связи между отдельными городами эти общие им всем условия развились в классовые условия. Одни и те же условия, одна и та же противоположность, одни и те же интересы должны были в общем повсюду создать также одни и те же нравы. Сама буржуазия развивается лишь постепенно, вместе со своими условиями, снова распадаясь в зависимости от разделения труда на различные фракции, и, в конце концов, поглощает все существовавшие до нее имущие классы,¹ по мере того как вся наличная собственность превращается в промышленный или торговый капитал (параллельно с этим она преобразует большинство существовавших до того неимущих и часть бывших прежде имущими классов в новый класс — пролетариат). Отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса; в остальных отношениях они сами противостоят друг другу враждебно в качестве конкурентов. С другой стороны, и класс становится самостоятельным по отношению к индивидам, так что последние находят уже заранее установленными условия своей жизни: класс определяет их житейское положение, а вместе с тем и их личную судьбу, он подчиняет их себе. Это соответствует подчинению отдельных индивидов разделению труда и может быть устранено лишь путем уничтожения частной собственности и самого труда. Каким образом это подчинение индивидов классу вместе с тем развивается в подчинение всякого рода представлениям, мы уже не раз указывали.

Только от распространения сношений зависит, сохраняются ли для дальнейшего развития или нет достигнутые в той или другой мест-

¹ Пометка Маркса на полях: «Она сперва поглощает принадлежащие непосредственно государству отрасли труда, а затем — все более или менее идеологические сословия». *Ред.*

ности производительные силы, в особенности сделанные в ней изобретения. Пока сношения ограничиваются непосредственным соседством, каждая местность должна самостоятельно делать то или другое изобретение; достаточно простых случайностей, вроде вторжений варварских народов или даже обыкновенных войн, чтобы довести какую-нибудь страну с развитыми производительными силами и потребностями до необходимости начинать все сначала. В первоначальной истории каждое изобретение должно было делаться ежедневно заново и в каждой местности независимо от других. Как мало были гарантированы от полной гибели развитые производительные силы, даже при сравнительно обширной торговле, показывает пример финикийян, большинство изобретений которых погибло на долгое время благодаря вытеснению этой нации из торговли, ее завоеванию Александром и последовавшему за этим ее упадку. Другой пример — судьба средневековой живописи на стекле. Только тогда, когда сношения приобретают мировой характер и базируются на крупной промышленности, когда все нации втягиваются конкуренцией в борьбу, только тогда обеспечивается сохранение достигнутых производительных сил.

Ближайшим следствием разделения труда между различными городами было возникновение мануфактур, отраслей производства, выросших из рамок цехового строя. Исторической предпосылкой первого расцвета мануфактур — в Италии, а позже во Фландрии — было общение с иностранными нациями. В других странах — например, в Англии и Франции — мануфактуры первоначально ограничивались внутренним рынком. Кроме указанных предпосылок, мануфактуры обусловлены еще возросшей концентрацией населения — в особенности деревенского, — и капитала, который начал скопляться отчасти в цехах, несмотря на все цеховые запреты, отчасти у купцов, в отдельных руках.

Тот вид труда, который с самого начала был связан с машиной, хотя бы еще самой примитивной, обнаружил вскоре наибольшую способность к развитию. Ткачество, которым до того крестьяне занимались между делом, чтобы изготовить себе необходимую одежду, было первым видом труда, получившим благодаря расширению сношений толчок к дальнейшему развитию. Ткачество было первой из мануфактур и осталось главной из них. Возросший вместе с ростом населения спрос на материи для одежды, начавшиеся, благодаря ускорившемуся обращению, накопление и мобилизация натурального капитала, порожденная ими и стимулируемая постепенным расширением сношений потребность в предметах роскоши — все это дало

толчок количественному и качественному развитию ткачества, вырвало его из рамок прежних форм производства. Наряду с ткавшими для собственного потребления крестьянами, которые продолжали это делать и поныне продолжают, в городах возник новый класс ткачей, ткани которых были предназначены для всего туземного рынка, а по большей части также и для иностранных рынков. Ткачество — разновидность труда, не требующая в большинстве случаев большого искусства и распадающаяся на бесчисленное множество отраслей, — в силу самой своей сущности противилось цеховым путам. Поэтому ткачеством занимались очень часто и вне рамок цеховой организации в деревнях и местечках, которые постепенно превратились в города, и притом в самые цветущие города каждой страны. С появлением свободной от цеховых форм мануфактуры сразу изменились и отношения собственности. Первый шаг вперед от натурально-сословного капитала был следствием появления купцов, капитал которых был с самого начала движимым, был капиталом в современном смысле слова, поскольку об этом может идти речь в применении к тогдашним отношениям. Вторым шагом вперед было появление мануфактуры, которая, в свою очередь, мобилизовала массу натурального капитала и вообще увеличила количество движимого капитала по сравнению с количеством капитала натурального. Мануфактура стала в то же время убежищем для крестьян от исключавших их или дурно оплачивавших цехов, подобно тому как прежде цеховые города служили крестьянам убежищем от [притеснявшего их сельского дворянства].

Одновременно с возникновением мануфактур начинается период бродяжничества, вызванный упразднением феодальных дружин, роспуском войск, служивших королям против их вассалов, улучшением земледелия и превращением огромных площадей пахотной земли в пастбища. Уже отсюда ясно, что это бродяжничество тесно связано с распадом феодализма. Уже в XIII веке были отдельные периоды подобного бродяжничества, но всеобщим и длительным явлением оно становится лишь в конце XV и в начале XVI века. Этих бродяг, столь многочисленных, что один лишь Генрих VIII английский приказал повесить 72 000 их, можно было заставить работать лишь с величайшим трудом, преодолев упорнейшее сопротивление. Быстро расцветшие мануфактуры, в особенности в Англии, постепенно поглотили их. С появлением мануфактуры различные нации начинают конкурировать между собою, вступают в торговую борьбу, которую ведут с помощью войн, охранительных пошлин и запрещений, между тем как прежде народы, находившиеся между собой в сношениях,

вели друг с другом мирный обмен. Торговля отныне приобретает политическое значение.

С появлением мануфактуры изменяется и отношение рабочего к работодателю. В цехах между подмастерьями и мастером продолжали царить патриархальные отношения; в мануфактуре же их сменили денежные отношения между рабочими и капиталистом; если в деревнях и незначительных городах отношения эти продолжали носить патриархальную окраску, то в крупных, подлинно мануфактурных городах от этой окраски очень быстро не осталось почти и следа.

Мануфактура и вообще все развитие производства достигли огромного подъема благодаря расширению сношений, вызванному открытием Америки и морского пути в Ост-Индию. Новые, ввезенные оттуда продукты, в особенности вступившие в обращение массы золота и серебра, которые радикально видоизменили взаимоотношения классов и нанесли жестокий удар феодальной земельной собственности и рабочим, походы авантюристов, колонизация и, прежде всего, ставшее теперь возможным и изо дня в день совершавшееся все в большем объеме расширение рынков до размеров мирового рынка — все это породило новую фазу исторического развития, на которой мы здесь не будем подробно останавливаться. Благодаря колонизации новооткрытых земель торговая борьба наций друг с другом получила новую пищу, а тем самым и большее распространение, и приобрела более ожесточенный характер.

Расширение торговли и мануфактуры ускорило накопление движимого капитала, между тем как в цехах, не получивших никакого стимула к расширению производства, натуральный капитал оставался неизменным или даже убывал. Торговля и мануфактура создали крупную буржуазию; в цехах концентрировалась мелкая буржуазия, которая уже перестала, как прежде, господствовать в городах и должна была склониться перед господством крупных купцов и мануфактуристов.¹ — Это было причиной того, что цехи пришли в упадок, как только соприкоснулись с мануфактурой.

В эпоху, о которой мы говорим, общение наций между собою принимает две различные формы. Вначале ничтожное количество находившегося в обращении золота и серебра вызвало запрет вывозить эти металлы; с другой стороны, ставшая необходимой, ввиду надобности предоставить занятие растущему городскому населению,

¹ Пометка Маркса на полях: «Мелкая буржуазия, среднее сословие, крупная буржуазия». *Ред.*

и по большей части импортированная промышленность не могла обойтись без привилегий, которые, конечно, могли быть предоставлены не только для борьбы против внутренней, но главным образом против внешней конкуренции. Эти первоначальные запрещения распространили на всю нацию местные цеховые привилегии. Пошлины возникли из поборов, взимаемых феодалами с проезжавших через их владения купцов в качестве выкупа за отказ от ограбления их, — поборов, которые впоследствии взимались также городами и при возникновении современных государств явились для казны удобным средством добывать деньги. Появление на европейских рынках американского золота и серебра, постепенное развитие промышленности, быстрый подъем торговли и вызванный этим расцвет нецеховой буржуазии и денег — все это придало указанным мероприятиям другое значение. Государство, которое все менее и менее могло обходиться без денег, сохраняло теперь из фискальных соображений запрет вывоза золота и серебра; буржуа, для которых эти только что выброшенные на рынок денежные массы стали главным предметом воцелений, были вполне довольны этим; прежние привилегии стали источником дохода для правительства и продавались за деньги; в таможенном законодательстве появились вывозные пошлины, которые лишь тормозили развитие промышленности и преследовали чисто фискальные цели.

Второй период наступил в середине XVII столетия и тянулся почти до конца XVIII-го. Торговля и судоходство расширялись быстрее, чем мануфактура, игравшая второстепенную роль; колонии начали становиться крупными потребителями; отдельные нации делили между собою путем продолжительной борьбы открывавшийся мировой рынок. Этот период начинается законами о мореплавании и колониальными монополиями. Путем тарифов, запрещений, трактатов по возможности устранялась конкуренция между нациями, а, в конечном счете, борьба конкурентов велась и решалась с помощью войн (в особенности морских). Могущественнейшая морская держава, Англия, получила перевес в торговле и мануфактуре. Уже здесь — концентрация в одной стране. Для защиты мануфактуры постоянно прибегали к охранительным пошлинам на национальном рынке, к монополиям в колониях и к дифференциальным пошлинам на иностранном рынке. Оказывали покровительство обработке производимого в самой стране сырья (шерсть и полотно в Англии, шелк во Франции), запрещая вывоз производимого в стране сырья за границу (шерсть в Англии) и оставляя в пренебрежении, а то и вовсе запрещая, обработку импортируемого сырья (хлопок в Англии). Нация, первенство-

вавшая в морской торговле и обладавшая наибольшим колониальным могуществом, обеспечивала себе, конечно, и самое обширное — как количественно, так и качественно — развитие мануфактуры. Мануфактура вообще не могла обходиться без охраны, так как достаточно было малейшей перемены в других странах, чтобы она лишилась своего рынка и была разорена; при сколько-нибудь благоприятных условиях ее легко было ввести в какой-нибудь стране, но именно поэтому ее легко было и разрушить. Вместе с тем, благодаря тем методам, какими она велась, особенно в XVIII веке в деревнях, она так срасталась с жизненным укладом огромной массы людей, что ни одна страна не осмеливалась ставить на карту ее существование допущением свободной конкуренции. Поэтому, поскольку ей удавалось вывозить свои продукты, она всецело зависела от расширения или ограничения торговли, оказывая, с своей стороны, сравнительно ничтожное обратное воздействие на нее. Этим объясняется ее второстепенное значение, а также влияние купцов в XVIII веке. Купцы, а в особенности судовладельцы, более чем кто-либо, настаивали на государственной охране и монополиях; правда, и мануфактуристы требовали — и добивались — охраны, но в смысле политического значения они всегда уступали купцам. Торговые города, особенно приморские, достигли некоторой цивилизованности и приобрели крупно-буржуазный характер, тогда как в фабричных городах продолжала царить мелкобуржуазная стихия (Ср. Айкин и др.). XVIII век был веком торговли. Пинто определенно говорит об этом: «Торговля, это — конек нашего века; с некоторых пор только и говорят, что о торговле, мореплавании, флоте».*

Этот период характеризуется также отменой запрета на вывоз золота и серебра, возникновением торговли деньгами, банков, государственных долгов, бумажных денег, спекуляции акциями и ценными бумагами, всякого рода ажиотажа и развитием денежной системы вообще. Капитал потерял еще добрую часть своего первоначального натурального характера.

* Хотя движение капитала значительно ускорилось, оно все еще оставалось сравнительно медленным. Раздробление мирового рынка на отдельные части, каждая из которых эксплуатировалась особой нацией, устранение конкуренции между нациями, неповоротливость самого производства и неразвитость денежной системы, проходившей еще первые ступени развития, — все это тормозило обращение. Следствием этого был мелочный, грязный торгашеский дух, свойственный всем тогдашним купцам и всем методам торговли. По сравнению с мануфактуристами, а тем более с ремесленниками, они были, конечно, крупными буржуа, но по сравнению с купцами и промышленниками следующего периода они оставались мелкими бюргерами. (Ср. А. Смита.)

Неудержимо развивавшаяся в XVII столетии концентрация торговли и мануфактуры в одной стране — в Англии — мало-помалу создала для нее относительный мировой рынок, а тем самым и спрос на ее мануфактурные продукты, который уже не мог быть больше удовлетворен прежними промышленными производительными силами. Этот переросший производительные силы спрос и был движущей силой, вызвавшей третий со времени средневековья период частной собственности, породив крупную промышленность — использование сил природы для промышленных целей, машины и самое детальное разделение труда. Прочие условия этой новой фазы — свобода конкуренции в пределах страны, создание теоретической механики (механика, которую Ньютон довел до совершенства, вообще была в XVIII веке самой популярной во Франции и Англии наукой) и т. д. — уже существовали в Англии (свободной конкуренции в пределах страны повсюду приходилось добиваться при помощи революции — 1640 и 1688 гг. в Англии, 1789 г. во Франции). Конкуренция заставила вскоре каждую страну, не желавшую утратить своей исторической роли, прибегнуть для охраны своих мануфактур к новым таможенным мероприятиям (старые пошлины уже не годились для борьбы с крупной промышленностью) и ввести вслед за тем крупную промышленность, охраняя ее таможенным тарифом. Несмотря на эти охранительные меры, крупная промышленность универсализировала конкуренцию (она — практическая свобода торговли; охранительные пошлины являются в ней только паллиативом, оборонительным оружием в пределах свободы торговли), создала средства сообщения и современный мировой рынок, подчинила себе торговлю, превратила весь капитал в промышленный капитал и породила таким образом быстрое обращение (развитую денежную систему) и централизацию капиталов. При помощи универсальной конкуренции она заставляла всех индивидов до крайности напрягать свою энергию. Где только могла, она уничтожала идеологию, религию, мораль и т. д., а там, где она этого не сумела добиться, она превратила их в явную ложь. Она впервые создала всемирную историю, поскольку поставила удовлетворение потребностей каждой цивилизованной нации и каждого индивида в ней в зависимость от всего мира и поскольку уничтожила прежнюю примитивную обособленность отдельных наций. Она подчинила естествознание капиталу и лишила разделение труда последних следов его естественного возникновения. Она вообще уничтожила натуральные отношения, поскольку это возможно в рамках труда, превратив их в денежные отношения. На место прежних естественно развившихся городов она создала современные

крупные промышленные города, выраставшие с невероятной быстротой. Повсюду, куда она проникла, она разрушила ремесло и вообще все прежние ступени промышленности. Она завершила победу торгового города над деревней. [Ее первая предпосылка] — автоматическая система. [Ее развитие] породило множество производительных сил, для которых частная [собственность] является такими же оковами, какими цеховой строй был для мануфактуры и мелкое деревенское производство для развивающегося ремесла. При господстве частной собственности эти производительные силы получают лишь одностороннее развитие, становясь для большинства разрушительными силами, и множество подобных производительных сил вовсе не может найти себе применения при частной собственности. Крупная промышленность создала повсюду в общем одинаковые отношения между классами общества и тем самым уничтожила особенности отдельных национальностей. Наконец, в то время как буржуазия каждой нации еще сохраняет свои особые национальные интересы, крупная промышленность создала класс, которому во всех нациях присущи одни и те же интересы и у которого уже уничтожена национальность, — класс, который действительно отрешился от всего старого мира и вместе с тем противостоит ему. Крупная промышленность делает для рабочего невыносимым не только его отношение к капиталисту, но и самый труд.

Разумеется, крупная промышленность не во всех местностях данной страны достигает одинакового уровня развития. Это, однако не задерживает классового движения пролетариата, так как порожденные крупной промышленностью пролетарии становятся во главе этого движения и увлекают за собой всю остальную массу и так как те вовлеченные в крупную промышленность рабочие попадают из-за нее в еще худшее положение, чем сами рабочие крупной индустрии. **Точно** так же страны, в которых развита крупная промышленность, **воздействуют** на более или менее непромышленные страны, поскольку **последние**, благодаря мировым сношениям, втягиваются во всеобщую конкурентную борьбу.*

* Конкуренция изолирует друг от друга индивидов — не только буржуа, но еще более пролетариев, — несмотря на то, что она их сводит вместе. Поэтому проходит не мало времени, пока эти индивиды сумеют объединиться, не говоря уже о том, что для этого объединения — если ему не предстоит остаться лишь местным — крупная индустрия должна сперва создать необходимые средства, а именно крупные промышленные города и дешевые, быстрые пути сообщения. Поэтому лишь после долгой борьбы можно победить всякую организованную власть, противостоящую этим изолированным индивидам, живущим в условиях.

Эти различные формы были также и формами организации труда, а, значит, и собственности. В каждый период происходило объединение существующих производительных сил, поскольку потребности делали это объединение необходимым.

[2.] Отношение государства и права к собственности.

Первая форма собственности, как в античном мире, так и в средние века, это — племенная собственность, обусловленная у римлян главным образом войной, а у германцев — скотоводством. У античных народов, — вследствие того, что в одном городе жило совместно несколько племен, — племенная собственность является государственной собственностью, а право на нее отдельного индивида ограничивается простым владением, которое, однако, как и вся вообще племенная собственность, распространяется лишь на земельную собственность. Настоящая частная собственность появляется у античных народов, как и у новых, лишь вместе с движимой собственностью (Рабство и коллективная организация) (*dominium ex jure Quiritum*). У вышедших из средних веков народов племенная собственность проходит ряд различных ступеней, — феодальной земельной собственности, корпоративной движимой собственности, мануфактурного капитала, — прежде чем превратиться в современный, порожденный крупной промышленностью и всеобщей конкуренцией капитал, в чистую частную собственность, отбросившую всякую видимость коллективности и устранившую какое бы то ни было воздействие государства на развитие собственности. Этой современной частной собственности соответствует современное государство, которое, при посредстве налогов, постепенно бралось на откуп частными собственниками и, благодаря государственным долгам, оказался совершенно в их власти и существование которого, регулируемое повышением и понижением государственных бумаг на бирже, целиком зависит от коммерческого кредита, оказываемого ему частными собственниками, буржуа. Так как буржуазия уже не является больше *сословием*, а представляет собой *класс*, то она вынуждена организоваться не в местном, а в национальном масштабе и должна придать своему общему интересу всеобщую форму. Благодаря осво-

которые ежедневно воспроизводят эту изолированность. Требовать противного равносильно требованию, чтобы в эту определенную историческую эпоху не существовало конкуренции или чтобы индивиды выкинули из головы отношения, над которыми они вследствие своей изолированности не имеют никакого контроля.

бождению частной собственности от коллективности государство приобрело самостоятельное существование наряду с гражданским обществом и вне его; но на деле оно есть не что иное, как организационная форма, которую необходимо должны принять буржуа, чтобы как во-вне, так и внутри взаимно гарантировать свою собственность и свои интересы. Самостоятельность государства существует в наше время лишь в таких странах, где сословия еще не до конца развились в классы, там, где сословия, упраздненные уже в более передовых странах, еще продолжают играть роль и где существует мешанина, при которой ни одна часть населения не может добиться господства над другими. Таково именно положение в Германии. Совершеннейшим образцом современного государства является Северная Америка. Новейшие французские, английские и американские писатели единодушно утверждают, что государство существует только ради частной собственности, так что эта мысль уже проникла в обыденное сознание.

Так как государство есть та форма, в которой индивиды, принадлежащие к господствующему классу, проводят свои общие интересы и в которой концентрируется (*sich zusammenfasst*) все гражданское общество данной эпохи, то отсюда следует, что все общие учреждения опосредствуются государством и получают политическую форму. Отсюда и происходит иллюзия, будто закон основывается на воле, и притом на оторванной от своей реальной основы, *свободной* воле. Точно так же и право сводят к закону.

Частное право развивается параллельно с частной собственностью из процесса разложения естественно развившейся коллективности. У римлян развитие частной собственности и частного права не имело дальнейших промышленных и торговых следствий, ибо их способ производства оставался неизменным.¹ У современных народов, у которых феодальную общественность разложили промышленность и торговля, с возникновением частной собственности и частного права началась новая фаза, оказавшаяся способной к дальнейшему развитию. Первый же город, который в средние века вел обширную морскую торговлю, Амальфи, выработал и морское право. Лишь только промышленность и торговля — сперва в Италии, а позже и в других странах — развили дальше частную собственность, как тотчас же было реципировано и возведено в авторитет разработанное римское частное право. Когда впоследствии буржуазия так усилилась, что государя стали защищать ее интересы, чтобы с ее помощью сокрушить

¹ Цитирует Энгельс на полях: «Ростовщичество!» *Ред.*

феодалную знать, тогда только и началось во всех странах — во Франции в XVI веке — настоящее развитие права, совершающееся повсюду, за исключением Англии, на основе римского кодекса. Но и в Англии для дальнейшего развития частного права (в особенности относящегося к движимому имуществу) пришлось обратиться к принципам римского права. (Не надо забывать, что право точно так же не имеет своей собственной истории, как и религия.)

В частном праве существующие отношения собственности выражаются как результат всеобщей воли. Одно уже *jus utendi et abutendi* [право неограниченного пользования вещью] свидетельствует, с одной стороны, о том, что частная собственность стала совершенно независимой от общественного коллектива, и с другой — об иллюзии, будто сама частная собственность основана на одной частной воле, на произвольном распоряжении вещью. На практике это *abuti* имеет очень определенные экономические границы для частного собственника, если он не хочет, чтобы его собственность, а значит и его *jus abutendi* перешли в другие руки; ибо вещь, рассматриваемая только в отношении к его воле, не есть вовсе вещь; она становится вещью, действительной собственностью, только в процессе общения и независимо от права (*отношение*, то, что философы называют идеей¹). Эта юридическая иллюзия, сводящая право к чистой воле, неизбежно приводит к тому, что то или другое лицо может иметь юридический титул на какую-нибудь вещь, на деле не имея этой вещи. Если, например, вследствие конкуренции какой-нибудь земельный участок перестает давать ренту, то собственник его продолжает иметь юридический титул на него вместе с *jus utendi et abutendi*. Но они ему ни к чему не нужны: в качестве земельного собственника он не имеет ничего, если только не обладает сверх того достаточным капиталом для обработки своей земли. Этой же иллюзией юристов объясняется то, что для них и для всякого кодекса — простая случайность, что индивиды вступают между собой в отношения, например в договорные; эти отношения рассматриваются ими как такие, в которые по желанию можно вступать и не вступать и содержание которых всецело зависит от индивидуального произвола договаривающихся сторон. Всякий раз, когда развитие промышленности и торговли создавало новые формы общения, например страховые и т. д. компании, право было вынуждено их санкционировать как новые виды приобретения собственности.

¹ Пометка Маркса на полях: «*Отношение для философов равнозначно идее. Они знают лишь отношение «Человека» к самому себе, и поэтому все реальные отношения становятся для них идеями.*» Ред.

[3. Естественно возникшие и созданные цивилизацией орудия производства и формы собственности.]

...¹ Из первого вытекает предпосылка развитого разделения труда и обширной торговли, из второго — местная ограниченность. В первом случае индивиды должны быть собраны вместе, во втором — они находятся рядом с данным орудием производства, будучи сами орудиями производства. Таким образом, здесь выступает различие между естественно возникшими орудиями производства и орудиями производства, созданными цивилизацией; пашню (воду и т. д.) можно рассматривать как естественно возникшее орудие производства. В первом случае, при естественно возникших орудиях производства, индивиды подчиняются природе, во втором же случае они подчиняются продукту труда. Поэтому и собственность в первом случае (земельная собственность) представляется непосредственным, естественно возникшим господством, а во втором — господством труда, в особенности накопленного труда, капитала. Первый случай предполагает, что индивиды объединены какой-нибудь связью — семейной, племенной или хотя бы территориальной и т. д.; второй же случай предполагает, что они независимы друг от друга и связаны только обменом. В первом случае обмен представляет собой главным образом обмен между людьми и природой, при котором труд людей обменивается на продукты природы, во втором же случае — это преимущественно обмен людей между собой. В первом случае достаточно обычного здравого смысла; физическая и умственная деятельность еще отнюдь не отделены друг от друга; во втором же случае уже должно практически произойти разделение между умственным и физическим трудом. В первом случае господство собственника над несобственниками может опираться на личные отношения, на своего рода коллективную организацию, во втором случае оно должно принять вещественную форму в чем-то третьем, в деньгах. В первом случае существует мелкая промышленность, но подчиненная использованию естественно возникшего орудия производства, а поэтому без распределения труда между различными индивидами; во втором случае промышленность покоится на разделении труда и существует лишь благодаря ему.

Мы исходили до сих пор из орудий производства, и уже здесь обнаружилась необходимость частной собственности на известных ступенях промышленности. В добывающих промыслах (*industrie*

¹ Недостает четырех страниц рукописи. *Ред.*

extractive) частная собственность еще целиком совпадала с трудом; в мелкой промышленности и до сих пор повсюду в земледелии собственность есть необходимое следствие существующих орудий производства; в крупной промышленности противоречие между орудием производства и частной собственностью, это — только ее собственный продукт, для производства которого она должна уже быть очень развита. Таким образом, только при крупной промышленности становится возможным уничтожение частной собственности.

В крупной промышленности и в конкуренции все условия существования, все обусловленности, все односторонности индивидов слились в две простейшие формы — в частную собственность и труд. Деньги делают всякую форму общения и само общение случайным для индивидов. Таким образом, уже деньги обуславливают то, что всякое общение до сих пор было только общением индивидов при определенных условиях, а не индивидов как индивидов. Эти условия сводятся к двум: к накопленному труду, или частной собственности, и к действительному труду. Если одно из них прекращается, то замирает и общение. Современные экономисты — например, Сисмонди, Шербюлье и т. д. — также противопоставляют ассоциацию индивидов ассоциации капиталов. Но, с другой стороны, сами индивиды совершенно подчинены разделению труда и поэтому поставлены в полнейшую зависимость друг от друга. Частная собственность, поскольку в рамках труда она противостоит труду, развивается из необходимости накопления. Вначале она все же еще сохраняет форму коллективности, но в дальнейшем развитии все более приближается к современной форме частной собственности. Разделение труда уже с самого начала включает в себе разделение *условий труда*, орудий и материалов, а тем самым и раздробление накопленного капитала между различными собственниками, а тем самым и расщепление между капиталом и трудом и различные формы самой собственности. Чем больше развивается разделение труда и чем больше растет накопление, тем сильнее развивается также это расщепление. Самый труд может существовать лишь при условии этого расщепления.

Таким образом, здесь обнаруживаются два факта.¹ Во-первых, производительные силы представляются чем-то совершенно независимым и оторванным от индивидов, особым миром наряду с индивидами; причина этому та, что индивиды, силами которых они являются, раздроблены и противостоят друг к другу, меж тем как эти силы, с своей стороны, становятся действительными силами лишь в обще-

¹ Пометка Энгельса на полях: «Сисмонди». *Ред.*

нии и во взаимной связи этих индивидов. Таким образом, на одной стороне — совокупность производительных сил, которые как бы приняли вещественный вид и являются для самих индивидов уже не силами индивидов, а силами частной собственности и, следовательно, силами индивидов лишь постольку, поскольку последние являются частными собственниками; ни в одну из прежних эпох производительные силы не принимали такого вида отрешенности от общения индивидов *как* индивидов, ибо само их общение было еще ограниченным. На другой стороне находится противостоящее этим производительным силам большинство индивидов, от которых оторвались эти силы, вследствие чего эти индивиды, лишившись всякого реального жизненного содержания, стали абстрактными индивидами, но лишь повтому-то они и получают возможность вступить в связь друг с другом *в качестве индивидов*.

Единственная связь, в которой они еще находятся с производительными силами и со своим собственным существованием — труд, — потерял у них всякую видимость самодеятельности и сохраняет их жизнь лишь тем, что калечит ее. Тогда как в прежние эпохи самодеятельность и производство материальной жизни были разделсны благодаря тому, что они являлись уделом различных лиц, и производство материальной жизни еще считалось, ввиду ограниченности самих индивидов, второстепенным видом самодеятельности, теперь они настолько отделились друг от друга, что вообще материальная жизнь кажется целью, а производство этой материальной жизни — труд (который представляет собой теперь единственно возможную, но, как мы видим, отрицательную форму самодеятельности) — средством.

Таким образом, дело дошло теперь до того, что индивиды должны присвоить себе наличную совокупность производительных сил не только для того, чтобы добиться самодеятельности, но и вообще для того, чтобы обеспечить свое существование. Это присвоение прежде всего обусловлено объектом присвоения, производительными силами, которые развились в некоторую совокупность и существуют только в рамках универсального общения. Уже в силу этого присвоение должно носить универсальный характер, соответствующий производительным силам и общению. Самое присвоение этих сил уже представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства. Уже по одному этому присвоение некоторой совокупности орудий производства равносильно развитию некоторой совокупности способностей в самих индивидах. Далее, это присвоение обусловлено присваивающими

индивидами. Только современные пролетарии, совершенно лишенные всякой самодеятельности, в состоянии добиться своей полной, уже не ограниченной самодеятельности, которая заключается в присвоении совокупности производительных сил и в связанном с этим развитии совокупности способностей. Все прежние революционные присвоения были ограничены; индивиды, самостоятельность которых была скована ограниченным орудием производства и ограниченным общением, присваивали себе это ограниченное орудие производства и приходили благодаря этому к некоторой новой ограниченности. Их орудие производства становилось их собственностью, но сами они оставались подчиненными разделению труда и своему собственному орудию производства. При всех прошлых присвоениях масса индивидов оставалась подчиненной одному единственному орудю производства; при пролетарском присвоении масса орудий производства будет подчинена каждому индивиду, а собственность всем индивидам. Современное универсальное общение не может быть подчинено индивиду иначе, как только тем, что оно будет подчинено всем им вместе. Присвоение обусловлено, далее, тем способом, каким оно должно быть совершено. Оно может быть совершено лишь посредством объединения, которое в силу свойств самого пролетариата может быть только универсальным, и посредством революции, в которой, с одной стороны, низвергается власть прежнего способа производства и общения, а также общественного строя, с другой — развивается универсальный характер пролетариата и энергия, необходимая ему для осуществления присвоения, причем пролетариат обрасывает с себя все, что еще осталось у него от его прежнего общественного положения.

Только на этой ступени самодеятельность совпадает с материальной жизнью, что соответствует развитию индивидов в цельных индивидов и устранению всякой стихийности. Точно так же соответствуют друг другу превращение труда в самодеятельность и превращение прежнего вынужденного общения в общение между собой индивидов как таковых. Присвоение всех производительных сил объединившимися индивидами уничтожает частную собственность. В то время как до сих пор в истории всегда казалось случайным каждое особое условие, теперь случайным становится само обособление индивидов, особая частная профессия того или другого индивида.

В индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя «Человек», и весь изображенный нами процесс развития они представляли в виде процесса развития «Человека», причем на место существовавших до сих

пор в каждую историческую эпоху индивидов подставляли этого «Человека» и изображали его движущей силой истории. Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения «Человека»; объясняется это тем, что на место человека прошлой эпохи они всегда подставляли среднего человека позднейшей эпохи и наделяли прежних индивидов позднейшим сознанием. Благодаря такой перестановке, принципиально игнорирующей реальные условия, и возможно было превратить всю историю в процесс развития сознания.

* * *

В заключение мы получаем еще следующие результаты из развитого нами понимания истории: 1) в своем развитии производительные силы достигают такой ступени, на которой появляются производительные силы и средства общения, которые при существующих отношениях приносят лишь вред, которые становятся уже не производительными, а разрушительными силами (машины и деньги); с этим связано то, что появляется класс, который вынужден нести все бремя общества, не пользуясь его благами, который, будучи вытеснен из общества, неизбежно становится в самое решительное противоречие ко всем остальным классам; класс, который включает в себя большинство всех членов общества и от которого исходит сознание необходимости коренной революции, коммунистическое сознание, которое может, конечно, образоваться и среди других классов благодаря уразумению положения этого класса; 2) условия, при которых могут быть применены определенные производительные силы, являются условиями господства определенного класса общества, социальная мощь которого, вытекающая из его имущественного положения, находит свое *практически*-идеалистическое выражение в соответствующей государственной форме, и поэтому всякая революционная борьба направляется против класса, который до того господствовал; ¹ 3) при всех прошлых революциях оставался всегда нетронутым характер деятельности, — всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против *характера* прежней деятельности, устраняет *труд* ² и уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими

¹ Пометка Маркса на полях: «Эти люди заинтересованы в том, чтобы сохранить нынешнее состояние производства». *Ред.*

² Вычеркнуто: «современную форму деятельности, при которой господство...» *Ред.*

классами, потому что эта революция совершается тем классом, который в обществе уже не считается более классом, не признается в качестве класса и является уже выражением разложения всех классов, национальностей и т. д. в теперешнем обществе; и 4) как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в *революции*; следовательно, революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что *свергающий* класс только в революции может избавиться от всей старой мерзости и стать способным создать новое общество.¹

IV.] КОММУНИЗМ. — ПРОИЗВОДСТВО САМОЙ ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ.

Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в основе всех прежних производственных отношений и отношений общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих людей, лишает их стихийности и подчиняет их мощи объединившихся индивидов. Поэтому его установка носит по существу экономический характер — установить материальные условия этого объединения; имеющиеся налицо условия она превращает в условия

¹ Перечеркнуто: «Между тем как насчет этой необходимости революции все коммунисты как во Франции, так и в Англии и Германии давно уже согласны между собой, святой Бруно спокойно продолжает грезить и думает, что «реальный гуманизм», т. е. коммунизм, ставится «на место спиритуализма» (у которого вовсе нет места) только для того, чтобы пользоваться почитанием. И тогда, грезит он дальше, «придет, наконец, спасение, земля станет небом, а небо землей». (Богослов все никак не может позабыть о небе.) «Тогда радость и блаженство будут звучать небесными гармониями из века в век» (стр. 140). Святой отец церкви будет не мало изумлен, когда день страшного суда, в который все это исполнится, обрушится на него, — день, утренней зарей которого будет зарево пылающих городов, — когда среди этих «небесных гармоний» раздастся мелодия марсельезы и карманьолы с неизбежной пушечной пальбой. а такт будет отбивать гильотина; когда подлая «масса» заревет *ça ira, ça ira* и упрадит «самосознание» с помощью фонарного столба. У святого Бруно меньше всего оснований рисовать себе утешительную картину «радости и блаженства из века в век». Мы воздерживаемся от удовольствия априорно конструировать поведение святого Бруно в день страшного суда. Трудно также решить, следует ли понимать совершающих революцию пролетариев как «субстанцию», как «массу», которая хочет низвергнуть критику, или как «манацию» духа, у которой еще нехватает нужной для переваривания бауэровских мыслей консистенции». *Ред.*

объединения. То существующее, которое создается коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который делает невозможным все существующее независимо от индивидов, поскольку это последнее есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами. Таким образом, практически коммунисты обращаются с условиями, порожденными прежним производством и общением, как с неорганическими, не воображая, однако, при этом, будто намерением или предназначением прошлых поколений было доставить им материал, и не думая, что условия эти были неорганическими для создававших их индивидов. Различие между личным индивидом и случайным индивидом — не просто логическое различие, а исторический факт. В различные эпохи оно имеет различный смысл, — так, например, сословие в XVIII веке как нечто случайное для индивида, в известной мере также и семья. Это не такое различие, которое должны делать мы в применении к каждой эпохе, а такое, которое каждая эпоха сама делает между различными полученными ею от прошлого элементами, действуя при этом не согласно понятию, а под давлением материальных жизненных коллизий. Среди полученных позднейшей эпохой от прошлого элементов ей, в противоположность прошлой эпохе, кажется случайной форма общения, соответствовавшая определенному развитию производительных сил. Отношение производительных сил к форме общения, это — отношение формы общения к действиям или к деятельности индивидов. Основная форма этой деятельности — конечно, материальная деятельность, от которой зависит всякая иная деятельность: духовная, политическая, религиозная и т. д. Та или иная организация материальной жизни зависит, конечно, каждый раз от развившихся уже потребностей, а порождение этих потребностей, равно как и их удовлетворение, само есть исторический процесс, которого нет у овец или собак (главный аргумент Штирнера, упорно выдвигаемый им *против* человека), хотя и овцы, и собаки в своем теперешнем виде являются — правда, помимо их воли — продуктами исторического процесса. Условия, при которых общаются друг с другом индивиды, — пока еще не обнаружилось указанное выше противоречие, — представляют собой относящиеся к их индивидуальности условия, а не нечто внешнее для них; это — условия, при которых только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с нею связано, эти определенные, существующие в определенных отношениях индивиды; следовательно, они являются условиями их самодеятельности и создаются этой самодеятельностью. Таким образом, определенные условия, при которых люди

производят, соответствуют — пока еще не обнаружилось указанное противоречие — их действительной обусловленности, их одностороннему бытию, односторонность которого обнаруживается лишь при возникновении противоречия и существует, следовательно, только для позднейших поколений. Эти условия кажутся тогда случайными оковами и осознание их как оков приписывают также и прошлому времени. Эти различные условия, которые сперва представлялись условиями самодеятельности, а впоследствии оковами ее, образуют на протяжении всего исторического развития связанный ряд форм общения, связь которых заключается в том, что на место прежней, ставшей оковами формы общения становится новая, соответствующая более развитым производительным силам, а значит и более прогрессивному виду самодеятельности индивидов, форма общения, которая, в свою очередь, превращается в оковы и заменяется другой формой. Так как эти условия на каждой ступени исторического развития соответствуют одновременно совершающемуся развитию производительных сил, то их история есть вместе с тем и история развивающихся и перенимаемых каждым новым поколением производительных сил, а тем самым и история развития сил самих индивидов.

Так как развитие это происходит стихийно, т. е. не подчинено общему плану свободно соединившихся индивидов, то оно происходит из различных местностей, племен, наций, отраслей труда и т. д., каждая из которых первоначально развивается независимо от прочих, лишь мало-по малу вступая в контакт с ними. Далее, развитие это происходит лишь очень медленно; различные ступени и интересы никогда не преодолеваются целиком, а лишь подчиняются побеждающим интересам, продолжая влачить свое существование рядом с ними еще на протяжении веков. Отсюда следует, что даже в рамках одной и той же нации индивиды — если даже отвлечься от их имущественных условий — претерпевают совершенно различное развитие и что более ранний интерес, своеобразная форма общения которого уже вытеснена формой общения, соответствующей позднему интересу, еще долго продолжает по традиции обладать властью в ставшей по отношению к индивидам самостоятельной иллюзорной коллективности (государство, право), — властью, которая в конечном счете может быть сломлена только посредством революции. Этим объясняется также, почему в некоторых пунктах, допускающих более общую формулировку, сознание может иногда казаться опередившим современные ему эмпирические отношения, так что в битвах какой-нибудь позднейшей эпохи можно опираться на авторитет теоретиков прошлого. — Наоборот, в странах, которые начали свое

развитие, подобно Северной Америке, в развитую уже историческую эпоху, оно совершается очень быстро. У этих стран нет никаких иных стихийно сложившихся предпосылок, кроме индивидов, которые в них поселяются и которые были вынуждены к этому несоответствием между их потребностями и существующими в их странах формами общения. Они начинают поэтому свое развитие при наличии наиболее прогрессивных индивидов старых стран, а стало быть и соответствующей этим индивидам наиболее развитой форме общения еще до того, как эта форма общения успела утвердиться в старых странах.* Это относится ко всем колониям, поскольку они не являются лишь военными или торговыми стоянками. Примерами могут служить Карфаген, греческие колонии и Исландия в XI и XII веках. Подобный же процесс наблюдается и в случае завоевания, если в завоеванную страну переносится в готовом виде развившаяся на другой почве форма общения. В то время как на своей родине она еще обременена интересами и отношениями, унаследованными от прошлых эпох, на новом месте она может и должна быть проведена целиком и без всяких препятствий, хотя бы для того, чтобы обеспечить завоевателям длительное господство (Англия и Неаполь после норманского завоевания, когда они получили законченную форму феодальной организации).

Нет ничего обычнее представления, будто в истории до сих пор все дело было только в *захвате*. Варвары *захватили* Римскую империю, — и фактом этого захвата объясняют переход от античного мира к феодализму. Но при варварском захвате все дело в том, развил ли завоеванный народ промышленные производительные силы, как это имеет место у современных народов, или же его производительные силы основываются главным образом лишь на его объединении и на общественном коллективе. Далее, захват обусловлен объектом захвата. Состояние банкира, заключающееся в бумагах, нельзя вовсе захватить, если захватчик не подчинится условиям производства и общения захваченной страны. То же относится и ко всему промышленному капиталу любой современной промышленной страны. И, наконец, захвату повсюду очень скоро приходит конец. И когда уже нечего более захватить, нужно начать производить. Из этой очень скоро наступающей необходимости производства

* Личная энергия индивидов отдельных наций — немцы и американцы — энергия уже благодаря скрещиванию рас, — поэтому немцы кретипообразны; во Франции и Англии и т. д. иноземцы поселились на развитой уже почве, в Америке на совершенно свежей почве, в Германии же первоначальное население не тронулось с места.

следует, что принимаемая оседающими завоевателями форма общест-венности должна соответствовать ступени развития производительных сил, которую они застают в наличии, а если этого соответствия перво-начально нет, то их форма общественности должна измениться сооб-разно производительным силам. Этим объясняется также и тот факт, отмеченный повсюду в эпоху после переселения народов, что раб стал господином и завоеватели очень скоро переняли язык, образо-вание и нравы завоеванных народов. Феодализм вовсе не был пере-несен в готовом виде из Германии; его происхождение коренится в военной организации варварских войск во время самого завоевания, которая лишь после завоевания, благодаря воздействию найденных в завоеванных странах производительных сил, развилась в настоя-щий феодализм. Насколько эта форма была обусловлена произво-дительными силами, показывают неудачные попытки установить другие формы, основанные на отголосках старо-римских воспомина-ний (Карл Великий и т. д.).

Таким образом, все исторические коллизии, согласно нашему пониманию, коренятся в противоречии между производительными си-лами и формой общения. Впрочем, для возникновения коллизий в ка-кой-нибудь стране нет вовсе необходимости, чтобы именно в этой стране противоречие это было доведено до крайности. Достаточно вызванной расширением международного общения конкуренции с более разви-тыми в промышленном отношении странами, чтобы породить в стра-нах с менее развитой промышленностью подобное же противоречие (так, например, конкуренция английской промышленности обнару-жила в Германии скрытый пролетариат).

Это противоречие между производительными силами и формой общения, которое, как мы видели, уже неоднократно имело место в предшествующей истории, не угрожая, однако, ее основам, должно было каждый раз прорываться в виде революции, причем оно, вме-сте с тем, принимало различные побочные формы как совокупность коллизий различных классов, как противоречия сознания, идейная борьба и т. д., политическая борьба и т. д. Если стоять на ограни-ченной точке зрения, то можно выдернуть одну из этих побочных форм и рассматривать ее как базис этих революций; сделать это тем легче, что индивиды, от которых исходили эти революции, составляли себе, в зависимости от своего культурного уровня и от ступени историче-ского развития, различные иллюзии насчет своей собственной дея-тельности.

Превращение, благодаря разделению труда, личных сил (отно-шений) в силы вещественные не может быть снова уничтожено тем,

Handwritten text in two columns, written in German. The left column is by Friedrich Engels and the right column is by Karl Marx. The text is dense and appears to be a discussion or correspondence. There are some corrections and insertions visible in the right column.

ВОСЕМНАДЦАТАЯ СТРАНИЦА РУКОПИСИ Ф. ЭНГЕЛЬСА (СЛЕВА) И К. МАРКСА (СПРАВА):
«I. ФЕЙЕРБАХ» (СТР. 24—25 НАСТ. ТОМА).

что индивиды выкинут из головы общее представление о нем, а только тем, что они снова подчинят себе эти вещественные силы и уничтожат разделение труда.¹ Но это невозможно без коллективности. Только в коллективе получает индивид средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода. В существовавших до сих пор суррогатах коллективности — в государстве и т. д. — личная свобода существовала только для индивидов, принадлежавших к господствующему классу, и только постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчиненного класса она представляла собою не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы. При действительной коллективности индивиды добиваются в своей ассоциации и с помощью этой ассоциации также и своей свободы.

Из всего изложенного ясно, что то отношение, которое объединяло индивидов какого-нибудь класса и которое обуславливалось их общими интересами против некоего третьего, было всегда коллективностью, к которой они принадлежали лишь как средние индивиды, лишь постольку, поскольку жили в условиях своего класса; они участвовали в этом отношении не как индивиды, а как члены класса. Совершенно обратное имеет место при коллективности революционных пролетариев, берущих на себя контроль над условиями как своего существования, так и существования всех членов общества: в этой коллективности индивиды принимают участие как индивиды. Она представляет собой именно такое объединение индивидов (разумеется, на основе уже развитых производительных сил), которое дает им контроль над условиями свободного развития и движения индивидов, условиями, которые до сих пор предоставлялись случайности и противостояли, как нечто самостоятельное, отдельным индивидам именно вследствие их разъединения в качестве индивидов, их необходимого объединения, которое было создано разделением труда и стало, вследствие их разъединения, чуждой для них связью. Прежнее объединение было лишь (отнюдь не произвольным, как это изображено например, в «Общественном договоре», а необходимым) соглашением (ср., например, образование северо-американского государства и южно-американских республик) насчет тех условий, в

¹ Пометка Энгельса: «(Фейербах: Бытие и сущность)». *Ред.*

рамках которых индивидам предоставлялось затем пользование случайностью. Это право невообразно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой. — Этими условиями существования были, конечно, производительные силы и формы общения каждой эпохи.

Если это развитие индивидов в рамках общих условий существования исторически следующих друг за другом сословий и классов и в рамках внушенных им вследствие этого всеобщих представлений рассматривать *философским образом*, то легко, разумеется, вообразить себе, что в этих индивидах развивался Род, или Человек, либо что они развивали Человека, т. е. можно вообразить себе нечто такое, от чего не поздоровится истории.* После этого можно рассматривать различные сословия и классы как спецификации всеобщего выражения, как разновидности Рода, как фазы развития Человека.

Это подведение индивидов под определенные классы может быть уничтожено лишь с образованием такого класса, которому не приходится отстаивать против господствующего класса свой особый классовый интерес.

Индивиды всегда исходили из самих себя, — но, конечно, из таких, каковы они были в рамках данных исторических условий и отношений, — а не из «чистого» индивида в понимании идеологов. Но в ходе исторического развития и как раз вследствие неизбежного при разделении труда превращения общественных отношений в нечто самостоятельное появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку, с одной стороны, он является личностью, а с другой — подчинен той или другой отрасли труда и связанным с нею условиям. (Этого не следует понимать в том смысле, будто, например, рантье, капиталист и т. д. перестают быть личностями, но их личность обусловлена и определена вполне определенными классовыми отношениями и вышеуказанное различие выступает лишь в их противоположности к другому классу, а для них самих обнаруживается лишь тогда, когда они обанкротились.) В сословии (а еще более в племени) это еще прикрито: так, например, дворянин всегда остается дворянином, разночинец (*roturier*) — всегда разночинцем, вне зависимости от прочих условий их жизни; это — неотделимое от их индивидуально-

* Часто встречающееся у святого Макса положение, что каждый становится всем тем, что он есть, благодаря государству, — по сути равносильно положению, что буржуа есть лишь экземпляр рода буржуа; здесь предполагается, что класс буржуазии существовал уже до индивидов, из которых он состоит.¹

¹ Рукою Маркса на полях: «Предсуществование класса у философов». Ред.

сти качество. Отличие личного индивида от классового индивида, случайность для индивида жизненных условий, появляется лишь вместе с появлением того класса, который сам есть продукт буржуазии. Только конкуренция и борьба индивидов друг с другом порождает и развивает эту случайность как таковую. Поэтому при господстве буржуазии индивиды представляются более свободными, чем они были прежде, ибо их жизненные условия случайны для них; в действительности же они, конечно, менее свободны, ибо более подчинены вещественной власти. Отличие от сословия особенно ярко обнаруживается в противоположности буржуазии пролетариату. Когда появились сословие горожан, корпорации и т. д. и выступили против помещного дворянства, условия их существования — движимое имущество и ремесленный труд, существовавшие в скрытом виде еще до их отрыва от феодальной системы, — казались чем-то положительным, что противопоставлялось феодальной земельной собственности, и поэтому вскоре, в свою очередь, приняло своего рода феодальную форму. Правда, беглые крепостные рассматривали свое прежнее крепостное состояние как нечто случайное для их личности. Но в этом отношении они поступали так же, как всякий освобождающийся от своих оков класс, и, кроме того, они освобождались не как класс, а поодиночке. Далее, они не покидали сферы сословного строя, образуя лишь новое сословие, и сохраняли и в новом положении свой прежний способ труда и развивали его дальше, освободив от прежних пут, уже не отвечавших достигнутой ими ступени развития.* Напротив, у пролетариев их собственное условие жизни, труд, а вместе с тем и условия существования всего теперешнего общества стали чем-то случайными, над чем отдельные пролетарии не имеют никакого контроля и над чем им не может дать контроля никакая *общественная* организация, и противоречие между личностью отдельного пролетария и навязанным ему жизненным условием, трудом, обнаруживается для него самого, — особенно потому, что он уже с ранних лет является жертвой и что в пределах своего класса у него нет

* Не нужно забывать, что уже необходимость сохранить существование крепостных и невозможность крупного хозяйства, которая вела за собой распределение мелких участков между крепостными, очень скоро свели повинности крепостных по отношению к феодалам к такому среднему уровню оброка и барщины, которые сделали возможным для крепостного накопление движимого имущества, что облегчало ему побег от своего владельца и давало ему возможность устроиться в качестве горожанина, а также порождало дифференциацию среди крепостных; таким образом, беглые крепостные были уже наполовину буржуа. При этом ясно также, что крепостные крестьяне, владевшие каким-нибудь ремеслом, имели больше всего шансов приобрести движимое имущество

шансов добиться для себя условий [существования] другого класса. — Таким образом, если беглые крепостные стремились только к тому, чтобы свободно развить и провести в жизнь свои уже имевшиеся налицо условия существования, и поэтому в конечном счете добились только свободного труда, то пролетарии, чтобы отстаять свою личность, должны уничтожить условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т. е. должны устранить (aufheben) труд. Вот почему они находятся в прямой противоположности к той форме, которая до сих пор служила общим выражением составляющих общество индивидов (die Individuen der Gesellschaft), а именно к государству, и должны низвергнуть государство, чтобы утвердить себя как личности.

ЛЕЙПЦИГСКИЙ СОБОР

ЛЭЙПЦИГСКИЙ СОБОР.

В третьем томе трехмесячника Виганда за 1845 г. на деле происходит битва гуннов, пророчески изображенная Каульбахом. Духи убитых, ярость которых не стихает и после смерти, поднимают в воздухе шум и вой, слышен грохот сражений, воинственные крики, стук мечей, щитов и железных колесниц. Но борьба идет не за земные вещи. Священная война ведется не из-за покровительственных пошлин, конституций, болезни картофеля, банковской системы и железных дорог, а за священнейшие интересы духа, за «субстанцию», «самосознание», «критику», за «Единственного» и «истинного человека». Мы находимся на соборе отцов церкви. Так как это последние в своем роде экземпляры и так как здесь, надо надеяться, в последний раз защищается дело всевышнего, иначе — абсолютного, то стоит запротоколировать происходящие прения.

Вот, прежде всего, *святой Бруно*, которого легко узнать по его *дубинке* («стань чувственностью, стань *дубинкой*», Виганд, стр. 130). Он увенчан ореолом «чистой критики» и с презрением к миру кутается в свое «самосознание». Он *сокрушил* религию в ее целостности и государство в его проявлениях (стр. 138) тем, что изнасиловал понятие «субстанции» во имя всевышнего самосознания. Развалины церкви и «обломки» государства лежат у его ног, между тем как взор его «повергает» в прах «массу». Он подобен богу, у него нет ни отца, ни матери, он — «свое собственное творение, свое собственное изделие» (стр. 136). Словом, он — «Наполеон» духа, он — в духе «Наполеон». Его духовные упражнения состоят в том, что он постоянно «внимает самому себе и, внемля себе, получает побуждение к самоопределению» (стр. 136); в результате этого утомительного самопротоколирования он явно тощает. Кроме того, он время от времени «внемлет» еще, как мы увидим, [журналу] «*Westphälisches Dampfboot*».

Против него стоит *святой Макс*, заслуги которого перед царством божьим состоят в том, что он, по его словам, констатировал и доказал приблизительно на 600 печатных страницах свое тождество, доказал, что он — не кто-нибудь, не «Иван или Петр», а именно святой Макс и не кто иной. О его ореоле и прочих достопримечательностях можно только сказать, что они составляют «его предмет и тем самым его собственность», что они «единственны» и «несравненны» и что

«именами их не назвать» (стр. 148). Он одновременно «фраза» и «собственник фразы», одновременно — Санчо-Панса и Дон-Кихот. Его аскетические упражнения состоят в прокисших мыслях об отсутствии мыслей, в пространнейших сомнениях насчет несомненного, в освящении нечестивого. Впрочем, нам нечего распространяться о его достоинствах, ибо обо всех приписываемых ему свойствах, — хотя бы их было больше, чем имен для бога у магометан, — он имеет обыкновение говорить: Я — все это и еще нечто сверх того, Я — все в этом ничто и ничто во всем этом. Он выгодно отличается от своего сумрачного соперника тем, что обладает некоторым торжественным «*легкомыслием*» и время от времени прерывает свои серьезные медитации «*ликующим критическим кличем*».

Эти два гросмейстера святой инквизиции вызывают на суд еретика Фейербаха, предъявив ему тяжкое обвинение в гностицизме. Еретик Фейербах, — «гремит» святой Бруно, — держит в своих руках *hyle* [материю], субстанцию, и отказывается выдать ее, чтобы в ней не отразилось мое бесконечное самосознание. Самосознание должно бродить призраком до тех пор, пока оно не вберет в себя обратно все вещи, исходящие от него и идущие к нему. И вот оно проглотило уже весь мир, кроме только этой *hyle*, этой субстанции, которую гностик Фейербах крепко держит под замком и не хочет выдавать.

Святой Макс обвиняет этого гностика в том, что он сомневается в возвешенном его [святого Макса] устами догмате, согласно которому «каждый гусь, каждая собака, каждая лошадь» есть «совершенный и даже, если кто предпочитает превосходную степень, совершеннейший человек» (Виганд, стр. 187: «Имя рек ни на иоту не лишен того, что делает человека человеком. Правда, *то же самое* относится и ко всякому гусю, ко всякой собаке, ко всякой лошади»).

Кроме разбора этих справедливых обвинений, изрекается еще приговор по делу обоих святых против Моисея Гесса и по делу святого Бруно против авторов «Святого семейства». Но так как эти обвиняемые заняты «делами мира сего» и поэтому не предстали перед святым судилищем, то они заочно приговариваются к вечному изгнанию из царства духа на весь срок их земной жизни.

В заключение оба гросмейстера опять затевают какие-то странные интриги между собой и друг против друга.¹

¹ Перечеркнуто: «В глубине появляется Dottore Graziano [комическая фигура ученого из итальянской народной комедии], иначе — Арнольд Руге, под видом «необычайно сметливой и политической головы» (Виганд, стр. 192)». *Ред.*

П
СВЯТОЙ БРУНО

II.

СВЯТОЙ БРУНО.

1. ПОХОД ПРОТИВ ФЕЙЕРБАХА.

Прежде чем мы рассмотрим торжественное объяснение бауэровского самосознания с самим собой и с миром, мы должны разоблачить одну тайну. Святой Бруно вызвал войну и воинственные клики только потому, что он должен был «обезопасить» самого себя и свою застоявшуюся, прокишшую Критику от неблагодарной забывчивости публики, потому что он должен был показать, что и при изменившихся условиях 1845 г. Критика непреклонно осталась равна самой себе и неизменна. Он написал второй том «Правого дела и своего собственного дела»;¹ он удерживает свою собственную территорию, он сражается за свой алтарь и очаг. Но, как настоящий богослов, он прикрывает эту самоцель видимостью, будто ему хочется «охарактеризовать» Фейербаха. О бедняге совсем забыли, как это лучше всего доказала полемика между Фейербахом и Штирнером, в которой он совершенно не был принят во внимание. Именно поэтому он вцепился в эту полемику, чтобы иметь повод провозгласить себя противоположностью антагонистов, их высшим единством, святым духом.

Святой Бруно открывает свой «поход» артиллерийским огнем по Фейербаху, т. е. исправленным и увеличенным переизданием одной из статей, появившихся уже в «Norddeutsche Blätter». Фейербах посвящается в рыцари «субстанции», чтобы ярче оттенить бауэровское «самосознание». При этом пресуществлении Фейербаха, якобы доказываемом на основании всех сочинений последнего, наш святой муж перескакивает от книг Фейербаха о Лейбнице и Бейле сразу же к «Сущности христианства», пропуская статью против «позитивных философов» в «Hallische Jahrbücher». Этот «недосмотр» — «уместен». Дело в том, что в этой статье Фейербах раскрыл перед позитивными

¹ Вторым томом книги Бауэра «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit» (Zürich, 1842) здесь называется статья Бауэра «Charakteristik Ludwig Feuerbachs» («Wigands Vierteljahrsschrift», 1845, Bd. III).
Ред.

представителями «субстанции» всю премудрость о «самосознании» в такое время, когда святой Бруно еще умозрительно философствовал о непорочном зачатии.

Едва ли нужно упоминать, что святой Бруно все еще гарцует на своем старо-гегельянском боевом коне. Прослушайте только первые же фразы его новейших откровений из царства божия:

«Гегель сочетал воедино субстанцию Спинозы и фихтевское Я; в единстве обоих, в соединении этих противоположных сфер и т. д. заключается своеобразный интерес, но вместе с тем и слабость гегелевской философии. [...] Это противоречие, в котором билась гегелевская система, надо было разрешить и уничтожить. Но уничтожиться оно могло только благодаря тому, что постановка вопроса: как относится *самосознание* к *абсолютному духу*,... была сделана навсегда невозможной. Это было возможно в двух направлениях. Либо самосознание должно снова сгореть в жару субстанции, т. е. должна установиться и сохраниться чистая субстанциальность, либо должно быть показано, что личность есть творец своих атрибутов и своей сущности, что в *понятие* личности *вообще* входит полагать себя» (что — «понятие» или «личность»?) «ограниченно и это ограничение, полагающее себя благодаря своей *всеобщей сущности*, опять отменять, так как эта сущность есть *только результат* своего внутреннего *саморазличения*, своей деятельности» (Виганд, стр. 80, 88).

Гегелевская философия была изображена в «Святом семействе» (стр. 220 [168]) как единство Спинозы и Фихте, и в то же время было подчеркнуто содержавшееся в этом противоречие. Специфическая особенность святого Бруно в том, что он, в отличие от авторов «Святого семейства», считает вопрос об отношении самосознания к субстанции не «вопросом спора в *предметах* гегелевского умозрения», а всемирно-историческим и даже абсолютным вопросом. Это единственная форма, в которой он способен высказывать коллизии современности. Он действительно верит, что победа самосознания над субстанцией имеет существеннейшее влияние не только на европейское равновесие, но и на все будущее развитие вопроса об Орегоне. В какой мере от этого зависит отмена хлебных законов в Англии, пока что не стало еще достоянием широкой гласности.

То отвлеченное и заоблачное выражение, в какое действительная коллизия исказилась у Гегеля, приобретает для этой «критической» головы значение самой действительной коллизии. Он принимает *спекулятивное* противоречие и утверждает одну его часть в противовес другой. Философская *фраза* о действительном вопросе есть для него сам действительный вопрос. У него, таким образом, на одной сто-

роне, вместо действительных людей и их действительного сознания о своих, якобы самостоятельно противостоящих им общественных отношениях, голая отвлеченная фраза: «самосознание», так же как вместо действительного производства — *представленная самостоятельная деятельность этого самосознания*; а на другой стороне, вместо действительной природы и действительно существующих социальных отношений, — философская сводка всех философских категорий или имен этих отношений в лишенном всякого содержания выражении: *субстанция*, так как он вместе со всеми философами и идеологами ошибочно принимает мысли, идеи, представленное самостоятельным мысленное выражение существующего мира за основу этого существующего мира. Само собой разумеется, что с этими двумя абстракциями, сделавшимися бессмысленными и бессодержательными, он может проделывать всевозможные фокусы, ничего решительно не зная о действительных людях и их отношениях (см. кроме того о субстанции то, что сказано в разделе о Фейербахе и в разделе о святом Максе по поводу «гуманного либерализма» и «Святого»). Для того, чтобы разрешить противоречия умозрения, он, следовательно, не покидает умозрительной почвы; он маневрирует, оставаясь на этой почве и *сам* еще настолько стоит на специфически гегелевской почве, что отношение «самосознания» к «абсолютному духу» все еще не дает ему спать. Одним словом, здесь перед нами та *философия самосознания*, которая была возведена в «*Kritik der Synoptiker*» [Критике синоптиков], осуществлена в «*Entdecktes Christentum*» [Раскрытом христианстве] и, как ни жаль, давно предвосхищена в гегелевской «Феноменологии». Исчерпывающий разбор этой новой философии Бауэра был дан в «Святом семействе» на стр. 220 [168] и сл. и 304 — 7 [224—6]. Святой Бруно, однако, ухитряется создать здесь карикатуру на самого себя, протаскивая контрабандой «личность», дабы быть в состоянии вместе с *Штирнером* изобразить отдельного индивида «своим собственным изделием», а *Штирнера* — *изделием Бруно*. Этот шаг вперед заслуживает, чтобы его вкратце отметить.

Прежде всего пусть читатель сравнит эту карикатуру с ее оригиналом, с объяснением самосознания в «*Entdecktes Christentum*», стр. 113, а затем это объяснение с его праоригиналом, с гегелевской «Феноменологией» (стр. 575, 583 и др. Оба эти места перепечатаны в «Святом семействе», стр. 221, 223, 224). Но обратимся к карикатуре: «Личность вообще» «Понятие»! «Всеобщая сущность»! «Полагать самого себя ограниченным и снова отменять это ограничение»! «Внутреннее саморазличение»! Какие гигантские «результаты»! «Личность вообще» — это либо «вообще» бессмыслица, либо отвлеченное понятие

личности. Стало быть, «в понятии» понятия личности заключено «полагание самого себя ограниченным». Это ограничение, заключенное в «понятии» ее понятия, она тотчас вслед за этим полагает «своей всеобщей сущностью». И после того, как она опять сняла это ограничение, оказывается, что «эта-то самая сущность» есть всего лишь «результат» ее внутреннего саморазличения». Весь колоссальный результат этой замысловатой тавтологии сводится, таким образом, к давно известному гегелевскому фокусу саморазличения человека в мышлении, саморазличения, которое несчастный Бруно упорно проповедует как единственную деятельность «личности вообще». Святому Бруно было показано уже довольно давно, что нет никакого толка от личности, деятельность которой ограничивается этими ставшими тривиальными логическими прыжками. В то же время эта выдержка содержит наивное признание, что сущность бауэровской «личности» есть понятие понятия, абстракция от абстракции.

Критика Фейербаха Бруно [Бауэром], поскольку она нова, ограничивается тем, что лицемерно изображает упреки Штирнера по адресу Фейербаха и *Бауэра* как упреки Бауэра по адресу Фейербаха. Например, что «сущность человека есть сущность вообще и нечто святое», что «человек есть бог человека», что человеческий род есть «абсолютное», что Фейербах раскалывает человека «на существенное и несущественное Я» (хотя Бруно постоянно объявляет отвлеченное существенным и в своем противоположении Критики и масс представляет себе этот раскол еще более чудовищным, чем Фейербах), что борьбу следует вести против «предикатов бога», и т. д. По вопросу о корыстной и бескорыстной любви, Бруно, полемизируя с Фейербахом, списывает у Штирнера почти дословно три страницы (стр. 133 — 135), точно так же, как он весьма нескладно копирует фразы Штирнера: «каждый человек — свое собственное творение», «истина — призрак» и т. д. При этом творение (*Geschöpf*) превращается еще у Бруно в «изделие» (*Machwerk*). Мы еще вернемся к тому, как святой Бруно эксплуатирует Штирнера.

Итак, первое, что мы нашли у святого Бруно, — это его постоянная зависимость от Гегеля. На его замечаниях, списанных у Гегеля, мы, конечно, дольше останавливаться не будем. Мы приведем только еще несколько мест, из которых станет ясно, как непоколебимо он уверовал в могущество философов и как он разделяет их иллюзию, будто изменением сознания, истолкованием существующих отношений в новом направлении можно перевернуть весь существовавший до сих пор мир. В этом убеждении святой Бруно и выдает себе в IV томе вигандовского трехмесячника через одного своего ученика аттеста-

цию, будто его вышеприведенные фразы о личности, провозглашенные им в III томе, представляют собой «миропотрясающие мысли».

Святой Бруно говорит (Виганд, стр. 95): «Философия никогда не была чем-либо иным, как богословием, приведенным к своей наиболее общей форме, к своему разумнейшему выражению». Это место, направленное *против* Фейербаха, почти дословно списано из фейербаховской «Философии будущего» (стр. 2): «Спекулятивная философия есть истинное, последовательное, *разумное* богословие». Бруно продолжает: «Философия сама в союзе с религией всегда стремилась к абсолютной несамостоятельности индивида и *фактически осуществила* ее благодаря тому, что требовала и добивалась растворения единичной жизни во всеобщей, акциденции в субстанции, человека в абсолютном духе». А разве не требует «философия» Бруно «в союзе с» гегелевской и его все еще продолжающимся запретным общением с богословием «растворения человека» в представлении одной из его «акциденций» — самосознания как «субстанции», — хотя и не добилась этого? Из всего этого места, впрочем, видно, с какой радостью «елейно-медоточивый» отец церкви все еще исповедует свою «миропотрясающую» веру в чреватую тайнами мощь святых богословов и философов. Разумеется, — «в интересах правого дела свободы и своего собственного дела».

На стр. 105 наш богобоязненный муж имеет наглость упрекнуть Фейербаха в том, что «Фейербах *сделал* из индивида, из обесчеловеченного человека христианства, не человека, не истинного» (!) «действительного» (!! «личного» (!!!) «человека» (эти предикаты обязаны своим происхождением «Святому семейству» и Штирнеру), «а оскотиненного человека, раба», и утверждать, между прочим, ту бессмыслицу, что он, святой Бруно, *головой* может *делать* людей.

Далее мы читаем там же: «У Фейербаха индивид должен подчиняться роду, служить ему. Род Фейербаха, это — абсолют Гегеля, его тоже нигде не существует». Здесь, как и во всех других местах, святой Бруно имеет честь ставить действительные отношения индивидов в зависимость от их философского истолкования. Он не подозревает, в какой связи находятся представления гегелевского «абсолютного духа» и фейербаховского «рода» с существующим миром.

На стр. 104 святой отец находит страшно скандальной ту ересь, посредством которой Фейербах превращает божественное триединство разума, любви и воли в нечто, «существующее в индивидах *над* индивидами», — точно в наше время любые задатки, любое влечение, любая Потребность не утверждают себя как сила «в индивиде *над*

индивидуом», раз только обстоятельства препятствуют ее удовлетворению. Если святой отец Бруно почувствует, например, голод, не имея средств утолить его, то даже его желудок станет силой «в нем *над* ним». Ошибка Фейербаха не в том, что он высказал этот факт, а в том, что он на идеалистический лад наделил его самостоятельностью, вместо того, чтобы понять его как продукт определенной ступени исторического развития, которую можно преодолеть.

Стр. 111: «Фейербах — холоп, и его холопская натура не позволяет ему выполнить дело *человека*, познать сущность религии» (нечего сказать, ну и «дело человека»!)... «Он не познает сущности религии, потому что не знает *моста*, по которому он доберется до *источника* религии». Святой Бруно все еще всерьез верит, что у религии есть собственная «сущность». А что касается «моста», «*по которому*» добираются до «*источника* религии», то этот предназначенный для ослов мост (Eselsbrücke) непременно должен быть *акведуком*. Святой Бруно в то же самое время устраивается в качестве забавно модернизированного и, благодаря построенному мосту, получившего отставку Харона; в качестве сборщика он требует полагающуюся ему медную монету с каждого человека, проходящего по мосту в призрачное царство религии.

На стр. 120 святой замечает: «Как мог бы Фейербах существовать, если бы не было *истины* и истина была бы лишь *призраком*» (Штирнер, выручай!), «которого человек боялся до сих пор». «Человек», боящийся «призрака» «истины», есть не кто иной, как сам достопочтенный Бруно. Уже десятью страницами раньше, на стр. 110, он перед «призраком» истины испустил следующий миропотрясающий крик ужаса: «Истина, которую нигде нельзя найти в виде особого готового объекта и которая только в развитии личности развивает и соединяет *себя* в единство». Итак, истина, этот призрак, здесь не только превращена в лицо, которое себя развивает и соединяет, но еще сверх того этот фокус произведен вне ее, на манер глистов, внутри третьей личности. О прежней любовной связи святого мужа с истиной, когда он был еще молод и вождедения плоти в нем бурно кипели, см. «Святое семейство», стр. 115 [102] и сл.

Каким очищенным от всякой плотской похоти и мирских вождедений предстает ныне святой муж, показывает его запальчивая полемика против фейербаховской *чувственности*. Бруно вовсе не выступает против того в высшей степени ограниченного способа, каким Фейербах признает *чувственность*. Для него неудавшаяся попытка Фейербаха, уже просто как попытка выпрыгнуть из идеологии, является *грехом*. Конечно! Чувственность — похоть очей, похоть плоти и

высокомерие, ужас и мерзость перед господом! Разве вы не знаете, что помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир; потому что плотские помышления суть вражда к Критике и все плотское — от мира сего; и разве вы не знаете, что написано: «Дела плоти известны, они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, ереси, ненависть, убийства, пьянство, обжорство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так — царство Критики не унаследуют; горе им, потому что идут путем Каиновым, предаются обольщению мзды, как Валаам, и в упорстве погибают, как Кореи. Таковые бывают соблазном на ваших вечерах любви, пиршествуя с вами, без страха утучняют себя. Это — безводные облака, носимые ветром, осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые, свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими, звезды блуждающие, которыми блюдется мрак тьмы во веки веков. Ибо мы читали, что в последние дни наступят времена тяжкие, появятся люди, много мнящие о себе, хулители, невоздержанные, более любящие сластолюбие, чем Критику, образующие отдельные шайки — словом, плотские». Таких отвергает святой Бруно, который помышляет о духовном и гнушается даже одеждою, которая осквернена плотью; и посему он осуждает Фейербаха, которого считает Кореем шайки, оставаться вне, где псы и чародеи, и любодеи и убийцы. «Чувственность» — тьфу, гадость! Она не только повергает святого отца церкви в жесточайшие судороги, но даже доводит его до пения, и он поет на стр. 121 «песню о конце и конец песни». Чувственность — да знаешь ли ты, несчастный, что такое чувственность? Чувственность, это — «дубинка» (стр. 130). Охваченный судорогами, святой Бруно борется в одном месте даже с одним из своих собственных тезисов, как некогда Иаков боролся с богом, с той лишь разницей, что бог вывихнул Иакову бедро, а наш святой эпилептик сокрушает все суставы и связки своего тезиса и тем разъясняет тождество субъекта и объекта на нескольких разительных примерах:

«Пусть, если ему угодно, Фейербах говорит..., он все-таки *уничтожает*» (!) «*Человека*, потому что он превращает *слово* человек в голую *фразу*... потому что он *не делает*» (!) «*и не творит*» (!) «*человека целиком*, но возводит все человечество в абсолют, потому что он, вдобавок ко всему, объявляет органом абсолютного *не* человечество, а чувство, признает абсолютным, несомненным, непосредственно достоверным объект чувств, созерцания, ощущения, словом — чувственное», чем Фейербах, — таково мнение святого Бруно, — «хотя и может

сотрясти слои воздуха, но не может *сокрушить явлений человеческой сущности*, потому что его *сокровеннейшая*» (1) «сущность и его животворяющая душа уже разрушает *внешний*» (1) «звук и делает его пустым и дребезжащим» (стр. 121).

Святой Бруно сам дает нам таинственное, но решающее объяснение относительно причин своей противочувственности: «Как будто мое Я не обладает также и вот этим определенным полом, *единственным*, по сравнению со всеми прочими, и этими определенными единственными половыми органами». (Кроме своих «единственных половых органов» сей витязь обладает еще особым «единственным полом»!) Этот единственный пол пояснен на стр. 121 в том смысле, что «чувственность, высасывающая, как вампир, весь мозг и всю кровь из жизни человека, есть та непреодолимая грань, о которую человек должен нанести себе смертельный удар».

Но и святейший тоже не чист! Все они грешники и лишены той славы, которая требуется от них перед «самосознанием». Внимание святого Бруно, который в полночь в одинокой келье бьется над «субстанцией», развратные писания еретика Фейербаха обращают на женщину и на женскую красоту. Внезапно взор его омрачается; чистое самосознание оскверняется, и недостойная чувственная фантазия осаждаёт испуганного критика сладострастными образами. Дух бодр, но плоть немощна. Он спотыкается, он падает, он забывает, что он — та власть, которая «своей силой вяжет и разрешает и царит над миром», что эти исчадия его фантазии — «дух от его духа»; он теряет всякое «самосознание» и опьяненно лепечет дифирамб женской красоте «в мягком, в изнеженном, в женственном», дифирамб «пышным округлым членам» и «бурлящему, колышущемуся, кипящему и шипящему, волнообразному строению тела» женщины. Невинность, однако, всегда выдает себя даже там, где она грешит. Кто же не знает, что «бурлящее, колышущееся, волнообразное строение тела» есть нечто такое, чего ни один глаз не видел, ни одно ухо не слышало? Посему — тише, дорогая душа, дух скоро возьмет верх над мятежной плотью и поставит перед кипящими через край страстями непреодолимую «грань», «о которую» они скоро нанесут себе «смертельный удар».

«Фейербах» — к этому святой, наконец, пришел при помощи критического понимания «Святого семейства», — «это — разбавленный и разложенный гуманизмом материалист, т. е. такой материалист, который не в силах выдержать пребывания на земле и на ее бытии» (святой Бруно знает бытие земли, отличающееся от земли, и умеет ухитриться таким образом, чтобы «выдержать пребывание на бытии земли»!), «но хочет одухотвориться и взойти на небо; и такой гуманист,

который не может мыслить и построить духовный мир, но обременен материализмом и т. д.» (стр. 123). Как у святого Бруно гуманизм заключается в «мышлении» и «построении духовного мира», так материализм состоит в следующем: «Материалист признает только наличную, действительную сущность, *материю*» (точно человек со всеми его свойствами, включая и мышление, не есть «*наличная действительная сущность*») «и признает *ее* как деятельно распространяющую и осуществляющую *себя* во множестве как *природу*» (стр. 123). Сперва *материя* есть наличная действительная сущность, но только сама по себе, в скрытом виде; лишь когда она «деятельно распространяет и реализует себя во множестве» («*наличная действительная сущность*» «*осуществляет себя*»!), лишь тогда она становится *природой*. Сперва существует *понятие* материи, отвлеченность, представление, и это последнее осуществляет себя в действительной природе. Дословно гегелевская теория о предсуществовании творческих категорий. С этой точки зрения становится вполне понятным, что святой Бруно принимает философские фразы материалистов о материи за действительное ядро и содержание их мировоззрения.

2. РАЗМЫШЛЕНИЯ СВЯТОГО БРУНО О БОРЬБЕ МЕЖДУ ФЕЙЕРБАХОМ И ШТИРНЕРОМ.

С важностью сказав таким образом несколько теплых слов Фейербаху, святой Бруно начинает приглядываться к борьбе между ним и Единственным. Первое, чем он обнаруживает интерес к этой борьбе, это — методическая троекратная улыбка.

«Критик неудержимо идет своим путем, уверенный в победе и победоносный. На него клеветают: он *улыбается*. Его объявляют еретиком: он *улыбается*. Старый мир собирается в крестовый поход против него: он *улыбается*».

Итак, святой Бруно — мы это только что слышали — идет своим путем, но идет он не так, как остальные люди, а критическим шагом, он выполняет это важное дело *с улыбкой*. «Едва улыбнется он, как на лице его появляется больше линий, чем на новой карте с обеими Индиями. Барышня даст ему пощечину; и если она это сделает, он будет улыбаться и считать это большим искусством», — как Мальволио у Шекспира.

Святой Бруно сам не шевельнет и пальцем, чтобы опровергнуть обоих своих противников, он знает более удобный способ избавиться от них, он предоставляет их — разделяй и властвуй — их собственной распре. Штирнеру он противопоставляет фейербаховского Человека (стр. 124), а Фейербаху — штирнеровского Единственного (стр. 126 »

сл.); он знает, что они ожесточены друг против друга, как те две кошки из ирландского городка Килькенни, которые целиком съели друг друга, так что от них остались одни хвосты. Над этими-то хвостами святой Бруно изрекает свой приговор, что они — *«субстанция»* и, следовательно, осуждены навеки.

В своем противопоставлении Фейербаха и Штирнера он повторяет то, что Гегель сказал о Спинозе и Фихте, представив, как известно, точечное «я» в виде одной, и притом наиболее прочной, стороны субстанции. Как ни бушевал Бруно прежде против эгоизма, который он даже признал за специфический запах массы, это не мешает ему на стр. 129 перенять у Штирнера эгоизм, — только это должен быть, разумеется, «не макс-штирнеровский» эгоизм, а брунобауэровский. Штирнеровский эгоизм он клеймит за моральный изъян, «что его Я нуждается для поддержки своего эгоизма в лицемерии, в обмане, во внешнем насилии». Вообще же он верит (см. стр. 124) в критические подвиги святого Макса и видит в его борьбе (стр. 126) «действительное старание уничтожить субстанцию в корне». Вместо того, чтобы вникнуть в штирнеровскую критику бауэровской «чистой критики», он утверждает на стр. 124, что критика Штирнера так же опасна для него, как и всякая другая, «ибо *он-то и есть сам критик*».

В конце концов святой Бруно опровергает обоих, святого Макса и Фейербаха, применив почти дословно к Фейербаху и Штирнеру одну антитезу, которую Штирнер проводит между критиком Бруно Бауэром и догматиком.

Виганд, стр. 138: «Фейербах противопоставляет себя и *тем самым*» (!) «противостоит Единственному. Он есть и хочет быть коммунистом. Единственный есть и должен быть эгоистом; первый — святой, второй — непосвященный, первый — добрый, второй — злой, первый — бог, второй — человек. Но оба — догматики». Стало быть, суть дела в том, что он упрекает обоих в догматизме.

«Единственный и его собственность», стр. 194: «Критик боится упасть в догматизм и установить догматы. Разумеется, он превратился бы тогда из критика в свою противоположность, в догматика, он, бывший в качестве критика *добрым*, сделался бы *злым* или из *бескорыстного*» (коммуниста) «сделался бы эгоистом и т. д. Долой догматы — таков его догмат».

3. СВЯТОЙ БРУНО ПРОТИВ АВТОРОВ «СВЯТОГО СЕМЕЙСТВА».

Святой Бруно, расправившись указанным способом с Фейербахом и Штирнером, «отрезав Единственному всякую возможность дальней-

шего развития», обращается теперь против мнимых выводов из Фейербаха — против немецких коммунистов и, в частности, против авторов «Святого семейства». Встретившееся ему в предисловии к этому сочинению выражение «реальный гуманизм» составляет главную основу его гипотезы. Он вспомнит, конечно, следующее место из Библии: «И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими» (в нашем случае дело было как раз наоборот), «как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищей, ибо вы были еще не в силах» (1-е Послание к коринфянам, 3, 1 — 2).

Первое впечатление, произведенное «Святым семейством» на достопочтенного отца церкви, это — впечатление глубокой скорби и серьезной, добросердечной печали. Единственная хорошая сторона книги — та, что она «показала, чем *должен был* стать Фейербах и какую позицию *может* занять его философия, если она *хочет* бороться с критикой» (стр. 138), что она, следовательно, так непринужденно соединила «хотение» с «возможностью» и «долженствованием»; эта хорошая сторона не может, однако, перевесить ее многочисленных неутешительных сторон. Фейербаховская философия, комически принятая здесь за предпосылку, «не *смеет* и не *может* понять критику в ее развитии, она не *смеет* и не *может* знать и признать критику, не *смеет* и не *может* знать, что по отношению ко всему трансцендентному критика есть непрестанная борьба и победа, непрерывное уничтожение и созидание, *единственное*» (!) «творческое и производящее начало. Она не *смеет* и не *может* знать, как работал и еще работает критик, чтобы *сделать*» (!) «трансцендентные силы, до сих пор подавлявшие человечество и не дававшие ему дышать и жить, тем, что они *действительно есть*, т. е. духом от духа, внутренним из внутреннего, родным» (!) «с родины и на родине, продуктами и творениями самосознания. Она не *смеет* и не *может* знать, что единственно только критик сокрушил религию в ее целостности, государство в его различных проявлениях и т. д.» (стр. 138, 139). Не точная ли это копия старого Иеговы, который бежит за своим продувным народом, предпочитающим иметь дело с веселыми языческими богами, и кричит ему вслед: «Слушай меня, Израиль, и не закрывай уха своего, Иуда! Разве я не господь бог твой, который вывел тебя из земли египетской в землю, обилующую молоком и медом, и вот вы только лишь зло делали пред очами моими от юности своей и огорчали меня делами рук моих и обратились ко мне спиною, а не лицом, когда я учил их, заботливо учил их; и внесли мерзость в дом мой, чтобы осквернить его и соорудили капища Вааловы на долине сына Енномова, чего я не приказывал и что на ум не приходило мне, чтобы делать такую мерзость;

и я послал вам раба моего Иеремию, к которому было мое слово о тринадцатого года царя Иосии, сына Амона; до сего дня и он с прилежанием проповедывал вам двадцать три года, но вы не хотели слушать. Поэтому говорит господь бог: слышал ли кто подобное сему; много мерзостей совершила дочь Израилева. Ибо не так скоро загнивает дождевая вода, как забывает меня народ мой. О земля, земля, слушай слово господне!»

Итак, святой Бруно утверждает в длинной речи по поводу «сметь» и «мочь», что его коммунистические противники неверно поняли его. Тот способ, каким он на этот раз изображает в этой речи Критику, каким он превращает прежние силы, подавлявшие «жизнь человечества», в «трансцендентные», а эти трансцендентные силы в «дух от духа», каким он выдает «Критику» за единственную отрасль производства, — этот способ доказывает, что мнимое непонимание есть на самом деле неугодное ему понимание. Мы доказали, что бауэровская критика ниже всякой критики, благодаря чему мы, конечно, стали догматиками. Он даже совершенно серьезно упрекает нас в дерзком неверии в его избитые фразы. Вся мифология самостоятельных понятий, с громовержцем Зевсом, самосознанием, во главе, снова проходит здесь церемониальным маршем под «трескотню речей из ходячих категорий, подобных музыке целого оркестра янычар» («Literaturzeitung», ср. «Святое семейство», стр. 234 [178]). Сначала идет, конечно, миф о сотворении мира, т. е. о тяжелой «*р а б о т е*» критика, которая есть «единственное творческое и производящее начало, непрестанная борьба и победа, непрерывное уничтожение и созидание», работа в настоящем и в прошлом. Более того, достопочтенный отец упрекает «Святое семейство» даже в том, что оно поняло «Критику» так, как он сам понимает ее в настоящей реплике. «Водворив субстанцию обратно и *забросив* ее туда, где она родилась, в самосознание, в критикующего» (а после «Святого семейства» также) «и критикуемого человека» (самосознание играет здесь, повидимому, роль идеологического складочного места), он продолжает: «Она» (мнимая фейербаховская философия) «не смеет знать, что критика и критики, поскольку они существуют» (!), «направляли и творили историю, что даже их противники и все движения и побуждения современности суть их творение, что они держат власть *в своих руках, ибо сила в их сознании*, и они черпают мощь *из самих себя*, из своих дел, *из критики*, из своих противников, из своих творений; что только с актом критики освобождается человек, а следовательно и люди, *созидается*» (!) «человек, а значит и люди».

Итак, критика и критики являются сперва двумя совершенно различными, друг вне друга находящимися и действующими субъек-

тами. Критик — иной субъект, чем критика, как и критика — иной субъект, чем критик. Эта олицетворенная критика, критика как субъект, и есть та «критическая критика», против которой выступило «Святое семейство». «Критика и критики, поскольку они существуют, направляли и творили историю». Ясно, что они не могли этого делать, «поскольку они» не «существуют», и столь же ясно, что «поскольку они существуют», они по-своему «творили историю». Под конец святой Бруно доходит до того, что «смеет и может» сообщить нам одно из глубочайших откровений о сокрушающей государство мощи критики, — а именно, он сообщает, что «критика и критики держат *власть в своих руках*, ибо» (ну, и «ибо!») «*сила в их сознании*», и, во-вторых, что эти великие фабриканты истории «держат власть в своих руках», ибо они «черпают мощь из самих себя и из критики» (т. е. опять-таки из самих себя), — причем, к сожалению, все еще не доказано, что там внутри, в «самих себе», в «критике», можно вообще что-нибудь «почерпнуть». По крайней мере, на основании собственных слов критики приходится думать, что едва ли можно «почерпнуть» оттуда еще что-нибудь, кроме «заброшенной» туда категории «субстанции». В заключение критика «черпает» еще «из критики» «силу» для совершенно чудовищного оракульского изречения. А именно, она разоблачает нам тайну, бывшую сокрытой от наших отцов и неизвестную нашим дедам, ту тайну, что «только с актом критики создается человек, а следовательно и люди», — между тем как до сих пор критику ошибочно считали актом людей, существующих до нее благодаря совсем другим актам. Таким образом, святой Бруно сам явился, повидимому, «в мир, от мира и к миру» благодаря критике, т. е. путем самопроизвольного зарождения. Возможно, впрочем, что все это есть лишь иное толкование места из книги Бытия: И Адам *познал*, т. е. подвергнул критике, свою жену Еву, и она зачала и т. д.

Итак, мы видим, как вся эта давно знакомая критическая критика, достаточно охарактеризованная уже в «Святом семействе», снова и как ни в чем не бывало выступает перед нами со всеми своими мошенничествами. Удивляться этому не приходится, ибо ведь наш святой муж сам жалуется на стр. 140, что «Святое семейство» «отрезывает у критики всякую возможность дальнейшего развития». С величайшим негодованием святой Бруно упрекает авторов «Святого семейства» в том, что они, с помощью химического процесса, перевели бауэровскую критику из ее «жидкого» агрегатного состояния в «кристаллическую» форму.

Стало быть, «учреждение нищенства», «метрическое свидетельство о врелости», «сфера пафоса и громоподобных аспектов», «мусульманская

аффектация понятий» («Святое семейство», стр. 2, 3, 4 по критической «Lit. Ztg.» [26 — 7]) — все это вздор лишь тогда, когда это понимается «кристаллически»; ну, а двадцать восемь исторических ошибок, обнаруженных в экскурсе критики в область «английских текущих дел», — разве это, если взглянуть на них с «жидкой» точки зрения, не ошибки? Настаивает ли критика на том, что — с жидкой точки зрения — она а priori предсказала науверковский инцидент после того, как он давным-давно произошел у нее на глазах, а не конструировала его задним числом? Настаивает ли она на том, что слово *maréchal* может с «кристаллической» точки зрения означать «*жузец*», но с «жидкой», во всяком случае, означает «*маршал*», или, что если, при «кристаллическом» понимании, слова «*un fait physique*» могут значить «физический факт», то их истинный, «жидкий» перевод должен гласить «факт физики», или, что «*la malveillance de nos bourgeois juste-milieux*» [неблагожелательность наших буржуа, придерживающихся золотой середины] в «жидком» состоянии все-таки значит «беспечность наших добрых бюргеров»? что с «жидкой» точки зрения «ребенок, который не становится, в свою очередь, отцом или матерью, есть, *по существу*, дочь»? что кто-нибудь может иметь своей задачей «изобразить как бы последнюю скорбную слезу прошлого»? что различные портье, львы, гризетки, маркизы, жулики и деревянные двери в Париже в своей «жидкой» форме суть не что иное, как фазы тайны, «в понятии которой вообще заключается полагание самой себя ограниченной и последующее снятие этого ограничения, полагаемого ее всеобщей сущностью, ибо самая эта сущность есть только результат ее внутреннего саморазличения, ее деятельности»? что критическая критика в «жидком» смысле этого слова «идет неудержимо, победоносно и уверенно в победе своим путем», когда она в каком-либо вопросе сперва утверждает, что вскрыла «его истинное и всеобщее значение», потом признает, что она «не желала и не смела выйти за пределы критики», а в конце концов заявляет, «что она должна была бы сделать еще один шаг дальше, но этот шаг был невозможен, потому что — он был невозможен» («Святое семейство», стр. 184 [146])? что с «жидкой» точки зрения «будущее все еще остается делом критики», хотя бы «судьба и *решила*, как ей будет угодно»; что с жидкой точки зрения критика не совершила ничего сверхчеловеческого, «вступив в *противоречие* со своими *истинными элементами*, поскольку это противоречие *уже* нашло свое *разрешение* в *этих самых элементах*»?

Правда, авторы «Святого семейства» были так легкомысленны, что поняли эти и сотни других фраз, как фразы, выражающие твер-

дую, «кристаллическую» *бессмыслицу*, — но сноптиков следует читать в «жидком» виде, т. е. согласно смыслу их авторов, а отнюдь не в «кристаллическом», т. е. не согласно их действительной бессмыслице, чтобы притти к истинной вере и восхититься гармонией критического хозяйства.

«Энгельс и Маркс и знают поэтому только критику «*Literaturzeitung*» — сознательная ложь, доказывающая, как «жидко» наш святой читал книгу, в которой его последние работы изображаются лишь как увенчание всей его «прошлой работы». Но нашему отцу церкви нехватило спокойствия, чтобы читать кристаллически, ибо он чует в своих противниках конкурентов, которые оспаривают у него честь канонизации и «хотят изъять его из его святости, чтобы освятить себя».

Отметим еще мимоходом тот факт, что по теперешнему заявлению святого Бруно его «*Literaturzeitung*» имела целью отнюдь не основать «общественное общество» или «изобразить как бы последнюю скорбную слезу» немецкой идеологии, а также и не противополжить самым резким образом дух массе и не развить критическую критику во всей ее чистоте, но — «представить либерализм и радикализм 1842 г. и их отголоски в их половинчатости и фразерстве», т. е., другими словами, бороться с «отголосками» того, что уже исчезло. Столько шума из-за выеденного яйца! Впрочем, именно здесь исторические воззрения немецкой теории опять-таки проявляются в своем «чистейшем» виде. 1842 год считается ими периодом наибольшего блеска германского либерализма, потому что философия приняла тогда участие в политике. Либерализм исчезает для критика с прекращением «*Deutsche Jahrbücher*» и «*Rheinische Zeitung*», органов либеральной и радикальной теории. После него остаются будто бы «отголоски», — между тем как на самом деле только теперь, когда немецкая буржуазия испытывает действительную, вызванную экономическими отношениями потребность в политической власти и стремится удовлетворить эту потребность, либерализм приобрел в Германии практическое существование и тем самым некоторые шансы на успех.

Глубокое огорчение, причиненное святому Бруно «Святым семейством», не позволило ему критически разобрать это сочинение «из самого себя, через самого себя и с самим собой». Чтобы справиться со своим горем, он должен был сначала достать себе эту книгу в «жидкой» форме. Эту жидкую форму он нашел в путаной и кишасей недоразумениями рецензии в «*Westphälisches Dampfboot* (майский выпуск, стр. 206 — 214). Все его цитаты взяты из мест,

цитируемых в «Westphälisches Dampfboot», и без этого последнего ничто цитируемое не цитируется.

Язык святого критика тоже определяется языком вестфальского критика. Сперва все положения, приводимые вестфальцем («Dampfboot», стр. 206) из *предисловия*, переносятся в «Wigandsche Vierteljahrsschrift» (стр. 140 — 141). Это перенесение составляет главную часть бауэровской критики согласно старому, рекомендованному еще Гегелем принципу:

«Полагаться на здравый смысл, а для того, чтобы при этом не отставать от века и философии, читать *рецензии* на философские книги, да еще *предисловия* к ним и вступительные параграфы; ибо последние дают общие основоположения, от которых все зависит, а первые — историческую справку и еще вдобавок оценку, которая, именно потому, что она оценка, возвышается над тем, что она оценивает. По этой торной дороге можно идти в домашнем халате; но высокое чувство вечного, святого, бесконечного шествует в первосвященническом облачении по пути», по которому, как мы видели, и святой Бруно умеет «шествовать», «повергая все кругом в прах». — (Гегель, «Феноменология», стр. 54).

Вестфальский критик, после нескольких цитат из предисловия, продолжает: «Приведенные, таким образом, самим предисловием на *поле сражения* книги» и т. д. (стр. 206).

Святой критик, перенеся те же цитаты в вигандовскую «Vierteljahrsschrift», различает более тонкие оттенки и говорит: «Такова *почва* и таков *враг*, которых создали себе для *сражения* Энгельс и Маркс».

Вестфальский критик приводит из обсуждения критического тезиса «рабочий ничего не создает» только резюмирующее *заключение*.

Святой критик решает, что больше ничего об этом тезисе и не было сказано, списывает на стр. 141 вестфальскую цитату и радуется открытию, что критике были противопоставлены одни только «утверждения».

Из того, что было сказано по поводу критических излияний о любви, *вестфальский* критик сперва частично списывает на стр. 209 corpus delicti [состав преступления], а затем приводит из опровержения несколько фраз без всякой связи, пытаюсь опереться на них для оправдания своей расплывчатой слащавой сентиментальности.

Святой критик на стр. 141 — 142 списывает все это дословно, фразу за фразой в том самом порядке, в каком они цитируются его предшественником.

Вестфальский критик восклицает над трупом господина Юлиуса Фауэра: «Таков удел прекрасного на свете!!»

Святой критик не может закончить свою «тяжелую работу», не повторив на стр. 142 совсем некстати это восклицание.

Вестфальский критик дает на стр. 212 мнимое резюме рассуждений, направленных в «Святом семействе» против самого святого Бруно.

Святой критик смело и дословно переписывает этот хлам со всеми вестфальскими восклицаниями; ему и в голову не приходит, что *ни разу* на протяжении всего памфлета никто не упрекает его в том, что «он превращает вопрос о политической эмансипации в вопрос об эмансипации человеческой», что он «хочет погубить евреев», что он «превращает евреев в богословов», а «Гегеля в господина Гинрихса» и т. д. С полным доверием *святой* критик повторяет болтовню *вестфальского* критика, будто *Маркс* в «Святом семействе» обещает выпустить некий схоластический трактатец «в ответ на *дурацкий самоапофеоз* Бауэра». Между тем приводимые святым Бруно в виде *цитаты* слова «дурацкий самоапофеоз» ни разу не встречаются во всем «Святом семействе», но зато мы находим их у вестфальского критика. К тому же названный трактатец проектируется вовсе не в ответ на «*самоапологию*» критики («Святое семейство», стр. 150—163 [125—132]), а лишь в следующем отделе (стр. 165 [134]), в связи со всемирно-историческим вопросом: «почему г. Бауэр *должен* был заняться политикой?»

В заключение (на стр. 143) святой Бруно выставляет *Маркса* «забавным комедиантом», следуя и здесь своему вестфальскому образцу, у которого «всемирно-историческая драма критической критики» разрешается на стр. 213 в «забавнейшую комедию».

Пусть после этого противники критической критики «смеют и могут» «знать, *как работал и еще работает критик!*»

4. ПОСЛЕДНЕЕ ПРОСТИ «М. ГЕССУ».

«Чего *еще* не могли сделать Энгельс и Маркс, то довершает М. Гесс».

Этот великий, божественный переход так крепко засел в мозгу святого мужа благодаря его исследованиям об относительно «возможном» и «невозможном» для евангелистов, что непременно должен фигурировать, кстати или некстати, в каждой статье нашего отца церкви.

«Чего еще не могли сделать Энгельс и Маркс, то довершает М. Гесс». — Но «чего» же именно «Энгельс и Маркс еще не могли сделать»? Оказывается, что не больше и не меньше, как... критиковать Штирнера. А почему Энгельс и Маркс *еще не могли*»

критиковать Штирнера? На том достаточном основании, что ... книга Штирнера *еще не появилась*, когда они писали «Святое семейство».

Этот спекулятивный прием — решительно все конструировать и приводить самые разнородные вещи в мнимую причинную связь — действительно вошел в плоть и кровь нашего святого. Он доходит у него до полнейшей бессодержательности и вырождается в паяническую манеру произносить тавтологии с важным видом. Так, например, уже в «Allgemeine Literaturzeitung» (I, 5) мы читаем: «Различие между моей работой и листами бумаги, которые исписывает, например, какой-нибудь Филиппсон» (значит, *пустыми* листами, на которых пишет «например, какой-нибудь Филиппсон»), «и *должно быть поэтому таким, каково оно на самом деле!!!*

«М. Гесс», за писания которого Энгельс и Маркс отнюдь не берут на себя ответственности, представляется святому критику столь замечательным явлением, что он может только делать длинные выписки из «Die letzten Philosophen» [Последних философов] и в заключение заявить, что «эта критика в отдельных пунктах не поняла Фейербаха или же» (о, богословие!), «что сосуд хочет взбунтоваться против горшечника». (Ср. Послание к римлянам, IX, 20—21.) Прodelав еще раз «тяжелую работу» цитирования, наш святой критик приходит, наконец, к тому выводу, что Гесс списывает Гегеля, так как употребляет слова «соединенный» и «развитие». Естественно, что святой Бруно попытался данное в «Святом семействе» доказательство его полной зависимости от Гегеля переметнуть окольным путем в Фейербаха.

«Вот как должен был кончить Бауэр! Он боролся, как только мог, против всех гегелевских категорий», за исключением самосознания, — особенно в великолепной борьбе «Literaturzeitung» против г. Гинрихса. Как он боролся и как победил, мы уже видели. Но процитируем еще то место (Виганд, стр. 110), где он утверждает, что «истинное» (1) «разрешение» (2) «противоречий» (3) «в природе и истории» (4), «истинное единство» (5) «оторванных друг от друга отношений» (6), «подлинная» (7) «основа» (8) «и бездна» (9) «религии, истинная бесконечная» (10), «непреодолимая, самотворческая» (11) «личность» (12) «еще не обретенны». В трех строчках не две сомнительные гегелевские категории, как у Гесса, а целая дюжина «истинных, бесконечных, непреодолимых» гегелевских категорий, которые благодаря «истинному единству оторванных друг от друга отношений» обнаруживаются как таковые, — «вот как должен был кончить Бауэр!» И если святой муж рассчитывает открыть в Гессе верующего христианина не потому, что Гесс «надеется», — как говорит Бруно, — а потому, что он не надеется,

и потому, что он говорит о «воскресении», то наш великий отец церкви дает нам возможность избличить его на основании все той же страницы 110 в самом явном *иудействе*. А именно, он заявляет там, что «действительный» *живой человек во плоти еще не родился!!!* (новое откровение о назначении «единственного пола») «и что родившийся ублюдок» (*Бруно Бауэр?!?*) «еще не в состоянии справиться со всеми *догматическими формулами*» и т. д., т. е. что *мессия* еще не родился, что сын *человеческий* еще только должен явиться в мир и что этот мир, как мир Ветхого завета, еще находится под *ферулой закона*, «догматических формул».

Подобно тому как выше святой Бруно использовал «Энгельса и Маркса» для перехода к Гессу, так теперь Гесс служит ему для того, чтобы в конце концов привести и Фейербаха в причинную связь со своим экскурсами о Штирнере, о «Святом семействе» и «последних философах».

«Вот как должен был кончить Фейербах!» «Философия должна была кончить *благодетиво*» и т. д. (Виганд, стр. 145).

Но истинная причинная связь заключается в том, что это восклицание есть подражание одному, направленному, между прочим, против Бауэра, месту из «Последних философов» Гесса (Предисловие, стр. 4): «Так... и не иначе должны были проститься с миром последние потомки христианских аскетов».

Святой Бруно заканчивает свою обвинительную речь против Фейербаха и его мнимых сотоварищей обращением к Фейербаху, упрекая его в том, что он умеет только «трубить в трубу», «издавать трубные звуки», — между тем как г. Б. Бауэр или г-жа Критика, этот «родившийся ублюдок», не говоря уже о непрестанном «уничтожении», «мчится на своей *триумфальной колеснице и познинеет новые триумфы*» (стр. 125), «низвергает с трона» (стр. 119), «сокрушает» (стр. 11), «поражает как громом» (стр. 115), «уничтожает раз навсегда» (стр. 120), «разбивает вдребезги» (стр. 121), позволяет природе только «прзябать» (стр. 120), строит «более суровые» (!) «тюрьмы» (стр. 104) и, наконец, с «сокрушительным» поповским красноречием развивает на стр. 105 свежечистовеселовольные мысли о «прочнокрепкотвердосуществующем», бросает на стр. 110 в голову Фейербаху «скалистые камни и скалы» и в заключение преодолевает с помощью некоей диверсии даже святого Макса, дополняя на стр. 124 «критическую критику», «общественное общество» и «скалистые камни и скалы» еще «абстрактнейшей абстрактностью» и «самой жесткой жесткостью».

Все это святой Бруно совершил «через самого себя, в самом себе и с самим собою», ибо он — «Он сам», более того — он «всегда сам и есть величайший и может быть величайшим» (*есть* и *может* быть!) «через самого себя, в самом себе и с самим собою» (стр. 136). Селà!

Святой Бруно был бы несомненно опасен для женского пола, ибо он — «непреодолимая личность», если бы только он, «с другой стороны», не боялся «в такой же мере» «чувственности, как той грани, о которую человек должен нанести себе смертельный удар». Поэтому «через самого себя, в самом себе и с самим собою» он едва ли сорвет хоть один цветок, но даст им всем увянуть в беспредельном истерическом томлении по «непреодолимой личности», которая «обладает этим единственным полом и этими единственными, определенными половыми органами».¹

¹ Далее перечеркнуто: «б. Святой Бруно на своей триумфальной колеснице».

Прежде чем расстаться с нашим «победоносным и уверенным в победе» отцом церкви, вмешаемся на минуту в глазающую массу, которая сбегается с таким же жаром, когда он «едет на своей триумфальной колеснице и пожинает новые триумфы», как генерал Том Тумб, когда он делает диверсию со своими четырьмя пони. Если при этом раздаются уличные песни, то ведь то обстоятельство, что человека встречают уличными песнями, «заключается в понятие» триумфа «вообще». *Ред.*

III
СВЯТОЙ МАКС

III.
СВЯТОЙ МАКС.

«Was jehen mir die jrinen Beeme an?»
[Какое мне дело до зеленых деревьев?]

Святой Макс эксплуатирует, «употребляет» или «использует» собор для того, чтобы дать длинный апологетический комментарий к «книге», которая есть не что иное, как «Книга», книга как таковая, просто книга, т. е. совершенная книга, святая книга, книга как святое, книга как сама святыня, книга в небесах, а именно — «*Единственный и его собственность*». Эта «книга» *ниспала*, как известно, с неба к концу 1844 г. и приняла на себя рабий зрак у О. Виганда, в Лейпциге. Так она обрекла себя превратностям земной жизни и подверглась нападению со стороны трех «единственных» — таинственной личности *Шелиги*, гностика *Фейербаха* и *Гесса*. Как бы ни был возвышен всегда святой Макс, как творец, над собою, как творением, а равно и над прочими своими творениями, он все-таки преисполнился сострадания к своему слабому детенышу и испустил в защиту его и для его обеспечения громкий «ликующий критический клич». — Чтобы уразуметь этот «ликующий критический клич», а также таинственную личность *Шелиги* во всем их значении, мы должны здесь в известной мере заняться церковной историей и присмотреться внимательней к «Книге». Или, говоря вместе с святым Максом: мы «эпизодически вставим» «в этом месте» церковно-историческое «размышление» о «Единственном и его собственности» — «исключительно потому», «что, нам думается, оно могло бы способствовать уяснению остального».

«Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет царь славы! Кто сей царь славы? — Господь крепкий и сильный, господь, сильный в брани. Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет царь славы! Кто сей царь славы? Господь Единственный. Он — царь славы» (псалом 24, 7—10).

1. ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ.

Человек, который «в своем деле уповает на Ничто» (auf Nichts), как добрый немец начинает свой протяжный «ликующий критический клич» сразу же с иеремиады: «Что только не должно быть Моим делом?» (стр. 5-я Книги). И он продолжает душераздирающе плакаться, что «все должно быть его делом», что ему навязывают «дело бога, дело человечества, истины, свободы, далее—дело Его народа, Его государя» и тысячи других добрых дел. Несчастный! Французский и английский буржуа жалуются на недостаток рынков сбыта, на торговые кризисы, на биржевую панику, на создающуюся в каждый данный момент политическую обстановку и т. д.; немецкий же мелкий буржуа, который активно принимал только идеальное участие в буржуазном движении, а в остальном расплачивался лишь своим собственным горбом, представляет себе свое собственное дело только как «доброе дело», как «дело свободы, истины, человечества» и т. д.

Наш немецкий школьный учитель простодушно верит в эту фантазию немецкого мелкого буржуа и предварительно разбирает все эти добрые дела на трех страницах.

Он исследует «дело божие», «дело человечества» (стр. 6 и 7) и находит, что это — «чисто эгоистические вещи», что как «бог», так и «человечество» пекутся только о *своем*, что «истина, свобода, гуманность, справедливость» «заинтересованы только в себе, а не в Нас, только в Своем благе, а не в Нашем», — отсюда он заключает, что все эти персоны «получают от этого исключительные выгоды». Он доходит до того, что превращает такие идеалистические словеса, как бог, истина и т. д., в зажиточных бюргеров, «получающих исключительные выгоды» и наслаждающихся «*доходным* эгоизмом». Но это гложет святого эгоиста: «а Я?» — восклицает он. «Я, со своей стороны, извлеку отсюда урок и, вместо того, чтобы продолжать служить этим великим эгоистам, лучше сам стану эгоистом!» (стр. 7).

Мы видим, таким образом, какие святые мотивы руководят святым Максом при его переходе к эгоизму. Не блага мира сего, не сокровища, поедаемые молью и ржой, не капиталы его со-единственных, а

сокровище небесное, капиталы бога, истины, свободы, человечества и т. д. — вот что не дает ему покоя. — Если бы от него не потребовали служения стольким хорошим вещам, он так никогда и не сделал бы открытия, что и у него есть свое «собственное» дело, а стало быть и не «уповал» бы в своем деле на «ничто» (т. е. на «Книгу»).

Если бы святой Макс присмотрелся немножко ближе к различным «вещам» и «собственникам» этих вещей, например, к богу, человечеству, истине, он пришел бы к обратному выводу: что эгоизм, базирующийся на эгоистическом образе действия этих лиц, должен быть столь же воображаемым, как и сами эти лица.

Вместо этого наш святой решает вступить в конкуренцию с «богом» и «истиной» и уповать на Себя — «на Меня, на того самого Я, который совершенно так же, как бог, есть ничто всего другого, Я — Мое Все, Я — Единственный... Я — Ничто в смысле пустоты, но творческое Ничто, Ничто, из которого Я сам, как творец, творю Все».

Святой отец церкви мог бы выразить это последнее положение и так: Я — Все в пустоте бессмыслицы, «но» Я — ничтожный творец, Я — Все, из которого я сам, как творец, творю ничто, ничего не творю.

Какое из этих двух разночтений правильно, выяснится в дальнейшем. Таково предисловие.

Сама «Книга» делится, как и прежняя Книга «блаженной памяти», на Ветхий и Новый завет — именно, на единственную историю человека (закон и пророки) и на нечеловеческую историю Единственного (благовестие о царстве божием). Первая есть история в пределах логики, связанный в прошлом логос; вторая есть логика в истории, освободившийся логос, который борется с современностью и победоносно преодолевает ее.

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ: ЧЕЛОВЕК.

1. Книга бытия, т. е. жизнь Человека.

Святой Макс прикрывается тем, что он пишет здесь *биографию* своего смертельного врага, «Человека», а не «Единственного» или «действительного индивида». Это впутывает его в забавнейшие противоречия.

Как и подобает обычному Генезису [Книге бытия], «Жизнь Человека» начинается *ab ovo* [дословно: с яйца, т. е. с самого начала], с «ребенка». Ребенок, как нам разъясняется на стр. 13, «с самого же начала живет в борьбе со всем миром, он сопротивляется всему, и все сопротивляется ему». «Обе стороны остаются врагами», но сохраняют взаимное «уважение и почтение» и «постоянно держатся настороже, *подстерегая слабости* друг друга»; это разъясняется далее, на стр. 14, в том смысле, «что мы», будучи детьми, «пытаемся проникнуть в *суть вещей* или за вещи; *потому-то* (значит, теперь уже не из вражды) «мы *подслушиваем* у них у всех их *слабости*». (Здесь виден перст *Шелиги*, мелкого торговца тайнами.) Итак, *ребенок* сразу делается *метафизиком*, стремящимся проникнуть «в *суть вещей*».

Этот *спекулирующий* [занимающийся умозрением] ребенок, которому «природа вещей» ближе к сердцу, чем его игрушка, иногда с течением времени прочно справляется с «миром вещей», побеждает его и вступает затем в новую фазу, в *юношеский возраст*, где ему предстоит новая «греховая жизненная борьба», борьба против разума, ибо «*духом называется*» «*первое самообретение*» и: «Мы возвышаемся над миром, мы — дух» (стр. 15). Точка зрения *юноши* является «небесной»; ребенок лишь «*заучивал*», «он не задерживался на чисто логических или богословских вопросах», — *как и* (ребенок) «Пилат», он быстро проходит мимо вопроса: «что есть истина?» (стр. 17). Юноша «стремится овладеть мыслями», он «понимает идеи, *Дух* и «ищет идей»; он «предается своим мыслям» (стр. 16), у него «абсолютные мысли, т. е. *ничего кроме мыслей*, логические мысли». Юноша, «ведущий себя» таким образом, вместо того, чтобы увлекаться молодыми женщинами и прочими земными вещами, есть не кто иной, как молодой «Штирнер», изучающий науки берлинский юноша, занимающийся логикой Гегеля

и оторопело восхищающийся великим Михелетом. Об *этом* юноше справедливо говорится (стр. 17): «извлекать на свет *чистую мысль*, отдаваться ей — в этом *радость юности*, и все светлые образы идеального мира — истина, свобода, человечество, Человек и т. д. — просветляют и вдохновляют юную душу». — Этот юноша «отбрасывает» затем также и «предмет» и «занимается» исключительно «своими мыслями»; «все не-духовное он объединяет под презрительным названием *внешности*, и если он все-таки привержен кое к чему из этих внешностей, например к корпорантским обычаям и т. д., то лишь потому и тогда, когда он *открывает* в них дух, т. е. когда они становятся для него *символом*». (Кто не «откроет» здесь «Шелигу»?) Добрый берлинский юноша! Пивной устав корпорантов был для него только «символом», только в угоду «символу» он не раз напивался до положения риз и оказывался под столом, где он вероятно тоже хотел «открыть дух»! — Как благонравен этот добрый юноша, которого мог бы взять за образец старый *Эвальд*, написавший два тома о «добром юноше», видно, между прочим, из того, что для него «сказано» (стр. 15): «Он должен оставить отца и мать, считать разрушенной всякую силу природы». Для него, «для разумного, не существует семьи в качестве силы природы, он отрекается от родителей, от братьев и сестер и т. д.», — но все они «возрождаются как *духовные, разумные силы*», благодаря чему добрый юноша примиряет послушание и страх перед родителями со своей умозрительной совестью, и все остается по-старому. И точно так же «сказано» (стр. 15): «Богу нужно повиноваться больше, чем людям». И, наконец, добрый юноша достигает высшей вершины моральности на стр. 16, где «говорится»: «Своей совести нужно повиноваться больше, чем богу». Это высокое моральное чувство возносит его даже над «мстительными эвменидами» и даже над «гневом Посейдона» — он не боится больше ничего, кроме... «совести».

Открыв, что «дух есть существенное», он уже более не боится даже нижеследующих головоломных выводов: «Но хотя дух признан за существенное, оно все-таки составляет разницу — беден ли дух или богат, и *потому-то*» (1) «*стараятся* обогатиться духом; *дух* хочет расшириться, основать свое царство, царство не от (только что преодоленного) мира сего. — Так жаждет он стать Всем во Всем» (как это так?), «т. е. *хотя* Я — дух, Я все-таки не совершенный дух и *должен*» (1) «еще только искать совершенного духа» (стр. 17).

«Оно все-таки составляет разницу». «Оно» — что? Что за «оно» составляет эту разницу? Мы еще не раз встретим у нашего святого мужа это таинственное «оно», причем выяснится, что это —

Единственный на точке зрения *субстанции*, начало «единственной» логики и, как таковое, — истинное тождество гегелевского «бытия» и «ничто». За все, что это безличное лицо предпринимает, говорит и делает, мы возлагаем поэтому ответственность на нашего святого, который относится к нему как творец. Сперва это безличное лицо устанавливает, как мы видели, разницу между бедным и богатым; а почему? Потому, что «дух познан как существенное». Бедное «оно», которое без этого познания никогда не пришло бы к различию бедного и богатого! «И потому-то *стараются*» и т. д. «*Стараются!*» — кто? Здесь перед нами второе безличное лицо, которое, наряду с только что рассмотренным первым, находится в услужении у Штирнера и должно выполнять для него самую тяжелую черную работу. Как оба они поддерживают друг дружку, ясно видно на настоящем примере. «Оно» составляет разницу, беден ли дух или богат, а «они» (кому же еще, кроме верных холопов Штирнера, это могло бы притти в голову?), «они» *стараются поэтому* духовно обогатиться». «Оно» подает знак, и тотчас же «они» подхватывают во все горло. Разделение труда проведено классически.

Так как «*стараются духовно обогатиться*» (*reich... zu werden*), то «дух хочет расширяться, основать свое царство» (*Reich*) и т. д. «Но хотя» здесь и имеется связь, «оно все-таки составляет разницу», хочет ли кто-нибудь «*духовно обогатиться*» или «Дух хочет основать свое царство»; «дух» до сих пор *ничего* еще не хотел, «дух» еще не фигурировал в качестве *личности*, речь шла только о духе «юноши», а не просто о «духе», не о духе как *субъекте*. Но нашему святому писателю понадобился теперь иной дух, — уже не дух юноши, — чтобы противопоставить его этому последнему как чуждый, в конечном счете как святой дух. *Мошенничество (Escamotage) № 1.*

«Так дух жаждет стать Всем во Всем» — несколько темное изречение, которое разъясняется затем следующим образом: «Хотя Я — дух, Я все-таки несовершенный дух и *должен еще только искать совершенного духа*». Но если святой Макс — «несовершенный дух», то «оно все-таки составляет разницу», должен ли он «*сделать совершенным*» свой дух или искать «*совершенного духа*». Несколькоими строками выше он вообще имел дело только с «*бедным*» и «*богатым*» духом — количественное, мирское различие, — а теперь вдруг с «*несовершенным*» и «*совершенным*» — различие качественное, мистическое. Стремление к усовершенствованию собственного духа может теперь превратиться в погоню «несовершенного духа» за «совершенным Духом». Как привидение бродит святой дух. *Мошенничество № 2.*

Святой автор продолжает: «Но тем самым» (т. е. с превращением

стремления к «совершенствованию» *моего* духа в искание «совершенного Духа») «Я, только что обретший себя как дух, снова теряю себя, преклоняясь перед совершенным духом, как не моим собственным, а *потусторонним*, и ощущая свою пустоту» (стр. 18).

Это не что иное, как дальнейшее развитие мошенничества № 2. Раз уже «совершенный дух» *предположен* как *реальное существо* и противопоставлен «несовершенному духу», то понятно само собой, что «несовершенный дух», юноша, болезненно ощущает «свою пустоту» до глубины души. Далее!

«К духу, правда, сводится все, *но* разве всякий дух — настоящий дух? Настоящий и истинный дух есть идеал духа, «святой дух». Это не Мой или Твой дух, *но именно* (!) — «идеальный, потусторонний, это — бог». «Бог есть дух» (стр. 18).

Тут «совершенный дух» внезапно превращен в «настоящий», а тотчас вслед затем — в «настоящий и истинный дух». Последний определяется ближе как «идеал духа, святой дух», что доказывается тем, что он «не Мой или Твой дух, а *именно* потусторонний, идеальный, бог». Истинный дух есть *идеал* духа «именно» потому, что он *идеален!* Он есть святой дух «именно» потому, что он — бог! Какая «виртуозность мышления!» Отметим еще мимоходом, что о «Твоем» духе до сих пор не было речи. Мошенничество № 3.

Итак, если я стараюсь выработать из себя математика пли, по святому Макс, сделать себя «совершенным» в математике, то я ищущу «совершенного» математика, т. е. «настоящего и истинного» математика, являющегося «идеалом» математика, ищущу «святого» математика, который отличается от Меня и Тебя (хотя Ты можешь быть в моих глазах совершенным математиком, как в глазах берлинского юноши его профессор философии есть совершенный дух) и является «именно идеальным, потусторонним», математиком в небесах, «богом». Бог есть математик.

Ко всем этим великим результатам святой Макс приходит потому, что «оно составляет разницу, богат ли дух или беден», т. е. в переводе на обыкновенный язык, — богат ли кто-нибудь в духовном отношении или беден, и потому что его «юноша» открыл этот замечательный факт.

Святой Макс продолжает (стр. 18): «*Мужа* отделяет от юноши *то*, что он берет мир таким, каков он есть» и т. д. Мы, таким образом, не узнаем, как юноша приходит к тому, чтобы внезапно брать мир таким, «каков он есть», не видим мы также, как наш святой диалектик совершает переход от юноши к мужу, а узнаем только, что выполнить эту услугу и «*отделить*» юношу от мужа должно «то» («оно»). Но даже

само «оно» не в силах сдвинуть с места тяжеловесную телегу единственных мыслей. Ибо хотя «оно» «отделило мужа от юноши», муж все-таки падает снова до уровня юноши, снова начинает заниматься «исключительно духовным» и не двигается с места, пока на помощь с новой упряжкой не поспевают «они». «Лишь тогда, когда полюбят себя *во плоти* и т. д.» (стр. 18), — «лишь тогда» все опять приходит в движение, муж открывает, что у него есть личный интерес и приходит ко «второму самообретению», поскольку он не только «обретает себя как дух», подобно юноше, «чтобы тотчас же снова утратить себя во всеобщем духе», но сознает себя «духом *во плоти*» (стр. 19). Этот «дух во плоти» оказывается, наконец, «заинтересованным не только в своем духе» (как юноша), «а в полном удовлетворении, в удовлетворении цельного человека» (*des ganzen Kerls*) (заинтересованность в удовлетворении цельного человека!), — он приходит к тому, что «доволен собой таким, каков он есть во плоти». Как настоящий немец, «муж» Штирнера приходит ко всему очень поздно. На парижских бульварах и лондонском Regentstreet он мог бы увидеть сотни фланлирующих «юношей», франтов и дэнди, которые еще не обрели себя в качестве «духа во плоти» и, тем не менее, «довольны собой такими, каковы они есть во плоти», и полагают свой главный интерес в «удовлетворении цельного человека».

Это второе «самообретение» приводит нашего святого диалектика в такое воодушевление, что он вдруг забывает о своей роли и говорит уже не о *муже*, а о *самом Себе*, выдавая таким образом, что Он сам, Он Единственный, и есть «муж», и что «муж» = «Единственный». Новое мошенничество.

«Как обретаю Я Себя» (читай: «юноша себя») «за *вещами*, и именно как *духа*, так впоследствии Я Себя» (читай: «муж себя») «должен обрести за *мыслями*, как их творца и собственника. В период духов мысли перерастали Меня» (юношу), «хотя они были Моими же порождениями; как бредовые фантазии, они носились надо мной и потрясали меня, были какой-то жуткой силой. Мысли приобретали для самих себя *плоть*, были призраками вроде бога, императора, папы, отечества и т. д.; разрушая их телесность, я воспринимаю их обратно в Мою собственную телесность и *говорю* (*sage*): Только я один во плоти. И вот теперь я беру мир как то, что он есть для Меня, как *Мой* мир, как Мою собственность: я отношу все к Себе».

Таким образом, после того как муж, отождествленный здесь с «Единственным», сообщил сперва мыслям телесность, т. е. превратил их в призраки, он теперь снова разрушает эту телесность, воспринимая ее обратно в свое собственное тело и тем самым полагая это послед-

нее как тело призраков. То, что к своей собственной телесности он приходит только через отрицание призраков, показывает, какова эта конструированная телесность мужа, о которой он должен сначала «сказать себе», чтобы в нее поверить. «И вот» он даже не «говорит» действительно то, что он «себе говорит». То обстоятельство, что, помимо его «единственного» тела, в его голове не водятся еще всевозможные самостоятельные тела, сперматозоиды, он превращает в «сказку» («Sage»): Только *Я один* во плоти. Еще одно мошенничество.

Далее. Муж, который в бытность свою юношей набил себе голову всяким вздором о существующих властях и отношениях, как — император, отечество, государство и т. п., и знал их только в форме своих представлений, как свои собственные «бредовые фантазии», — этот муж, согласно мнению святого Макса, *действительно разрушает все эти силы* тем, что выбрасывает из головы свое ложное мнение о них. Наоборот, именно теперь, когда он уже не смотрит на мир сквозь очки своей фантазии, он должен подумать о своих практических взаимоотношениях, должен изучить их и сообразоваться с ними. Разрушив *фантастическую* телесность, которой для него обладали эти силы, он найдет их действительную телесность вне своей фантазии. С исчезновением для него *призрачной* телесности императора для него исчезла не телесность, а *призрачность* императора, действительная мощь которого может быть только теперь оценена во всем ее объеме. Мошенничество № 3[a].

Юноша, выступающий как муж, не относится даже критически к мыслям, которые имеют силу и для других и обращаются как категории, но критикует только такие мысли, которые являются «простыми порождениями его головы», т. е. возрожденными в его голове общими представлениями о существующих отношениях. Так, например, он не упраздняет даже *категирию* «отечества», а лишь свое частное мнение об этой категории, после чего все еще остается *общезначимая* категория, и даже в области «философского мышления» работа еще только начинается. Он хочет уверить нас, однако, в том, что он уничтожил самое категорию тем, что уничтожил свое благодушное частное отношение к ней, — совершенно так же, как он только что хотел уверить нас в том, что он уничтожил власть императора тем, что отказался от своего фантастического представления об императоре. Мошенничество № 4.

«И вот», продолжает святой Макс, «я беру мир как то, что он есть для Меня, как Мой мир, как Мою собственность». Он берет мир как то, что он есть для него, т. е. *так, как он вынужден его взять*, и тем самым он *присвоил* себе мир, сделал его своей собственностью, —

способ приобретения, которого, правда, не сыщешь ни у одного экономиста, но метод и успехи которого будут тем блистательней раскрыты в «Книге». Но в сущности он «берет» не «мир», а только свою «бредовую фантазию» о мире в качестве своей, и присваивает ее себе. Он берет мир как свое представление о мире, а мир как его представление есть его представляемая собственность, собственность его представления, его представление как собственность, его собственность как представление, его собственное представление или его представление о собственности; и все это он выражает в несравненной фразе: «Я отношу все к Себе». — После того как муж познал, по признанию самого святого, что мир был населен только призраками, ибо юноша видел призраки, после того как *кажущийся мир* юноши исчез для него, — он уже находится в *действительном*, независимом от юношеских фантазий мире.

И вот, следовало бы сказать, я беру мир как то, что он есть *независимо от меня*, как его *собственный* («муж берет... (стр. 18) мир таким, каков он есть», а не как ему заблагорассудится), прежде всего как мою не-собственность (моей собственностью он был до сих пор лишь как призрак): я отношусь ко всему и лишь постольку все относится ко мне.

«Если как дух я оттолкнул от себя мир с глубочайшим презрением к миру, то как собственник Я отталкиваю духов или идеи в их суетность. Они больше не имеют власти надо мной, подобно тому как над духом не имеет власти никакая «земная сила» (стр. 20).

Мы видим здесь, что собственник, штирнеровский муж, немедленно вступает, без разбора и учета, во владение наследством юноши, состоящим, по его собственным словам, из одних лишь «бредовых фантазий» и «призраков». Он верит в то, что, превращаясь из ребенка в юношу, он действительно справился с миром вещей, а превращаясь из юноши в мужа, справился и с духовным миром, что у него, как мужа, теперь весь мир в кармане и ему больше не о чем беспокоиться. Если, как он болтает вслед за юношей, никакая земная сила, кроме него, не имеет власти над духом, и, значит, дух есть высшая сила на земле, — а он, муж, покорил себе этот всемогущий дух, — то не вполне ли он всемогущ? Он забывает, что им разрушен только тот фантастический и призрачный образ, в который облеклись мысли об отечестве и т. д. под черепом «юноши», но что он даже еще и *не коснулся* этих мыслей, поскольку они выражают *действительные* отношения. Отнюдь еще не ставши господином мыслей, он только теперь оказался в состоянии собраться с «мыслями».

«Теперь, скажем мы в заключение, пожалуй ясно» (стр. 199), что

святой муж привел свою конструкцию возрастов к желательной для него и предустановленной цели. Достигнутый результат он излагает в положении, представляющем собою призрачную тень, которую мы сведем сейчас на очную ставку с ее утраченным телом.

Единственное положение (стр. 20). Владелец этой эмансипированной тени.

«Ребенок *реалистически* находился в плену *вещей мира сего*, пока ему не удалось мало-по-малу проникнуть *за самые эти вещи*. Юноша был *идеалистичен*, его воодушевляли мысли, пока он не доработался до уровня мужа, эгоистического, который распоряжается вещами и мыслями по своему произволу и свой личный интерес ставит выше всего. А старец? Но об этом я еще успею поговорить, когда сам состарюсь».

Ребенок был *действительно* в плену *у мира своих вещей*, пока ему не удалось *мало-по-малу* (взятая на прокат мошенническая подделка развития) оставить *эти самые вещи позади себя*. Юноша был *фантастичен*, лишен мыслей от избытка воодушевления, пока его не низвел своей работой муж, эгоистичный *буржуа*, которым вещи и мысли распоряжаются по их произволу, потому что его личный интерес ставит все выше него. А старец? — «Что мне до тебя, жено?»

Вся история «жизни человека» сводится, таким образом, «скажем мы в заключение», к следующему:

1) Штирнер берет различные возрастные ступени только как «самообретения» индивида, причем эти «самообретения» всегда сводятся к определенному отношению сознания. Различие *сознания* есть здесь, таким образом, жизнь индивида. До физического и социального изменения, происходящего с индивидами и порождающего измененное сознание, ему, конечно, дела нет. Поэтому у Штирнера ребенок, юноша и муж всегда находят мир уже заранее готовым, как и себя «самих» они только «обретают»; решительно ничего не делается, чтобы позаботиться о том, чтобы что-нибудь вообще могло быть найдено. Но даже и само-то отношение *сознания* понимается не надлежащим образом, а лишь в его спекулятивном извращении. Поэтому все эти образы и относятся к миру философски — «ребенок *реалистически*», «юноша *идеалистически*», муж как отрицательное единство обоих, как абсолютная отрицательность, что и высказано в вышеприведенной заключительной фразе. Здесь разоблачается тайна «жизни человека», здесь обнаруживается, что «*ребенок*» есть только переряженный «*реализм*», «*юноша*» — только переряженный «*идеализм*», «*муж*» — только

переряженная попытка *разрешения* этой *философской противоположности*. Это разрешение, эта *«абсолютная отрицательность»*, получается, как это ясно уже сейчас, только благодаря тому, что муж слепо принимает на веру иллюзии как ребенка, так и юноши, и *еррит*, что он тем самым справился с миром вещей и с миром духа.

2) Так как святой Макс не обращает внимания на физическую и социальную «жизнь» индивида и вообще не говорит о «жизни», то он вполне последовательно отвлекается от исторических эпох, от национальности, класса и т. д. или, что *то же самое*, он раздувает господствующее *сознание* ближайшего к нему класса его непосредственного окружения, превращая его в нормальное сознание «жизни человека». Чтобы подняться над этой местной и педантской ограниченностью, ему следовало бы только сравнить «своего» юношу с первым попавшимся юным конторщиком, с молодым английским фабричным рабочим, с молодым янки, не говоря уже о молодом киргиз-кайсаке.

3) Огромное легкоеверие нашего святого — подлинный дух его книги — не успокаивается на том, что предоставляет его юноше верить ребенку, а его мужу верить юноше. Иллюзии, которые питают на свой счет (или говорят, что питают) некоторые «юноши», «мужи» и т. д., он сам незаметно смешивает с *«жизнью»*, с *действительностью* этих в высшей степени двусмысленных юношей и мужей.

4) Вся эта конструкция человеческих возрастов дана уже в виде прототипа в третьей части гегелевской «Энциклопедии» и «с различными превращениями» также и в других местах у Гегеля. Святой Макс, преследующий «собственные» цели, должен был, конечно, и здесь совершить некоторые «превращения»: в то время как, например, Гегель еще настолько считается с эмпирическим миром, что изображает немецкого бюргера как холопа окружающего его мира, — Штирнер делает его господином этого мира, каковым он не является даже в воображении. Точно так же святой Макс делает вид, что он не говорит о старце в силу эмпирических оснований: он якобы хочет подождать, пока он сам состарится (здесь, таким образом, «жизнь Человека» = «Его Единственная жизнь»). Гегель конструирует с плеча четыре человеческих возраста потому, что в реальном мире отрицание полагает себя дважды, а именно как луна и комета (ср. «Философию природы» Гегеля), и поэтому здесь четырехчленность заступает место трехчленности. Штирнер полагает свою единственность в том, чтобы слить воедино луну и комету, и устраняет таким образом несчастного старца из «жизни Человека». Основание этого мошеничества обнаружится тотчас же, как только мы займемся конструкцией *единственной истории человека*.

2. Экономия Ветхого завета.

Мы должны здесь перескочить на минутку из «закона» в «профетов» с тем, чтобы здесь же разоблачить тайну единственного хозяйства в небесах и на земле. И в Ветхом завете — где еще господствует закон, человек, как детоводитель к Единственному (Посл. к галатам 3, 24) — история царства Единственного также совершается по премудрому плану, установленному от века. Все предусмотрено и предопределено для того, чтобы в мир мог явиться Единственный, когда исполнятся сроки для избавления святых людей от их святости.

Первая книга, «Жизнь Человека», потому и называется «Книгой бытия», что она содержит в зародыше весь порядок единственного домашнего хозяйства, что она дает нам прообраз всего последующего развития вплоть до того момента, когда исполнится время и наступит конец мира. Вся единственная история вращается вокруг трех ступеней: ребенка, юноши и мужа, которые возвращаются «с различными превращениями» и все расширяющимися кругами, пока, наконец, вся история мира вещей и мира духа не разлагается на «ребенка, юношу и мужа». Повсюду мы будем находить только все тех же переряженных «ребенка, юношу и мужа», подобно тому как в них самих мы уже нашли три переряженные категории.

Выше мы говорили о немецком философском понимании истории. Здесь, у святого Макса, мы находим блестящий пример такого понимания. Спекулятивная идея, абстрактное представление превращается в движущую силу истории, и тем самым история превращается в простую историю философии. Но даже и эта последняя понимается не так, как она действительно происходила согласно существующим источникам, — не говоря уже о том, как она развивалась под воздействием реальных исторических отношений, — но так, как она была понята и изложена новейшими немецкими философами, особенно Гегелем и Фейербахом. И из самих этих изложений опять-таки берется только то, что может быть приспособлено к данной цели и перешло по традиции к нашему святому. История становится, таким образом, простой историей предвзятых идей, сказкой о духах и призраках, а действительная, эмпирическая история, составляющая основу этой сказки, эксплуатируется только для того, чтобы дать тела этим призракам; из нее заимствуются нужные имена, которые должны облечь эти призраки в видимость реальности. При этом эксперименте наш святой часто сбивается со своей роли и пишет ничем не прикрытую сказку о призраках.

Этот способ сочинять историю мы находим у него в самой наивной, в самой классической простоте. Три простые категории: реализм, идеализм, абсолютная отрицательность как единство обоих (именуемая здесь «эгоизмом»), уже встречавшиеся нам в образе ребенка, юноши и мужа, кладутся в основу всей истории и украшаются различными историческими вывесками; со своей скромной свитой вспомогательных категорий они составляют содержание всех изображаемых, якобы исторических, фаз. Святой Макс вновь обнаруживает здесь свою гигантскую веру, он больше, чем кто-либо из его предшественников, верит в умозрительное содержание истории, изготовленное немецкими философами. В этой торжественной и громоздкой конструкции истории все дело, таким образом, в том, чтобы подыскать пышный ряд полновзвучных названий для трех категорий, настолько избитых, что они уже совершенно не смеют публично показаться под своими собственными именами. Наш миропомазанный автор вполне мог бы тотчас перейти от «мужа» (стр. 20) к «Я» (стр. 201) или еще лучше к «Единственному» (стр. 425); но это было бы слишком просто. К тому же усиленная конкуренция между немецкими спекулянтами заставляет каждого нового конкурента выпускать свой товар не иначе, как с оглушительной исторической рекламой.

«Сила истинного развития» — говоря словами Dottore Graziano — «развивается энергичнейшим образом» в следующих «превращениях»:

Основа:

- I. Реализм.
- II. Идеализм.
- III. Отрицательное единство обоих. «Безличное лицо» (стр. 485).

Первое наречение:

- I. *Ребенок*, зависит от вещей (реализм).
- II. *Юноша*, зависит от мыслей (идеализм).
- III. *Муж* — (как отрицательное единство)

в положительном выражении:	}	(эгоизм).
собственник мыслей и вещей,		
в отрицательном выражении:		
свобода от мыслей и вещей		

Второе историческое наречение:

- I. *Негр* (реализм, ребенок).
- II. *Монгол* (идеализм, юноша).
- III. *Кавказец* (отрицательное единство реализма и идеализма, муж).

Третье, наиболее общее наречение:

- I. Реалистический эгоист (эгоист в обыкновенном смысле) — ребенок, негр.
- II. Идеалистический эгоист (самоотверженный) — юноша, монгол.
- III. Истинный эгоист (Единственный) — муж, кавказец.

Четвертое, историческое наречение. Повторение предшествующих ступеней внутри кавказца.

- I. *Древние*. Негроподобные кавказцы — ребячливые мужчины — язычники — зависят от вещей — реалисты — мир.
Переход (ребенок, проникающий за «вещи мира сего») — софисты, скептики и т. д.
- II. *Новые*. Монголоподобные кавказцы — юношеобразные мужчины — христиане — зависят от мыслей — идеалисты — дух.
 1. Чистая история духов, христианство как дух. «Дух».
 2. Нечистая история духов. Дух в отношении к другим. «Одержимые».
 - A. Чистая нечистая история духов.
 - а) *Привидение*, призрак, дух в негроподобном состоянии, как вещный дух или духовная вещь — предметная сущность для христианина, дух как ребенок.
 - б) *Блажь*, навязчивая идея, дух в монгольском состоянии, как духовный в духе, определение в сознании, мыслимая сущность в христианине — дух как юноша.
 - Б. Нечистая нечистая (историческая) история духов.
 - а) Католицизм — средневековье (негр, ребенок, реализм и т. д.)
 - б) Протестантизм — новое время в новом времени — (монгол, юноша, идеализм и т. д.).
Внутри протестантизма можно провести дальнейшие подразделения, например:
 - а) английская философия — реализм, ребенок, негр.
 - б) немецкая философия — идеализм, юноша, монгол.

3. *Иерархия* — отрицательное единство обоих в пределах монгольско-кавказской точки зрения. Оно наступает именно там, где историческое отношение превращается в современное или где противоположности представляются существующими друг подле друга. Здесь мы имеем, таким образом, две сосуществующие ступени:

А. *Необразованные* — (злые, буржуа, эгоисты в обычном смысле) = негры, дети, католики, реалисты и т. д.

Б. *Образованные* (добрые, граждане, самоотверженные, попы и т. д.) = монголы, юноши, протестанты, идеалисты.

Обе эти ступени существуют друг подле друга, и отсюда «легко» получается, что образованные господствуют над необразованными — это и есть *иерархия*. В дальнейшем ходе исторического развития возникает затем

из необразованного не-гегельянец,
из образованного гегельянец,*

откуда следует, что гегельянцы господствуют над негегельядцами. Так Штирнер превращает спекулятивное представление о господстве спекулятивной идеи в истории в представление о господстве самих спекулятивных философов. Взгляд на историю, которого он до сих пор придерживался — господство идеи, — превращается в иерархии в действительно существующее в настоящее время отношение, в мировое господство идеологов. Это показывает, как глубоко погрузился Штирнер в спекуляцию. Это господство спекулянтов и идеологов развивается в конце концов, «так как исполнились времена», в следующее заключительное наименование:

а) *Политический либерализм*, зависимый от вещей, независимый от лиц — реализм, ребенок, негр, древний, привидение, католицизм, необразованный, без господ.

* «Шаман и спекулятивный философ означают низшую и высшую ступень на лестнице внутреннего человека, монгола» (стр. 453).

- б) Социальный либерализм, независимый от вещей, зависимый от духа, беспредметный — идеализм, юноша, монгол, человек нового времени, блажь, протестантизм, образованный, неимущий.
- в) *Гуманный либерализм*, без господ и имущества; без бога, ибо бог есть одновременно наивысший господин и наивысшее достояние, иерархия — отрицательное единство в сфере либерализма и, как таковое, господство над миром вещей и мыслей; вместе с тем совершенный эгоист в устранении эгоизма — совершенная иерархия. Одновременно образует *Переход* (юноша, проникающий за мир мыслей) к

III. «Я» — т. е. к совершенному христианину, совершенному мужу, кавказскому кавказцу и истинному эгоисту, который, подобно тому как христианин стал духом через устранение старого мира, приобрел плоть и кровь через уничтожение царства духов, приняв без разбора и учета наследство идеализма, юноши, монгола, нового человека, христианина, одержимого, человека с блажью, протестанта, образованного, гегельянца и гуманного либерала.

NB 1. «Иногда» могут быть «вставлены эпизодически», если представится подходящий случай, еще и фэйербаховские и прочие категории, вроде рассудка, сердца и т. д., для повышения колоритности картины и создания новых эффектов. Понятно, впрочем, что и это — только новые переодевания все того же идеализма и реализма.

2. О действительной мирской истории правоверный святой Макс, *Jacques le bonhomme* [*Иван простак*], не умеет сказать ничего действительного и мирского, кроме того, что он только постоянно противопоставляет ее под названием «природы», «мира вещей», «мира ребенка» и т. д. сознанию, как предмет спекуляций последнего, как мир, который, вопреки своему постоянному уничтожению, продолжает существовать в мистическом сумраке, чтобы вновь выступить наружу при всяком удобном случае, — вероятно потому, что продолжают существовать дети и негры, а значит «легко» может существовать и их мир, так называемый мир вещей. О подобных исторических и неисторических конструкциях уже добрый старый *Гегель* заметил, говоря о Шеллинге, этом образце всех конструкторов, что здесь следует сказать вот что: «Овладеть орудием этого монотонного формализма не труднее, чем палитрой живописца, на которой имеются только две

краски, скажем черная (реалистичная, ребяческая, негроподобная и т. д.) и желтая (идеалистичная, юношеская, монгольская и т. д.): одну краску накладывать, когда требуется что-нибудь историческое («мир вещей»), а другую — когда требуется ландшафт («небо», дух, Святое и т. д.)». («Феноменология», стр. 39). Еще более метко осмеяны конструкции этого рода «обыденным сознанием» в следующей песне:

Послал хозяин в поле
Ивана жать овес.
Иван овса не жнет,
Но и домой нейдет.
Хозяин гонит в поле пса,
Чтоб он кусал Ивана.
Ивана не кусает пес,
Иван овса не жнет,
Но и домой нейдет.
Хозяин тут дубину шлет,
Чтоб крепко била пса.
Дубина пса не хочет бить,
Ивана не кусает пес,
Иван овса не жнет,
Но и домой нейдет.
Огонь хозяин в поле шлет,
Чтоб он дубину сжег.
Огонь дубину не берет,
Дубина пса не хочет бить,
Ивана не кусает пес,
Иван овса не жнет,
Но и домой нейдет.
Хозяин воду в поле шлет,
Чтоб потушить огонь.
Вода не трогает огня,
Огонь дубину не берет,
Дубина пса не хочет бить,
Ивана не кусает пес,
Иван овса не жнет,
Но и домой нейдет.
Хозяин в поле шлет быка,
Чтоб выпил воду он.
Но бык воды не хочет пить,
Вода не трогает огня,
Огонь дубину не берет,
Дубина пса не хочет бить,
Ивана не кусает пес,
Иван овса не жнет,
Но и домой нейдет.
Хозяин шлет тут мясника,
Чтоб он убил быка.
Мясник быка не убивает,
А бык воды не хочет пить,
Вода не трогает огня,
Огонь дубину не берет,
Дубина пса не хочет бить,
Ивана не кусает пес,
Иван овса не жнет,
Но и домой нейдет.
Хозяин шлет уж палача —
Повесить мясника.

И мясника палач повесил,
 Мясник быка убил,
 Бык жадно выпил воду,
 Вода огонь весь залила,
 Огонь дубину сжег,
 Дубина крепко била пса,
 Пес укусил Ивана,
 Иван пожал овес —
 И все домой вернулись.

С какой «виртуозностью мышления» и при помощи какого гимназического материала Jacques le bonhomme наполняет эту схему, мы сейчас будем иметь возможность видеть.

3. Древние.

Собственно говоря, мы должны были бы начать здесь с негров; но святой Макс, без сомнения заседающий в «совете стражей», в своей неисповедимой мудрости заводит речь о неграх лишь позже, да и то «без притязания на основательность и достоверность». Если поэтому греческая философия предшествует у нас негритянской эре, т. е. походам Сезостриса и наполеоновской экспедиции в Египет, то это объясняется нашей уверенностью, что святой писатель все мудро расположил.

«Присмотримся же к тем занятиям», «которыми увлекаются» штирнеровские древние.

«Для древних мир был истиной,—говорит Фейербах; но он забывает сделать важное дополнение: истиной, за неистинность которой они старались проникнуть и, в конце концов, действительно проникли» (стр. 22).

«Для древних их «мир» (а не мир вообще) был «истиной» — чем, конечно, не высказано никакой истины о древнем мире, а лишь то, что древние относились не по-христиански к своему миру. Как только *неистинность* проникла за их мир (т. е. как только этот мир распался в самом себе вследствие практических коллизий, — а проследить эмпирически это материалистическое развитие только и представляло бы интерес), древние философы постарались проникнуть за мир истины или за истину своего мира и, конечно, нашли тогда, что он стал неистинным. Уже самое их искание было симптомом внутреннего упадка этого мира. Jacques le bonhomme превращает идеалистический симптом в материальную причину упадка и, как немецкий отец церкви, заставляет самое древность искать свое собственное отрицание, христианство. Такой образ действия со стороны древности для него необходим, потому что древние суть «дети», пытающиеся проникнуть за «мир вещей». «Да это и легко сделать»: превращая древний мир в

позднейшее сознание о древнем мире, Jacques le bonhomme может, конечно, одним прыжком перенестись из материалистического древнего мира в мир религии, в христианство. В противоположность реальному миру древности выступает немедленно «божественное слово», в противоположность древнему человеку, представляемому в виде философа, выступает христианин, представляемый в виде современного скептика. Его христианин «никогда не может убедиться в суетности божественного слова» и вследствие этой неуверенности «верует» в «его вечную и неизблемую истину» (стр. 22). Подобно тому как его древний человек древен потому, что он не-христ, еще не христианин или скрытый христианин, так его первобытный христианин является христианином потому, что он не-атеист, еще не атеист, скрытый атеист. У него выходит, таким образом, что древние отрицают христианство, а первобытные христиане отрицают современный атеизм, а не наоборот. Jacques le bonhomme, подобно всем прочим спекулянтам, ухватывает все за философский хвост. Вот еще несколько примеров этого детского легковерия:

«Христианин должен считать себя «странником и пришельцем на земле» (Посл. к евреям, 11, 13)» (стр. 23). — Наоборот, пришельцы на земле (появившиеся благодаря вполне естественным причинам, например благодаря колоссальной концентрации богатства во всем римском мире и т. д., и т. д.) вынуждены были считать себя христианами. Не христианство делало их бродягами, а бродяжничество делало их христианами. — На той же странице наш святой отец перескакивает от Антигоны Софокла и связанной с ней святости погребального обряда прямо к евангелию от Матфея, 8, 22 (предоставь мертвым погребать своих мертвецов), между тем как Гегель в «Феноменологии», по крайней мере, постепенно переходит от Антигоны и т. д. к римскому миру. С таким же правом святой Макс мог бы сразу перейти к средневековью и вместе с Гегелем выдвинуть приведенное библейское изречение против крестоносцев или даже, ради вящей оригинальности, противопоставить погребение Полиника Антигоной перенесению праха Наполеона с острова Св. Елены в Париж. Далее мы читаем: «В христианстве ненарушимая истина семейных уз» (которая на стр. 22 констатируется как одна из «истин» древних) «изображается как ложь, от которой следует как можно скорее избавиться (Марк, 10, 29), и так во всем» (стр. 23). Это положение, в котором действительность опять поставлена на голову, должно быть следующим образом водворено на место: фактическая лживость семейных уз (об этом, между прочим, следует посмотреть по сохранившимся документам дохристианского римского законода-

тельства) признается в христианстве ненарушимой истиной, «и так во всем».

Мы видим на этих примерах с более чем исчерпывающей полнотой, как Jacques le bonhomme, который спешил «как можно скорее отделаться» от эмпирической истории, ставит факты на голову, заставляет идеальную историю производить материальную, «и так во всем». Сначала мы узнаем только, как древние якобы относились к своему миру: они противопоставляются, как догматики, древнему, их же собственному, миру, вместо того, чтобы выступать как его производители; речь идет только об отношении сознания к предмету, к истине; речь идет, стало быть, только о философском отношении древних к их миру — вместо древней истории перед нами история древней философии, да и та лишь в том виде, в какой святой Макс представляет ее себе по Гегелю и Фейербаху.

Так, история Греции, со времени Перикла включительно, сводится к борьбе абстракций: рассудок, дух, сердце, светскость и т. д. Это — греческие партии. В этом мире призраков, выдаваемом за греческий мир, «орудуют» также аллегорические лица, вроде госпожи Чистота сердца, и важно занимают место мифические фигуры, вроде Пилата (который уж непременно должен быть там, где есть дети), наряду с Тимоном из Флиунта.

Подарив нам несколько поразительных откровений о софистах и Сократе, святой Макс тотчас же перескакивает к скептикам. Он находит в них завершителей начатой Сократом работы. Положительная философия греков, следующая как раз за софистами и Сократом, т. е. энциклопедическая наука Аристотеля, вовсе не существует, таким образом, для Jacques le bonhomme'a. Он «спешит как можно скорее избавиться» от прежнего, он спешит перейти к «Новым» и находит этот переход в скептиках, стоиках и эпикурейцах. Посмотрим же, каковы откровения нашего святого отца относительно этих последних.

«Стоики хотят осуществить идеал мудреца... человека, умеющего жить..., они находят этот идеал в презрении к миру, в жизни без жизненного развития..., без дружеского общения с миром, т. е. в изолированной жизни..., а не в сожительстве; только стоик живет, все остальное для него мертво. Наоборот, эпикурейцы требуют подвижной жизни» (стр. 30).

Мы отсылаем Jacques le bonhomme'a, человека, который хочет осуществить себя и умеет жить, между прочим, к Диогену Лаэртию; он увидит там, что мудрец, sophos, есть лишь идеализованный стоик, а не стоик — реализованный мудрец; и что sophos отнюдь не

присущ одним только стоикам, но встречается точно так же у эпикурейцев, ново-академиков и скептиков. Вообще же *sophos* есть первый образ, в котором предстает перед нами греческий *philosophos*; он выступает мифологически в семи мудрецах, практически в Сократе и как идеал у стоиков, эпикурейцев, ново-академиков и скептиков. Каждая из этих школ имеет, конечно, своего собственного *обфос*, как святой Бруно — свой собственный «единственный пол». Более того, святой Макс может найти «мудреца» («le sage») в восемнадцатом веке, в философии просвещения, и даже у Жан-Поля в лице «мудрых людей», вроде Эммануила и т. д. — Стоический мудрец имеет в виду вовсе не «жизнь без жизненного развития», а *абсолютно подвижную* жизнь, как это вытекает уже из его взгляда на природу — гераклитовского, динамического, развивающегося и живого, — тогда как у эпикурейцев принципом мировоззрения является, по выражению Лукреция, *mors immortalis* [бессмертная смерть], атом, и вместо «подвижной жизни» жизненным идеалом провозглашается божественный досуг в противовес божественной энергии Аристотеля.

«Этика стоиков (их единственная наука, ибо о духе они сумели высказать только, как он должен относиться к миру, а о природе — физике — лишь то, что мудрец должен утверждать себя против нее) не есть учение о духе, а лишь учение об отталкивании мира и о самоутверждении против мира» (стр. 31).

Стоики сумели «высказать о природе», что физика — одна из важнейших для философа наук, и поэтому они даже приложили усилия, чтобы развить дальше физику Гераклита; они «сумели далее высказать», что *φρα*, мужественная красота, есть наивысшее, что должно быть представлено индивидом, и прославляли как раз жизнь, созвучную с природой, хотя и впали при этом в противоречия. Согласно стоикам философия распадается на три доктрины: «физику, этику, логику». «Они сравнивают философию с животным и с яйцом, логику — с костями и сухожилиями животного и с яичной скорлупой, этику — с мясом животного и с белком яйца, а физику — с *душой* животного и с желтком» (Диоген Лаэртций, Зенон).

Уже отсюда мы видим, насколько этика не была «единственной наукой стоиков». К этому еще нужно прибавить, что, по Аристотелю, они были главными основателями формальной логики и систематики вообще.

Насколько неверно, будто «стоики ничего не сумели высказать о духе», доказывает то, что у них даже начинается *духовидение*, ввиду чего Эпикур выступает против них как просветитель и осмеивает их, называя «старыми бабами», в то время как именно неопла-

тоники заимствовали у них некоторые свои рассказы о духах. Это духовидение стоиков вытекает, с одной стороны, из невозможности провести динамический взгляд на природу без материала, доставляемого эмпирическим естествознанием, и, с другой стороны, из их стремления спекулятивно истолковать и уподобить мыслящему духу древне-греческий мир и самую религию.

«Этика стоиков» есть в такой мере «учение об отталкивании мира и самоутверждении против мира», что, например, стоической добродетелью считается «иметь сильное отечество, доброго друга», что «одно лишь прекрасное» признается «благом» и что стоическому мудрецу разрешается смешиваться с миром, например совершать кровосмешение и т. д. Стоический мудрец до такой степени замкнут «в изолированной жизни, а не в сожительстве», что у Зенона о нем говорится: «пусть мудрый не удивляется ничему, что кажется удивительным, но достойный не будет жить и в *одиночестве*, ибо он *общественен* по природе и *практически деятелен*» (Диоген Лаэртций, кн. VII, 1). Впрочем, нельзя требовать, чтобы в опровержение гимназической мудрости Jacques le bonhomme'a была развернута очень запутанная и противоречивая этика стоиков.

В связи со стоиками для Jacques le bonhomme'a существуют и *римляне* (стр. 31), о которых он, конечно, ничего не может сказать, ибо у них нет философии. Мы слышим о них только, что *Гораций* (!) «не пошел дальше стоической житейской мудрости» (стр. 32). *Integer vitae scelerisque purus!*¹

В связи со стоиками упоминается и *Демокрит*, а именно выписывается из какого-то руководства путаное место Диогена Лаэртция (Демокрит, книга IX, 7, 45), да еще в неверном переводе, и на этом основывается длинное рассуждение о Демокрите. Это рассуждение замечательно тем, что оно вступает в прямое противоречие со своей основой, т. е. с вышеупомянутым путаным и неверно переведенным местом, и превращает «спокойствие духа» («*Gemütsruhe*» — так Штирнер переводит *εὐθυμία*, по нижне-немецки *Wellmuth*) в «отталкивание мира». Дело в том, что Штирнер воображает, будто Демокрит был стоиком, и именно таким стоиком, каким его представляют себе Единственный и обычное сознание школьника; Штирнер думает, что «вся его деятельность сводится к старанию избавиться от мира», «другими словами — к отталкиванию мира», и что он может опровергать в лице Демокрита стоиков. Что подвижная жизнь Демокрита,

¹ Начальный стих оды Горация: «Человек безупречной жизни и чистый от преступлений». *Ред.*

в течение которой он исходил весь мир, разбивает в пух и прах это представление святого Макса; что настоящим источником для знакомства с демокритовой философией является Аристотель, а не два-три анекдота Диогена Лаэртца; что Демокрит не только не отказывался от мира, а был, наоборот, эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков; что его почти вовсе неизвестная этика ограничивается несколькими замечаниями, которые он *будто бы* записал, будучи старым, много путешествовавшим человеком; что его естественнонаучные сочинения причисляются к философии только с натяжкой, ибо у него, в отличие от Эпикура, атом был лишь физической гипотезой, вспомогательным средством для объяснения фактов, совершенно так же, как в соотношениях соединений в новой химии (Дальтон и т. д.) — все это не по вкусу Jacques le bonhomme'у; Демокрит должен быть понят «единственным» образом, Демокрит говорит об аэтимии, значит о спокойствии духа, значит об уходе внутрь себя, значит об отталкивании мира; Демокрит — стоик, и от индийского факира, бормочущего «Брам» (следовало бы: «Ом»), он отличается лишь как сравнительная степень от превосходной, т. е. «только *по степени*».

Об эпикурейцах наш приятель знает ровно столько же, сколько о стоиках, т. е. обязательный гимназический минимум. Он противопоставляет эпикурейскую «гедонé» [наслаждение] стоической и скептической «атараксии» [невозмутимости], не зная, что эта атараксия встречается и у Эпикура, и притом как нечто высшее, чем «гедонé»; вследствие чего все противопоставление святого Макса разлетается в пух и прах. Он рассказывает нам, что эпикурейцы «получают *лишь иному отношению* к миру, чем стоики»; но пусть он нам покажет того (не-стоического) философа «древнего и нового времени», который не делал бы «лишь» то же самое. В заключение святой Макс обогащает нас новым изречением эпикурейцев: «мир должен быть обманут, ибо он мой враг»; до сих пор было только известно, что эпикурейцы высказывались в том смысле, что мир должен быть *освобожден от обмана*, т. е. от страха перед богами, ибо он мой *друг*. Чтобы намекнуть нашему святому на реальную базу, лежащую в основе эпикуровой философии, достаточно будет упомянуть, что у Эпикура впервые встречается представление о том, что государство покоится на взаимном договоре людей, на общественном договоре (συνθήκη).

Несколько разъяснения святого Макса по поводу скептиков идут по той же колее, видно уже из того, что он считает их философию более радикальной, чем философию Эпикура. Теоретическое

отношение людей к вещам скептики свели к *видимости*, а на практике все оставили по-старому, сообразуясь с этой видимостью точно так же, как другие сообразуются с действительностью; они только переменили название. Эпикур же, наоборот, был подлинным радикальным просветителем древности, открыто нападал на античную религию, и от него же шел атеизм римлян, поскольку он у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял его как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию, поэтому же у всех отцов церкви, от Плутарха до Лютера, Эпикур слышит безбожным философом *par excellence* [по преимуществу], свиньей; вследствие чего и Климент Александрийский говорит, что когда Павел ополчается против философии, то он имеет в виду только эпикурейскую (*Stromateis*, кн. I, гл. XI, стр. 295, кельнское издание 1688 г.). Мы видим отсюда, как «хитро, коварно» и «умно» вел себя этот открытый атеист в отношении к миру, прямо нападая на его религию, тогда как стойки спекулятивно приспособляли древнюю религию, а скептики пользовались своей «видимостью» как предлогом для сопровождения всех своих суждений мысленной оговоркой (*reservatio mentalis*).

Таким образом, по Штирнеру стойки приходят в конце концов к «презрению к миру» (стр. 30), эпикурейцы к «той же житейской мудрости, что и стойки» (стр. 32), а скептики к тому, что «оставляют мир в покое и вовсе не думают о нем». Все три школы кончают, стало быть, по Штирнеру, равнодушием к миру, «презрением к миру» (стр. 485). Задолго до него Гегель выразил это так: стоицизм, скептицизм, эпикурейство «поставили себе целью сделать дух равнодушным ко всему, что дается действительностью» («Философия истории», стр. 327).

«У древних», так резюмирует святой Макс свою критику древнего мира идей, «были, разумеется, мысли, но они не знали *мысль* как таковую» (стр. 30). При этом «следует вспомнить то, что было сказано выше о наших детских мыслях» (там же). История древней философии должна сообразоваться с конструкцией Штирнера. Чтобы греки не вышли из своей роли детей, необходимо, чтобы Аристотеля никогда не было на свете, чтобы у него не встречались ни в себе и для себя сущее мышление (*ἡ νόησις ἣ καθ' αὐτήν*), ни сам себя мыслящий рассудок (*αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς*), ни само себя мыслящее мышление (*ἡ νόησις τῆς νοήσεως*); не должны вообще существовать его «Метафизика» и третья книга его «Психологии».

Так же как святой Макс напоминает здесь о том, «что было сказано выше о наших детских мыслях», он мог бы прибавить, говоря

«наших детских годах»: см. то, что будет ниже *сказано* о древних и неграх и *не будет* сказано об Аристотеле.

Чтобы оценить действительное значение последних античных философских учений в эпоху разложения древнего мира, Jacques le bonhomme'у стоило только обратить внимание на действительное положение их адептов при римском мировом господстве. Он мог бы, между прочим, найти у Лукиана подробное описание того, как народ считал их публичными скоморохами, а римские капиталисты, проконсулы и т. д. нанимали их в качестве придворных шутов, которые, поругавшись за столом с рабами из-за нескольких костей и корок хлеба и получив особое кислое вино, забавляли вельможу и его гостей занятными словами «атараксия», «афазия», «гедонé» и т. д.¹

Впрочем, если уж наш молодец хотел сделать из истории древней философии историю древности, то он, само собой разумеется, должен был изобразить, что стоики, эпикурейцы и скептики растворяются в неоплатониках, ибо философия этих последних есть не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля. Вместо этого он растворяет эти учения непосредственно в христианстве.²

Не греческая философия осталась у «Штирнера» «позади», а «Штирнер» остался позади греческой философии (Ср. Виганд, стр. 186). Вместо того, чтобы сказать нам, *как* «древность» приходит к миру вещей и «справляется» с ним, этот невежественный школьный учитель заставляет ее благополучно исчезнуть при помощи одной цитаты из Тимона; такое достижение античностью своего «конечного назначения» является тем более естественным, что, по святому Максу, древние были «поставлены *природой*» в условия античной «общественности», и это, «скажем в заключение», «уясняется пожалуй» тем легче, если эту общественность, семью и т. д. называют «так называемыми *естественными* узами» (стр. 33). Природа создает древний «мир вещей», а Тимон и Пилат (стр. 32) его разрушают. Вместо того,

¹ Перечеркнуто: «подобно тому как французские аристократы сделались после революции танцмейстерами всей Европы и как английские лорды скоро найдут себе подобающее место в качестве конюхов и собачников цивилизованной Европы». *Ред.*

² Перечеркнуто: «Штирнер должен был, наоборот, показать нам, как греческий мир после своего разложения долго еще продолжал существовать, — как рядом с ним римляне достигли мирового владычества, что они вообще делали на земле, как развивался и распался римский мир и как греческая и римская древность нашла, наконец, свою гибель: идеалистически — в христианстве, а материалистически — в переселении народов». *Ред.*

чтобы изобразить «мир вещей», послуживший для христианства материальной базой, он уничтожает этот «мир вещей» в мире духа — в христианстве.

Немецкие философы привыкли противопоставлять древность как эпоху реализма христианскому и новому времени как эпохе идеализма, в то время как французские и английские экономисты, историки и естествоиспытатели рассматривают обыкновенно древность как период идеализма, в противоположность материализму и эмпиризму нового времени. Точно так же можно считать древний мир идеалистическим, поскольку древние представляют в истории «гражданина», идеалистического политика, между тем как люди нового времени сводятся, в конце концов, к «буржуа», к реалистическому другу торговли, — и опять-таки древний мир можно понимать реалистически, поскольку в нем общественность была «истиной», тогда как в новое время она является идеалистической «ложью». Так мало толку получается от всех этих абстрактных противопоставлений и исторических конструкций.

«Единственное», что мы узнаем из всей этой характеристики древних, заключается в том, что хотя Штирнер «знает» очень мало «вещей» о древнем мире, но тем «лучше он их видит насквозь» (Ср. Виганд, стр. 191).

Штирнер, поистине, тот самый «младенец», о котором пророчествует Откровение Иоанна, 12, 5: ему «надлежит пасти все народы железным жезлом». Мы видели, как он обрушивается с железным жезлом своего невежества на бедных язычников. «Народам нового времени» придется не легче.

4. Новью.

«Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2-е послание к Коринфянам, 5, 17).

При посредстве этого библейского изречения древний мир действительно «прошел» или, как собственно хотел выразиться святой Макс, «весь вышел» («alle jeworden»), и мы одним предложением перескочили в новый, христианский, юношеский, монголообразный «мир духа». Мы увидим, что и этот последний «весь выйдет» в самый короткий срок.

«Если выше было сказано: «для древних мир был истиной», то здесь мы должны сказать: «для новых дух был истиной», — но и здесь и там нельзя забывать важного добавления: «истиной, за неистинность которой они старались проникнуть и, наконец,

действительно проникли» (стр. 33). Если мы не хотим строить штирнеровских конструкций, то «мы должны здесь сказать»: для новых истина была духом — именно святым духом. Jacques le bonhomme опять-таки берет новых не в их действительной исторической связи с «миром вещей», который, хоть он и «весь вышел», все же продолжает существовать, а в теоретическом, именно в религиозном отношении; история средневековья и нового времени существует для него опять-таки лишь как история религии и философии; во все иллюзии этих эпох и в философские иллюзии насчет этих иллюзий он свято верит. Придав, таким образом, новой истории такой же оборот, какой он придал истории древних, святой Макс может потом уже без труда в ней «проследить ход развития, подобный развитию древности», и перейти от христианской религии к новейшей немецкой философии с такой же быстротой, с какой он перешел от древней философии к христианству. Он сам дает характеристику своей исторической иллюзии на стр. 37, где он открывает, что «древние ничего не могут предъявить, кроме *мирской мудрости*», а «новые никогда не шли и не идут дальше *богословской учености*», и он торжественно вопрошает: «за пределы чего старались проникнуть *новые*?» Древние и новые только и делают в истории, что «стараются за что-либо проникнуть» — древние за мир вещей, новые за мир духа. Древние остаются, в конце концов, «без мира», а новые — «без духа», первые хотели стать идеалистами, вторые — реалистами (стр. 485), но те и другие были заняты только божественным (стр. 488), — «история до настоящего времени», это — только «история духовного человека» (какая вера!) (стр. 442), — одним словом, перед нами опять ребенок и юноша, негр и монгол и вся прочая терминология «различных превращений». — При этом мы видим благоговейное подражание спекулятивным приемам, согласно которым дети порождают своего отца, а позднейшее оказывает воздействие на то, что было ранее его. Христиане должны с самого начала «стараться проникнуть за неистинность своей истины», они должны сразу же быть скрытыми атеистами и критиками, как это уже было отмечено по поводу древних. Но не довольствуясь этим, святой Макс дает еще один блестящий образец своей «виртуозности» (спекулятивного) «мышления» (стр. 230):

«Теперь, *после того как либерализм провозгласил человека*, можно высказать, что этим был *только сделан последний вывод* из христианства и что христианство *искони не ставило себе иной задачи*, кроме той, чтобы осуществить *человека*».

После того как якобы сделан последний вывод из христианства,

возможно уже высказать, что... этот вывод сделан. После того как позднейшие [поколения] преобразовали все прежнее, «можно высказать», что прежние [поколения] «искони», т. е. *«воистину»*, в сущности, в небеси, как скрытые иудеи, «не ставили себе иной задачи», кроме той, чтобы их преобразовали потомки. Христианство есть для Jacques le bonhomme'a сам себя полагающий субъект, абсолютный дух, который «искони» полагает свой конец в качестве своего начала. (Ср. «Энциклопедию» Гегеля и т. д.)

«Отсюда-то» (т. е. из возможности подsunуть христианству воображаемую задачу) «проистекает заблуждение» (конечно, до Фейербаха нельзя было знать, какую задачу «искони ставило себе» христианство), «будто христианство придает «Я» бесконечную ценность, как это, например, проявляется в учении о бессмертии и в заботе о каждой отдельной душе. Нет, этой ценностью он наделяет только *Человека*, только *Человек* бессмертен, и только потому, что я — *Человек*, я — тоже бессмертен». Если уже из всей штирнеровской конструкции и постановки задач достаточно ясно, что христианство может наделить бессмертием только фейербаховского «человека», то здесь мы еще вдобавок узнаем, что это происходит и потому, что христианство не приписывает это бессмертие... также и *животным*.

Займемся и мы хотя бы единственный раз построением конструкций à la святой Макс.

«Теперь, после того как» современным крупным землевладением, выросшим из процесса парцелляции, майорат фактически *«провозглашен, можно высказать, что этим был только сделан последний вывод»* из парцелляции землевладения *«и что»* парцелляция *«воистину искони не ставила себе иной задачи, кроме реализации»* майората, истинного майората. *«Отсюда-то проистекает заблуждение, будто»* парцелляция *«придает бесконечную ценность»* равноправию отдельных членов семьи, *«как оно, например, проявляется»* в наследственном праве Кодекса Наполеона. *«Нет, этой ценностью она наделяет только»* старшего сына; *«только»* старший сын, будущий владелец майората, становится крупным землевладельцем, *«и только потому, что я»* — старший сын, *«я тоже становлюсь»* крупным землевладельцем.

Таким способом очень легко придавать истории «единственные» обороты: для этого достаточно изображать каждый самый новейший ее результат в виде «задачи», которую «она поистине искони ставила перед собой». Благодаря этому прошлые века приобретают причудливый и небывалый облик. Это производит разительное впечатление, не требуя больших издержек производства. Можно, например,

утверждать, что подлинная «задача», которую «искони ставил себе» институт земельной собственности, заключалась в вытеснении людей овцами — последствие, обнаружившееся недавно в Шотландии и т. д.; или что провозглашение династии Капетингов «воистину искони ставило себе задачей» послать Людовика XVI на гильотину, а господина Гизо в министерство. Главное же — это надо делать торжественным, святым, жреческим образом, затаить дыхание и потом вдруг выпалить: «Теперь, наконец, можно это высказать».

То, что святой Макс говорит в разбираемом отрывке (стр. 33—37) о Новых, составляет только пролог к еще предстоящей нам истории духов. Мы видим, что он и здесь «не чаает, как бы освободиться» от эмпирических фактов, и выводит перед нами те же партии, что и у древних, — *рассудок, сердце, дух* и т. д. — только под другими именами. Софисты становятся софистическими схоластиками, «гуманистами, макиавеллизмом (искусство книгопечатания, Новый Свет и т. д.)» (ср. Гегель, «История философии», III, стр. 128), представляющими рассудок, Сократ превращается в Лютера, который превозносит сердце (Гегель, там же, стр. 227), а о периоде после реформации мы узнаем, что тогда дело было в «пустой сердечности» (которая в отделе о древних называлась «чистотою сердца», ср. Гегель, там же, стр. 241). Все это на стр. 34. Таким-то образом святой Макс «вскрывает» «в христианстве ход развития, подобный развитию древности». После Лютера он уже не старается даже давать имена своим категориям; семимильными шагами спешит он к новейшей немецкой философии — четыре грамматических приложения (Appositionen) («пока не остается ничего, кроме пустой сердечности, всей всеобщей любви к людям, любви Человека, сознания свободы, «самосознания»», стр. 34; Гегель, там же, стр. 228, 229), четыре слова заполняют пропасть между Лютером и Гегелем, и «лишь тогда христианство оказывается завершенным». Все это развитие изговоряется в одном мастерском предложении, с помощью таких рычажков, как «наконец» — «и с тех пор как» — «поскольку» — «также» — «изодня в день» — «пока наконец» и т. д., — в предложении, которое читатель может сам прочесть на упомянутой классической стр. 34.

Под конец святой Макс дает еще несколько образчиков своей веры, заявляя, нисколько не стесняясь Евангелия: «Одни мы только и есть духи на самом деле», — и настаивает на том, что «дух» к концу древней истории «после долгих усилий» действительно «избавился от мира». И тут же он еще раз выдает тайну всей своей конструкции, заявив о христианском духе, что он «подобно юноше носится с планами исправления и спасения мира». Все это на стр. 36.

«И повел меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами... и на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий... И я видел, что жена упоена была кровию святых и т. д.» (Откровение Иоанна, 17, ст. 3, 5, 6). Апокалиптическое пророчество оказалось на этот раз недостаточно точным. Теперь, после того как Штирнер провозгласил *мужа*, можно, наконец, высказать, что автор Апокалипсиса должен был бы выразиться так: «И он повел меня в пустыню духа. И я увидел мужа, сидящего на звере багряном, преисполненном богохульством имен... и на челе его написано имя: тайна, Единственный... И я видел, что муж упоен был кровию святых и т. д.».

Итак, мы теперь попадаем в пустыню духа.

А. ДУХ (ЧИСТАЯ ИСТОРИЯ ДУХОВ).

Первое, что мы узнаем о «духе», это — что не дух, а *«царство духов необычайно велико»*. Святой Макс может сразу сказать о духе только то, что существует «необычайно большое царство духов», точно так же как и о средневековье он знает только, что это было «долгое время». После того как это «царство духов» предположено уже существующим, его существование затем доказывается задним числом с помощью десяти тезисов.

1) Дух — не есть свободный дух до тех пор, пока он не занялся *«одним собой»*, пока он не «стал иметь дело только» *со своим*, «с духовным миром» (сначала с одним собой, а потом со своим миром).

2) «Он есть *свободный* дух лишь в собственном своем мире».

3) Только *«через посредство»* духовного мира дух есть действительно дух».

4) «До тех пор, пока дух не создал себе свой мир духов, — он не дух».

5) «Его творения делают его духом».

6) «Его творения суть его мир».

7) «Дух, это — творец духовного мира».

8) «Дух существует, лишь когда творит духовное».

9) «Он действителен только вместе с духовным, своим творением».

10) *«Но»* творения или чада духа суть не что иное, как — духи» (стр. 38 — 39).

«Духовный мир» в тезисе 1 сразу же предполагается существующим, вместо того, чтобы быть выведенным, и этот тезис 1 проповедуется затем снова в тезисах 2—9 в восьми новых превращениях. В конце тезиса 9 мы все там же, где были в конце тезиса 1, — и тут:

в тезисе 10 одно «но» внезапно вносит «духов», о которых до сих пор еще не было речи.

«Так как дух существует, лишь когда творит духовное, то мы ищем его первых творений» (стр. 41). — Но согласно тезисам 3, 4, 5, 8 и 9 дух есть свое собственное творение. Это выражается теперь таким образом, что дух, т. е. первое творение духа, «должен возникнуть из ничего» — «он должен еще сотворить себя» — «его первое творение есть он сам, дух» (там же). «Когда этот творческий акт совершен, то далее следует уже естественное размножение творений, подобно тому как, согласно мифу, надо было создать только первых людей, а остальной род человеческий размножался сам собой» (там же).

«Как мистически это ни звучит, мы, однако, переживаем это в повседневном опыте. Бываешь ли Ты мыслящим прежде, чем Ты мыслишь? Творя свою первую мысль, Ты творишь и себя, мыслящего, ибо Ты не мыслишь, пока не мыслишь какую-либо мысль, т. е.»... т. е... «пока ее не имеешь. Не делает ли Тебя певцом лишь Твое пение, говорящим человеком — лишь Твоя речь? Вот так и созидание духовного только и делает Тебя духом».

Наш святой мошенник предполагает, что дух созидает духовное, чтобы заключить отсюда, что он созидает самого себя как духа, а с другой стороны, он предполагает его в виде духа, чтобы дать ему возможность создавать свои духовные творения (которые, «согласно мифу, размножаются сами собой» и становятся духами). До сих пор все это — давно знакомые, правоверно-гегелевские фразы. Подлинно «единственное» изложение того, что святой Макс хочет сказать, начинается лишь с приводимого им примера. А именно, когда Jacques le bonhomme не может сдвинуться с места, когда даже безличные обороты не в состоянии пустить вплавь его севшую на мель ладью, тогда «Штирнер» призывает на помощь своего третьего холопа, «Ты», который уж никогда его не выдаст и на которого он может положиться в крайней нужде. Этот «Ты» — индивид, встречающийся нам не в первый раз, скромный и преданный раб, прошедший на наших глазах сквозь огонь и воду и медные трубы, работник в вертограде своего господина, не пугающийся ничего, — одним словом: Шелига.* Когда «Штирнер» испытывает наибольшие творческие потуги, он взывает: Шелига, помоги! — и верный Эккарт Шелига тотчас подставляет спину, чтобы вытащить завязший воз из грязи.

* Ср. «Святое семейство, или критика критической критики», где уже были воспеты прежние геройские подвиги этого божьего человека.

Об отношении святого Макса к Шелиге нам потом еще многое придется сказать.

Речь идет о духе, который создает *самого себя* из *ничего*, т. е. о *Ничто*, которое *из ничего* делает себя *духом*. Святой Макс превращает это в сотворение шелиговского духа из Шелиги. И от кого же еще, как не от Шелиги, мог бы «Штирнер» ждать, что он, таким образом, как это выше происходит, согласится заменить собою ничто? Кому еще мог бы импонировать такой фокус, как не Шелиге, который в высшей степени польщен уже тем, что ему вообще разрешается выступить в качестве действующего лица? Святой Макс должен был доказать не то, что данное «Ты», т. е. данный Шелига, становится мыслящим, говорящим, поющим лишь с того момента, когда он начинает мыслить, говорить, петь, — он должен был доказать, что *мыслящий вообще* творит *себя из ничего*, когда начинает мыслить, *певец вообще* творит *себя из ничего*, когда начинает петь, и т. д.; и даже не мыслящий и не певец, а *мысль* и *пение* как субъекты творят *себя из ничего*, когда начинают мыслить и петь. В остальном «Штирнер устанавливает лишь крайне простое соображение» и высказывает лишь ту «крайне популярную» мысль (ср. Виганд, стр. 156), что Шелига проявляет одно из своих свойств, когда он его проявляет. Правда, нет ничего удивительного в том, что святой Макс не может даже правильно «установить» «подобные простые соображения», а высказывает их неправильно, чтобы таким путем доказать еще гораздо более неправильное положение с помощью самой что ни на есть неправильной логики.

Неверно не только утверждение, будто я «из ничего» делаю, например, себя «говорящим», но кроме того и Ничто, лежащее здесь в основе, есть весьма многообразное Нечто, а именно: действительный индивид, его органы речи, определенная ступень физического развития, существующие язык и наречия, уши, способные слушать, и человеческое окружение, от которого можно что-либо услышать, и т. д. Стало быть, при развитии какого-либо свойства нечто создается из чего-то чем-то, а вовсе не приходит, как в гегелевской логике, от ничего через ничто к ничему.

Теперь, после того как у святого Макса под руками оказался его верный Шелига, все опять идет, как по маслу. Мы увидим, как он с помощью своего «Ты» снова превращает дух в юношу — подобно тому как раньше он превратил юношу в дух; мы снова найдем здесь всю историю о юноше почти дословно, лишь с некоторыми маскирующими перестановками, — как уже, впрочем, и «необычайно большое царство духов» на стр. 37 было не чем иным, как «царством

духа», основать и распространить которое было на стр. 17 «целью» духа юноши.

«Так же, как Ты, однако, отличаешь себя от мыслителя, певца, рассказчика, так же отличаешь Ты себя и от духа, прекрасно чувствуя, что Ты еще нечто другое, чем дух. Однако, подобно тому как мыслящее Я в энтузиазме мышления легко теряет слух и зрение, так и тебя охватил энтузиазм духа», и вот Ты стремишься изо всех сил стать всецело духом и раствориться в духе. Дух — Твой идеал, недостигнутое, потустороннее: духом называется Твой... бог, «бог есть дух»... Ты ополчаешься против самого себя, поскольку Ты не можешь избавиться от остатков недуховного. Вместо того, чтобы сказать: «Я — больше, чем дух, — Ты говоришь с сокрушением: Я — меньше, чем дух, и дух, чистый дух или дух, который есть только дух, я могу лишь мыслить, но не могу быть им, а раз Я не этот дух, то им является кто-то Другой, он существует как Другой, которого Я называю богом».

После того как выше мы долго занимались фокусом, как из Ничто сделать Нечто, мы теперь вдруг совершенно «естественно» приходим к индивиду, который есть еще нечто другое, чем дух, т. е. Нечто, и хочет стать чистым духом, т. е. Ничто. С этой гораздо более легкой задачей (обратить нечто в ничто) перед нами тотчас же снова возникает вся история о юноше, который «еще только должен искать совершенного духа», и нам стоит лишь снова вытащить старые фразы со стр. 17—18, чтобы выйти из всяких затруднений. Особенно, когда имеешь такого послушного и доверчивого слугу, как Шелига, которому «Штирнер» может навязать представление, что подобно тому как он, «Штирнер», «в энтузиазме мышления легко» (!) «теряет слух и зрение», так и его, Шелигу, «охватил энтузиазм духа», и что он, Шелига, «стремится изо всех сил стать духом», вместо того, чтобы приобрести дух, т. е. что он должен теперь играть роль юноши со стр. 18. Шелига верит этому и повинуетя в страхе и трепете; он повинуетя, когда святой Макс вещает ему громовым голосом: Дух есть Твой идеал — Твой бог. Ты у меня сейчас будешь делать то-то и то-то, теперь Ты «усердствуешь», теперь Ты «говоришь», теперь Ты «можешь мыслить» и т. д. Когда «Штирнер» навязывает ему, что «чистый дух есть Другой, ибо он» (Шелига) — «не дух», то ведь, право же, только Шелига в состоянии поверить этому и болтать вслед за ним слово в слово весь этот вздор. Впрочем, метод, с помощью которого Jacques le bonhomme сочиняет эту бессмыслицу, уже был подробно разобран нами, когда речь шла о юноше. Так как Ты отлично чувствуешь, что Ты не только математик, то Ты стремишься стать

всецело математиком, раствориться в математике, математик — Твой идеал, математиком называется Твой... бог... Ты говоришь с сокрушением: Я меньше, чем математик, и математика как такового я могу себе только представить, а раз Я — не он, то им является Другой, он существует как Другой, которого Я называю «богом». Другой на месте Шелиги сказал бы — Араго.

«Теперь, наконец», показав, что разбираемое положение «Штирнера» есть лишь повторение «юноши», «можно высказать», что он «поистине искони не ставил себе иной задачи», кроме отождествления духа христианского аскетизма с духом вообще и фривольного остроумия, например, XVIII века с христианским скудоумием.

Стало быть, вопреки утверждению Штирнера, не «тем, что Я и дух суть различные имена для различных предметов, что Я не дух и дух не Я» (стр. 42), объясняется необходимость того, чтобы дух жил в потусторонней обители, т. е. был богом, — а совершенно без всяких оснований навязанным Шелиге «энтузиазмом духа», который превращает его в аскета, т. е. в человека, желающего стать богом (чистым духом), и тем, что, ввиду невозможности стать им, он полагает бога вне себя. Но ведь речь шла о том, что дух сначала создает *себя* из ничего, а потом *духов* из себя. Вместо этого Шелига производит теперь бога (единственного духа, который здесь встречается) не потому, что он, Шелига, есть дух *вообще*, а потому, что он есть Шелига, т. е. несовершенный дух, недуховный дух, т. е. одновременно и не-дух. О том же, как возникает христианское представление о духе в виде бога, святой Макс не говорит ни слова, хотя понять это теперь совсем не так уж трудно. Он предполагает его существующим для того, чтобы его объяснить.

История о сотворении духа «поистине искони не ставит себе иной задачи», кроме вознесения штирнеровского желудка на небо.

«Именно потому, что мы не *дух*, который обитает в нас, как раз поэтому мы должны были его

Именно потому, что мы не *желудок*, который обитает в нас, как раз поэтому мы должны были его

поместить вне нас, он был не Мы, и поэтому мы не могли мыслить его существующим иначе, как вне Нас, по ту сторону от Нас, в *потустороннем мире*» (стр. 43).

Речь шла о том, что дух должен сперва создать себя, а потом — из себя нечто отличное от себя; вопрос заключался в том, что такое это иное? На этот вопрос не дается ответа, но после вышеприведенных «различных превращений» и оборотов он извращается в следующий

новый вопрос: «Дух есть нечто иное, чем Я. Но чем же является это иное?» (стр. 45). Значит, теперь спрашивается, чем отличается дух от Я, между тем как первоначальный вопрос гласил: чем отличается дух, благодаря своему творчеству из ничего, от самого себя? И тут святой Макс перескакивает в следующее «превращение».

Б. ОДЕРЖИМЫЕ (НЕЧИСТАЯ ИСТОРИЯ ДУХОВ).

Святой Макс, сам того не зная, до сих пор только и делал, что давал руководство к «духовидению», поскольку он рассматривал древний и новый мир лишь как «призрачное тело духа», как призрачное явление, и видел в нем лишь борьбу духов. Теперь же он сознательно и ex professo дает руководство к искусству созерцать призраки.

Наставление в духовидении. Прежде всего надо превратиться в круглого дурака, т. е. стать Шелигой, а потом сказать самому себе, как святой Макс говорил, обращаясь к этому Шелиге: «Взгляни вокруг себя на мир и скажи сам, не взирает ли на тебя изо всего какой-нибудь дух!» Если довести себя до того, чтобы вообразить нечто подобное, то духи уже «легко» придут сами собой, — в «цветке» увидишь только «творца», в горах — «дух возвышенности», в воде — «дух тоски» или тоску духа, будешь слышать, как «из людей говорят миллионы духов». Если дойти до этой ступени, если вместе со Штирнером воскликнуть: «Да, во всем мире бродят привидения!» — то «не трудно будет дойти до того» (стр. 93), чтобы вслед за тем воскликнуть: «Только в нем [в мире]? Нет, он сам есть привидение» (да будет слово ваше да-да, нет-нет, а что сверх того, то от лукавого, — т. е. логический переход), «он — странствующее призрачное тело духа, он — привидение». Затем спокойно «возри» «и вблизи себя, и вдаль», Тебя окружает призрачный мир — Ты видишь духов. Если Ты обыкновенный человек, то можешь на этом успокоиться, но если ты вздумашь померяться с Шелигой, то Ты можешь заглянуть и в самого себя, и тогда ты не должен «удивляться», если в этом случае и на этой высоте шелигства Ты откроешь, что и «Твой дух, это — привидение в Твоем теле», что Ты сам — призрак, «чающий спасения, т. е. дух». Это приводит тебя к тому, что ты можешь видеть во «всех» людях «духов» и «призраков», — в чем духовидение и «достигает своей конечной цели» (стр. 46, 47).

Основа этого наставления, только гораздо правильнее выраженная, находится у Гегеля, между прочим в «Истории философии», III, стр. 124 — 125. — Святой Макс так верит в свое собственное

наставление, что в результате сам становится Шелигой и утверждает: «С тех пор как слово стало плотью, — мир одухотворен, заколдован, призрачен» (стр. 47). «Штирнер» «видит духов».

Святой Макс намеревается дать нам феноменологию христианского духа и по своему обыкновению выдергивает только одну сторону дела. Для христиан мир был не только *одухотворен*, но в такой же мере *обездуховлен*, как это, например, совершенно правильно признает Гегель в только что названном месте, где он приводит в связь обе эти стороны; и точно так же должен был бы поступить святой Макс, если бы он хотел рассуждать исторически. В противовес тому, что мир в христианском сознании отрешается от духа, можно с одинаковым правом рассматривать древних, «повсюду видевших богов» как одухотворителей мира, — воззрение, которое наш святой диалектик отвергает благонамеренным указанием: «Боги, мой милый Новый человек, это — не духи» (стр. 47). Верующий Макс признает духом только *святой* дух.

Но даже если бы он и дал нам эту феноменологию (что, впрочем, излишне после Гегеля), то он все же ничего бы нам не дал. Точка зрения, на которой удовлетворяются подобными историями о духах, сама еще есть религиозная точка зрения, потому что, оставаясь на ней, успокаиваются на религии, понимают религию как *causa sui* [самопричину] (ибо «Самосознание» и «Человек» также еще религиозны), вместо того, чтобы объяснить ее из эмпирических условий и показать, каким образом определенные отношения промышленности и общения необходимо связаны с определенной общественной формой и, тем самым, с определенной государственной формой и, тем самым, с определенной формой религиозного сознания. Если бы Штирнер пригляделся к действительной истории средних веков, то он мог бы понять, почему представление христиан о мире приняло в средние века именно эту форму и каким образом произошло, что оно впоследствии превратилось в иное; он мог бы понять, что у «христианства» *вовсе нет никакой истории* и что все различные формы, в которых оно понималось в различные времена, были не «самоопределениями» и «дальнейшим развитием» «религиозного Духа», а результатом действия причин вполне эмпирических, от влияния религиозного духа нисколько не зависящих.

Так как Штирнер «не идет по струнке» (стр. 45), то прежде чем говорить подробнее о духовидении, мы можем тут же сказать, что различные «превращения» штирнеровских людей и их мира заключаются лишь в превращении всей мировой истории в плоть

гегелевской философии — в призраки, которые только для видимости являются «инобытием» мыслей берлинского профессора. В «Феноменологии», этой гегелевской библии, «Книге», индивиды сперва превращаются в «сознание», а мир в «предмет», благодаря чему все разнообразие жизни и истории сводится к различному отношению «сознания» к «предмету». Это различное отношение сводится, в свою очередь, к трем кардинальным отношениям: 1) к отношению сознания к предмету как к истине или к истине как к простому предмету (например, чувственное сознание, естественная религия, ионийская философия, католицизм, авторитарное государство и т. д.); 2) к отношению сознания, как *истинного*, к предмету (рассудок, духовная религия, Сократ, протестантизм, французская революция); 3) к истинному отношению сознания к истине как к предмету или к предмету как к истине (логическое мышление, спекулятивная философия, дух как для духа). Первое отношение понимается и у Гегеля как бог-отец, второе — как Христос, третье — как святой дух и т. д. Штирнер уже использовал эти превращения, говоря о ребенке и юноше, о древних и новых, затем он повторяет их по поводу католицизма и протестантизма, негров и монголов и т. д., и этот ряд маскировок одной и той же мысли легковерно считает тем миром, против которого он должен утвердить себя как индивида во плоти.

Второе наставление в духовидении. О том, как превратить мир в призрак истины, а самого себя в освященную или призрачную личность. Разговор между святым Максом и его холопом Шелигой (стр. 47, 48).

Святой Макс. «Ты обладаешь духом, ибо у Тебя есть мысли. Что такое Твои мысли?»

Шелига. «Духовные существа».

Святой Макс. «Значит это не вещи?»

Шелига. «Нет, но дух вещей, главное во всех вещах, их нутро, их идея».

Святой Макс. «Стало быть то, что Ты мыслишь, не есть только Твоя мысль?»

Шелига. «Наоборот, это — самое действительное, подлинно истинное в мире; это сама истина; когда я воистину мыслю, я мыслю Истину. Я могу, правда, ошибиться насчет истины и *не опознать ее*; но когда я воистину *познаю*, тогда предмет моего познания *есть истина*».

Святой Макс. «Итак, ты всечасно носишься со стремлением познавать истину?»

Шелига. «Истина для меня священна... *Истину* я не могу отме-

нить; в истину я верую и потому я и ищю в ней; выше нее нет ничего, она вечна. Свята, вечна истина, она есть Святое, Вечное.

Святой Макс (озлобленно). «Но Ты-то, Ты, который преисполняешься этой святыней, Ты сам становишься освященным!»

Итак, когда Шелига воистину познает какой-нибудь предмет, этот предмет перестает быть предметом и становится «истиной». Это — первое производство призраков в крупном масштабе. Дело теперь уже не в познании предметов, а в познании истины; сперва он воистину познает предметы, это он определяет как истину познания и превращает ее в познание истины. Не успел Шелига дать грозному святому навязать себе истину как призрак, а его суровый господин уже насаждает на него, требуя ответа по совести, «всечасно» ли он на сносях тоской по истине, на что сбитый с толку Шелига несколько преждевременно выпаливает: «Истина для меня священна». Но он тотчас же замечает свою оплошность и искупает ее, сконфуженно превращая предметы уже не в истину, а в истины, и абстрагируя, как истину этих истин, «Истину», которую он уже не может отменить, после того как она *отличена* им от отменимых истин. Тем самым она становится «вечной». Но не довольствуясь тем, что он прилагает к ней такие предикаты, как «святая, вечная», он превращает ее в Святое и Вечное как субъект. После этого святой Макс может ему, конечно, разъяснить, что, «преисполнившись» Святым, он «сам становится освященным» и «не должен удивляться», если теперь он в себе «не найдет ничего, кроме привидения». Затем наш святой начинает проповедывать: «Вообще, святое не для твоих чувств», и весьма последовательно добавляет с помощью частицы «и»: «никогда не откроешь *Ты*, как чувственный, его следа», — ибо ведь чувственные предметы «все вышли» и их место заняла «Истина», святая истина, «Святое». «Но» — разумеется! — «оно существует для Твоей веры или, точнее, только для Твоего ума» (для твоего скудоумия), «ибо оно ведь само есть *нечто* духовное» (per appositionem) [при помощи грамматического приложения], *некий* дух (снова per appositionem), это — *дух для духа*. Таково искусство превращения обыденного мира, «предметов», посредством арифметического ряда *приложений* в «дух для духа». Здесь еще мы можем только восхищаться этим диалектическим методом приложений, — ниже мы будем иметь случай основательно разобраться в нем и изложить его во всей его классичности. Метод приложений может быть и перевернут: так здесь «Святое», будучи уже порождено нами, не приобретает дальнейших приложений, а само превращается в приложение к некоторому новому определению; это — сочетание прогрессии

с уравнением. Так «оставшаяся» после некоторого диалектического процесса «мысль о чем-то Другом», чему «Я должен был служить больше, чем Себе» (per arros.), «что должно было быть для Меня важнее всего» (per arros.), «словом — Нечто, в чем Я должен был искать *Мое истинное благо*» (наконец, per arros. возвращение к первому ряду), становится «Святым» (стр. 48). У нас здесь две прогрессии, которые приравниваются друг к другу и могут дать, таким образом, материал для множества различных уравнений. Но об этом после. С помощью этого метода «Святое», которое мы знали до сих пор лишь как чисто теоретическую характеристику чисто теоретических отношений, приобрело также новый практический смысл как «нечто, в чем Я должен искать *Мое истинное благо*», что дает возможность противопоставить Святое эгоисту. Едва ли стоит упоминать, что весь этот диалог, с последующей проповедью, есть не что иное, как новое повторение уже три-четыре раза встречавшейся истории о юноше.

Здесь, дойдя до «эгоиста», мы перережем «струнку» Штирнера — потому что, во-первых, мы должны изложить его конструкцию во всей ее чистоте, без всяких вплетенных в нее интермеццо, а во-вторых, потому что эти интермеццо (Санчо по аналогии с *«der Lazaroni»* (Виганд, стр. 159, должно быть Lazzarone) сказал бы Intermezzi's) все равно встретятся нам в других местах книги, ибо Штирнер, вопреки его собственному требованию, отнюдь не склонен «постоянно возвращаться в себя» а, наоборот, постоянно разбрасывается во все стороны. Упомянем еще только, что на поставленный на стр. 45 вопрос: что такое этот отличный от «Я» дух? — ответ дан теперь в том смысле, что это есть Святое, т. е. чуждое нашему «Я», и что все, чуждое нашему «Я», понимается впредь — в силу некоторых невысказанных приложений, приложений «в себе» — без дальнейших околичностей как дух. Дух, Святое, чуждое суть тождественные представления, которым он объявляет войну, как это уже было в самом начале почти буквально так же, когда речь шла о юноше и муже. Мы, таким образом, еще не подвинулись ни на шаг вперед по сравнению со стр. 20.

а. Привидения.

Святой Макс начинает теперь всерьез толковать о «духах», этих «чадах духа» (стр. 39), о призрочности всех (стр. 47). По крайней мере, он так воображает. На самом же деле он только подсовывает лживое название своему прежнему пониманию истории, согласно ко-

торому люди были с самого начала лишь представителями всеобщих понятий. Эти всеобщие понятия выступают здесь сперва в негроподобном состоянии, как объективные, противостоящие людям духи и называются на этой ступени призраками или — *привидениями*. Главный призрак это, конечно, сам «Человек», ибо, согласно предшествующему, люди существуют друг для друга лишь как представители всеобщего, сущности, понятия, Святого, чуждого, духа, т. е. лишь как призрачные существа, как призраки, и так как уже по «Феноменологии» Гегеля (стр. 255 и в других местах) дух, поскольку он имеет для человека «форму вечности», есть другой человек (см. ниже о «Человеке»).

Итак, здесь разверзаются небеса, и различные призраки проходят друг за другом пред нами. Jacques le bonhomme забывает только, что он уже заставил пройти перед нами древнее и новое время как гигантские призраки и что по сравнению с этим все его невинные выдумки • боге и т. д. — чистые пустяки.

Призрак № 1: *высшее существо*, бог (стр. 53). Как и следовало ожидать после предшествующего, Jacques le bonhomme, сдвигающий •воей верой все всемирно-исторические горы, верит, что «люди в течение тысячелетий ставили себе *задачу*», «мучились над ужасной невозможностью, нескончаемой работой Данаид» — «доказать бытие бога». Об этой невероятной вере нам нечего больше терять **слов**.

Призрак № 2: *Сущность*. То, что наш добряк говорит о сущности, ограничивается — за вычетом того, что списано им у Гегеля, — «пышными словами и жалкими мыслями» (стр. 53). «Движение вперед от» сущности «к» мировой сущности «не трудно», и эта мировая сущность есть конечно —

Призрак № 3: *суетность мира*. Об этом ничего не скажешь, кроме того, что отсюда «легко» возникает

Призрак № 4: *добрые и злые существа*. О них хотя и можно было бы кое-что сказать, но не говорится ничего и совершается переход прямо к следующему

Призраку № 5, *к сущности и ее царству*. Что сущность появляется здесь у нашего бравого писателя во второй раз, это нас несколько не должно удивлять, так как он отлично сознает свою «беспомощность» (Виганд, стр. 166) и поэтому все говорит по несколько раз, чтобы не быть неверно понятым. Сущность впервые определяется здесь как обладательница «царства», и затем о ней говорится, что она есть «Сущность» (стр. 54), после чего она в мгновение ока превращается в

Призрак № 6: «*сущности*». Познавать и признавать их, и только их, это — религия. «Их (сущностей) царство есть... царство сущностей» (стр. 54). Тут внезапно появляется

Призрак № 7, *богочеловек*, Христос, без всякого видимого повода. О нем Штирнер может сообщить, что он был «в теле» («*beleibt*»). Если святой Макс не верит в Христа, то он верит, по крайней мере, в его «действительное тело». Христос принес в историю, согласно мнению Штирнера, огромные бедствия, и наш сентиментальный святой рассказывает со слезами на глазах, «как самые сильные люди христовы мучились над тем, чтобы постичь его»: «Еще не было призрака, который в такой мере требовал бы душевного мученичества, и ни один шаман, доводящий себя до дикого беснования и раздирающих нервы судорог, не может претерпеть таких мук, какие претерпели христиане из-за этого непостижимейшего призрака». Святой Макс роняет чувствительную слезу над могилой жертв Христа и переходит затем к «ужасному существу», к

Призраку № 8, *человеку*. Тут нашего бравого писателя охватывает сплошная «жуть» — «он пугает самого себя», он видит в каждом человеке «страшное привидение», «ужасное привидение», в котором что-то «бродит» (стр. 55, 56). Ему в высшей степени не по себе. Раскол между явлениями и сущностью не дает ему покоя. Он подобен Навалу, супругу Авигеи, о котором написано, что сущность его тоже была оторвана от его явления: «Был некто в Маоне, а сущность [имение] его на Кармиле» (I книга царств, 25, 2). Но в надлежащий момент, пока «душевно измученный» святой Макс еще не успел пустить себе пулю в лоб от отчаяния, он внезапно вспоминает о древних, которые «не наблюдали ничего подобного в своих рабах». Это приводит его к

Призраку № 9, *народному духу* (стр. 56), по поводу которого святой Макс, уже без всякого удержу, тоже предается «жутким» фантазиям, чтобы —

Призрак № 10, «*Все*», превратить в привидение и, наконец, там, где уж прекращается всякий счет, свалить «святой дух», истину, право, закон, правое дело (о котором он все еще не может забыть) и полдюжины других совершенно чуждых друг другу вещей в общий класс «призраков».

Помимо этого во всей главе нет ничего замечательного, кроме того факта, что вера святого Макса сдвигает с места одну историческую гору. А именно, он полагает (стр. 56): «Всегда лишь во имя какого-нибудь высшего существа пользовался тот или другой человек поклонением, лишь в качестве призрака считался он освященной, т. е.»

(то есть!) «защищенной и признанной личностью». Если водворить эту гору, сдвинутую верой, на ее настоящее место, то это будет «гласить» так: Только во имя защищенных и привилегированных личностей, т. е. таких, которые сами себя защищают и сами захватывают привилегии, пользовались поклонением высшие существа и освящались призраки. Святой Макс воображает, например, что в древности, когда каждый народ сплывался воедино материальными отношениями и интересами, например враждой различных племен и т. д., когда из-за недостатка производительных сил каждый должен был либо быть рабом, либо иметь рабов и т. д. и т. д., так что принадлежность к некоторому народу была делом «самого естественного интереса» (Виганд, стр. 162), — что тогда понятие народа или «народности» впервые породило из себя эти интересы; он воображает также, что когда позднее, в новое время, свободная конкуренция и мировая торговля породили лицемерный буржуазный космополитизм и понятие человека, — что тогда, наоборот, позднейшая философская конструкция человека произвела названные отношения как свои «откровения» (стр. 51). Так же обстоит дело с религией, с царством сущностей, которое он считает единственным царством, но о сущности которого он ничего не знает, ибо иначе он должен был бы знать, что религия *как таковая* не имеет ни сущности, ни царства. В религии люди превращают свой эмпирический мир в лишь мыслимую, представляемую сущность, противстоящую им как нечто чуждое. Объясняется же это опять-таки не посредством выведения из каких-нибудь других понятий, из «Самосознания» и тому подобной чепухи, а из всего существующего способа производства и общения, который так же независим от чистого понятия, как изобретение автоматического ткацкого станка и использование железных дорог не зависят от гегелевской философии. Если он уж хочет говорить о «сущности» религии, т. е. о материальной основе этой не-сущности (Unwesen), то он должен искать ее не в «сущности Человека», не в предикатах бога, а лишь в материальном мире, который существует раньше, чем любая ступень религиозного развития (ср. выше «Фейербах»).

Все «призраки», которые мы здесь рассмотрели, были представлениями. Эти представления, если отвлечься от их реальной основы (от которой Штирнер и без того отвлекается), понятые как представления внутри сознания, как мысли в голове человека, перенесенные из своей предметности обратно в субъект, возведенные из субстанции в самосознание, суть — *блажь* или *навязчивая идея*.

О происхождении истории призраков святого Макса см. у

Фейербаха, в «Anecdota» II, стр. 66, где мы читаем: «Богословие есть вера в *призраки*. Но у вульгарного богословия призраки находятся в чувственном воображении, у умозрительного же богословия — в нечувственной абстракции». А так как святой Макс вместе со всеми критическими спекулянтами нового времени разделяет веру в то, что мысли, превращенные в самостоятельные, воплощенные мысли — призраки, — властвовали и властвуют над миром, что вся предшествующая история была историей богословия, то ему было крайне легко превратить ее в историю призраков. История Санчо о призраках покоится, таким образом, на традиционной вере спекулянтов в призраки.

б. Блажь.

«Человек, в Твоей голове бродят привидения... Ты одержим навязчивой идеей!» — вещает святой Макс громовым голосом своему рабу Шелиге. «Не подумай, что я шучу», — грозит он ему. Не смей думать, что торжественный «Макс Штирнер» способен шутить.

Наш человек божий опять нуждается в своем верном Шелиге, чтобы перейти от объекта к субъекту, от привидения к блажи.

Блажь, это — иерархия в отдельном индивидуе, господство мысли «в нем над ним». После того как мир предстал перед фантазирующим юношей со стр. 20 в качестве мира его «бредовых фантазий», в качестве мира призраков, — после этого «собственные порождения его головы» перерастают в его голове через его же голову. Мир его бредовых фантазий — таков прогресс юноши — существует теперь как мир его в конец расстроенной головы. Святой Макс, муж, перед которым «мир новых» предстает в виде фантазирующего юноши, по необходимости должен заявить, что «чуть ли не все человечество состоит из настоящих безумцев, безумцев в сумасшедшем доме» (стр. 57).

Блажь, открываемая святым Максом в головах людей, есть лишь его собственная блажь, блажь «святого», который созерцает мир *sub specie aeterni* [под углом зрения вечности] и принимает как лицемерные фразы, так и иллюзии людей за действительные мотивы их поступков, вследствие чего наш наивный, верующий муж и высказывает так уверенно великое положение: «Почти все человечество тяготеет к высшему» (стр. 57).

«Блажь» есть «навязчивая идея», т. е. «идея, подчинившая себе человека», или, как это затем говорится более популярно, — всевозможная нелепость, которую «люди вбили себе в голову». С игривой легкостью приходит святой Макс к заключению, что все, что

подчинило себе людей, например необходимость производить, чтобы жить, и зависящие от этого отношения, представляет собою подобную «нелепость» или *«навязчивую идею»*. Так как детский мир есть единственный «мир вещей», как мы узнали из мифа о «Жизни Человека», то значит все, что не существует «для ребенка» (а порой и для животного), есть, во всяком случае, «идея» и, «легко возможно», даже «навязчивая идея». От юноши и от ребенка мы избавимся еще не так-то скоро.

Глава о блажи имеет целью лишь констатировать категорию блажи в истории «Человека». Сама борьба с блажью ведется на протяжении всей «Книги» и особенно во второй части. Мы можем поэтому ограничиться здесь двумя-тремя примерами блажи.

На стр. 59 Jacques le bonhomme высказывает уверенность, что «наши газеты переполнены политикой, потому что они одержимы иллюзией, будто человек создан для того, чтобы быть *zoon politikon* [общественным животным]». Итак, согласно Jacques le bonhomme'у политикой занимаются потому, что ею переполнены наши газеты. Если бы какой-нибудь отец церкви заглянул в биржевые отчеты наших газет, он не мог бы судить иначе, чем святой Макс, и непременно заявил бы: эти газеты переполнены биржевыми отчетами, потому что они одержимы иллюзией, будто человек создан для фондовых спекуляций. Стало быть, не газеты, а «Штирнер» одержим блажью.

Запрет кровосмешения и институт единобрачия выводятся Штирнером из «Святого», «они суть Святое». Если у персов кровосмешение не запрещено, а у турок существует институт многобрачия, то значит там кровосмешение и многобрачие представляют собой «Святое». Между двумя этими «святынями» нельзя будет усмотреть иного различия, кроме того, что персы и турки «вбили себе в голову» другой вздор, чем христианско-германские народы. — Вот манера в духе отцов церкви «заблаговременно избавляться» от истории. — Jacques le bonhomme настолько далек от какого-либо понятия о действительных материалистических причинах запрета многобрачия и кровосмешения при определенных социальных условиях, что он считает их только догматом веры и вместе с любым мещанином воображает, что когда за подобные преступления человека сажают в тюрьму, то это «чистота нравов» сажает его в «исправительное заведение» (стр. 60), — как и вообще тюрьмы представляются ему исправительными заведениями (в этом отношении он стоит ниже образованного буржуа, который лучше понимает в чем тут дело; см. литературу о местах заключения). «Темницы» «Штирнера», это — тривиальнейшие

иллюзии берлинского бюргера, которые для него, однако, едва ли заслуживают названия «исправительных заведений».

После того как Штирнер открыл при помощи «эпизодически вставленного» «исторического размышления», что «весь человек, со всеми его способностями, должен был, в конце концов, оказаться религиозным» (стр. 64), после этого «в самом деле не удивительно», — «ибо мы теперь стали насквозь религиозны», — что «присяга» *присяжных* присуждает нас к смерти и что полицейский, как добрый христианин, упрятывает нас в кутузку на основании «*служебной присяги*». Когда жандарм задерживает его за курение в Тиргартене, то выбивает у него сигару изо рта не жандарм, получающий за это жалование от королевско-прусского правительства и участвующий в доходах от штрафных денег, а «служебная присяга». И точно так же сила буржуа в суде присяжных вследствие ханжеской сцены, разыгрываемой здесь этими друзьями торговли, превращается для него в силу клятвы, присяги, в «*Святое*». «Истинно, истинно говорю вам: и в Израиле не нашел я такой веры» (Матфей 8, 10).

«У многих мысль превращается в правило, так что не они владеют правилом, а оно ими владеет, и вместе с правилом они снова обретают твердую позицию». Но «это зависит не от желающего и не от подвизающегося, а от бога, милующего» (Посл. к римл. 9, 16). Поэтому святой Макс, сам задетый за живое, на той же странице и преподает нам ряд правил: во-первых, *основное* правило — никаких правил, во-вторых, стало быть, правило — не иметь твердой позиции, в-третьих, правило: «Мы *должны* владеть духом, но дух не *должен* владеть нами», и, в четвертых, правило о том, что следует внимать также и своей плоти, «ибо, только внимая своей плоти, человек понимает себя вполне, а только разумея *себя* вполне, он разумеющ или разумен».

В. НЕЧИСТАЯ НЕЧИСТАЯ ИСТОРИЯ ДУХОВ.

а. Негры и монголы.

Мы возвращаемся теперь к началу «единственной» исторической конструкции и наречения. Ребенок становится негром, юноша — монголом. См. «Экономию Ветхого завета».

«Историческое размышление о нашем монгольстве, которое я здесь *эпизодически вставляю*, я предлагаю *без всякого притязания* на основательность *или хотя бы только на доказанность*, а *исключительно потому, что оно может, как мне кажется, способствовать* разъяснению остального» (стр. 87).

Святой Макс пытается «растолковать» себе свои фразы о ребенке и юноше, давая им мирообъемлющие имена, а эти мирообъемлющие имена он старается «растолковать», подставляя под них свои фразы о ребенке и юноше. «Негроподобие представляет древность, зависимость от вещей» (ребенок); монголоподобие — период зависимости от мыслей, христианскую эпоху (юноша). (Ср. «Экономию Ветхого завета».) Для будущего приготовлены слова: «Я — собственник мира вещей и Я же — собственник мира мыслей» (стр. 87, 88). Это «будущее» уже имело однажды место на стр. 20 в связи с рассуждениями о муже и оно произойдет ниже еще раз, начиная со стр. 226.

Первое историческое размышление без притязаний на основательность или хотя бы только на доказанность: так как Египет входит в Африку, где проживают негры, то, стало быть, «к негритянской эре» «относятся» (стр. 88) никогда не существовавшие «походы Сезостриса» и «значение Египта» (между прочим и при Птоломеях, затем экспедиция Наполеона в Египет, Мехмед-Али, восточный вопрос, брошюры Дювержье де-Горанна и т. д.) «и северной Африки вообще» (стало быть, значение Карфагена, поход Ганнибала на Рим, а также, «легко возможно», значение Сиракуз и Испании, вандалы, Тертуллиан, мавры, Аль-Гуссейн-Абу-Али-Бен-Абдалла-Ибн-Сина, пиратские государства, французы в Алжире, Абд-эль-Кадер, отец Анфантен и четыре новых жабы Шаривари¹). Итак, Штирнер, растолковывает здесь походы Сезостриса и т. д. тем, что переносит их в негритянскую эру, а негритянскую эру тем, что «эпизодически вставляет» ее в качестве исторической иллюстрации к своим единственным мыслям «о наших детских годах».

Второе историческое размышление: «К монгольской эре относятся походы гуннов и монголов, вплоть до русских» (и Wasserrolacken²), причем походы гуннов и монголов вместе с русскими опять-таки «растолковываются» тем, что они относятся к «монгольской эре», а «монгольская эра» — тем, что это есть эра уже знакомой нам в образе юноши фразы о «зависимости от мыслей».

Третье историческое размышление: В монгольскую эру «ценность моего Я никак не может признаваться высокой потому, что твердый алмаз Не-Я стоит слишком высоко в цене, потому что он еще слишком ядерн и непреодолим, чтобы Я могло поглотить и истребить

¹ «Charivari» — сатирический журнал, издававшийся в Лейпциге (1842—1846). Ред.

² Ироническое прозвище силезских поляков в Германии. Ред.

его. Здесь люди только ползают с необычайной суетливостью по этому неподвижному нечто, по этой субстанции, как мелкие паразиты по телу, соками которого они питаются, не будучи, однако, в состоянии его пожрать. Это — суетливость насекомых, деловитость монголов. У китайцев все *ведь* остается по-старому и т. д.... *Поэтому* (потому что у китайцев все остается по-старому) «в нашу монгольскую эру всякое изменение было только реформаторским, исправляющим, а не разрушительным, истребляющим или уничтожающим. Субстанция, объект остается. Вся наша деловитость — лишь муравьиная деятельность и блошинные прыжки... жонглерство на канате объективного» и т. д. (стр. 88. Ср. Гегель, «Философия истории», стр. 113, 118, 119 (неразмягченная субстанция), 140 и т. д., где Китай понимается как «субстанциальность»).

Итак, мы узнаем здесь, что в *истинном*, кавказском веке люди будут руководствоваться тем правилом, что землю, «субстанцию», «объект», «неподвижное» нужно проглотить, «истребить», «уничтожить», «поглотить», «разрушить»; а заодно с землей — и неотделимую от нее солнечную систему. Миропоглощающий «Штирнер» познакомил нас на стр. 36 с «реформаторской или исправляющей деятельностью» монголов в форме планов юноши и христианина о «спасении и *исправлении* мира». Мы, таким образом, все еще ни на шаг не подвинулись вперед. Характерно для всего «единственного» понимания истории то, что высшая ступень этой монгольской деятельности удостоивается названия «*научной*», откуда уже сейчас можно сделать тот вывод, который святой Макс сообщает нам позже, что завершением монгольского неба является гегелевское царство духов.

Четвертое «историческое размышление». Мир, по которому ползают монголы, превращается теперь с помощью «блошиного прыжка» в «положительное», это последнее — в «законоположение», а законоположение переходит с помощью одного абзаца на стр. 89 в «нравственность». «Нравственность является в своей первой форме в виде привычки» — она выступает, значит, в качестве *лица*; но тут же она превращается в *пространство*: «Действовать согласно нравам и привычкам своей страны — означает здесь» (т. е. в нравственности) «быть нравственным». «Поэтому» (потому что это происходит в нравственности, в виде привычки) «*чистое нравственное поведение* осуществляется *прямо* всего в... *Китае!*»

Святому Максу не везет по части примеров. На стр. 116 он подсовывает таким же образом северо-американцам «религию порядочности». Два самых жульнических народа на земле, патриархальных обманщиков, китайцев, и цивилизованных обманщиков, янки,

он считает «прямыми», «нравственными» и «порядочными». Если бы он заглянул в свою шпаргалку, то нашел бы, что на стр. 81 «Философии истории» — северо-американцы, а на стр. 130 — китайцы классифицируются как обманщики.

Безличный друг помогает теперь нашему святому простаку перейти к *нововведению*; от последнего словечко «и» приводит его обратно к *привычке*, и вот уже готов материал для

Пятого исторического размышления, в котором содержится один из главных козырей. «Не подлежит, в самом деле, сомнению, что при помощи привычки человек ограждает себя от напора вещей, мира» — например, от голода;

«и» — как отсюда совершенно естественно вытекает —

«*основывает свой собственный мир*», нужный в данный момент Штирнеру,

«*в котором он только и чувствует себя, как дома*», — «только» после того, как он лишь благодаря привычке почувствовал себя, «как дома», в существующем мире;

«*т. е. строит себе небо*» — потому что Китай называется Небесной империей;

«*Ведь небо и имеет только тот смысл, что оно есть собственная родина человека*» — между тем как на самом деле его смысл в том, что оно есть представляемая несобственность собственной родины;

«*где уже ничто чуждое не определяет его*», — т. е. где он определяется собственным как чужим, и т. д. в этом роде — уже известная нам волюнка. «Вернее», выражаясь словечком святого Бруно, или «легко возможно», выражаясь словами святого Макса, это предложение должно было бы гласить так:

Штирнеровское предложение без притязания на основательность или хотя бы только на доказанность.

Очищенное предложение.

«Не подлежит, в самом деле, сомнению, что при помощи привычки человек ограждает себя от напора вещей, мира, и основывает свой собственный мир, в котором он только и чувствует себя, как дома, т. е. строит себе *небо*. Ведь «небо» и имеет только тот смысл, что оно есть собственная

«Не подлежит, в самом деле, сомнению», что так как Китай называется Небесной империей, так как «Штирнер» говорит как раз о Китае и так как он «привык» при помощи невежества «ограждать себя от напора вещей, мира, и основывать свой собственный мир, в котором он только

родина человека, где уже ничто чуждое не определяет его и не властвует над ним, никакое влияние земного не отчуждает его от самого себя, словом — где отброшены шлаки земного и борьба с миром нашла свой конец, так что человеку уже ни в чем не отказано» (стр. 89).

и чувствует себя, как дома», — что в виду этого он «строит» себе из Небесной китайской империи «небо». «Ведь» напор мира, вещей, и имеет только тот смысл, что «они суть собственная» преисподняя Единственного, в которой все «определяет его и властвует над ним как нечто чуждое», но которую он умеет превратить в свое «небо», «отчуждаясь» от всякого «влияния земных» исторических фактов и связей и таким образом уже не чуждаясь их, словом — там, где «отброшены шлаки земного», исторического, и где Штирнер уже не «находит» «в конце» «мира» никакой «борьбы», чем все и сказано.

Шестое «историческое размышление». На стр. 90 Штирнер воображает, что в «Китае *все предусмотрено*; что бы ни случилось, китаец *всегда знает*, как он должен себя вести, и ему незачем сообразоваться еще с *обстоятельствами*; с неба его покоя его не низвергнет *никакой непредусмотренный случай*». Не низвергнет и английская бомбардировка — китаец в точности знал, «как ему надобно вести себя», особенно по отношению к незнакомым ему пароходам и шрапнелям. Святой Макс абстрагировал это из гегелевской «Философии истории» (стр. 118 и 127), причем, однако, ему пришлось прибавить от себя кое-что Единственное, чтобы изготовить это размышление.

«Таким образом», продолжает святой Макс, «на первую ступень лестницы образования *чел.вечество* восходит при помощи привычки, и так как оно *представляет* себе, что, вскарабкавшись до культуры, оно вскарабкалось на небо, в царство культуры или второй природы, то оно *действительно* восходит на первую ступень — небесной лестницы» (стр. 90). «Таким образом», т. е. потому, что Гегель начинает историю с Китая и что «китаец никогда не выходит из себя», «Штирнер» превращает человечество в лицо, которое «восходит на первую ступень лестницы культуры» и к тому же «при помощи привычки», ибо Китай имеет для Штирнера одно лишь то значение, что он есть «привычка». Теперь нашему ревнителю борьбы со Святым

остается еще только превратить «лестницу» в «небесную лестницу», так как ведь Китай называется также и *Небесной* империей. «Так как человечество представляет себе» («откуда только» Штирнеру «так хорошо известно», что представляет себе человечество, — см. Виганд, стр. 189) — Штирнеру следовало бы это доказать, — что оно, во-первых, превращает «культуру» в «небо культуры», а во-вторых, «небо культуры» в «культуру неба» (это мнимое представление человечества выступает на стр. 91 в качестве представления Штирнера и благодаря этому получает соответствующее действительности выражение), — «то оно *действительно* восходит на первую ступень небесной лестницы». *Так как* оно *представляет* себе, что восходит на первую ступень небесной лестницы..., то... оно восходит на нее *действительно*. «Так как» «юноша» «представляет себе», что становится чистым духом, то он становится им действительно. См. «юноша» и «христианин» о переходе из мира вещей в мир духа, где уже дана простая формула для этой небесной лестницы «единственной» мысли.

Седьмое историческое размышление (стр. 90). «Если монгольство» (оно следует непосредственно после небесной лестницы, с помощью которой «Штирнер» констатировал, посредством мнимого представления человечества, некую духовную сущность), «если монгольство установило бытие духовных сущностей» (вернее — «Штирнер» установил свое фантастическое представление о духовной сущности монголов), «то кавказцы тысячелетиями боролись с этими духовными сущностями, стремясь постигнуть их до основания». (Юноша, который становится мужем и стремится «проникнуть за мысли»; христианин, который «постоянно посягает» на то, чтобы «изведать глубины божества».) Так как китайцы констатировали бытие бог-вещь каких духовных сущностей («Штирнер» не констатирует, кроме своей небесной лестницы, ни одной такой сущности), то кавказцы должны тысячелетиями возиться с «этими» китайскими «духовными сущностями»; более того, двумя строками ниже Штирнер констатирует, что они действительно «штурмовали монгольское небо, тхэн», и затем продолжает: «Когда же уничтожат они это небо, когда же станут, наконец, *действительными кавказцами* и *обретут самих себя?*» Здесь отрицательное единство, уже выступавшее прежде в образе мужа, появляется в виде «действительного кавказца», т. е. не негроподобного, не монгольского, а *кавказского кавказца*. Этот последний отрывается таким образом как понятие, как сущность, от действительных кавказцев, противопоставляется им как «идеал кавказца», как «призвание», в котором они должны «обрести самих себя», как

«предназначение», «задача», как «Святое», «святой» кавказец, «совершенный» кавказец, «который и есть» кавказец «в небе — бог».

«Упорной борьбой монгольской расы люди *построили* небо» — так полагает «Штирнер» на стр. 91, забыв, что действительные монголы занимаются гораздо больше баранами (HämmeIn), чем небесами (Himmeln), — «когда пришли люди кавказского племени и... пока они *имеют* дело с небом..., *взялись* за штурм этого неба». *Построили* (*hatten... erbaut*) небо, когда..., пока они *имеют* дело (*zu tun haben*)... *взялись* (*übernahmen*). Непритязательное «историческое размышление» выражается здесь в последовательности времен, которая тоже не «притязает» на классичность «или хотя бы только» на грамматическую правильность; конструкции истории соответствует конструкция фраз; «этим ограничиваются» «притязания» «Штирнера» и «в этом заключается их последнее назначение».

Восьмое историческое размышление — размышление размышлений, альфа и омега всей штирнеровской истории, состоит в следующем: Jacques le bonhomme видит во всем происходившем до сих пор движении народов, как мы это доказываем ему с самого начала, только последовательную смену небес (стр. 91), что можно выразить и так: сменявшие друг друга до настоящего времени поколения кавказской расы только и делали, что возились с понятием нравственности (стр. 92), и «этим ограничивается все их дело» (стр. 91). Если бы они выбили из головы эту жалкую нравственность, это привидение, они до чего-нибудь дошли бы; а так — они не достигли ничего, ровно ничего, и святой Макс оставляет их, как школьников, после уроков. Этому его воззрению на историю вполне соответствует то, что в заключение (стр. 92) он вызывает тень спекулятивной философии, «в которой это небесное царство, царство духов и призраков, должно найти надлежащий порядок» и которая в другом месте понимается как само «совершенное царство духов».

Почему всякий, кто понимает историю по-гегелевски, должен под конец притти к завершённому и упорядоченному в спекулятивной философии царству духов как к результату всей происходившей до сих пор истории, — очень простую разгадку этой тайны «Штирнер» мог бы найти у самого Гегеля. Чтобы притти к этому результату, «нужно понятие духа положить в основу и *затем* показать, что история есть процесс самого духа» («История философии», III, стр. 91). После того как «понятие духа» уже подсунуто в основу истории, весьма легко, конечно, «показать», что оно всюду обнаруживается, и привести затем это как процесс «в надлежащий порядок».

Приведя все «в надлежащий порядок», святой Макс может теперь

в восторге воскликнуть: «Стремиться завоевать свободу для духа — это есть монгольство» и т. д. (ср. стр. 17: «Извлечь на свет чистую мысль — в этом радость юноши» и т. д.). Он может далее лицемерно заявить: «*Поэтому бросается в глаза*, что монгольство... представляет нечувственность и неестественность» и т. д., — между тем как он должен был бы сказать: бросается в глаза, что монгол есть только переряженный юноша, который, будучи отрицанием мира вещей, может быть назван также «нечувственностью», «нечувственностью» и т. д.

Мы опять достигли той точки, на которой «юноша» может перейти в «мужа». «Но кто растворит дух в его ничтожество? Тот, кто с помощью духа представил природу как ничтожное, конечное, преходящее» (т. е. представил ее себе таковой, а это сделал, согласно стр. 16 и сл., юноша, потом христианин, потом монгол, потом монголоподобный кавказец, а по настоящему только идеализм), «тот один лишь может низвести» (в своем воображении) «в такое же ничтожество и дух» (значит христианин и т. д.? Нет, восклицает «Штирнер», прибегая здесь к такому же мошенничеству, как на стр. 19 — 20 в случае с мужем). «Я могу это сделать, каждый из Вас это может, кто действует и творит как неограниченное Я» (в своем воображении), «словом, это может сделать *эгоист*» (стр. 93), т. е. муж, кавказский кавказец, который есть, таким образом, совершенный христианин, истинный христианин, святой, *Святое*.

Прежде чем перейти к дальнейшему наименованию, мы тоже «вставим» «в этом месте» «историческое размышление» о происхождении штирнеровского «исторического размышления о нашем монгольстве», причем, однако, наше размышление отличается от штирнеровского тем, что оно определено «притязает на основательность и доказанность». Все его историческое размышление, как и его соображения о «древних», состряпано из Гегеля.

Негритянство понимается как «ребенок», потому что Гегель говорит в «Философии истории», стр. 89: «Африка — *страна детства истории*». «При определении африканского (негритянского) «духа мы должны совершенно отказаться от *категории всеобщности*» (стр. 90), — т. е. у ребенка или негра хотя и есть мысли, но он еще не знает мысль *как таковую*. «У негров сознание еще не дошло до прочной объективности, например до *бога, закона*, в которых человек мог бы *созерцать свое существо*...», «благодаря чему совершенно отсутствует знание об *абсолютном существе*. Негр представляет *естественного человека* во всей его неукротимости» (стр. 90). «Хотя они и должны сознавать свою зависимость от природного» (от вещей, как говорит

«Штирнер»), «однако это все же не приводит их к сознанию высшего» (стр. 91). Тут мы находим все штирнеровские определения ребенка и негра — зависимость от вещей, независимость от мыслей и в особенности от «Мысли», от «Сущности», от «абсолютного» (святого) «существа» и т. д. — Монголов, и в частности китайцев, он нашел у Гегеля в начале истории, а так как и для Гегеля история есть история духов (только не так по-детски, как у «Штирнера»), то ясно само собой, что монголы внесли дух в историю и суть исконные представители всего «святого». В частности Гегель характеризует еще «монгольское царство» (Далай-Ламы) как «духовное», как «царство теократического господства», как «духовное, религиозное царство» — в противоположность светской империи китайцев. «Штирнер» должен, конечно, отождествить Китай с монголами. На стр. 140 у Гегеля встречается даже «монгольский принцип», из которого «Штирнер» делает «монгольство». Впрочем, если он уж хотел свести монголов к категории «идеализма», то он мог бы «найти» в культе Далай-Ламы и в буддизме совсем иные «духовные сущности», чем его хрупкая «небесная лестница». Но он не удосужился даже как следует просмотреть гегелевскую «Философию истории». Особенность и единственность штирнеровского отношения к истории состоит в том, что эгоист превращается в «беспомощного» копировщика Гегеля.

б. Католицизм и протестантизм.

(Ср. «Экономию Ветхого завета».)

То, что мы здесь называем католицизмом, «Штирнер» называет «средневековьем»; но так как он смешивает святую, религиозную сущность средневековья, религию средних веков с действительным, мирским, реальным средневековьем (как и «во всем»), то мы предпочитаем сразу назвать предмет его настоящим именем.

«Средневековье» было «долгим временем, когда довольствовались иллюзией обладания истиной» (ничего больше не желали и ничего не делали), «не задумываясь серьезно над тем, не должно ли самому быть истинным, чтобы обладать истиной». «В средние века умерщвляли свою плоть» (значит, все средневековые люди умерщвляли ее), «чтобы приобрести способность воспринять в себя Святое» (стр. 108).

Гегель определяет отношение к божественному в католической церкви таким образом, что в ней «относится к абсолютному как к чисто внешней вещи» (христианство в форме внешнего бытия). («История философии», III, стр. 148 и в других местах.) Индивид должен быть, правда, очищен, чтобы воспринять в себя истину, но «и

это осуществляется внешним способом, посредством выкупов, постов, бичеваний, хождений по святым местам, паломничества» (стр. 140, там же). Этот переход «Штирнер» делает посредством следующей фразы: «Как, *впрочем*, напрягают и свой глаз, чтобы увидеть отдаленный предмет, так умерщвляют свою плоть и т. д.»

Поскольку у «Штирнера» средневековье отождествляется с католицизмом, оно, конечно, также заканчивается *Лютером* (стр. 108). В Лютере же все сводится к следующему, уже встретившемуся нам в [рассуждении о] юноше, в беседе с Шелигой и в других местах определению: «Человек должен, если он хочет постичь *истину*, *сделаться столь же истинным*, как сама истина. Только тот, кто обладает истиной в *вере*, может приобщиться к ней».

Гегель говорит по поводу лютеранства: «*Истина* евангелия... существует только в *истинном отношении* к нему... Существенное отношение духа существует только для духа... Стало быть, *отношение* духа к этому содержанию таково, что хотя содержание и существенно, но столь же существенно и то, что к этому содержанию относится святой и освящающий дух» («История философии», III, стр. 234). «В этом и состоит лютерова вера: требуется, чтобы он» (т. е. человек) «*верил*, и только эта его вера может иметь истинное значение» (там же, стр. 230). «Лютер... утверждает, что божественное лишь постольку божественно, поскольку оно вкушается в этой субъективной духовности *веры*» (там же, стр. 138). «Учение» (католической) «церкви есть истина как *наличная истина*» («Философия религии», II, стр. 331).

«Штирнер» продолжает: «Таким образом, вместе с Лютером открывается познание, что истина, будучи мыслью, существует только для мыслящего человека, а это значит, что человек должен занять совершенно иную точку зрения, основанную на вере» (per appositionem), «научную, или точку зрения мышления по отношению к своему предмету, к мысли» (стр. 110).

Кроме повторения, которое «Штирнер» опять здесь «вставляет», заслуживает внимания еще только переход от веры к мышлению. У Гегеля этот переход сделан следующим образом: «Но этот дух» (т. е. святой и освящающий дух) «есть, во-первых, по существу и мыслящий дух. Мышление, как таковое, тоже должно в нем развиться» и т. д. (стр. 234).

«Штирнер» продолжает: «Эта мысль» («что Я — *дух*, только дух») «проходит через всю историю реформации вплоть до сегодняшнего дня» (стр. 111). Для «Штирнера», начиная с XVI века, не существует иной истории, кроме истории реформации, — да и последняя лишь в том виде, в каком ее излагает Гегель.

Святой Макс снова доказал свою гигантскую веру. Он опять принял за истину буквально все иллюзии немецкой спекулятивной философии, более того — он сделал их еще более спекулятивными, еще более отвлеченными. Для него существует только история религии и философии, — да и она существует для него только через посредство Гегеля, который постепенно сделался всеобщей шпаргалкой, справочным словарем всех новейших немецких спекулянтов принципами и фабрикантов систем.

Католицизм = отношение к истине как к вещи, ребенок, негр, «древний».

Протестантизм = отношение к истине в духе, юноша, монгол, «новый».

Вся эта конструкция была излишня, потому что все это уже имелось налицо в главе о «духе».

Согласно намекам, содержащимся уже в «Экономии Ветхого завета», внутри протестантизма можно опять представить ребенка и юношу в новых «превращениях», что «Штирнер» и делает на стр. 112, где он трактует английскую эмпирическую философию как ребенка, в противоположность немецкой спекулятивной философии — юноше. — Здесь он снова списывает у *Гегеля*, который тут, как и вообще, очень часто фигурирует в «Книге» в виде безличного оборота. «Бэкона изгнали» — т. е. изгнал Гегель — «из царства философов». «И действительно, то, что называют английской философией, не пошло, повидимому, дальше открытий, сделанных так называемыми ясными головами вроде Бэкона и Юма» (стр. 112). У Гегеля это выражено так: «Бэкон в самом деле настоящий вождь и представитель того, что в Англии называется философией и дальше чего англичане пока еще так и не пошли» («История философии», III, стр. 254). Те, кого «Штирнер» называет «ясными головами», Гегель называет (там же, стр. 255) «образованными светскими людьми», — у святого Макса эти последние превращаются даже один раз в «простоту детской души», ибо английские философы должны представить *ребенка*. На том же ребяческом основании Бэкон не должен был «интересоваться богословскими вопросами и кардинальными пунктами», что бы ни говорилось в его сочинениях (особенно в «De Augmentis Scientiarum», «Novum Organum» и «Essays»). Наоборот, «немецкая мысль... видит жизнь лишь в самом познании» (стр. 112), ибо она есть *юноша*. Esse iterum Crispinus! [Снова все тот же Криспин!].

Каким образом Штирнер превращает Декарта в немецкого философа, читатель может сам справиться в «Книге» на стр. 12.

Г. ИЕРАРХИЯ.

Во всем предыдущем изложении Jacques le bonhomme рассматривает историю лишь как продукт абстрактных мыслей — или, вернее, его представлений об абстрактных мыслях, — как находящуюся в полной власти этих представлений, которые все в конечном счете растворяются в «Святом». Это господство «Святого», мысли, гегелевской абсолютной идеи над эмпирическим миром он изображает далее как наличное историческое отношение, как господство святых, идеологов, над непосвященным миром, — как *иерархию*. В этой иерархии то, что прежде являлось *одно после* другого, существует *одно рядом* с другим таким образом, что одна из двух существующих форм развития господствует над другой. Таким образом, юноша господствует над ребенком, монгол над негром, новый над древним, самоотверженный эгоист (citoyen) над эгоистом в обыкновенном смысле слова (bourgeois) и т. д. — см. «Экономию Ветхого завета». «Уничтожение» «мира вещей» «духовным миром» выступает здесь как «господство» «мира мыслей» «над миром вещей». Вполне естественно, что господство, которое с самого начала принадлежало в истории «миру мыслей», изображается в конце ее и как действительное, фактически существующее господство мыслящих, — и, как мы увидим, в конечном счете, спекулятивных философов, — над миром вещей, так что святому Максу остается только вступить в борьбу с мыслями и представлениями идеологов и победить их, чтобы сделаться «собственником мира вещей и мира мыслей».

Иерархия есть господство мыслей, господство духа. Мы иерархичны по сию пору, мы находимся под гнетом тех, кто опирается на мысли, а мысли — кто уже этого давно не заметил? — «мысли, это — *Святое*» (стр. 97). (Против упрека, что он на протяжении всей «Книги» творит только «мысли», т. е. «Святое», Штирнер постарался оградить себя тем, что он действительно нигде не сотворил в ней никаких мыслей. Правда, в журнале Виганда он приписывает себе «виртуозность мышления», т. е., согласно его толкованию, виртуозность в фабрикации «Святого», — и против последнего не будет возражений.) — «Иерархия есть *верховное господство духа*» (стр. 467). — *Средневековая* иерархия была лишь слабой иерархией, ибо она была вынуждена допускать наряду с собой нестесненное существование всевозможного мирского варварства («откуда только Штирнеру так хорошо известно, что была вынуждена делать иерархия», мы сейчас увидим), «и лишь реформация закалила силу иерархии» (стр. 110).

«Штирнер» полагает в самом деле, что «господство духов никогда не было столь всеобъемлющим и всемогущим», как после реформации; он полагает, что это господство духов, «вместо того, чтобы оторвать религиозный принцип от искусства, государства и науки, вознесло их, наоборот, целиком из действительности в царство духа и сделало их религиозными».

В этом взгляде на новую историю размазывается все та же старая иллюзия спекулятивной философии насчет господства духа в истории. Более того, это место показывает, как верующий Jacques le bonhomme все время свято принимает на веру полученное им от Гегеля и ставшее для него традиционным мировоззрение за *действительный мир* и «орудует» на этой почве. Что в этом месте могло бы показаться «особенным» и «единственным», так это понимание господства духа как *иерархии*, — и здесь мы опять-таки «вставим» краткое «историческое размышление» о происхождении штирнеровской «иерархии».

Гегель высказывается в следующих «превращениях» о философии иерархии: «Мы видели у Платона в его «Государстве» ту мысль, что управлять должны философы; теперь» (в католическом средневековьи) «наступило время, когда утверждается, что *господствовать должно духовное*; но духовное получило тот смысл, что господство должно принадлежать *духовенству, духовным лицам*. Духовное превращено, таким образом, в особый образ, в индивидуум» («История философии», III, стр. 132). — «Действительность, земное, таким образом, *покинуты богом...*, отдельные немногие лица *святы*, остальные *лишены святости*» (там же, стр. 136). «Богопокинутость» определяется ближе так: «Все эти формы (семья, труд, государственная жизнь и т. д.) признаются ничтожными, *лишенными святости*» («Философия религии», II, стр. 343). — «Это — соединение с мирской жизнью, которая остается непримиренной, *грубая сама по себе мирская жизнь*» (в других местах Гегель употребляет также в применении к этому слово «варварство»; ср., например, «История философии», III, стр. 156), «и, как грубая сама по себе, только *подчиняется господству*» («Философия религии», II, стр. 342, 343). «Это господство (иерархия католической церкви) «есть, таким образом, — хотя оно должно быть господством духовного, — господство страсти» («История философии», III, стр. 134). — «Но истинное господство духа не может быть господством духа в том смысле, чтобы противостоящее духу было подчиненным» (там же, стр. 131). «Истинный смысл в том, что *духовное, как таковое*» (по «Штирнеру» — «Святое»), «должно быть *определяющим, и это продолжалось до нашего времени; так, мы ви-*

дим в *французской революции*» («Штирнер» видит это у Гегеля), «что должна господствовать абстрактная мысль; согласно ей должны определяться государственные конституции и законы, она должна создавать связь между людьми, и люди должны сознавать, что *то, что среди них имеет значение, это — абстрактные мысли, свобода и равенство и т. д.*» («История философии», III, стр. 132). Истинное господство духа, осуществляемое протестантизмом, в противоположность его несовершенной форме в католической иерархии, определяется далее так, «что *мирское одухотворяется в себе*» («История философии», III, стр. 185); что «божественное реализуется в области действительности» (и, стало быть, прекращается католическая богопокинутость действительности; — «Философия религии», II, стр. 343); что «противоречие» между святым и мирским «разрешается в *нравственности*» («Философия религии», II, стр. 343); что «*институты нравственности*» (брак, семья, государство, благоприобретение и т. д.) признаются «*божественными, святыми*» («Философия религии», II, стр. 344). Это истинное господство духа Гегель высказывает в двух формах: «*Государство, правительство, право, собственность, гражданский порядок*» (и, как мы знаем из других его сочинений, также искусство, наука и т. д.) «все это есть *религиозное ...*, выступившее в форме конечности» («История философии», III, стр. 185). И, наконец, это господство религиозного, духовного и т. д. формулируется как господство философии: «Сознание духовного является теперь» (в XVIII веке) «по существу фундаментом, и поэтому *господство перешло к философии*» («Философия истории», стр. 440).

Гегель подсовывает, таким образом, католической иерархии средневековья такое намерение, будто она хотела быть «господством духа», а затем истолковывает ее как ограниченную, несовершенную форму этого духовного господства, завершение которой он усматривает в протестантизме и его мнимом дальнейшем развитии. Как бы неисторично это ни было, Гегель все же достаточно историчен, чтобы не распространять *название* «иерархия» за пределы средних веков. Но святой Макс знает из того же Гегеля, что позднейшая эпоха есть «истина» предшествующей, и, стало быть, эпоха совершенного господства духа есть истина той эпохи, когда дух господствовал еще несовершенно, так что протестантизм есть истина иерархии, т. е. *истинная иерархия*. Но так как только *истинная* иерархия достойна называться иерархией, то ясно, что средневековая иерархия должна была быть «слабой»; и доказать это Штирнеру тем легче, что в вышеприведенных и сотнях других мест из Гегеля изображается

несовершенство господства духа в средневековьи, — ему осталось только списывать это, причем вся его «*собственная*» деятельность заключалась только в замене слов «господство духа» — словом «иерархия». Простой вывод, с помощью которого господство духа вообще превращается для него в иерархию, он мог бы даже и совсем не делать, поскольку среди немецких теоретиков вошло в моду называть следствие именем ее причины и отбрасывать, например, в область теологии все, что когда-то из теологии вышло и еще не вполне стоит на высоте принципов этих теоретиков, — например, гегелевскую спекуляцию, штраусовский пантеизм и т. д., — фокус, который был обычным в 1842 году. Из вышеприведенных мест следует также, что Гегель 1) рассматривает французскую революцию как новую и более совершенную фазу этого господства духа, 2) видит в философах властителей мира в XIX веке, 3) утверждает, что теперь только абстрактные мысли имеют значение среди людей, 4) что у него уже брак, семья, государство, благоприобретение, гражданский порядок, собственность и т. п. признаются «*божественным и святым*», «*Религиозным*», и 5) что *нравственность*, как обмирщенная святость или как освященная мирская жизнь, изображается высшей и последней формой господства духа над миром — все это вещи, которые повторяются *буквально* у «Штирнера».

Больше по поводу штирнеровской иерархии решительно нечего сказать и показать, кроме разве того, почему Штирнер переписал Гегеля, — факт, для объяснения которого нужны, однако, в свою очередь, материальные факты и который объясним поэтому лишь для тех, кому знакома берлинская атмосфера. Другой вопрос — каким образом сложилось гегелевское представление о господстве духа; об этом см. выше.

Заимствование гегелевского мирового господства философов и его превращение святым Максом в иерархию осуществляется посредством крайне некритического легковерия нашего святого и благодаря «*божественному*» или, наоборот, безбожному невежеству, которое довольствуется «*прозрением*» в историю (т. е. поверхностным обзорением исторических сочинений Гегеля), не утруждая себя «*знанием*» многих «*вещей*». Вообще говоря, он, должно быть, опасался, что, начав «*учиться*», уже не сможет «*отменять и растворять*» (стр. 95) и, стало быть, погрязнет в «*суеливой возне отвратительных насекомых*», — достаточно уважительная причина, чтобы не «*переходить*» к «*отмене и растворению*» своего собственного невежества.

Когда, подобно Гегелю, впервые строишь такую конструкцию для всей истории и современности во всем ее объеме, то это не-

возможно без обширных положительных знаний, без обращения хотя бы местами к эмпирической истории, без большой энергии и принципиальности. Если же довольствоваться эксплуатацией и переделкой для собственных целей уже имеющейся готовой конструкции, ссылаясь в подтверждение этого «собственного» понимания на отдельные примеры (например, негров и монголов, католиков и протестантов, французской революции и т. д.), — а именно так поступает наш ревнитель против Святого, — то для этого не требуется никакого знания истории. Результат всей этой эксплуатации неизбежно становится комичным; комичнее всего, когда из прошлого вдруг делается прыжок в самое непосредственное настоящее, пример чего мы видели в «блажи».

Что касается действительной иерархии средневековья, то заметим здесь только, что для народа, для широких масс людей, ее не существовало. Для широкой массы существовал только феодализм, а иерархия лишь постольку, поскольку она была сама либо феодальной, либо антифеодальной (в пределах феодализма). Сам феодализм имеет своим основанием вполне эмпирические отношения. Иерархия и ее битвы с феодализмом (битвы идеологов определенного класса против самого этого класса) представляют собой лишь идеологическое выражение феодализма и битв, развертывающихся внутри самого феодализма, к чему относятся и битвы феодально организованных наций между собой. Иерархия есть идеальная форма феодализма; феодализм — политическая форма средневековых отношений производства и общения. Следовательно, борьбу феодализма против иерархии только и можно объяснить посредством изображения этих практических материальных отношений; этим изображением прекращается само собой все существовавшее до сих пор понимание истории, слепо принимавшее на веру средневековые иллюзии, те иллюзии, которые император и папа выдвинули в своей борьбе друг с другом.

Так как святой Макс занимается только тем, что сводит гегелевские абстракции о средних веках и иерархии к «пышным словам и жалким мыслям», то у нас нет никакого повода останавливаться здесь дольше на действительной, исторической иерархии.

Из вышеизложенного уже ясно, что можно проделать фокус и в обратном направлении, — понять католицизм не только как подготовительную ступень, но и как отрицание истинной иерархии; тогда католицизм — отрицание духа, не-дух, чувственность, и при этом получается в результате великое положение нашего Jacques le bonhomme'a, что *иезуиты* «спасли Нас от *упадка* и *г и б е л и*

чувственности» (стр. 118). Что бы с «Нами» случилось, если бы «гибель» чувственности все-таки произошла, мы не узнаем. Всего материального движения, начиная с XVI века, которое не спасло «Нас» от «упадка» чувственности, а, наоборот, дало «чувственности» гораздо более широкое развитие, — не существует для «Штирнера», все это создали иезуиты. (См., кроме того, «Философию истории» Гегеля, стр. 425.)

Перенеся старое господство попов в новое время, святой Макс понял тем самым новое время как «поповщину»; а беря затем это перенесенное в новое время господство попов в его отличии от их старого средневекового господства, он изображает его как господство идеологов, как «школярщину». Таким образом, поповщина = иерархия как господство духа, школярщина = господство духа как иерархия.

Этот простой переход к поповщине, — который на самом деле вовсе не есть переход, — «Штирнер» осуществляет с помощью трех трудных превращений. Во-первых, для него «понятие поповщины» «есть» во всяком, кто живет «для какой-нибудь великой идеи, для правого дела» (опять это правое дело!), «для какого-нибудь учения и т. д.». Во-вторых, Штирнер «наталкивается» в своем мире иллюзий на «исконную иллюзию мира, еще не научившегося обходиться без поповщины», а именно — «жить и творить во имя *идеи* и т. д.». В-третьих, «это есть господство идеи или поповщины», а именно «Робеспьер напр.» (например!), «Сен-Жюст и т. д.» (и так далее!) «были насквозь попами» и т. п. Все три превращения, с помощью которых Штирнер «открывает» поповщину, «наталкивается» на нее и «изрекает» ее (все это на стр. 100), выражают, стало быть, только то, что святой Макс уже не раз нам повторял и прежде, а именно — господство духа, идеи, Святого над «жизнью» (там же). После того как он подсунул, таким образом, в историю «господство идеи или поповщину», святой Макс может, конечно, без труда отыскать эту «поповщину» во всей предшествующей истории, изображая «Робеспьера напр., Сен-Жюста и т. д.» в виде попов и отождествляя их с Иннокентием III и Григорием VII, причем всякая единственность исчезает перед лицом Единственного. Все это ведь, собственно говоря, только различные *имена*, различные переодевания *одного* лица, «Поповщины», которая творила всю историю с начала христианства. Каким образом при таком понимании истории «все кошки становятся серыми», поскольку все исторические различия «снимаются» и «разрешаются» в «понятие поповщины», — этому святой Макс тотчас же дает нам разительный пример в случае с «Робеспьером напр., Сен-Жюстом и т. д.». Здесь сначала Робеспьер приводится как «пример»

Сен-Жюста, а Сен-Жюст — как «и так далее» Робеспьера. Затем говорится: «Этим представителям святых интересов противостоит целый мир бесчисленных «личных», мирских интересов». Кто же им противостоял? Жирондисты и термидорианцы, которые постоянно упрекали их, действительных представителей революционной силы, т. е. *лишь* действительно революционного класса, «бесчисленной» массы (см. «Mémoires de R. Levasseur» [Мемуары Р. Левассера] «напр.», «и т. д.», «т. е.» Нугаре, Histoire des prisons [История тюрем], Баррер, Deux amis de la liberté (et du commerce) [Два друга свободы (и торговли)], Монгайар, Histoire de France [История Франции], мадам Роллан, Appel à la postérité [Жалоба, обращенная к потомству], Мемуары Ж. Б. Луве и даже тошнотворные Essais historiques [Исторические очерки] Болье и т. д., а также протоколы всех заседаний революционного трибунала «и т. д.», — упрекали их в нарушении «святых интересов конституции», свободы, равенства, человеческих прав, республиканизма, права, священной собственности «напр.», разделения властей, человечности, нравственности, умеренности «и т. д.» Им противостояли все *попы*, обвинявшие их в нарушении всех главных и второстепенных пунктов религиозного и морального катехизиса (см., «напр.», Histoire du clergé de France pendant la révolution par M. R. Paris, libraire catholique, 1828 [М. Р., История французского духовенства во время революции] «и т. д.»). Исторический комментарий буржуа, что во время господства террора «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.» рубили головы «порядочным людям» (см. бесчисленные писания простоватого г-на *Пельтье*, затем, «напр.», *Монжуа*, Conspiration de Robespierre [Заговор Робеспьера] «и т. д.»), — этот комментарий святой Макс выражает в следующем превращении: «Оттого, что революционные попы или школьные учителя служили *Человеку*, они отрубали головы *людям*». Это, конечно, избавляет святого Макса от затруднительной обязанности обмолвиться хотя бы одним «единственным» словечком о действительных, эмпирических основаниях отрубания голов, — основаниях, базирующихся на в высшей степени мирских интересах, правда, не биржевых спекулянтов (Agiotörs), но «бесчисленной» массы. Один более ранний «поп», *Спиноза*, не постеснялся еще в XVII веке быть «детоводителем» святого Макса, заявив: «Невежество не довод». Поэтому святой Макс и ненавидит попа Спинозу настолько, что берет сторону его антипопа, попа *Лейбница*, и создает для всех таких странных явлений, как терроризм «напр.», отрубание голов «и т. д.», свое «достаточное основание», именно то, что «духовные люди вбили себе нечто подобное в голову» (стр. 98).

Блаженный Макс, который для всего нашел достаточное основание («Я нашел теперь основание, в котором навеки укреплен Мой якорь», и где же, как не в идее, «напр.», «поповства» «и т. д.», «Робеспьера напр., Сен-Жюста и т. д.», Жорж Занд, Прудон, целомудренная берлинская модистка и т. п.), «не упрекает буржуазию в том, что она справлялась у своего эгоизма, насколько широкий простор можно дать революционной Идее». Для святого Макса «революционная Идея», одушевлявшая *habits bleus* и *honnêtes gens* [«синие фраки» и «порядочных людей»] 1789 г., была той же, что и идея санкюлотов 1793 г., той же самой идеей, о которой совещаются, можно ли ей «дать простор», — по поводу чего уже нельзя «дать простора» никаким «идеям».

Мы приходим теперь к современной иерархии, к господству идеи в обыденной жизни. Вся вторая часть «Книги» наполнена борьбой против этой «иерархии». Поэтому мы остановимся на ней подробно, когда будем говорить об этой второй части. Но так как святой Макс, как и в главе о «блажи», уже здесь предвкушает свои идеи и повторяет в начале позднейшее, как в позднейшем — начало, то мы вынуждены привести тут же несколько примеров его иерархии. Его метод создания книг есть единственный «эгоизм», встречающийся во всей его книге. Его самоуслаждение и наслаждение читателя обратно пропорциональны друг другу.

Так как буржуа требуют любви к *своему* царству, к своему режиму, то согласно Jacques le bonhomme'у они хотят «основать царство любви на земле» (стр. 98.) Так как они требуют почтения к своему господству и к отношениям этого господства, т. е. хотят узурпировать господство над почтением, то они требуют, согласно тому же простаку, господства Почтения вообще, относятся к почтению как к живущему в них святому духу (стр. 95). Извращенная форма, в которой ханжеская и лицемерная идеология буржуа высказывает свои особые интересы как всеобщие интересы, принимается нашим Jacques le bonhomme'ом, с его двигающей горами верой, за действительную, мирскую основу буржуазного мира. Почему этот идеологический обман принимает у нашего святого именно эту форму, мы увидим, говоря о «политическом либерализме».

Новый пример дает нам святой Макс на стр. 115, говоря о семье. Он заявляет, что хотя и очень легко эмансипироваться от господства своей собственной семьи, но «отказ от повиновения начинает мучить совесть», и поэтому придерживаются семейной любви, понятия семьи, обретая таким образом «священное понятие семьи», «Святое» (стр. 116). — Наш добрый малый опять усматривает господство Святого

там, где господствуют вполне эмпирические отношения. Буржуа относится к установлениям своего режима, как еврей к закону: он обходит их, поскольку это удастся сделать в каждом отдельном случае, но хочет, чтобы все другие их соблюдали. Если бы все буржуа, всей массой и сразу, обошли буржуазные установления, то они перестали бы быть буржуа, — такое поведение, конечно, не приходит им в голову и отнюдь не зависит от их желаний и намерений. Распутный буржуа обходит брак и предается втайне адюльтеру; купец обходит институт собственности, лишая собственности других посредством спекуляций, банкротства и т. д.; молодой буржуа делает себя независимым от своей собственной семьи, когда может это сделать; он практически упраздняет для себя семью, но брак, собственность, семья остаются теоретически неприкосновенными, потому что они образуют практические основы, на которых воздвигла свое господство буржуазия, потому что они в своей буржуазной форме являются условиями, благодаря которым буржуа есть буржуа, — подобно тому как постоянно обходимый закон делает религиозного еврея религиозным евреем. Это отношение буржуа к условиям своего существования приобретает одну из своих всеобщих форм в буржуазной нравственности. Вообще нельзя говорить о семье *как таковой*. Буржуазия исторически придает семье характер буржуазной семьи, в которой скука и деньги являются связующим звеном и к которой принадлежит также и буржуазное разложение семьи, не мешающее тому, что сама семья продолжает существовать. Ее грязному существованию соответствует священное понятие о ней в официальной фразеологии и во всеобщем лицемерии. Там, где семья *действительно* упразднена, как у пролетариата, происходит как раз обратное тому, что думает «Штирнер». Там понятие семьи не существует вовсе, но зато местами несомненно встречается семейная склонность, опирающаяся на весьма реальные отношения. В XVIII веке понятие семьи было упразднено философами, потому что действительная семья уже начала разлагаться на вершине цивилизации. Разложилась внутренняя связь семьи, разложились отдельные части, из которых состоит понятие семьи, например повиновение, пятет, супружеская верность и т. д.; но реальное тело семьи, имущественное отношение, исключяющее отношение к другим семьям, вынужденное сжитительство — отношения, данные уже существованием детей, устройством современных городов, образованием капитала и т. д., — все это сохранилось, хотя и с многочисленными нарушениями, потому что бытие семьи сделалось необходимым вследствие ее связи с независимым от воли буржуазного общества

способом производства. Ярче всего проявилась эта необходимость во время французской революции, когда семья была на одно мгновение почти совсем отменена законом. Семья продолжает существовать даже в XIX веке, только процесс ее разложения сделался более всеобщим — не из-за понятия, а из-за большего развития промышленности и конкуренции; и она все еще существует, хотя ее разложение давно уже провозглашено французскими и английскими социалистами и через французские романы проникло, наконец, и к немецким отцам церкви.

Еще один пример господства идеи в обыденной жизни. Так как учителя могут по поводу ничтожной оплаты их труда утешаться святостью того дела, которому они служат (что может иметь место только в Германии), то Jacques le bonhomme действительно верит, что эта фразеология есть причина их низких окладов (стр. 100). Он верит, что «Святое» имеет в современном буржуазном мире действительную денежную стоимость, он верит, что скудные средства прусского государства (о чем, между прочим, см. Браунинга) увеличились бы благодаря отмене «Святого» настолько, что каждый сельский учитель вдруг смог бы получать министерский оклад.

Это — иерархия бессмыслицы.

«Последний камень этого величественного собора», — как выражается великий Михелет, — иерархия, — является «иногда» делом безличного лица. «Иногда людей подразделяют на два класса, на образованных и необразованных». (Иногда обезьян подразделяют на два класса, на хвостатых и бесхвостых.) «Первые занимались, поскольку они были достойны своего названия, мыслями, духом». Они «были в послехристианскую эпоху властителями и требовали за свои мысли... почтения». Необразованные (животное, ребенок, негр) «слабы» против мыслей и «становятся им подвластны. Таков смысл иерархии».

Образованные (юноша, монгол, новый человек) опять, стало быть, занимаются только «Духом», чистой мыслью и т. д., они — метафизики по профессии, в конечном счете гегелианцы. «Поэтому» необразованные — не-гегельянцы. Гегель был бесспорно наиболее образованным гегельянцем, а потому у него «ясно видно, как именно более образованный человек тоскует по вещам». Дело в том, что наиболее образованный и необразованный и внутри друг друга наталкиваются друг на друга, и притом в каждом человеке необразованный сталкивается с образованным. А так как в Гегеле проявляется наибольшая тоска по вещам, т. е. по тому, что составляет удел необразованного, то здесь обнаруживается также, что наиболее образованный

человек есть вместе с тем и самый необразованный. «Здесь» (у Гегеля) «действительность должна полностью соответствовать мысли, и ни одно понятие не должно быть лишено реальности». Это значит: здесь обычное представление о действительности должно целиком и полностью получить свое философское выражение, причем Гегель, наоборот, воображает, что, «стало быть», каждое философское выражение создает соответствующую ему действительность. Jacques le bonhomme принимает иллюзию, в которой Гегель находится по отношению к своей философии, за чистую монету гегелевской философии.

Гегелевская философия, которая в виде господства гегельянцев над не-гегельянами выступает как высшее увенчание иерархии, завоевывает последнее мировое царство. «Система Гегеля была высшей *деспотией* и *единодержавием* мышления, *всесилием* и *всемогуществом* духа» (стр. 97). Здесь мы попадаем, таким образом, в царство духов гегелевской философии, которое простирается от Берлина до Галле и Тюбингена, в царство духов, историю которого написал г. Байргофер, а соответствующий статистический материал собрал великий Михелет.

Подготовкой к этому царству духов была французская революция, которая *только всего* и сделала, что превратила *вещи* в *представления о вещах*» (стр. 115; ср. выше Гегель о революции, стр. 156). «Так оставались гражданами» (у «Штирнера» это происходит заранее, но «Штирнер говорит не то, что имеет в виду, а то, что он имеет в виду, то несказуемо», Виганд, стр. 149) и «жили в *рефлексии*, был некий предмет, над которым *рефлектировали*, перед которым» (per appositionem) «испытывали благоговение и страх». «Штирнер» говорит в одном месте (стр. 98): «дорога в ад вымощена благими намерениями». Мы же скажем: дорога к Единственному вымощена дурными заключениями, грамматическими приложениями, являющимися его заимствованной у китайцев «небесной лестницей» и его «канатом объективности» (стр. 88), на котором он проделывает свои «блошинные прыжки». После всего этого «для новой философии или эпохи», — а с момента наступления царства духов новая эпоха и *есть* не что иное, как новая философия, — было легко «превратить существующие объекты в представляемые, т. е. в понятия» (стр. 114), и эту работу продолжает святой Макс.

Мы видели, как наш рыцарь печального образа еще до того, как «возникли горы», которые он потом сдвинул с места своей верой, еще в начале своей книги несся во весь опор к великой цели своего «величественного собора». Его «серый» — грамматическое приложение — еле успевал перебирать ногами; наконец,

теперь, на стр. 114, он достиг своей цели и с помощью могучего «или» превратил *новое время* в *новую философию*.

Тем самым древняя эпоха (т. е. древняя и новая, негритянская и монгольская, но, собственно говоря, только предштирнеровская эпоха) «достигла своего последнего назначения». Мы можем теперь разоблачить, почему святой Макс озаглавил всю первую часть своей книги «Человек» и выдал всю свою историю чудес, призраков и рыцарей за историю «Человека». Идеи и мысли людей были, разумеется, идеями и мыслями о себе и своих отношениях, их сознанием о *себе*, о людях *вообще*, ибо это было сознание не отдельного только лица, но отдельного лица в связи со всем обществом и обо всем обществе, в котором они жили. Независимые от них условия, в которых они производили свою жизнь, связанные с этим необходимые формы общения и данные тем самым личные и социальные отношения должны были, поскольку они выражались в мыслях, принять форму идеальных условий и необходимых отношений, т. е. получить свое выражение в сознании, как такие определения, которые происходят из понятия человека *вообще*, из человеческой сущности, из природы человека, из человека *как такового*. То, чем были люди, чем были их отношения, явилось в сознании как представление о человеке *как таковом*, о способах его существования или о его ближайших логических определениях. А раз идеологи предположили, что идеи и мысли управляли до сих пор историей, что их история и есть единственная, существовавшая до сих пор история, раз они вообразили, что действительные отношения сообразовались с человеком *как таковым* и его идеальными отношениями, т. е. с логическими определениями, раз они вообще историю сознания людей о себе превратили в основу их действительной истории, — то не было ничего легче, как назвать историю сознания, идей, Святого, установившихся представлений, историей «Человека» и подменить ею действительную историю. Святой Макс отличается от всех своих предшественников только тем, что он *ничего* не знает об этих представлениях, даже в их произвольной изолированности от действительной жизни, продуктом которой они были, и все его ничтожное творчество ограничивается тем, что в своей копии гегелевской идеологии он обнаруживает незнание даже того, что он копирует. — Уже отсюда понятно, каким образом может он своей фантазии об истории Человека противопоставить историю действительного индивида в форме *Единственного*.

Единственная история совершается сначала в стоической школе в Афинах, затем почти целиком в Германии и, наконец, на Купфер-

грабене в Берлине, где вовдвигнул свой замок деспот «новойшей философии или эпохи». Уже отсюда видно, о каком исключительно национальном и местном деле идет здесь речь. Вместо всемирной истории святой Макс дает несколько, к тому же крайне скудных и неудачных, толкований по поводу истории *немецкой* теологии и философии. Если иной раз мы и выходили, по видимости, за пределы Германии, то лишь для того, чтобы увидеть, как дела и мысли других народов, например французская революция, «достигают своего последнего назначения» в Германии, и именно на Купферграбене. Приводятся только национально-немецкие факты, обсуждаются и толкуются они на национально-немецкий лад, и результат всегда получается национально-немецкий. Но это еще не все. Воззрения и образование нашего святого — не только немецкие, но и насквозь берлинские. Роль, отводимая гегелевской философии, есть та самая, которую она играет в Берлине, — Штирнер смешивает Берлин с миром и с мировой историей. «Юноша» — берлинец, и добрые бюргеры, то и дело встречающиеся в книге, — берлинские пивные филистеры. Исходя из таких посылок, можно притти только к национально и местно ограниченному результату. «Штирнер» и вся его философская братия, среди которой он слабее и невежественнее всех, являют собой практический комментарий к bravому стишку bravого Гофмана фон-Фаллерслебена:

Лишь в Германии, лишь в Германии,
Я хотел бы жить всегда.

Местный берлинский вывод нашего bravого святого, что мир «весь вышел» в гегелевской философии, позволяет ему без больших издержек основать свое «собственное» всемирное царство. Гегелевская философия превратила все в мысли, в святое, в привидение, в дух, в духов, в призраки. С ними-то «Штирнер» и будет сражаться, он победит их в своем воображении и на их трупах воздвигнет свое «собственное», «единственное» всемирное царство «во плоти», всемирное царство «цельного человека».

«Потому что наша *брань не против крови и плоти*, но против начальств, против властей, против *мироправителей* тьмы века сего, против *духов злобы поднебесных*» (Посл. к эфесянам, 6, 12).

Теперь «Штирнер» «обул ноги в готовность» сражаться с мыслями. За «щит веры» ему нет нужды «брататься», ибо он никогда не выпускал его из рук. Вооружившись «шлемом» гибели и «мечом» неразумия (см. там же), он идет в бой. «И дано было ему вести войну со Святым», но «не победить его» (Откровение Иоанна, 13, 7).

5. Благодарствующий в своей конструкции «Штирнер».

Мы теперь опять на том же самом месте, на котором мы были, когда (стр. 19) речь шла о юноше, перешедшем в мужа, и (стр. 90) о монголоподобном кавказце, который превращается в кавказского кавказца и «обретает самого себя». Мы присутствуем, стало быть, при третьем самообретении таинственного индивида, о «горькой жизненной борьбе» которого повествует нам святой Макс. Только теперь вся история уже позади нас и, ввиду обширности переработанного нами материала, мы должны бросить ретроспективный взгляд на гигантский труп загубленного Человека.

Если на одной из дальнейших страниц святой Макс, который успел уже позабыть свою историю, утверждает, что «гениальность давно уже считается созидательницей новых всемирно-исторических творений» (стр. 214), — то мы видели, что, по крайней мере, *его* историю не могут упрекнуть в этом даже самые злостные враги, ибо в ней вовсе не фигурируют лица, не говоря уж о гениях, а встречаются лишь окаменелые мысли-калеки и гегелевские уродцы-оборотни.

Повторение — мать учения. Святой Макс, изложивший всю свою историю «философии или эпохи» лишь для того, чтобы иметь случай дать несколько беглых этюдов о Гегеле, повторяет в заключение еще раз всю свою единственную историю. Он делает это, однако, с естественно-научным уклоном, что дает нам важные сведения о «единственном» естествознании и объясняется тем, что всякий раз, когда «миру» приходится играть у него важную роль, мир тотчас превращается в *природу*. «Единственное» естествознание начинается сразу же с признания своего бессилия. Оно рассматривает не действительное отношение человека к природе, как оно дано промышленностью и естествознанием, а провозглашает их фантастическое отношение. «Как мало может одолеть человек! Он вынужден предоставить солнцу двигаться по своему пути, морю — катить свои волны, горам — возноситься к небу» (стр. 122). Святой Макс, который, подобно всем святым, любит чудеса, но способен сотворить только логическое чудо, недоволен тем, что он не может заставить солнце плясать канкан, он жалуется на то, что он не в силах привести море в состояние покоя, он негодует при мысли, что он вынужден предоставить горам возноситься к небу. Хотя на стр. 124 мир уже к концу древности становится «прозаическим», однако для нашего святого он все еще в высшей степени непрозаичен. Для него все еще движется по своему пути не земля, а «солнце», и его огорчает, что он не может

à la Иисус Навин командовать: «Солнце, остановись!» На стр. 123 Штирнер открывает, что в конце древности «дух» стал «снова неудержимо бурлить, потому что внутри него скопились *газы*» (духи) «и после того как перестал действовать *механический толчок*, приходящий извне, начали свою удивительную игру *химические напряжения*, возбуждаемые внутри».

Эта фраза содержит в себе важнейшие данные «единственной» натурфилософии, которая уже на предыдущей странице пришла к тому, что природа «неодолима» для человека. Мирской физике ничего неизвестно о механическом толчке, переставшем действовать, — заслуга этого открытия всецело принадлежит *единственной* физике. Мирская химия не знает «газов», возбуждающих «химические напряжения», да еще «внутри». Газы, входящие в новые соединения, в новые химические отношения, не возбуждают никаких «напряжений», а приводят, в крайнем случае, к падению напряжения, поскольку они переходят в капельно-жидкое агрегатное состояние и при этом уменьшают свой объем до неполной одной тысячной его прежних размеров. Если святой Макс чует у себя «внутри» «напряжения», вызванные «газами», то это — в высшей степени «механические толчки», а отнюдь не «химические напряжения» — они производятся обусловленным физиологическими причинами химическим превращением известных смесей в другие, причем часть составных элементов прежней смеси становится газообразной, стремится поэтому занять больший объем и, в случае отсутствия свободного места, бывает причиной «механического толчка» или давления наружу. Как «удивительна игра» этих несуществующих «химических напряжений», происходящая «внутри», именно на сей раз в *волове*, святого Макса, это мы видим по той роли, которую они играют в «единственном» естествознании. Впрочем, было бы желательно, чтобы святой Макс не утаивал дольше от мирских естествоиспытателей, какую чепуху разумеет он под сумасшедшим выражением «химические напряжения, которые к тому же возбуждаются «внутри» (как будто «механический толчок», воздействующий на желудок, тоже не «возбуждает его внутри»).

«Единственное» естествознание было написано только потому, что святой Макс не мог на этот раз приличествующим образом коснуться древних, не обронив заодно несколько слов о «мире вещей», о природе.

Древние, уверяет нас здесь Штирнер, превращаются к концу древнего мира все сплошь в *стойков*, «которых не может вывести из спокойствия *никакое* крушение мира» (сколько же раз должно

произойти это крушение?) (стр. 123). Древние становятся, таким образом, китайцами, которых тоже «не может низвергнуть с неба их спокойствия никакой непредвиденный случай» (или вымысел) (стр. 88). Jacques le bonhomme серьезно верит даже, что к концу древности «перестал действовать механический толчок, приходящий извне». Насколько это соответствует действительному положению римлян и греков в конце древности, их полнейшей беспочвенности и неуверенности, едва бывшей в состоянии противопоставить «механическому толчку» хоть какой-нибудь остаток силы инерции, об этом ср. между прочим Лукиана. Могучие механические толчки, которым подверглась римская мировая держава благодаря ее разделению между несколькими цезарями и их междоусобным войнам, благодаря колоссальной концентрации в Риме собственности, особенно земельной, и вызванной этим убыли населения в Италии, благодаря натиску гуннов и германцев, — эти толчки, по мнению нашего святого историка, «перестали действовать»; только «химические напряжения», только «газы», «возбуждаемые внутри» христианством, ниспровергли Римскую империю. Великие землетрясения на Западе и на Востоке, похоронившие посредством «механических толчков» сотни тысяч жителей под развалинами городов и, конечно, не оставившие без изменения и сознание людей, по «Штирнеру» тоже вероятно «не действовали» или же представляли собою химические напряжения. И «в самом деле» (!) «древняя история заканчивается тем, что Я превратил мир в Мою собственность», — что доказывается посредством библейского изречения: «Мне» (т. е. Христу) «все вещи преданы отцом». Здесь, таким образом, Я = Христос. При этом Jacques le bonhomme не упускает случая поверить христианину в том, что он мог бы двигать горами и т. д., если бы «только это было для него важно». Он провозглашает себя в качестве христианина владыкой мира, но и является таковым только *в качестве христианина*; он провозглашает себя «собственником мира». «Тем самым эгоизм одержал первую полную победу, поскольку Я возвысился до положения собственника мира» (стр. 124). Чтобы возвыситься до совершенного христианина, штирнеровскому Я оставалось теперь только *отделаться от духа* (*geistlos zu werden*) (что ему и удалось еще до того, как появились горы). «Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное». Святой Макс дошел до совершенства в нищете духом и даже хвалится этим в своем великом ликовании перед господом.

Нищий духом святой Макс верует в возникшие из разложения древнего мира фантастические газообразования христиан. Древний

христианин не имел никакой собственности в этом мире и довольствовался поэтому своей воображаемой небесной собственностью и своим божественным правом на владение. Вместо того, чтобы сделать мир собственностью народа, он провозгласил самого себя и свою нищенскую братию «людьми, взятыми в удел» (I посл. Петра, 2, 9). Христианское представление о мире и есть, по «Штирнеру», тот мир, в который действительно превращается разложившийся мир древности, тогда как это, в лучшем случае, < мир фантазий, в который выродился мир древних представлений и в котором христианин может верой передвигать горы, чувствовать себя могущественным и добиться того, чтобы «механический толчок перестал действовать». Так как люди у «Штирнера» уже не определяются внешним миром и механическим толчком потребности не принуждаются к производству, так как вообще механический толчок, а тем самым и половой акт, потерял свое действие, то они только чудом могли продолжать свое существование. > Правда, для прекраснодушных немецких школьных учителей, с таким же, как и у «Штирнера», содержанием газа, гораздо легче довольствоваться христианской фантазией о собственности, представляющей собой на самом деле только собственность христианской фантазии, чем представить преобразование действительных отношений собственности и производства в древнем мире. — Тот самый первобытный христианин, который в воображении Jacques le bonhomme'a был собственником древнего мира, принадлежал в действительности большей частью миру собственников, был рабом и мог быть пущен в продажу. Но «Штирнер», благодушествуя в своей конструкции, продолжает неудержимо ликовать. «Первая собственность, первое великолепие завоевано!» (стр. 124). — Таким же способом штирнеровский эгоизм продолжает завоевывать и дальше собственность и великолепие и одерживать «окончательные победы». В теологическом отношении первобытного христианина к древнему миру дан совершенный прообраз всей его собственности и всего его великолепия.

Эта собственность христианина мотивируется таким образом: «Мир обезбожен..., он стал прозаическим, стал Моей собственностью, которой я распоряжаюсь, как Мне (т. е. духу) угодно» (стр. 124). Это значит: мир обезбожен, следовательно освобожден от Моих фантазий для Моего собственного сознания; он стал прозаическим, следовательно он относится ко Мне прозаически и распоряжается Мною по излюбленному им прозаическому способу, отнюдь не так, как угодно Мне. Помимо того, что «Штирнер» эдесь действительно думает, будто в древности не существовало прозаического мира, будто в мире

восседало тогда божество, он фальсифицирует даже христианское представление, которое постоянно жалуется на свое бессилие по отношению к миру и само изображает свою одержанную в фантазии победу над этим миром как лишь идеальную, перенося ее к моменту светопреставления. Лишь тогда, когда реальная мирская власть наложила свою руку на христианство и начала его эксплуатировать, христианство, переставшее, конечно, после этого быть не от мира сего, могло вообразить себя собственником мира. Святой Макс ставит христианина в такое же ложное отношение к древнему миру, как юношу — к «миру ребенка»; он ставит эгоиста в такое же отношение к миру христианина, как мужа — к миру юноши.

Христианину только и остается теперь как можно скорее сделаться нищим духом и познать мир духа во всей его суетности точно так же, как он это сделал с миром вещей, чтобы иметь возможность «распоряжаться по своему усмотрению» и миром духа, после чего он станет совершенным христианином, эгоистом. Отношение христианина к древнему миру служит, таким образом, нормой для отношения эгоиста к новому миру. Подготовка к этой духовной нищете и составляла содержание «почти двухтысячелетней» жизни — жизни, которая в своих главных эпохах протекает, конечно, только в Германии.

«После ряда превращений святой дух со временем стал абсолютной идеей, которая опять-таки в многообразных преломлениях разбилась на различные идеи любви к людям, гражданской добродетели, разумности и т. д.» (стр. 125, 126). Немецкий домосед снова переворачивает все вверх ногами. Идеи любви к людям и т. д., — эти уже совершенно стершиеся монеты, особенно благодаря их усиленному обращению в XVIII веке, — были сколочены Гегелем в сублимат абсолютной идеи, но в этой перечеканке им так же не удалось получить хождение за границей, как и прусским бумажным деньгам.

Вполне последовательный и уже неоднократно повторявшийся вывод из штирнеровского взгляда на историю гласит: «Понятия должны решать все, понятия должны регулировать жизнь, понятия должны господствовать. Таков религиозный мир, которому Гегель дал систематическое выражение» (стр. 126) и который наш добродушный простака настолько принимает за действительный мир, что на следующей стр. 127 он способен сказать: «Теперь в мире господствует один только дух». Утвердившись в этом мире иллюзий, он может даже построить на стр. 128 «алтарь», а потом «вокруг этого алтаря» «воздвигнуть церковь», «стены» которой шагают вперед и

«двигаются все дальше». «Вскоре эта церковь уже охватывает всю землю»: он, Единственный, и Шелига, слуга его, находятся вне церкви, «бродят вокруг ее стен, отброшены к самому краю»; «вопя от мучительного голода», святой Макс обращается к своему слуге: «Еще один шаг, и мир Святого победил». Но тут Шелига внезапно «погружается» «в крайнюю бездну», лежащую над ним, — литературное чудо! Ибо, поскольку земля является шаром, а церковь охватила уже всю землю, бездна может находиться только над Шелигой. Так, наперекор закону тяжести, возносится он задом вверх на небо и воздает таким образом честь «единственному» естествознанию, — что, впрочем, для него тем легче, что, согласно стр. 126, «природа вещи и понятие отношения» безразличны для «Штирнера» и «не руководят им в его рассуждениях или выводах», да к тому же и «отношение, в которое» Шелига «вступил» с тяжестью, «само единственно благодаря единственности» Шелиги и отнюдь не «зависит» от природы тяжести или от того, под какую «рубрику подводят» это отношение «другие», например естествоиспытатели. И, наконец, «Штирнер» прямо просит нас «не отделять действие» Шелиги «от действительного» Шелиги «и не оценивать его с человеческой точки зрения».

Устроив таким образом своему верному слуге приличное место на небе, святой Макс переходит к своим собственным страстям, страстям святого Макса. На стр. 95 он открыл, что даже «виселица» окрашена в «святой цвет»; человек «содрогается при прикосновении к ней, в ней есть что-то жуткое, т. е. чуждое, не-свое». Чтобы преодолеть эту чуждость виселицы, он превращает ее в свою собственную виселицу, а это он может сделать только повесившись на ней. И эту последнюю жертву приносит эгоизму лев из колена Иуды. Святой Христос дает пригвоздить себя к кресту не для спасения креста, а для спасения людей от их нечестия; нечестивый христос сам вешается на виселице, чтобы спасти виселицу от святости или самого себя от чуждости виселицы.

«Первое великолепие, первая собственность завоевана, первая полная победа одержана!» Святой воин победил теперь историю, он растворил ее в мыслях, в чистых мыслях, являющихся только мыслями, и к концу дней своих он не видит перед собой иного врага, кроме рати мыслей. И вот он, святой Макс, взваливший теперь себе на спину свою «виселицу», как осел — крест, и его слуга Шелига, встреченный на небе пинками и вернувшийся с поникшей головой к своему господину, — вот они оба выступают в поход против этой

рати мыслей или, вернее, лишь против ореола святости этих мыслей. На этот раз борьбу со Святым берет на себя Санчо-Панса, преисполненный назидательных изречений, правил и поговорок, а Дон-Кихот играет роль его преданного и верного слуги. Честный Санчо сражается так же храбро, как некогда кавалер из Ламанча, и, подобно последнему, не раз принимает стадо монгольских баранов за рой призраков. Тучная Мариторна превратилась «со временем, после ряда превращений с многообразными преломлениями», в целомудренную берлинскую модистку, погибающую от бледной немочи, что дает святому Санчо повод сочинить элегию, которая убедила всех референдариев и гвардейских лейтенантов в правильности слов Рабле, что для освобождающего мир «воина первое оружие, это — гульфик штанов».

Героические подвиги Санчо-Пансы заключаются в том, что он *познает* всю вражескую рать мыслей в ее ничтожестве и суетности. Все великое деяние ограничивается одним познанием, которое оставляет до конца дней все по-старому и изменяет только свое представление — даже не о вещах, а о философской фразеологии по поводу вещей.

Итак, после того как перед нами прошли древние в виде ребенка, негра, негроподобных кавказцев, животного, католиков, английской философии, необразованных, не-гегельянцев, мира вещей, реализма и прошли новые в виде юноши, монгола, монголоподобных кавказцев, Человека, протестантов, немецкой философии, образованных, гегельянцев, мира мыслей, идеализма, — после того как совершилось все, что было постановлено от века в совете стражей, — теперь, наконец, времена исполнились. Отрицательное единство обоих, уже выступившее в виде мужа, кавказца, кавказского кавказца, совершенного христианина, в рабьем зраке, видимое «сквозь тусклое стекло, гадательно» (I послание к Коринфянам, 13, 12), может теперь, после страстей и смерти Штирнера на виселице и после вознесения Шелиги, торжественно появиться на небе в облаках во всем блеске своей славы и под своим первоначальным простейшим названием. «И вот сказано»: что прежде фигурировало в виде безличного лица (ср. «Экономия Ветхого завета»), то теперь стало «Я» — отрицательное единство реализма и идеализма, мира вещей и мира духа. Это единство реализма и идеализма называется у Шеллинга «индифференцией», или по-берлински «Jleichjiltigkeit» [безразличие]; у Гегеля оно становится отрицательным единством, в котором схоронены оба момента; святой Макс, которому, как доброму немецкому спекулятивному философу, все еще не дает спать «единство противо-

ложностей», не довольствуется этим, он хочет видеть это единство в каком-нибудь «индивиде во плоти», в «цельном человеке», в чем ему заранее пособил Фейербах в своих «Anecdota» и «Философии будущего». Это штирнеровское «Я», появляющееся в конце до сих пор рассмотренного мира, есть, таким образом, не «индивид во плоти», а конструированная по гегелевскому методу, подкреплению с помощью грамматических приложений, категория, с дальнейшими «блошинными прыжками» которой мы познакомимся в «Новом завете». А пока отметим еще только, что это Я осуществляется в последнем счете лишь потому, что оно совершенно так же фантазирует о мире христианина, как христианин — о мире вещей. Как христианин присваивает себе мир вещей тем, что «вбивает себе в голову» всякий фантастический вздор по поводу него, так и «Я» присваивает себе христианский мир, мир мыслей, посредством целого ряда фантастических представлений о нем. То, что христианин воображает о своем отношении к миру, «Штирнер» принимает на веру, находит превосходным и добродушно проделывает вслед за ним.

«Ибо мы признаем, что человек *оправдывается верою, независимо от дел*» (Посл. к римлянам, 3, 28).

Гегель, для которого новый мир тоже растворяется в мир абстрактных мыслей, определяет задачу философа нового времени, в противоположность древнему, следующим образом: если древние должны были освободиться от «естественного сознания», «очистить индивидуум от непосредственного, чувственного способа жизни и превратить его в мыслимую и мыслящую субстанцию» (в дух), — то новая философия должна «упразднить твердые, определенные, неподвижные мысли». Это осуществляется, прибавляет он, с помощью «диалектики» («Феноменология», стр. 26, 27). «Штирнер» отличается от Гегеля тем, что осуществляет то же самое без диалектики.

6. Свободные.

При чем тут «свободные», разъясняется в «Экономии Ветхого завета». Мы не виноваты, что Я, к которому мы уже подошли было вплотную, опять отступает от нас в туманные дали. И вообще не наша вина, что мы не перешли к Я сразу же со стр. 20 «Книги».

А. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ.

Ключом к критике либерализма со стороны святого Макса и его предшественников является история немецкой буржуазии. Остановимся на некоторых моментах этой истории, начиная с французской революции.

Состояние Германии в конце прошлого века целиком отражается в кантовской «Критике практического разума». В то время как французская буржуазия, благодаря колоссальнейшей революции, какую только знает история, достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли». Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между нею и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний* мир. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда не были способны развиться до общих национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций. Этим мелочным местным интересам соответствовала, с одной стороны, действительная местная и провинциальная ограниченность немецких бюргеров, а с другой — их космополитическое чванство. Вообще, со времени реформации немецкое развитие приняло совершенно мелкобуржуазный характер. Старое феодальное дворянство было большей частью уничтожено в крестьянских войнах; остались либо имперские мелкие князьки, которые постепенно добыли себе некоторую независимость и подражали абсолютной монархии в крошечном и провинциальном масштабе, либо мелкие помещики, которые, спустив свои последние крохи при маленьких дворах, жили затем на доходы от маленьких мест в маленьких армиях и правительственных канцеляриях, — либо, наконец, захоластные дворянчики (Krautjunker), которые вели такой образ жизни, которого устыдился бы самый скромный английский сквайр или французский gentilhomme de province [провинциальный дворянин]. Земледелие велось способом, который не был ни парцелляцией, ни крупным производством и, несмотря на сохранившуюся крепостную зависимость и барщину, никогда не мог привести крестьян к освобождению, — как потому, что самый этот способ хозяйства не допускал образования активно-революционного класса, так и ввиду отсутствия соответствующей такому крестьянству революционной буржуазии. Что касается бюргеров, то мы можем отметить здесь только некоторые характерные моменты. Характерно, что полотняная мануфактурная промышленность, т. е. производство с помощью самопрялки и ручного ткацкого станка, приобрела в Германии некоторое значение как раз к тому вре-

мени, когда в Англии эти неуклюжие инструменты были уже вытеснены машинами. Особенно знаменательны взаимоотношения Германии с *Голландией*. Голландия — единственная часть Ганзы, достигшая коммерческого значения, отделилась, отрезала Германию, за исключением только двух портов (Гамбург и Бремен), от мировой торговли и стала с тех пор господствовать над всей немецкой торговлей. Немецкие бюргеры были слишком бессильны, чтобы ограничить эксплуатацию со стороны голландцев. Буржуазия маленькой Голландии, с ее развитыми классовыми интересами, была могущественнее, чем гораздо более многочисленные немецкие бюргеры с их отсутствием всяких интересов и с их раздробленными мелочными интересами. Раздробленности интересов соответствовала и раздробленность политической организации — мелкие княжества и вольные имперские города. Откуда могла взяться *политическая* концентрация в стране, в которой отсутствовали все *экономические* условия этой концентрации? Бессилие каждой отдельной области жизни (здесь нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах) не позволяло ни одной из них завоевать исключительное господство. Неизбежным последствием было то, что в эпоху абсолютной монархии, проявившейся здесь в своей самой уродливой, полупатриархальной форме, та особая область, которой в силу разделения труда досталось управление публичными интересами, приобрела чрезмерную независимость, еще более усилившуюся в современной бюрократии. Государство конституировалось, таким образом, в мнимо самостоятельную силу, и это положение, которое в других странах было преходящим (переходной ступенью), оно сохранило в Германии до сих пор. Этим положением объясняется и нигде больше не встречающийся честный чиновничий образ мыслей и все распространенные в Германии иллюзии насчет государства, а равно и мнимая независимость немецких теоретиков от бюргеров, — кажущееся противоречие между формой, в которой эти теоретики выражают интересы бюргеров, и самими этими интересами.

Характерную форму, которую принял в Германии основанный на действительных классовых интересах французский либерализм, мы находим у Канта. Ни он, ни немецкие бюргеры, приукрашивающим выразителем интересов которых он был, не заметили, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и *воля*, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями; поэтому он отделил это теоретическое выражение от выражаемых им интересов, превратил материально

мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной воли*», воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические моральные постулаты и логические определения. Немецкие мелкие буржуа отшатнулись поэтому в ужасе от практики этого энергичного буржуазного либерализма, лишь только он проявился в форме ли террористического режима или бесстыдной буржуазной наживы.

При господстве Наполеона немецкие бюргеры продолжали и дальше заниматься своими мелкими делишками и великими иллюзиями. О мелкоторгашском духе, господствовавшем тогда в Германии, святой Санчо может прочесть, между прочим, у Жан-Поля (мы называем только беллетристические источники, единственно ему доступные). Немецкие буржуа, которые ругали Наполеона за то, что он заставил их пить цикорий и нарушил их покой военными постами и рекрутскими наборами, изливали все свое моральное негодование на него и все свое восхищение на Англию; а между тем Наполеон, очистивший немецкие авгиевы конюшни и устраивавший цивилизованные пути сообщения, оказал им величайшую услугу, англичане же только ждали удобного случая, чтобы начать их эксплуатировать вдоль и поперек. В том же мелкобуржуазном духе немецкие князья вообразили себя борцами за принцип легитимизма и против революции, тогда как на деле они были только наемными слугами английской буржуазии. Среди этих всеобщих иллюзий было вполне в порядке вещей, что привилегированные по части иллюзий сословия — идеологи, учителя, студенты, члены «Союза добродетели»¹ — задавали тон и придавали всеобщему фантазированию и отсутствию интересов соответствующее преувеличенное выражение.

Июльская революция — мы отмечаем только важнейшие пункты и поэтому пропускаем здесь промежуточную стадию — навязала немцам *извне* политические формы, соответствующие развитой буржуазии. Так как немецкие экономические отношения еще далеко не достигли той ступени развития, которой соответствовали эти политические формы, то бюргеры приняли их только как абстрактные идеи, как принципы, сами по себе имеющие значение, как благочестивые пожелания и фразы, как кантовские самоопределения воли и людей, какими они должны быть. Они отнеслись поэтому к этим формам гораздо более нравственно и бескорыстно, чем другие нации, т. е. они проявили в высшей степени своеобразную

¹ Tugendbund — патриотическая немецкая организация, возникшая в Кемпте в 1808 году. *Ред.*

ограниченность и не добились успеха ни в одном из своих начинаний.

В конце концов, все усиливавшаяся конкуренция за границы и всемирные сношения, в стороне от которых Германия все менее и менее могла оставаться, сплотили распыленные местные интересы немцев в некоторую общность. Именно с 1840 г. немецкие бюргеры стали подумывать об обеспечении этих общих интересов; они сделались националистами и либералами и стали требовать покровительственных пошлин и конституции. Они, таким образом, дошли теперь приблизительно до той ступени, на которой французская буржуазия находилась в 1789 году.

Если, подобно берлинским идеологам, судить о либерализме и государстве, оставаясь в пределах немецких местных впечатлений, или же ограничиваться только критикой немецко-бюргерских иллюзий о либерализме, вместо того, чтобы понять его в связи с действительными интересами, из которых он произошел и вместе с которыми он только и существует в действительности, — то, разумеется, придешь к самым нелепым выводам, какие только возможны. Этот немецкий либерализм, согласно его высказываниям вплоть до самого последнего времени, представляет собою, как мы видели, уже в своей популярной форме пустое мечтание, идеологию о *действительном* либерализме. Как легко в таком случае превратить его содержание целиком в философию, в чистые определения понятий, в «познание разума»! А если, к несчастью, даже и этот бюргерский либерализм знаешь только в том сублимированном виде, который придали ему Гегель и находящиеся всецело под его влиянием школьные учителя, то непременно придешь к выводам, относящимся исключительно к области Святого. Мы это сейчас увидим на печальном примере Санчо.

«В последнее время» в активном мире «так много говорили» о господстве буржуа, «что не приходится удивляться, если весть об этом», хотя бы уже через посредство переведенного берлинцем Булем Л. Блана и т. д., «проникла и в Берлин» и привлекла там внимание благодушных школьных учителей (Виганд, стр. 190). Нельзя, однако, сказать, чтобы «Штирнер» в своем методе присвоения ходячих представлений «выработал себе особенно плодотворный и выгодный прием» (Виганд, там же), как уже выяснилось из его использования Гегеля и как теперь обнаруживается снова.

От нашего школьного учителя не ускользнуло, что в последнее время либералы отождествляются с буржуа. Но так как святой Макс отождествляет буржуа с добрыми бюргерами, с мелкими немецкими

бюргерами, то он понимает услышанное им не так, как оно действительно есть и как оно было высказано всеми компетентными авторами, т. е. не так, что либеральные фразы являются идеалистическим выражением реальных интересов буржуазии, а, наоборот, — что последняя цель буржуа, это — стать совершенным либералом, гражданином государства. Для него не буржуа есть истина гражданина, а, наоборот, гражданин — истина буржуа. Это столь же святое, сколь и немецкое воззрение доходит до того, что на стр. 130 «гражданственность» (читай: господство буржуазии) превращается в *мысль*, *одну только мысль*, и «государство» выступает в роли «истинного человека», который в «Правах человека» наделяет отдельных буржуа правами человека «как такового», дает им истинное освящение, — и все это проделывается после того, как иллюзии о государстве и правах человека уже были достаточно вскрыты в «Deutsch-Französische Jahrbücher»,* — факт, который святой Макс заметил, наконец, в своем «Апологетическом комментарии» 1845 года. Поэтому он и может превратить буржуа, отделив его как либерала от него же как от эмпирического буржуа, в святого либерала, так же как государство он превращает в «Святое», а отношение буржуа к современному государству в святое отношение, в *культ* (стр. 131), на чем в сущности он и заканчивает свою критику политического либерализма. Он превратил его в «Святое».¹

Мы покажем теперь на нескольких примерах, как святой Макс разукрашивает эту свою собственность историческими арабесками. Для этого он использует французскую революцию, относительно которой его маклер по делам истории, святой Бруно, снабдил его некоторыми данными, согласно заключенному между ними небольшому договору о поставке.

На основании нескольких слов, заимствованных у Балли, которые опять-таки приводятся в «Denkwürdigkeiten» [Мемуарах] святого

* В «Deutsch-Französische Jahrbücher» это было сделано, согласно характеру излагаемого вопроса, только по отношению к правам человека, провозглашенным французской революцией. Впрочем, все это понимание конкуренции как «прав человека» можно обнаружить у представителей буржуазии еще за столетие до того (Джон Гемпден, Петти, Буагильбер, Чайльд и т. д.). Об отношении теоретических либералов к буржуа ср. сказанное выше об отношении идеологов класса к самому этому классу.

¹ Перечеркнуто: «и этим для него достигается последняя цель» всякой критики, и все кошки становятся серыми, причем заодно он признает свое незнание *действительной* основы и *действительной* сути господства буржуазии». *Ред.*

Бруно, «те, кто были до тех пор подданными, приходят» благодаря со-звыу генеральных штатов «к сознанию того, что они — собственники» (стр. 132). Наоборот, дорогой мой, собственники осуществляют этим сознание того, что они больше не подданные, — сознание, которое было достигнуто уже давно, например, в лице физиократов, а в по-лемической форме против буржуа — у Лэнге, *Théorie des lois ci-viles* [Теория гражданских законов], 1767, Мерсье, Мабли и вообще в сочинениях против физиократов. Это было тотчас же пснято в на-чале революции, например Бриссо, Фоше, Маратом, в «*secle social*» и всеми демократическими противниками Лафайета. Если бы святой Макс понял дело так, как оно происходило независимо от его мак-лера по делам истории, то он не стал бы удивляться, что «слова Балзы *звучат* так, <словно каждый стал собственником...»

...«Штирнер» думает, что для «добрых бюргеров» безразлично, кто защищает их и их принципы, — абсолютный ли > или консти-туционный король, или республика и т. д. — Для «добрых бюрге-ров», мирно распивающих пиво в каком-нибудь берлинском по-гребке, это несомненно безразлично («gleichgültig»); но для истори-ческих буржуа это далеко не все равно. «Добрый бюргер» «Штир-нер» опять воображает, как вообще во всем этом отделе, что фран-цузские, американские и английские буржуа, это — добрые берлин-ские филистеры, завсегда таи пивных. Вышеприведенная фраза, если перевести ее с языка политических иллюзий на понятный челове-ческий язык, означает: для буржуа «безразлично», господствуют ли они безраздельно или же их политическая и экономическая власть уравнивается другими классами. Святой Макс думает, что абсо-лютный король и вообще кто угодно *мог бы* защищать буржуазию так же успешно, как она сама защищает себя. И даже «ее принципы», состоящие в том, чтобы подчинить государственную власть правилу «каждый для себя, каждый у себя» и эксплуатировать ее с этой целью, — даже и эти «принципы» мог бы защищать «абсолютный король». Пусть святой Макс назовет нам страну, где при развитой торговле и промышленности, при сильной конкуренции, буржуа по-ручают защиту самих себя «абсолютному королю». — После этого превращения исторических буржуа в лишенных истории немецких филистеров «Штирнер» может, конечно, не знать никаких других буржуа, кроме «благодушных бюргеров и верных чиновников» (11) — два призрака, которые смеют появляться только на «святой» не-мецкой почве, — и объединить их в один класс «послушных слуг» (стр. 139). Пусть он хоть раз взглянет на этих послушных слуг на биржах Лондона, Манчестера, Нью-Йорка и Парижа. Так как святой

Макс разошелся, то он может теперь пуститься в карьер и поверить на слово ограниченному теоретику из «21 Vogel» [«21 листа»], что «либерализм есть познание разума в применении к нашим существующим отношениям» и что «либералы, это — ревнители разума». < Из этих [...] фраз видно, до какой степени немцы еще не избавились от своих первоначальных иллюзий о либерализме. > «Авраам сверх надежды поверил с надеждою... потому и вменилось ему в праведность» (Посл. к римлянам, 4, 18 и 22).

«Государство платит хорошо, чтобы его добрые граждане могли безнаказанно платить плохо; оно обеспечивает себя слугами, из которых образует силу для охраны добрых граждан — полицию, — хорошо ее оплачивая; и добрые граждане охотно платят государству большие оброки, чтобы уплачивать тем меньшие суммы своим рабочим» (стр. 152). На самом же деле: буржуа хорошо оплачивают свое государство и заставляют нацию оплачивать его, чтобы иметь возможность безнаказанно платить плохо; хорошей платой они обеспечивают себе в лице государственных служащих силу, которая их охраняет, — полицию; они охотно платят и заставляют нацию платить большие оброки, чтобы иметь возможность безнаказанно переплачивать уплачиваемые ими суммы на рабочих в виде оброка (в виде вычета из заработной платы). «Штирнер» делает здесь новое экономическое открытие, что заработная плата, это — оброк, налог, уплачиваемый буржуазией пролетариату; другие же, не святые, а обыкновенные экономисты считают налоги оброком, который пролетариат платит буржуазии.

От святой гражданственности наш святой отец церкви переходит затем к штирнеровскому «единственному» пролетариату (стр. 148). Последний состоит из «мошеников, проституток, воров, разбойников, и убийц, игроков, неимущих людей без места и легкомысленных субъектов» (там же). Они составляют «опасный пролетариат» и в одну минуту сводятся к «отдельным крикунам», а потом, наконец, к «бродягам», совершенным выражением которых являются «духовные бродяги», неспособные уложиться «в рамки умеренного образа мысли». — «Такой широкий смысл имеет так называемый пролетариат, или» (per appositionem) «пауперизм!» (стр. 159).

< На стр. 151, «наоборот, государство высасывает все соки» из пролетариата. Весь пролетариат > состоит, стало быть, из разорившихся буржуа и разорившихся пролетариев, из коллекции *босяков*, которые существовали во все времена и *массовое* существование которых после падения средневекового строя предшествовало массовому образованию мирского пролетариата, как святой Макс мог бы

убедиться из английского и французского законодательства и соответствующей литературы. Наш святой имеет о пролетариате совершенно такое же представление, как «добрые благодушные бюргеры» и, в особенности, как «верные чиновники». Он последовательно отождествляет также пролетариат с пауперизмом, хотя на самом деле пауперизм означает лишь положение разоренного пролетариата, лишь последнюю ступень, до которой падает обесилевший перед натиском буржуазии пролетарий, и паупером становится только пролетарий, потерявший уже всякую энергию. Ср. Сисмонди, Уэд и т. д. «Штирнер» и его братья могут, например, при известных условиях сойти в глазах пролетария за пауперов, но уже никак не за пролетариев.

Таковы «собственные» представления святого Макса о буржуазии и пролетариате. Но так как с этими своими фантазиями о либерализме, добрых бюргерах и бродягах он, конечно, ни к чему не приходит, то для того, чтобы перейти к коммунизму, он оказывается вынужденным привлечь к делу настоящих, мирских буржуа и пролетариев, поскольку он знает о них по наслышке. Он делает это на стр. 151 и 152, где люмпен-пролетариат превращается в «рабочих», в обыкновенных, не-святых пролетариев, а буржуа «иногда» «со временем» проделывают ряд «всевозможных превращений» и «многообразных преломлений». В одной строке мы читаем: «*Имущие господствуют*», это — мирские буржуа; шестью строками ниже говорится: «Буржуа есть то, что он есть, по милости государства», это — святые буржуа; еще шестью строками ниже: «Государство (*der Staat*) есть *status* [состояние, устройство] буржуазии» — мирские буржуа; следующее затем объяснение: «государство» передает «имущим» «их имущество в ленное владение», так что «деньги и добро» капиталистов есть «государственное добро», переданное государством в «ленное владение», это — святые буржуа. Под конец это всесильное государство превращается снова в «государство имущих», т. е. мирских буржуа, с чем и согласуется одно из дальнейших мест: «Благодаря революции *буржуазия стала все сильна*» (стр. 156). Такие «терзающие душу» и «ужасные» противоречия никогда не создал бы даже святой Макс, он, по крайней мере, никогда не посмел бы их обнародовать, если бы ему не помогло тут немецкое слово «бюргер», которое он по желанию может толковать то как «гражданин», то как «буржуа», то как немецкий «добрый бюргер».

Прежде чем идти дальше, мы должны еще отметить два великих политико-экономических открытия, которые наш простак «извлекает» «в тиши своего внутреннего мира» и которые с описанной на стр. 17

«радостью юноши» имеют ту общую черту, что тоже являются «чистыми мыслями».

На стр. 150 все зло существующих социальных отношений сводится к тому, что «буржуа и рабочие верят в «истину» денег». Jacques le Bonhomme воображает тут, что от «буржуа» и «рабочих», рассеянных по всем цивилизованным странам мира, зависит вдруг запротоколлировать в один прекрасный день свое «неверие» в «истину денег»; он верит даже, что если бы эта бессмыслица была возможна, то этим было бы что-нибудь достигнуто. Он верит, что любой берлинский литератор может с такой же легкостью отменить «истину денег», с какой он отменяет в своей голове «истину» бога или гегелевской философии. Что деньги есть необходимый продукт известных производственных отношений и форм общения и остаются «истиной», пока эти отношения существуют, — это, конечно, совершенно не касается такого святого, как святой Макс, который взирает на небо, а к грешному миру поворачивается своим грешным задом.

Второе открытие делается на стр. 152 и заключается в том, что «рабочий не может использовать стоимость своего труда» потому, что «попадает в руки» к тем, кто «получил» в ленное «владение» «какое-нибудь государственное имущество». Это — лишь дальнейшее разъяснение уже цитированных выше со стр. 151 слов, что государство высасывает из рабочего соки. При этом каждый тотчас же «задается» «простым вопросом» (если «Штирнер» этого не делает, то этому «не приходится удивляться»): как же это случилось, что государство не предоставило и «рабочим» какое-нибудь свое имущество в «ленное владение»? Если бы святой Макс поставил себе этот вопрос, он вероятно обошелся бы без своей конструкции «святой» гражданственности, потому что он понял бы тогда, в каком отношении находятся имущие к современному государству.

Через противоположность буржуазии и пролетариата — это знает даже «Штирнер» — приходят к коммунизму. Но *каким образом* к этому приходят, знает *только* «Штирнер».

«Рабочие имеют в своих руках огромнейшую силу..., им стоит *только* прекратить работу и все выработанное ими *почитать* своим и потреблять. В этом смысл вспыхивающих *то здесь, то там* рабочих волнений» (стр. 153). Рабочие волнения, которые еще при византийском императоре Зеноне вызвали особый закон (Zeno, de novis operibus constitutio), которые «вспыхнули» в XIV веке в виде жакерии и восстания Уота Тайлера, в 1518 г. в evil may-day [дурной день мая] в Лондоне и в 1549 г. в большом восстании кожевника Кетта, а затем привели к изданию 15-го акта 2-го и 3-го года царство-

вания Эдуарда VI и целого ряда подобных же парламентских актов, вскоре вслед за тем, в 1640 г. и 1659 г. (восемь восстаний в течение одного года), произошли в Париже и уже с XIV века были очевидно не редкостью во Франции и Англии, судя по законодательству того времени, наконец та постоянная война, которую с 1770 г. в Англии, а со времени революции и во Франции, рабочие силой и хитростью ведут против буржуазии, — все это существует для святого Макса только «то здесь, то там», в Силезии, Познани. Магдебурге и Берлине, «как сообщают немецкие газеты». — То, что сработано, как воображает Jacques le bonhomme, продолжало бы в качестве предмета «почитания» и «потребления» существовать и воспроизводиться, даже если бы производители «прекратили работу». — Как выше, в вопросе о деньгах, наш добрый бюргер опять превращает здесь «рабочих», рассеянных по всему цивилизованному свету, в замкнутое общество, которому стоит только принять известное решение, чтобы избавиться от всех затруднений. Святой Макс не знает, конечно, что всего лишь с 1830 г. в Англии было сделано не меньше пятидесяти попыток, и сейчас делается еще одна, сгруппировать всех рабочих, хотя бы одной только Англии, в единую ассоциацию и что успешному осуществлению всех этих планов мешали весьма эмпирические причины. Он не знает, что даже меньшинство рабочих, объединяющееся для прекращения работы, очень скоро оказывается вынужденным к революционным выступлениям, — факт, о котором он мог бы узнать из английского восстания 1842 г. и из еще более раннего уэльского восстания 1839 г.; в этом году революционное возбуждение среди рабочих впервые нашло свое полное выражение в «священном месяце», провозглашенном одновременно со всенародным вооружением. Здесь мы опять видим, как святой Макс постоянно старается навязать людям свою бессмыслицу в качестве «подлинного смысла» исторических фактов; это ему может удаться разве лишь по отношению к персонажам его безличных оборотов, — тех исторических фактов, «в которые он вкладывает свой смысл, которые, таким образом, неизбежно должны были свестись к бессмыслице» (Виганд, стр. 194). Впрочем, ни одному пролетарию не придет в голову совещаться с святым Максом о «смысле» пролетарского движения или о том, как действовать в настоящий момент против буржуазии.

Совершив этот великий поход, наш святой Санчо возвращается к своей Мариторне со следующим трубным возгласом:

«Государство покоится на *рабстве труда*. Если *труд освобождается*, государство погибло» (стр. 153).

Современное государство, господство буржуазии, покоится на

свободе труда. Ведь святой Макс сам — не раз, хотя в каком карикатурном виде! — заимствовал из «Deutsch-Französische Jahrbücher» ту истину, что со свободой религии, государства, мышления и т. д., а значит «иногда» «точно так же» «пожалуй» и *труда*, освобождаюсь не Я, а лишь один из моих порабощителей. Свобода труда есть свободная конкуренция рабочих между собой. Святому Максусу жестоко не везет как во *всех остальных* областях, так и в политической экономии. Труд *уже* свободен во всех цивилизованных странах; дело не в том, чтобы освободить труд, а в том, чтобы его устранить (aufzuheben).

Б. КОММУНИЗМ.

Святой Макс называет коммунизм «социальным либерализмом», потому что он отлично знает, в какой немилости слово либерализм у радикалов 1842 г. и наиболее далеко ушедших берлинских свободомыслящих (Freijeistern). Это превращение дает ему одновременно повод и смелость вложить в уста «социальному либерализму» всякую всячину, которая до «Штирнера» еще ни разу не была высказана и опровержение которой должно вместе с тем служить опровержением *коммунизма*.

Преодоление коммунизма осуществляется с помощью ряда конструкций частью логического, частью исторического характера.

Первая логическая конструкция. Из-за того, что «мы оказались слугами эгоистов», мы не «должны» сами «становиться» эгоистами..., а лучше сделаем так, чтобы совсем не было эгоистов. Сделаем их всех босяками, пусть никто ничего не имеет, чтобы «все» имели. — Так говорят социальные [либералы]. Что это за лицо, которые вы называете «всеми»? Это — «общество» (стр. 153).

С помощью нескольких кавычек Санчо превращает здесь «всех» в лицо, в общество как лицо, как субъект = святое общество, Святое. Теперь наш святой чувствует себя на своем месте и может излить целый поток своей пламенной ревности против «Святого», что, конечно, приводит к уничтожению коммунизма.

Если святой Макс и здесь вкладывает *свою* бессмыслицу в уста «социальным [либералам]», выдавая ее за смысл *их* речей, то этому нечего «удивляться». Он отождествляет, прежде всего, «обладание» чем-нибудь в качестве частного собственника с «обладанием» вообще. Вместо того, чтобы рассмотреть определенные отношения частной собственности к производству, рассмотреть «обладание» чем-нибудь в качестве землевладельца, рантье, коммерсанта, фабриканта, рабочего, — причем «обладание» оказалось бы вполне определенным обла-

данием, оказалось бы командованием над чужим трудом, — вместо этого он превращает все эти отношения в «обладание как таковое»¹

.....
 политический либерализм, который сделал «нацию» верховной собственницей. Коммунизму, следовательно, уже нечего «отменять» «личную собственность», а остается, в крайнем случае, уравнивать распределение «ленных владений», ввести здесь «равенство». По вопросу об обществе, как о «верховном собственнике», и о «босьяках» пусть святой Макс заглянет, между прочим, в «Egalitaire» от 1840 г.: «Социальная собственность есть противоречие, но социальное богатство есть следствие коммунизма. Фурье повторяет сотни раз, в противовес умеренным буржуазным моралистам, что социальное зло заключается не в том, что некоторые имеют слишком много, а в том, что все имеют слишком мало», — вследствие чего он и сигнализирует в «La fausse industrie» [Ложной промышленности] (Париж, 1835, стр. 410) о «бедности богатых». Точно так же еще в 1839 г. — стало быть, до появления «Garantien» [Гарантий] Вейтлинга — в вышедшем в Париже немецком коммунистическом журнале «Die Stimme des Volks» [Голос народа] (выпуск 2-й, стр. 14) говорится: «Частная собственность, это столь прославленное, усердное, благодушное, невинное «частное присвоение», наносит явный ущерб богатству жизни». Святой Санчо принимает здесь за коммунизм представление некоторых переходящих к коммунизму либералов и способ выражения некоторых коммунистов, выражающихся, в силу весьма практических соображений, как можно политичнее.

Передав собственность «обществу», он тотчас же находит, что все участники этого общества — босьяки и нищие, хотя они даже согласно его представлению о коммунистическом порядке вещей «обладают» «верховным собственником». Его благонамеренное предложение коммунистам «сделать слово «босьяк» таким же почетным обращением, каким революция сделал слово «гражданин», является разительным примером того, как он смешивает коммунизм с чем-то давно уже минувшим. Революция сама «сделала почетным обращением» слово «санкюлот» в противоположность «honnêtes gens» [порядочным людям], которые в его очень слабом переводе превратились в добрых бюргеров. Святой Санчо поступает так для того, чтобы исполнилось слово, написанное в книге пророка Мерлина, о

¹ Здесь недостает четырех страниц, на которых было окончание «первой» и начало «второй логической конструкции». *Ред.*

трех тысячах и трех стах оплеухах, которые должен будет дать сам себе грядущий муж:

Для этого оруженосец Санчо
 Пусть даст плегей три тысячи и триста
 Себе по ягодицам по огромным,
 Их выставив на вид, и пусть при этом
 Те плети их пекут, томят и перчат.

(Дон-Кихот, т. II, гл. 35.)¹

Святой Санчо утверждает, что «поднятие общества на степень верховного собственника» было бы «вторым *ограблением* личного в интересах человечности», — тогда как на самом деле коммунизм есть лишь полное ограбление «ограбления личного». «Так как грабеж он считает, во всяком случае, отвратительным, то» святой Санчо «находит, например», что он «заклеймил» коммунизм «уже одной» вышеприведенной «фразой» («Книга», стр. 102). «Раз» «Штирнер» «почуял» в коммунизме «грабеж, то как ему было не преисполниться к нему чувством «глубокого отвращения» и «справедливого негодования!» (Виганд, стр. 156.) Настоящим мы предлагаем «Штирнеру» назвать нам того буржуа, который писал бы о коммунизме (или чартизме) и не высказал бы с еще большим пафосом тот же самый вздор. То, что буржуа считает «личным», коммунизм несомненно подвергнет «ограблению».

Первый королларий. Стр. 349: «Либерализм сразу же выступил о заявлением, что человек по самому своему существу должен быть *не собственностью*, а *собственником*. Так как при этом дело шло о человеке, а не об отдельном лице, то вопрос о количестве собственных благ, как раз и интересовавший отдельных лиц, был оставлен на их рассмотрение. *Поэтому* эгоизм отдельных лиц нашел для себя в этом вопросе самый широкий простор и вступил на путь неустанной конкуренции». Таким образом, либерализм, т. е. либеральные частные собственники, окружили в начале французской революции частную собственность либеральным ореолом, провозгласив ее правом человека. Они были вынуждены к этому уже своим положением революционизирующей партии, они были даже вынуждены не только предоставить массе французского сельского населения право собственности, но и дать ей возможность *забрать действительную* собственность, и они могли все это сделать потому, что от этого «количество» их собственных благ, которое их прежде всего интересовало, осталось неприкосновенным и даже было твердо обеспечено. — Мы видим здесь далее, что святой Макс считает, что конкуренция возникает из ли-

¹ Перевод М. Кузьмина. Ред.

берализма, — пощечина, которую он дает истории в отместку за те пощечины, которые он выше был должен дать самому себе. «Более точное объяснение» того манифеста, с которым у него *«сразу же выступает»* либерализм, мы находим у Гегеля, высказавшего в 1820 г. следующую мысль: «По отношению к внешним вещам разумно» (т. е. приличествует мне как разуму, как человеку), «чтобы я владел собственностью...; чем и *в каком количестве* я владею, это — правовая случайность» («Философия права», § 49). Для Гегеля характерно, что он превращает фразу буржуа в подлинное понятие, в сущность собственности, — и «Штирнер» в точности ему в этом подражает. На вышеприведенном рассуждении святой Макс основывает свое дальнейшее заявление, что коммунизм «поставил вопрос о *количестве* имущества и ответил на него в том смысле, что человек должен иметь столько, сколько ему нужно. Но сможет ли мой эгоизм удовлетвориться этим?.. Нет, я должен иметь столько, сколько я способен [в состоянии] присвоить себе» (стр. 349). Прежде всего здесь следует заметить, что коммунизм отнюдь не исходит из § 49 гегелевской «Философии права» с его «чем и в каком количестве». Во-вторых, «Коммунизм» и не помышляет о том, чтобы дать что-нибудь «Человеку», ибо «Коммунизм» отнюдь не думает, что «Человек» «нуждается» в чем-нибудь ином, кроме краткого критического освещения. В-третьих, Штирнер подсовывает коммунизму понятие о «нужном», свойственное современному буржуа, и вводит таким образом различие, которое ввиду своего убожества может иметь значение только в нынешнем обществе и в его идеальном отображении — в штирнеровском союзе «отдельных крикунов» и свободных модисток. «Штирнер» снова обнаружил глубокое «прозрение» в сущность коммунизма. И, наконец, в своем требовании — иметь столько, сколько он способен присвоить себе (если только это не обычная буржуазная фраза, что каждый должен иметь по способностям, пользоваться правом свободного присвоения), — в этом требовании святой Санчо предполагает коммунизм уже осуществленным, чтобы можно было свободно развивать и проявлять свои «способности», — а это, равно как и самые его «способности», зависит отнюдь не только от него, но также от отношений производства и общения, в которых он живет. (Ср. ниже главу о «Союзе».) Впрочем, святой Макс и сам-то не поступает согласно своему учению, ибо на протяжении всей своей «Книги» он «нуждается» в вещах и потребляет вещи, «усвоить» которые он был «неспособен».

Второй королмарий. «Но социальные реформаторы проповедают нам общественное право. Отдельная личность становится тут рабом

общества» (стр. 246). «По мнению коммунистов, каждый должен пользоваться вечными правами человека» (стр. 238). О выражениях «право», «труд» и т. д., как они употребляются у пролетарских авторов и как к ним отнеслась критика, мы будем говорить в «Истинном социализме» (см. II том). Что касается права, то мы, наряду со многими другими, подчеркнули оппозицию коммунизма против права как политического и частного, так и в его наиболее общей форме — как права человека. См. «Deutsch-Französische Jahrbücher», где привилегия, преимущественное право, понята как нечто соответствующее сословно связанной частной собственности, а право — как нечто соответствующее состоянию конкуренции, свободной частной собственности (стр. 206 и др.); самые же права человека поняты как привилегия, а частная собственность как монополия. Далее, критика права приведена там в связь с немецкой философией и представлена как вывод из критики религии (стр. 72), причем правовые аксиомы, якобы приводящие к коммунизму, определены и поняты как аксиомы частной собственности, а общее право владения — как воображаемая предпосылка права частной собственности (стр. 98, 99). Выдвинуть вышеприведенную фразу против Бабефа, считать его теоретическим представителем коммунизма, могло, впрочем, притти в голову только берлинскому школьному учителю. «Штирнер» не стесняется даже утверждать (стр. 247), что коммунизм, согласно которому «все люди имеют от природы равные права, опровергает свой собственный тезис, утверждая, что люди не имеют от природы никаких прав. Ибо он не хочет, например, признать, что родители имеют права по отношению к детям, он упраздняет семью. Вообще весь этот революционный или бабувистский принцип (ср. «Die Kommunisten in der Schweiz» [Коммунисты в Швейцарии], отчет комиссии, стр. 3) покоится на религиозном, т. е. ложном, воззрении». — В Англию приезжает янки, наталкивается там в лице мирового судьи на препятствие, мешающее ему отстегать своего раба, и возмущенно восклицает: «И вы называете это свободной страной, — где человек не может высечь своего негра?» — Святой Санчо попадает здесь впросак вдвойне. Во-первых, он усматривает уничтожение «равных прав человека» в том, что «равные от природы права детей выдвигаются против родителей», что детям и родителям предоставляются *равные* права человека. Во-вторых, двумя страницами выше Jacques le bonhomme рассказывает, что государство не вмешивается, когда отец бьет сына, потому что оно признает семейное право. Таким образом, то что он, с одной стороны, выдает за частное (семейное) право, он, с другой, подводит под «равные от природы права человека». Наконец, в за-

ключение он признается нам, что знает Бабефа только из доклада Блюнчли, а в этом своем докладе Блюнчли (стр. 3), в свою очередь, признается, что все его сведения почерпнуты у почтенного Л. Штейна, доктора прав. Основательность познаний святого Санчо о коммунизме видна из приведенной цитаты. Как святой Бруно — его маклер по делам революции, так святой Блюнчли — по делам коммунизма. При таком положении вещей не приходится удивляться, если в нашем доморощенном слове божием «братство» революции сводится через несколько строк к «равенству чад божиих» (в какой христианской догматике говорится о «равенстве?»).

Третий королларий. Стр. 414. Так как принцип общности достигает высшей точки в коммунизме, то поэтому коммунизм — «апофеоз государства любви». Из государства любви, сфабрикованного самим святым Максом, он выводит здесь коммунизм, который и останется поэтому исключительно штирнеровским коммунизмом. Святой Санчо знает только одно из двух — либо эгоизм, либо притязание на любовь, жалость и милостивое подаяние людей. Вне и выше этой дилеммы для него ничего не существует.

Третья логическая конструкция. «Так как в обществе наблюдаются самые тяжкие недуги, то особенно (!) угнетенные (!) думают, что вина в этом лежит на обществе и ставят себе задачей открыть настоящее (die rechte) общество» (стр. 155). Наоборот, «Штирнер» «ставит себе» «задачей» открыть общество *себе* по вкусу (*ihm rechte*), святое общество, общество как Святое. Те, кто сейчас «угнетены» «в обществе», «думают» только о том, как бы осуществить общество по *своему* вкусу, состоящее, прежде всего, в упразднении нынешнего общества на базе уже имеющихся производительных сил. Если, например, в какой-нибудь машине «наблюдаются тяжкие изъяны», например она отказывается работать, и те, кому нужна эта машина, например для того, чтобы делать деньги, находят в ней изъян, стараются переделать ее и т. д., — то, по мнению святого Санчо, они ставят себе задачей не *исправить* машину для себя, а открыть настоящую машину, святую машину, машину как Святое, Святое как машину, машину в небе. «Штирнер» советует им искать вину «в себе». Разве это не их вина, что они, например, нуждаются в кирке и плуге? Разве они не могли бы всаживать картофель в землю и выдирать его оттуда ногтями? Святой проповедует им по этому поводу на стр. 156: «Это — очень старое явление, что вину ищут сначала где угодно, но только не в самом себе, — в государстве, в своекорыстии богатых, которое, однако, и есть как раз наша вина». — «Угнетенный», который находит, что на «государстве» лежит вина в том, что

существует пауперизм, есть, как мы уже видели выше, не кто иной, как сам Jacques le bonhomme. Во-вторых, «угнетенный», успокаивающийся на том, что «вина» лежит на «своекорыстии богатых», есть опять-таки не кто иной, как Jacques le bonhomme. Более точные сведения о других угнетенных он мог бы получить из «Facts and Fictions» [Фактов и вымыслов] портного и доктора философии Джона Уоттса, из «Poor Man's Companion» [Спутника бедняков] Гобсона и т. д. И, в-третьих, кто же является носителем «нашей вины»? — Уж не пролетарский ли ребенок, который рождается золотушным, возвращается с помощью опия и на седьмом году жизни отправляется на фабрику, — или отдельный рабочий, которому предъявляется здесь требование в одиночку «восстать» против мирового рынка, или девушка, которая должна либо погибнуть от голода, либо стать проституткой? Нет, единственно лишь тот, кто «всю вину», т. е. «вину» всего нынешнего мирового порядка, ищет «в себе», другими словами — опять-таки не кто иной, как сам Jacques le bonhomme; это — «очень старое явление» христианского самоуглубления и покаяния в германско-спекулятивной форме, с идеалистической фразеологией, согласно которой Я, действительный Человек, должен не изменить действительность, что я могу сделать только совместно с другими, а внутренне изменить самого себя. «Это — внутренняя борьба писателя с самим собой» («Святое семейство», стр. 122, [107], ср. стр. 73, 121 и 306 [74, 106 и 225]).

Итак, по мнению Санкт-Санчо, угнетенные обществом ищут настоящее общество. Если бы он был последователен, то и те, кто ищут вину в государстве», — а ведь у него это *те же самые* лица, должны были бы искать *настоящее государство*. Но это ему не подходит, потому что он слышал, что коммунисты хотят отменить государство. Эту отмену государства он должен теперь конструировать, что наш святой Санчо и выполняет опять-таки с помощью своего «серого», грамматического приложения, и выполняет способом, который «очень просто выглядит»: «Так как рабочие находятся в *бедственном положении (Notstand)*, то существующее *положение вещей (Stand der Dinge)*, т. е. *государство (der Staat = status = Stand)* должно быть отменено» (там же). Итак:

Бедственное положение = настоящее положение вещей.

Настоящее положение

вещей = положение (Stand),

Stand = Status [состояние, устройство],

Status = Staat [государство].

Закключение: бедственное положение = государство.

Что может «выглядеть проще»? «Можно только удивляться», что английские буржуа в 1688 г. и французские в 1789 г. не «пришли» к таким же простым «соображениям» и уравнениям, хотя ведь в те времена уравнение «Stand [положение, сословие]=Status=der Staat [государство]» было справедливо в еще гораздо большей степени. Отсюда следует, что везде, где имеется «бедственное положение», «Государство», являющееся, конечно, одним и тем же в Пруссии и Северной Америке, должно быть отменено. »

Святой Санчо дарит нас затем, по своему обыкновению, несколькими соломоновыми притчами.

Соломонова притча № 1. Стр. 163. «Что общество вовсе не есть Я, которое могло бы давать и т. д., а инструмент, из которого мы могли бы извлечь пользу; что у нас есть не общественные обязанности, а лишь общественные интересы; что мы не обязаны приносить обществу жертвы и если приносим их, то приносим жертвы только самим себе, — об этом социальные [либералы] не думают, потому что они находятся в плену у религиозного принципа и ревностно стремятся к святому обществу».

Отсюда вытекают следующие «прозрения» в суть коммунизма:

1) Святой Санчо совершенно забыл, что это он сам превратил «общество» в «Я» и поэтому находится лишь в своем собственном «обществе».

2) Он думает, что коммунисты ждут от «общества», что оно им что-то «даст», тогда как на деле они всего лишь хотят сами создать себе общество.

3) Он превращает общество, прежде чем оно существует, в инструмент, из которого он хочет извлечь пользу без того, чтобы он и другие люди своим общественным поведением по отношению друг к другу создали общество, т. е. самый этот «инструмент».

4) Он думает, что в коммунистическом обществе может идти речь об «обязанностях» и «интересах», о двух восполняющих друг друга сторонах противоположности, существующей только в буржуазном обществе (под видом интереса рассуждающий буржуа всегда ставит нечто третье между собой и своей жизнедеятельностью — манера, являющаяся в истинно классической форме у Бентама, нос которого должен иметь какой-нибудь интерес, прежде чем он решится понюхать. Ср. в «Книге» о *праве* на свой нос, стр. 247).

5) Святой Макс думает, что коммунисты хотят «приносить жертвы» «обществу», тогда как они хотят принести в жертву всего лишь существующее общество; он должен был бы в таком случае называть жертвой, которую они приносят себе, сознание ими того, что их борьба есть общее дело всех людей, переросших буржуазный строй.

6) О том, что социальные [либералы] находятся в плену у религиозного принципа и

7) что они стремятся к святому обществу, сказано достаточно уже выше. Как «ревностно» святой Санчо «стремится» к «святому обществу», чтобы с его помощью иметь возможность опровергнуть коммунизм, мы уже видели.

Соломонова притча № 2. Стр. 277. «Если бы интерес к социальному вопросу был менее страстным и слепым, тогда *поняли бы*, что общество не может обновиться, пока те, кто его составляют и конституируют, остаются прежними».

«Штирнер» полагает, что коммунистические пролетарии, которые революционизируют общество и ставят производственные отношения и форму общения на новую базу, т. е. на самих себя как новых людей, на свой новый образ жизни, остаются при этом «прежними». Неустанная пропаганда этих пролетариев, дискуссии, которые они ежедневно ведут между собой, в достаточной мере доказывают, насколько они сами не хотят оставаться «прежними» и насколько они вообще не хотят, чтобы люди оставались «прежними». «Прежними» они остались бы только в том случае, если бы стали вместе с Санчо «искать вину в себе»; но они слишком хорошо знают, что лишь при изменившихся обстоятельствах они перестанут быть «прежними», и поэтому они проникнуты решимостью изменить эти обстоятельства при первой возможности. В революционной деятельности изменение самого себя совпадает с преобразованием обстоятельств. — Эта великая притча разъясняется с помощью столь же великого примера, который опять-таки взят из мира «Святого». «Для того, напр., чтобы из еврейского народа могло возникнуть *общество*, распространившее новую веру по всей земле, *эти апостолы* не должны были оставаться фарисеями».

Первые христиане = общество для распространения веры (основано в I году).

= Congregatio de propaganda fide¹
(основана в 1640 г.)

I год = 1640 год.

Это долженствующее воз-

никнуть общество = Эти апостолы.

Эти апостолы = Не-евреи.

Еврейский народ = Фарисеи.

Христиане = Не-фарисеи.

= Не-еврейский народ.

Что может выглядеть проще?

¹ Орден иезуитов. *Ред.*

Подкрепленный этими уравнениями, святой Макс спокойно изрекает великие исторические слова: «Люди, отнюдь не давая себе возможности развиваться, *всегда хотели* образовать общество». Люди, отнюдь никогда не хотевшие образовать общество, дали все же развиваться одному только обществу, потому что они всегда хотели развиваться лишь как разрозненные личности и достигли поэтому своего собственного развития только внутри общества и через общество. Впрочем, только святому типа нашего Санчо может притти в голову оторвать развитие «людей» от развития «общества», в котором эти люди живут, и затем фантазировать дальше на этой фантастической основе. К тому же он забыл при этом свой, внушенный ему святым Бруно тезис, в котором он только что поставил людям моральное требование изменять самих себя и тем самым свое общество и в котором он, следовательно, отождествил развитие людей с развитием их общества.

Четвертая логическая конструкция. На стр. 156 коммунизм говорит у него, в противовес гражданам государства, следующее: «Не в том заключается наша сущность» (!) «что все мы равные дети государства» (!), «а в том, что все мы существуем друг для друга. Все мы равны в том, что все мы существуем друг для друга, что каждый трудится для другого, что каждый из нас рабочий». Далее, он ставит знак равенства между «существованием в качестве рабочего» и «существованием каждого из нас *только* благодаря другому», так что другой, «например, работает, чтобы одеть меня, а я — чтобы удовлетворить его потребность в удовольствиях, он — чтобы накормить меня, а я — чтобы просветить его. Таким образом, занятие трудом — вот наше достоинство и наше равенство. — Какую пользу приносит нам гражданство? Тяготы. А как оценивают наш труд? Как можно ниже... Что вы можете противопоставить нам? Опять-таки один лишь труд!» «Только за труд обязаны мы дать вам возмещение»; «только благодаря той пользе, которую вы нам приносите», «вы имеете какие-то права на нас». «Мы хотим, чтобы вы ценили нас лишь постольку, поскольку мы что-нибудь вам даем; но и к вам мы будем относиться так же». «Ценность определяют дела, которые мы сколько-нибудь ценим, т. е. общепользные работы... Кто выполняет полезное дело, тот не должен быть ниже кого бы то ни было, или — все (общепользные) рабочие равны. Но так как рабочий стоит того, что ему «платят», то пусть и плата будет равной» (стр. 157, 158).

У «Штирнера» «коммунизм» начинается с поисков «*сущности*», он тоже хочет, как добрый «юноша», только «проникнуть по ту сторону вещей». Что коммунизм есть в высшей степени практическое

движение, преследующее практические цели с помощью практических средств, и что он может разве только в Германии, наперекор немецким философам, заняться на минутку вопросом о «сущности», — это нашего святого, конечно, нисколько не касается. Этот штирнеровский «коммунизм», одержимый такой тоской по «сущности», и приходит поэтому только к философской категории, к «бытию друг для друга», которая затем с помощью нескольких насильственных уравнений:

Бытие друг для друга = существование *только* благодаря
другому
= существование в качестве рабочего
= царство всеобщего труда

придвигается несколько ближе к эмпирическому миру. Мы предлагаем, впрочем, святому Санчо указать, например, у *Оуэна* (который ведь, как представитель английского коммунизма, может считаться не менее показательным для «коммунизма», чем, например, не-коммунистический Прудон¹, из которого извлечена и составлена большая часть процитированных только-что положений) хотя бы одно место, где встречалось бы хоть слово из этих положений «о сущности», царстве всеобщего труда и т. д. Впрочем, нам даже нечего забираться так далеко. В цитированном уже выше немецком коммунистическом журнале «Die Stimme des Volks», в третьем выпуске, говорится: «То, что теперь называется трудом, составляет лишь ничтожно малую часть всего огромного, могучего процесса производства; *религия и мораль* удастаивают имени *труда* только отвратительные и опасные виды производства, позволяя себе еще при этом осыпать их всевозможными изречениями, как бы благословениями (или проклятиями) вроде: «трудиться в поте лица» — как божие испытание; «труд улаживает жизнь» — для поощрения и т. д. Мораль того мира, в котором мы живем, благоразумно остерегается называть трудом деятельность людей в ее привлекательных и свободных проявлениях. Эту сторону жизни она всячески поносит, хотя и она есть производство. Ее она охотно обзывает суетой, суетным наслаждением, сластолюбием. Коммунизм разоблачил эту лицемерную проповедницу, эту жалкую мораль». — Как царство всеобщего труда, весь коммунизм сводится святым Максом к равной заработной плате — открытие, которое повторяется затем в следующих трех «преломлениях»: «Против конку-

¹ Перечеркнуто подстрочное примечание: «Прудон, которого коммунистический рабочий журнал «La fraternité» еще в 1841 г. резко критиковал за равную заработную плату, за «работника вообще» и за прочие экономические предрассудки, встречавшиеся у этого замечательного писателя, и у которого коммунисты не переняли ничего, кроме его критики собственности...» *Ред.*

ренции восстает принцип общества босяков — *дележ*. Так неужели Я, состоятельный и способный, не должен иметь никакого преимущества перед несостоятельным и неспособным?» (стр. 357). Далее, на стр. 363, он говорит о «всеобщей таксе на человеческую деятельность в коммунистическом обществе». И, наконец, — на стр. 350, где он подсовывает коммунистам ту мысль, что «труд» есть «единственное достояние» человека. Святой Макс снова вносит таким образом в коммунизм частную собственность в ее двойной форме — как дележ и как наемный труд. Как уже прежде, когда речь шла о «грабеж», святой Макс провозглашает и здесь самые банальные и ограниченные буржуазные представления в качестве своих «собственных» «прозрений» в суть коммунизма. Он показывает себя вполне достойным чести обучаться у Блюнчли. Как типичный мелкий буржуа, он боится, что он, «более состоятельный и способный», «не будет иметь никакого преимущества перед несостоятельным и неспособным», — хотя ему больше всего следовало бы бояться, что он будет предоставлен своему собственному «состоянию и способностям». Кстати, наш «состоятельный и способный» воображает, что права гражданства безразличны для пролетариев, предварительно предположив, что они ими *пользуются*. Совершенно так же, как он выше предполагал, что для буржуа безразлична форма правления. Рабочим настолько важно гражданство, т. е. *активное* гражданство, что там, где они уже *пользуются* им, как в Америке, они «извлекают» из этого «пользу», а там, где они лишены гражданских прав, они стремятся приобрести их. Ср. прения североамериканских рабочих на бесчисленных митингах, всю историю английского чартизма, а также французского коммунизма и реформизма.

Первый королларий. «Рабочий полагает в своем сознании, что самое существенное в нем то, что он — рабочий, далек от эгоизма и подчиняется верховенству общества рабочих, подобно тому как буржуа предан» (1) «конкурентному государству» (стр. 162). Но рабочий сознает лишь, что самое существенное в нем для буржуа то, что он — рабочий, который может поэтому утверждать себя и против буржуа как такового. Два открытия святого Санчо, «преданность гражданина» и «конкурентное государство», можно зарегистрировать как новое доказательство «состоятельности» нашего «состоятельного и способного».

Второй королларий. «Коммунизм якобы ставит себе целью «общее благо». Это действительно выглядит так, словно при этом никто не останется в обиде. Но каково же будет это благо? Разве для всех одно и то же является благом? Разве всем одинаково хорошо при одних и тех же условиях?.. Если это так, то значит

речь идет об «истинном благе». Не пришли ли мы тут как раз к тому пункту, где начинается тирания религии?.. Общество декретировало, что такое-то благо есть «истинное благо», и этим благом называется, например, *честно заработанное довольство*, но ты предпочитаешь сладостную лень; в таком случае общество благоразумно остережется доставить тебе то, что является для тебя благом. Провозглашая общее благо, коммунизм как раз уничтожает благоденствие лиц, живущих до сих пор на свою ренту» и т. д. (стр. 411, 412).

«Если это так», то отсюда вытекают следующие уравнения:

Общее благо = Коммунизм
 = Если это так
 = Одно и то же благо всех.
 = Одинаковое благоденствие всех
 при одних и тех же условиях.
 = Истинное благо
 = (Святое благо, Святое, господство
 Святого, иерархия)
 = Тирания религии
 Коммунизм = тирания религии.

«Это выглядит действительно так», словно «Штирнер» сказал здесь о коммунизме то же самое, что он говорил до сих пор и обо всем прочем.

Как глубоко наш святой «прозрел» в суть коммунизма, видно также из того, что он приписывает коммунизму стремление осуществить «честно заработанное довольство» в качестве «истинного блага». Кто, кроме «Штирнера» и нескольких берлинских сапожников и портных, станет думать о «честно заработанном довольстве»,¹ а уже тем более вкладывать это в уста коммунистам, у которых отпадает самая основа всей этой противоположности между трудом и довольством. Пусть наш моральный святой успокоится на этот счет. «Честный заработок» будет оставлен ему и тем, кого он, сам того не зная, представляет, — его мелким, разоренным промышленной свободой и морально «возмущенным» ремесленникам-мастерам. «Сладостная лень» тоже целиком принадлежит тривиальнейшему буржуазному воззрению. Но венцом всей разбираемой фразы

¹ Перечеркнуто: «Кто, кроме Штирнера, способен вложить в уста аморальным революционным пролетариям подобные моральные глупости? — пролетариям, которые, как это известно во всем цивилизованном мире (куда, правда, Берлин, будучи лишь «образованным», не относится) возымели нечестивое намерение не «честно заработать» свое «довольство», а завоевать его!» *Ред.*

является то лукавое буржуазное соображение, что коммунисты хотят, мол, уничтожить «благоденствие» рантье, а в то же время говорят об «общем благоденствии». Он полагает, таким образом, что в коммунистическом обществе будут еще существовать рантье, «благоденствие» которых придется уничтожать. Он утверждает, что «благоденствие» *рантье* внутренне присуще индивидам, являющимся сейчас *рантье*, что оно неотделимо от их индивидуальности; он воображает, что для этих индивидов не может быть никакого другого «благоденствия», кроме обусловленного их *рантьерством*. Он полагает, далее, что общество уже устроено коммунистически, когда ему еще придется бороться против *рантье* и им подобных.¹ Коммунисты, во всяком случае, отнюдь не постесняются свергнуть господство буржуазии и уничтожить ее «благоденствие», как только будут в силах это сделать.² Для них совершенно не имеет значения, что это общее их врагам, обусловленное классовыми отношениями «благоденствие» обращается также в качестве личного «благоденствия» к какой-то сентиментальности, наличие которой оно тупоумно предполагает.

Третий королларий. На стр. 190 в коммунистическом обществе «забота снова возникает в виде труда». Добрый бюргер «Штирнер», уже радующийся, что при коммунизме он снова встретит свою любимую «заботу», на сей раз все-таки просчитался. «Забота» есть не что иное, как угнетенное и подавленное настроение, являющееся в мещанском обиходе необходимой спутницей труда, нищенской деятельности для обеспечения себя скудным заработком. «Забота» процветает в своем наиболее чистом виде в жизни немецкого доброго бюргера, где она имеет хронический характер, «всегда равна самой себе», жалка и презренна, между тем как нужда пролетария принимает острую, резкую форму, толкает его к борьбе не на жизнь, а на смерть, революционизирует его и порождает поэтому не «заботу», а страсть.

¹ Перечеркнуто: «И в заключение он предъявляет коммунистам моральное требование, чтобы они спокойно обрекли себя на вечную эксплуатацию *рантье*, кушачами, промышленниками и т. д., потому что они не могут устранить эту эксплуатацию, не уничтожив вместе с тем «благоденствие» этих господ! Jacques le bonhomme, выступающий здесь чемпионом крупных буржуа, может не обременять себя чтением нравственных проповедей коммунистам, которые могут ежедневно выслушивать их в гораздо лучшем исполнении от его «добрых бюргеров». *Ред.*

² Перечеркнуто: «и они не постесняются этого именно потому, что для них «благо всех», как «живых индивидов», выше «благоденствия» существующих общественных классов. «Благоденствие», которым наслаждается *рантье* как *рантье*, не есть «благоденствие» индивида как такового, а благоденствие *рантье*, не индивидуальное, а — внутри данного класса — общее благоденствие». *Ред.*

Если коммунизм хочет устранить как «заботу» бюргера, так и нужду пролетария, то он не сможет, само собою разумеется, сделать это, не устранив (*ohne aufzuheben*) причину той и другой, т. е. не устранив «труд».

Мы переходим теперь к *историческим конструкциям* коммунизма.

Первая историческая конструкция.

«Пока для чести и достоинства человека было достаточно веры, ничего нельзя было возразить против любого, даже самого утомительного труда». «Всю бедственность своего положения угнетенные классы могли выносить лишь до тех пор, пока они были христианами» (самое большее, что можно сказать, это то, что они были христианами лишь до тех пор, пока выносили свое положение), «ибо христианство» (стоящее с палкой за их спиной) «подавляет в зародыше их ропот и возмущение» (стр. 158). «Откуда только «Штирнеру» так хорошо известно», что могли и чего не могли угнетенные классы, мы узнаем из выпуска «*Allgemeine Literaturzeitung*», где «критика в образе переплетчика»¹ цитирует следующее место из одной незначительной книги: «Современный пауперизм принял политический характер; если прежний нищий *покорно* выносил свой жребий и смотрел на него как на *божью волю*, то нынешний *босьяк* спрашивает, должен ли он влачить свою жизнь в нищете потому лишь, что он случайно родился в лохмотьях». Вследствие этого могущественного влияния христианства освобождение крепостных сопровождалось наиболее кровопролитной и ожесточенной борьбой именно с *духовными* феодалами и было доведено до конца вопреки ропоту и возмущению воплощенного в попах христианства (ср. Эден, *History of the Poor* [История бедных], книга I; Гизо, *Histoire de la civilisation en France* [История цивилизации во Франции]; Монтейль, *Histoire des Français des divers états* [История французов различных сословий] и т. д.); а с другой стороны, мелкие попы, особенно в начале средних веков, подстрекали крепостных к «ропоту» и «возмущению» против светских феодалов (ср., между прочим, хотя бы известный капитулярий Карла Великого). Сравни также сказанное выше по поводу «вспыхивавших то здесь, то там рабочих волнений», об «угнетенных классах» и их восстаниях в XIV веке. Прежние формы рабочих восстаний были связаны с тем, каково было в каждом случае развитие труда, а тем самым и какова была форма собственности; прямо или косвенно коммунистическое восстание связано с крупной промышленностью. Не

¹ Карл Рейхардт. *Ред.*

вдаваясь, однако, в эту сложную историю, святой Макс делает святой переход от *терпеливых* угнетенных классов к *нетерпеливым* угнетенным классам: «Теперь, когда каждый *должен* выработать из себя человека» («откуда только знают», например, каталонские рабочие, что «каждый должен выработать из себя человека?»), «прикованность человека к машинообразному труду совпадает с рабством» (стр. 158). Значит, еще до Спартака и восстания рабов причиной того, что «прикованность человека к машинообразному труду» не «совпадала с рабством», было христианство; а во времена Спартака понятие «человек» уничтожило это отношение и впервые породило рабство. Или, может быть, Штирнер слышал что-нибудь о связи нынешних рабочих волнений с машинами и хотел намекнуть здесь именно на эту связь? В этом случае не введение машинного труда превратило рабочих в бунтовщиков, а введение понятия «человек» превратило машинный труд в рабство. «Если это так», то «действительно это выглядит так», что здесь перед нами «единственная» история рабочего движения.

Вторая историческая конструкция.

«Буржуазия возвестила евангелие материального наслаждения и теперь удивляется, что это учение находит сторонников среди нас, пролетариев» (стр. 159). Только что рабочие хотели осуществить понятие «Человека», Святое, а теперь вдруг материальное наслаждение, мирское; там речь шла о «тягостях» труда, а здесь уже только о труде наслаждения. Святой Санчо бьет себя тут по «ягодицам по огромным» — по материальной истории, во-первых, и по штирнеровской святой истории, во-вторых. Согласно материальной истории аристократия впервые поставила евангелие мирского наслаждения на место наслаждения евангелием; для нее трезвая буржуазия принялась сперва за работу и предоставила ей весьма хитро наслаждение, которое самой буржуазии было запрещено ее собственными законами (при этом власть аристократии переходила в форме денег в карманы буржуа). — Согласно штирнеровской истории буржуазия довольствовалась тем, что искала «Святое», занималась культом государства и «превращала все существующие объекты в представляемые»; потребовались иезуиты, чтобы «спасти чувственность от полного упадка». Согласно той же штирнеровской истории буржуазия захватила посредством революции всю власть в свои руки, — стало быть, захватила и ее евангелие, евангелие материального наслаждения, хотя из той же штирнеровской истории нам до сих пор известно, что «в мире господствуют только идеи». Штирнеровская иерархия очутилась, таким образом, «между обеими ягодицами».

Третья историческая конструкция.

Стр. 159: «После того как буржуазия освободила людей от командования и произвола отдельных лиц, остался тот произвол, который возникает из конъюнктуры отношений и может быть назван случайностью обстоятельств. Остались — счастье и баловни счастья». Святой Санчо заставляет ватем коммунистов «найти закон и новый порядок, который покончит с этими колебаниями» (с этими фокусами), порядок, о котором коммунисты, как ему достоверно известно, должны воскликнуть: «Да будет этот порядок свят!» (вернее — сам он должен был бы воскликнуть: беспорядок моих фантазий да будет святым порядком коммунистов!) «Здесь мудрость» (Откровение Иоанна 13, 18). «Кто имеет ум, тот сочти число» бессмыслиц, которые обычно столь пространный, все время жующий свою жвачку Штирнер здесь втискивает в несколько строк. — В самой общей форме первое положение означает: после того как буржуазия уничтожила феодализм, осталась — буржуазия. Или: после того как в воображении «Штирнера» господство лиц было уничтожено, осталось сделать как раз обратное. «Это действительно выглядит так», словно можно две отдаленнейшие друг от друга исторические эпохи привести в связь, которая будет святой связью, связью как Святым, связью на небе. Это положение святого Санчо не довольствуется, впрочем, вышеуказанным «простым видом» бессмыслицы, а стремится непременно довести его до «сложного» и «вдвойне сложного» вида бессмыслицы. В самом деле, во-первых, святой Макс верит освобождающим *себя* буржуа, что, освободив *себя* от приказов и произвола отдельных лиц, они освободили от этого командования и произвола всю массу общества в целом. Во-вторых, фактически они освободились не от «командования и произвола отдельных лиц», а от господства корпорации, цеха, сословий, после чего они впервые сумели в качестве *действительных* отдельных буржуа осуществлять «командование и произвол» по отношению к рабочим. В-третьих, они уничтожили только более или менее идеалистическую видимость прежнего командования и прежнего произвола отдельных лиц, чтобы на ее место поставить это командование и этот произвол в их материальной грубости. Он, буржуа, хотел, чтобы его «командование и произвол» не были больше ограничены существовавшим до сих пор «командованием и произволом» политической власти, сконцентрированной в монархе, в дворянстве и в корпорации, а ограничивались, в крайнем случае, лишь выраженными в буржуазных законах общими интересами всего класса буржуазии в целом. Он сделал только одно: устранил командование и

произвол *над* командованием и произволом отдельных буржуа (см. «Политический либерализм»).—Перейдя затем к конъюнктуре отношений, которая с воцарением буржуазии сделалась совсем другой конъюнктурой совсем других отношений, святой Санчо, вместо того, чтобы подвергнуть ее действительному анализу, оставляет ее в виде всеобщей категории «конъюнктуры и т. д.», наделяя ее еще более неопределенным названием «случайности обстоятельств» (как будто «командование и произвол отдельных лиц» сами не являются «конъюнктурой отношений»). Устранив таким образом реальную основу коммунизма, а именно *определенную* конъюнктуру отношений при буржуазном режиме, он уже может, конечно, превратить коммунизм, повиснувший после этого в воздухе, в свой святой коммунизм. «Это действительно выглядит так», будто «Штирнер» — «человек только с идеальным», т. е. воображаемым, историческим «богатством» — есть «совершенный босьяк» (см. «Книгу», стр. 362). Вся эта великая конструкция или, вернее, ее большая посылка повторяется весьма патетично на стр. 189 еще раз в следующей форме: «Политический либерализм уничтожает неравенство господ и слуг; он создает *безвластие*, анархию» (!); «господин был отделен от отдельного лица, от эгоиста, и превратился в *призрак*, в закон или государство». Господство призраков = (иерархия) = безвластие, равное власти «всемогущих» буржуа. Как мы видим, это господство призраков есть, напротив, господство *многих* действительных господ; и, значит, коммунизм можно было с таким же правом понять как освобождение от этого господства многих, чего, однако, святой Санчо не мог сделать, ибо тогда были бы опрокинуты как его логические конструкции коммунизма, так и вся конструкция «свободных». Но так обстоит дело во всей «Книге». Один единственный вывод из собственных посылок нашего святого, один единственный исторический факт, опрокидывает целые ряды его прозрений и результатов.

Четвертая историческая конструкция.

На стр. 350 святой Санчо выводит коммунизм прямо из отмены крепостного права.

I. *Большая посылка:* «Было достигнуто необычайно много, когда люди добились того, что их стали *рассматривать*» (!) «как владельцев. Этим было уничтожено крепостное право, и каждый, бывший до тех пор сам *собственностью*, сделался отныне *господином*». (Согласно «простому виду» бессмыслицы это опять-таки означает: крепостное право было отменено, как только оно было отменено.)

«Сложный вид» этой бессмыслицы заключается в том, что святой Санчо полагает, будто благодаря святому созерцанию, благодаря тому, как люди «рассматривали» и «рассматривались», они стали «владельцами», тогда как на деле вся трудность была в том, чтобы стать «владельцами», а уж рассмотрение пришло затем само собою. И, наконец, «вдвойне сложная» бессмыслица, — что когда отмена крепостной зависимости, бывшая вначале еще частичной, начала развивать свои последствия и сделалась, таким образом, всеобщей, тогда крепостные уже потеряли возможность «добиться», чтобы их «рассматривали» как стóящих владения (для владельца это владение стало слишком дорогим); так что широкие массы, «бывшие до тех пор сами собственностью», т. е. подневольными рабочими, сделались в результате отнюдь не «господами», а свободными рабочими.

II. *Малая посылка, историческая*, которая охватывает около восьми столетий и по которой, «правда, не видно, как глубоко ее содержание» (ср. Виганд, стр. 194). «Однако *отныне* твоего имения и твоего имущества уже недостаточно, оно *не* будет более признаваться; *зато* возрастают в ценности твоя работа и твой труд. Мы почитаем *теперь* твое овладение вещами, как *прежде*» (?) «твое владение ими. Твой труд есть твое имущество. Ты теперь господин или владелец выработанного, а не унаследованного» (там же). «Отныне» — «уже не» — «зато» — «теперь» — «как прежде» — «теперь» — «или» — «не» — таково содержание этого предложения. — Хоть «Штирнер» и пришел «теперь» к тому, что Ты (т. е. Шелига) — господин выработанного, а не унаследованного, все же ему приходит «теперь» в голову, что сейчас имеет место как раз обратное, поэтому от обоих его уродцев-посылок рождается оборотень коммунизма.

III. *Коммунистическое заключение*. «Но так как *сейчас* все является унаследованным и каждый принадлежащий тебе грош носит на себе не трудовую, а наследственную печать» (кульминационный пункт бессмыслицы), «*ТО* все должно быть переплавлено». Из этого Шелига может с одинаковым правом вообразить, что он пришел к зарождению и гибели средневековых коммун, или к коммунизму XIX века. Святой Макс, несмотря на все, что он «унаследовал» и «выработал», пришел тут не к «овладению вещами», а, в крайнем случае, лишь к «владению» бессмыслицей.

Любители конструкций могут еще взглянуть на стр. 421, как святой Макс, сконструировав сначала коммунизм из крепостной зависимости, конструирует его затем еще в виде крепостной зависимости *от* одного созерца, общества, — по тому же образцу, как выше он превратил средство, с помощью которого мы что-нибудь

приобретаем, в «Святое», «милостью» которого нам что-нибудь да-ется. Теперь, в заключение, остановимся еще на нескольких «прозрениях» в суть коммунизма, вытекающих из вышеприведенных посылок.

Во-первых, «Штирнер» дает новую *теорию эксплуатации*, состоящую в том, что «рабочий на булавочной фабрике изготавливает только одну единственную часть булавки, работает на руку другому и используется, эксплуатируется этим другим» (стр. 158). «Штирнер» открывает здесь, таким образом, что рабочие на фабрике взаимно эксплуатируют друг друга, так как они «работают на руку» друг другу, фабрикант же, руки которого не работают вовсе, не может поэтому и эксплуатировать рабочих. «Штирнер» дает разительный пример того плачевного положения, в которое немецкие теоретики были поставлены коммунизмом. Им приходится теперь заниматься и низменными вещами, вроде булавочных фабрик и т. д., с которыми они обращаются как настоящие варвары, как индейцы-оджибуэи и ново-зеландцы.

«Напротив того», штирнеровский коммунизм «гласит» (там же): «Всякая работа должна иметь своей целью удовлетворение «Человека». Поэтому он» («Человек») «и должен стать в ней *мастером*, т. е. у м е т ь выполнять ее целостно». «Человек» должен стать мастером. — «Человек» остается изготовителем булавочных головок, но проникается успокоительным сознанием, что булавочные головки составляют часть булавок и что он *умеет* сделать целую булавку. Утомление и отвращение, вызываемое вечно повторяющимся изготовлением булавочной головки, превращаются благодаря этому сознанию в «удовлетворение Человека». О, Прудон!

Дальнейшее прозрение. — «Так как коммунисты объявляют только *свободную деятельность* сущностью» (iterum Crispinus [снова Криспин]) «человека, то они нуждаются, как все представители *будничного образа мысли*, в *воскресном дне*, в каком-нибудь возвышении и назидании наряду со своим *бездушным трудом*». Помимо подсунутой здесь «сущности человека», несчастный Санчо вынужден превратить «свободную деятельность», или, у коммунистов, вытекающее из свободного развития всех способностей творческое проявление жизни «цельного человека» (выражаясь понятным для «Штирнера» способом), в «бездушный труд», ибо наш берлинец замечает, что речь идет здесь не о «тяжелой работе мысли». С помощью этого простого превращения он может затем приписать также коммунистам «будничный образ мысли». А вместе с буднями мещанина в коммунизм водворяется, конечно, и его воскресенье. Стр. 163:

«Воскресная сторона коммунизма в том, что коммунист видит в Тебе человека, брата». Коммунист оказывается здесь, таким образом, и «человеком», и «рабочим». Это святой Санчо называет (в указанном месте) «двойким назначением человека со стороны коммуниста — для выполнения функции материального приобретения и функции приобретения духовного». — Значит, здесь он вводит обратно в коммунизм даже «приобретение» и бюрократию, благодаря чему, разумеется, коммунизм «достигает своей конечной цели» и перестает быть коммунизмом. Впрочем, он не мог поступить иначе, потому что в дальнейшем в его «Союзе» каждый тоже получает «двойное назначение» — как человек и как «Единственный». Этот дуализм он предварительно узаконяет тем, что подсовывает его коммунизму, — метод, с которым мы еще встретимся в его рассуждениях о ленной системе и ее использовании.

На стр. 344 «Штирнер» полагает, что «коммунисты» хотят «разрешить любовно вопрос о собственности», а на стр. 413 они у него даже апеллируют к самоотверженности людей и к чувству самоотречения капиталистов.¹ Немногие выступившие после Бабефа коммунистические *буржуа*, настроенные не революционно, — весьма редкое явление; огромное большинство коммунистов во всех странах революционно.² Каково мнение коммунистов о «чувстве самоотречения богатых» и «самоотверженности людей», святой Макс мог бы узнать из нескольких мест Кабэ, т. е. как раз того коммуниста, который еще больше других может произвести впечатление, будто он апеллирует к *dévoûment*, к самоотверженности. Эти места направлены против республиканцев и особенно против атаки на коммунизм со стороны г. Бюше, еще ведущего за собой в Париже очень небольшое число рабочих:

«Так же обстоит дело с самоотверженностью (*dévoûment*); это — учение г. Бюше, на сей раз освобожденное от своей католической формы, ибо г. Бюше несомненно боится, что его католицизм противен рабочей массе и оттолкнет ее. «Чтобы достойно выполнять свой долг (*devoir*), — говорит Бюше, — нужна *самоотверженность* (*dévoû-*

¹ Перечеркнуто: «Святой Макс опять приписывает себе здесь мудрость смелого натиска и удара, словно все его литавры восстающего пролетариата не являются лишь неудачной перелицовкой Вейтлинга и его ворующего пролетариата, — Вейтлинга, одного из немногих коммунистов, которых он знает по милости Блунчли». *Ред.*

² Перечеркнуто: «Во Франции все коммунисты упрекают сен-симонистов и фурьеристов в миролюбии и отличаются от них преимущественно отказом от всякого «любовного решения вопроса», как в Англии чартисты отличаются преимущественно тем же признаком от социалистов». *Ред.*

ment)». Пойми кто может, какая разница между *devoir* и *dévoûment*. «Мы требуем самоотверженности от всех, как по отношению к великому национальному единству, так и к товариществу рабочих... Нам необходимо объединиться, жертвовать собою друг для друга». — Необходимо, необходимо — это легко сказать, и это давно уже говорят и еще долго будут говорить все с тем же успехом, если не подумают о других средствах. Бюше жалуется на своекорыстие богатых; но какой толк в подобных жалобах? Бюше объявляет врагами всех, кто не хочет жертвовать собою.

«Если», — говорит он, — под давлением эгоизма человек отказывается жертвовать собою для других, что тогда делать?.. Мы не поколеблемся ни на минуту дать такой ответ: *общество* всегда имеет право взять у нас то, чем мы должны пожертвовать ему по требованию нашего собственного долга. Самоотверженность есть единственное средство выполнить свой долг. Каждый из нас должен жертвовать собою всегда и всюду. Тот, кто из эгоизма отказывается выполнить свой долг самоотверженности, должен быть *вынужден* к этому». — Так Бюше призывает всех людей: жертвуйте собою, жертвуйте собою! Думайте только о самопожертвовании! Не значит ли это — ничего не понимать в человеческой природе и попирать ее ногами? Не ложный ли это взгляд? Мы почти готовы сказать — *ребяческий, нелепый взгляд*. (Каба, «*Réfutation des doctrines de l'Atelier*» [Опровержение учений журнала «*L'Atelier*»], стр. 19, 20). — Каба доказывает далее, на стр. 22, республиканцу Бюше, что он неизбежно приходит к «аристократии самоотверженности» разных рангов, и затем иронически спрашивает: «Во что же обращается самоотверженность? Куда девается самоотверженность, если люди жертвуют собою только для того, чтобы дойти до высших ступеней *иерархии*?.. Подобная система могла бы еще возникнуть в голове человека, мечтающего стать папой или кардиналом, — но в головах рабочих!!!» — Г-н Бюше не хочет, чтобы труд сделался *приятным развлечением* и чтобы человек трудился для своего собственного блага и создавал себе новые наслаждения. Он утверждает..., «что человек существует на земле только для выполнения некоторого *назначения*, некоторого *долга* (*une fonction, un devoir*)». «Нет, — проповедует он коммунистам, — человек, эта великая сила, создан не для самого себя (*n'a point été fait pour lui-même*)... Это — примитивная мысль. Человек — работник (*ouvrier*) в мире, он должен выполнять дело (*oeuvre*), предписываемое его деятельности моралью, это — его долг. Не будем никогда упускать из виду, что мы должны выполнить *высокое назначение* (*une haute fonction*) — назначение, которое началось с первого дня человека и окончится только вместе с

человечеством». — Но кто же открыл г. Бюше все эти превосходные вещи? (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même, что Штирнер перевел бы так: Откуда только Бюше так хорошо знает, что именно человек должен?) А впрочем, пойми кто может. — Бюше продолжает: «Как? Человеку нужно было ждать тысячи веков, чтобы узнать от вас, коммунистов, что он создан для самого себя и что его единственная цель — утопать в наслаждениях?.. Нет, нельзя впадать в такое заблуждение. Нельзя забывать, что *мы созданы для труда (faits pour travailler)*, для *постоянного* труда, и что мы можем требовать только того, что *необходимо для жизни (la suffisante vie)*, т. е. такого благосостояния, при котором мы могли бы как следует выполнять наше назначение. Вне этих рамок все *нелепо и опасно*. Но докажите же это, докажите! И не довольствуйтесь одними прорицаниями, словно пророк! Вы сразу же начинаете говорить о *тысячах веков!* И затем — кто утверждает, что нас ожидали во *все* века? А вас-то разве ждали со всеми вашими теориями о самоотверженности, долге, французской национальности, рабочем товариществе? «В заключение, — говорит Бюше, — мы просим вас не оскорбляться тем, что мы сказали». — Мы не менее вежливые французы и тоже просим вас не оскорбляться» (стр. 31). — «*Поверьте нам*, — говорит Бюше, — существует община (communauté), которая давно уже основана и членами которой являетесь и вы». «Поверьте нам, Бюше, — заключает Каба, — станьте коммунистом!» — «Самоотверженность», «долг», «социальная обязанность», «право общества», «быть рабочим — назначение человека», «моральное дело», «рабочее товарищество», «добывание необходимого для жизни» — разве все это не то же самое, в чем святой Санчо упрекает коммунистов и в *отсутствии* чего упрекает тех же коммунистов г. Бюше, торжественные упреки которого Каба поднимает на смех? Не находим ли мы уже здесь даже штирнеровскую «иерархию»?

В заключение святой Санчо наносит коммунизму на стр. 169 смертельный удар, разражаясь следующим предложением: «Отнимая (1) также и собственность (Eigentum), социалисты не учитывают, что сохранение последней обеспечено особенностью (Eigenheit) каждого. Разве только деньги и имущество — собственность, или же и всякое мнение есть нечто мое, свойственное мне? *Значит*, всякое мнение должно быть уничтожено или обезличено». Разве мнение святого Санчо, поскольку оно не становится также и мнением других, дает ему власть над чем-нибудь, хотя бы над чужим мнением? Пускай здесь в ход капитал своего мнения против коммунизма, святой Макс опять ограничивается тем, что выдвигает против него самые старые

и тривиальные буржуазные обвинения и думает, что сказал что-то новое только потому, что для него, образованного берлинца, эти избитые пошлости новы. Наряду со многими другими и после многих других то же самое сказал гораздо лучше Дестют де-Трасси лет тридцать тому назад и позже в цитируемой ниже книге. Например: «Против собственности был устроен настоящий процесс, приводились доводы за и против нее, как будто от нас зависит решить, быть ли собственности в этом мире или нет; но это значит решительно не понимать природу человека». («*Traité de la volonté*» [Трактат о воле], Париж, 1826 г., стр. 18.) И вот г. Дестют де-Трасси принимается доказывать, что собственность, индивидуальность и личность — тождественны, что в «Я» уже заключено «мое», и находит естественную основу частной собственности в том, что «природа наделила человека неизбежной и неотчуждаемой собственностью, собственностью его индивидуальности» (стр. 17). — Индивид «ясно видит, что это Я — исключительный собственник тела, им одушевляемого, органов, приводимых им в движение, всех их способностей, всех сил и действий, производимых ими, всех их страстей и актов; ибо все это оканчивается и начинается вместе с данным Я, существует только благодаря ему, приводится в движение только его действием; и никакое другое лицо не может ни пользоваться этими же самыми орудиями, ни подвергаться такому же воздействию с их стороны» (стр. 16). — «Собственность существует если и не повсюду, где существует ощущающий индивид, то, во всяком случае, повсюду, где есть индивид желающий» (стр. 19). — Отождествив, таким образом, частную собственность и личность, Дестют де-Трасси, с помощью игры словами «*propriété*» (собственность) и «*propre*» (свое, особенное), приходит, как «Штирнер» с помощью игры словами «мое» (Mein) и «мнение» (Meinung), «собственность» (*Eigentum*) и «особенность» (*Eigenheit*), к следующему выводу: «Стало быть, совершенно праздно споры о том, не лучше ли, чтобы никто из нас не имел ничего особенного (*de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût propre à chacun de nous*)... во всяком случае это все равно, что спрашивать, не желательнее ли, чтобы мы были совсем иными, чем мы есть, или даже — не лучше ли, чтобы нас не было вовсе» (стр. 22).

«Это — крайне популярные», ставшие уже традиционными возражения против коммунизма, «и именно поэтому» не приходится «удивляться, что Штирнер» их повторяет.

Если ограниченный буржуа говорит коммунистам: уничтожая собственность, т. е. мое существование в качестве капиталиста, помещика, фабриканта и ваше существование в качестве рабочих, вы уничтожаете мою и вашу индивидуальность; отнимая у меня

возможность эксплуатировать вас, рабочих, загрэбать мою прибыль, проценты или ренту, вы отнимаете у меня возможность существовать в качестве индивида; — если, таким образом, буржуа заявляет коммунистам: уничтожая мое существование *как буржуа* вы уничтожаете мое существование *как индивида*; если он, таким образом, отождествляет себя как буржуа с собой как индивидом, — то нельзя, по крайней мере, отказать ему в откровенности и бесстыдстве. Для буржуа это действительно так: он считает себя индивидом лишь постольку, поскольку он буржуа. — Но когда появляются на сцену теоретики буржуазии и дают этому утверждению общее выражение, когда они и теоретически отождествляют собственность буржуа с индивидуальностью и хотят логически оправдать это отождествление, лишь тогда эта чепуха становится торжественной и священной. — «Штирнер» выше опровергнул коммунистическое уничтожение частной собственности тем, что превратил частную собственность в «обладание» и затем объявил глагол «обладать, иметь» необходимым словом, вечной истиной, потому что и в коммунистическом обществе может случиться, что он будет «иметь» боли в желудке. Совершенно так же он обосновывает теперь неотменимость частной собственности тем, что превращает ее в понятие особенности, эксплуатирует этимологическую связь между словами «собственность» (*Eigentum*) и «особенный» (*eigen*) и объявляет это слово «особенный, свойственный» вечной истиной, потому что ведь и при коммунистическом строе может случиться, что ему будут «свойственны» боли в желудке. Вся эта теоретическая чепуха, ищущая своего убежища в этимологии, была бы невозможна, если бы действительная частная собственность, которую стремятся уничтожить коммунисты, не была превращена в абстрактное понятие «собственности вообще». Это превращение избавляет, с одной стороны, от необходимости что-либо сказать или хотя бы только знать что-нибудь о действительной частной собственности, а с другой — позволяет с легкостью открыть противоречие в коммунизме, поскольку *после* уничтожения (*действительной*) собственности в нем, конечно, не трудно открыть еще целый ряд вещей, которые можно подвести под понятие «собственность вообще». В действительности дело, конечно, обстоит как раз наоборот.¹ В действи-

¹ Вычеркнуто: «Действительная частная собственность есть как раз самое всеобщее — нечто, что не имеет никакого отношения к индивидуальности и даже прямо опрокидывает ее. Поскольку я проявляю себя как частный собственник, постольку я не проявляю себя как индивид — тезис, ежедневно доказываемый браками по расчету. В каком смысле здесь надо понимать различие между индивидом как таковым и индивидом нынешнего общества, смотри...». *Ред.*

тельности я владею частной собственностью лишь постольку, поскольку я имею что-нибудь такое, что можно сбыть, между тем как свойственные мне особенности отнюдь не могут быть предметом сбыта. Мой сюртук составляет мою частную собственность лишь до тех пор, пока я могу его сбыть, заложить или продать, пока он может быть предметом сбыта. Потеряв это свойство, превратившись в лохмотья, он может сохранить ряд свойств, которые делают его ценным для меня, он может даже стать моим свойством и сделать из меня оборванного индивида. Но ни одному экономисту не придет в голову причислять его к моей частной собственности, ибо он не дает мне возможности распоряжаться никаким, даже самонаименьшим, количеством чужого труда. Разве только юрист, идеолог частной собственности, еще может болтать о чем-нибудь подобном. Частная собственность отчуждает индивидуальность не только людей, но и вещей. Земля не имеет ничего общего с земельной рентой, машина — ничего общего с прибылью. Для землевладельца земля имеет значение только земельной ренты, он сдает в аренду свои участки и получает арендную плату; это свойство земля может потерять, не потеряв ни одного из присущих ей свойств, не лишившись, например, доли своего плодородия; это — свойство, мера и даже самое существование которого зависит от общественных отношений, создающихся и уничтожающихся без содействия отдельных землевладельцев. Так же обстоит дело с машиной. Как мало общего имеют деньги, эта самая общая форма собственности, с личным своеобразием, насколько они даже прямо противоположны ему, — это уже Шекспир знал лучше наших теоретизирующих мелких буржуа:

Тут золота довольно для того,
 Чтоб сделать все чернейшее белейшим,
 Все гнусное — прекрасным, всякий грех —
 Правдивостью, все низкое — высоким,
 Трусливого — отважным храбрецом,
 Все старое — и молодым и свежим!
 Да, этот плут сверкающий начнет...
 Людей ниц повергать пред застарелой язвой...
 ...Вдове давно отжившей
 Даст женихов; раздушит, расцветит,
 Как майский день, ту жертву язв поганых,
 Которую и самый госпиталь
 Из стен своих прочь гонит с отвращеньем!..
 ...Ты, зримый бог,
 Свяжающий контрасты, их в объятья
 Бросающий друг к другу! — ¹

¹ «Тимон Афинский», IV, 3, пер. П. Вейнберга. *Ред.*

Словом, земельная рента, прибыль и т. д., эти формы действительного существования частной собственности, суть *общественные отношения*, соответствующие определенной ступени производства, и *«индивидуальны»* они лишь до тех пор, пока не превратились в оковы наличных производительных сил.

Согласно Дестют де-Трасси большинство людей, пролетарии, должны были бы уже давным-давно потерять всякую индивидуальность, хотя в наши дни дело обстоит так, что именно среди них индивидуальность еще бывает развита наиболее сильно. Буржуа может без труда доказать на основании своего языка тождество меркантильных и индивидуальных, или даже общечеловеческих, отношений, ибо самый этот язык есть продукт буржуазии, и поэтому как в действительности, так и в языке отношения купли-продажи сделались основой всех других отношений. Например, *propriété* — собственность и свойство; *property* — собственность и своеобразие; «*eigen*» [собственный, свойственный, особенный] в меркантильном и в индивидуальном смысле; *valeur, value, Wert* [стоимость, ценность]; *commerce, Verkehr* [общение, торговля]; *échange, exchange, Austausch* [обмен, мена] и т. д. Все эти слова обозначают как коммерческие отношения, так и свойства и взаимоотношения индивидов как таковых. В остальных новых языках дело обстоит совершенно так же. Если святой Макс всерьез намерен эксплуатировать эту двусмысленность, то ему будет не трудно сделать ряд новых блестящих экономических открытий, не зная ни аза в экономике; и действительно, его новые экономические факты, о которых речь будет ниже, относятся целиком к области этой синонимии. Добродушный и легковверный Jacques берет игру буржуа словами «собственность» (*Eigentum*) и «свойство» (*Eigenschaft*) настолько всерьез, с таким священным трепетом, что старается даже, как мы увидим ниже, относиться к своим собственным свойствам как частный собственник.

Наконец, на стр. 412 «Штирнер» поучает коммунистов, что «*на самом деле* нападение происходит со стороны коммунизма не на собственность, а на отчуждение собственности». — В этом новом своем откровении святой Макс лишь повторяет старую острогу, которая была уже не раз использована, например, сен-симонистами. Ср., например, *Leçons sur l'industrie et les finances* [Лекции о промышленности и финансах], Париж, 1832 г., где, между прочим, мы читаем: «Собственность не отменяется, а лишь изменяется ее форма..., только тут она делается *истинной персонификацией*, только тут она приобретает свой действительный индивидуальный характер» (стр. 42, 43). —

Так как эта пущенная в ход французами и раздутая особенно Пьером Леру фраза была весьма доброжелательно подхвачена немецкими спекулятивными социалистами и использована ими для дальнейших спекуляций, а под конец дала повод к реакционным проискам и практическому жульничеству, то мы и рассмотрим ее не здесь, где она ничего не говорит, а ниже, в разделе об истинном социализме.

«Святой Санчо, идя по стопам использованного Рейхардтом Венигера, с особенным удовольствием делает из пролетариев, а тем самым и из коммунистов, *«босьяков»*.» Он определяет своего *«босьяка»* на стр. 362 как *«человека, обладающего лишь идеальным богатством»*. Если штирнеровские *«босьяки»* создадут когда-нибудь, как парижские нищие в XV веке, свое босьяцкое царство, то святой Санчо будет босьяцким царем, ибо он *«совершенный» босьяк, человек, не имеющий даже идеального богатства и поэтому живущий на проценты с капитала своего мнения.*

В. ГУМАННЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ.

После того как святой Макс приспособил себе либерализм и коммунизм как несовершенные способы существования философского *«человека»*, а вместе с тем и новейшей немецкой философии вообще (он был в праве это сделать, поскольку не только либерализм, но и коммунизм получили в Германии мелкобуржуазную и в то же время напыщенно-идеологическую форму), — теперь ему легко изобразить новейшие формы немецкой философии, то, что он называет *«гуманным либерализмом»*, в качестве совершенного либерализма и коммунизма и вместе с тем в качестве критики того и другого.

При помощи этой святой конструкции получают следующие три забавных превращения — (ср. также *«Экономию Ветхого завета»*):

1) Отдельный индивид не *есть* человек, поэтому он ничего и не *значит* — никакой личной воли, приказания, — *«чье имя нарекут: «бесховяйный»* — политический либерализм, уже рассмотренный выше.

2) Отдельный индивид не *имеет* ничего человеческого, поэтому нет места *«моему»* и *«твоему»*, или собственности: *«неимущий»* — коммунизм, также уже рассмотренный нами.

3) В критике отдельный индивид должен уступить место обретенному только теперь Человеку: *«безбожный»* = тождество *«бесховяйного»* и *«неимущего»* — гуманный либерализм (стр. 180 — 181). Своего классического совершенства непоколебимое правоверие Жаскес'а достигает на стр. 189 при более подробном изложении этого

последнего отрицательного единства: «Эгоизм собственности лишается своего последнего [достоинства], если даже «бог мой» станет бессмысленным, *ибо*» (величайшее «Ибо») «бог существует только в том случае, если его сердцу близко благо отдельного индивида, точно так же, как этот последний ищет в нем свое спасение». Согласно этому французский буржуа только в том случае «лишится» своей «последней» «собственности», если из языка будет изгнано слово *adieu* [с богом = прощай]. В полном согласии со всей предшествующей конструкцией собственность на бога, святая собственность на небе, собственность фантазии, фантазия собственности объявляется здесь высшей собственностью и последним якорем спасения собственности.

Из этих трех иллюзий о либерализме, коммунизме и немецкой философии он стряпает теперь свой новый — и благодаренче «Святому» — на этот раз последний переход к «Л». Прежде чем последовать за ним туда, бросим еще один взгляд на его последнюю «горькую жизненную борьбу» с «гуманным либерализмом».

После того как наш честнейший Санчо в свей новой роли *caballero andante* [странствующего рыцаря], и притом в качестве *caballero de la tristissima figura* [рыцаря печального образа], проехал через всю историю, повсюду сражая и «сдувая» духов и привидения, «летучих эмей и страусов, леших и ночные привидения, зверей пустыни и диких кошек, пеликанов и ежей» (ср. Исаия, 34, 11 — 14), — какое облегчение он должен почувствовать теперь, когда он прибывает, наконец, из всех этих разнообразных стран на свой остров Баратаршо, в «страну» как таковую, где «Человек» разгуливает *in puris naturalibus* [в совершенно естественном виде = в чем мать родила]! Вспомним еще раз его великий тезис, навязанный ему догмат, на котором покоится вся его конструкция истории, будто «истины, вытекающие из понятия *Человека*, почитаются и свято блюдутся как откровения именно этого понятия»; у «откровений этого святого понятия», даже «благодаря отмене некоторых укрепившихся за этим понятием истин, не отнимается их святость» (стр. 51). Нам, пожалуй, нечего повторять еще раз то, что мы уже доказали святому автору па всех его примерах, именно, что вовсе не святым понятием человека, а действительными людьми в их действительном общении созданы эмпирические отношения, и уже потом, задним числом, люди эти отношения конструируют, изображают, представляют себе, укрепляют и оправдывают как откровение < понятия «человек». Припомним кстати его иерархию, и перейдем теперь к гуманному либерализму.

На стр. 44, где святой Макс «вкратце» «противопоставляет друг

другу богословский взгляд Фейербаха и Наш», > Фейербаху ничего не противопоставляется, кроме пустословия. Как мы уже видели при фабрикации духов, где «Штирнер» возносил своей желудок на небо (третий диоскур, ангел-хранитель от морской болезни) потому, что «он и его желудок, это — различные имена для совершенно различных вещей» (стр. 42), — так сущность первоначально появляется здесь также и как существующая вещь, а «теперь говорится»: «Высшее существо безусловно *есть* сущность человека», но именно потому, что оно является его *сущностью*, а не им самим, — *совершенно все равно*, видим ли мы эту сущность вне человека и совершаем ее в виде «бога» или находим ее внутри человека и называем «сущностью человека» или «Человеком». Я — ни бог, ни «Человек», ни высшее существо, ни Моя сущность, — и потому по сути дела все равно, *мыслию* ли Я сущность во Мне или вне Меня». «Сущность человека» здесь, таким образом, предполагается в качестве существующей вещи, это *есть* «высшее существо», это *есть* не-«Я», и святой Макс, вместо того, чтобы сказать что-либо о «сущности», ограничивается простым заявлением, что, мол, безразлично (*gleichgültig*), *мыслию* ли Я ее во Мне или вне Меня», в той ли или в другой местности. Что это безразличие по отношению к сущности вовсе не простая небрежность стиля, — вытекает уже из того, что он сам делает различие между существенным и несущественным и что у него может даже фигурировать «*благородная сущность* згоизма» (стр. 72). Впрочем, все то, что до сих пор говорилось немецкими теоретиками о сущности и не-сущности (*Unwesen*), сказано уже Гегелем в «Логике» гораздо лучше.

Безграничное правоверие «Штирнера» по отношению к иллюзиям немецкой философии сосредоточивается, как мы видели, в том, что он беспрестанно подсовывает истории «Человека» в качестве лица, которое одно только и действует; он воображает, будто «Человек» создал историю. Теперь мы увидим то же самое также и в отношении Фейербаха, иллюзии которого «Штирнер» бегоговорочно принимает, чтобы на их основе продолжать свои построения.

Стр. 77: «Вообще Фейербах производит *только перестановку субъекта и предиката*, он отдает предпочтение последнему. Но так как он сам говорит: «Любовь священна не оттого, что она есть предикат бога (и никогда она по этой причине не была для людей священна), а оттого, что она божественна сама собой и для себя», — то он мог бы притти к выводу, что борьбу надо было начать против самих предков, против любви и всего святого. Как мог он надеяться отвратить людей от *бога*, раз он оставлял им *божественное*?»

И если, как говорит Фейербах, для людей самым главным всегда были предикаты бога, а не сам бог, то Фейербах со спокойной совестью мог бы оставить им внешний блеск и впредь, так как кукла-то, — т. е. собственно самая суть дела, — не смотря ни на что, оставалась». Оказывается, для нашего Jacques le bonhomme'a достаточным основанием *поверить* Фейербаху, что люди чтили любовь якобы потому, что она «божественна сама собою и для себя», служит одно то, что так говорит *сам* Фейербах. Если же на самом деле происходило как раз *обратное* тому, что говорил Фейербах, — и мы «отваживаемся это сказать» (Виганд, стр. 157), — если для людей ни бог, ни его предикаты никогда не были главным, если и это есть только религиозная иллюзия немецкой теории, — то, значит, с нашим Санчо приключилось то же самое, что с ним приключилось уже у Сервантеса, когда под его седло, пока он спал, подставили четыре кола и вывели из-под него его «серого». Опираясь на эти высказывания Фейербаха, Санчо затевает бой, который точно так же предвосхищен уже Сервантесом в XIX главе, где хитроумный гидальго сражается с предикатами, с ряжеными, в то время когда они несут хоронить труп мира и, запутавшись в своих мантиях и саванах, не могут шевельнуться, так что нашему гидальго не трудно опрокинуть их своим шестом и оттузить их в волю. Последняя попытка поживиться до нельзя избитой критикой религии как самостоятельной сферы, остановиться в пределах предпосылок немецкой теории и все-таки придать себе вид, будто из нее выходишь, состряпать <для «Книги» румфорловскую нищенскую похлебку из этой кости, обглоданной до последней жилки,> — эта попытка заключалась в том, что борьба велась против материальных отношений не в их действительном виде и даже не в виде мирских иллюзий о них людей, на практике с головой ушедших в современный мир, а против небесного экстракта их земного образа, против них в качестве предикатов, эманаций бога, в качестве ангелов. Таким образом царство небесное было снова заселено и снова была создана масса нового материала для того, чтобы это царство небесное эксплуатировать попрежнему. Таким образом вместо действительной борьбы была снова подсунута борьба с религиозной иллюзией — с богом. Святой Бруно, который добывает себе хлеб богословием, в своих «горьких жизненных боях» против субстанций делает pro aris et focis [за свой алтарь и очаг] ту же самую попытку в качестве богослова выйти из пределов богословия. Его «субстанция» есть не что иное, как предикаты бога, соединенные в одном имени; за исключением личности, которую он оставляет за собой, — это те предикаты бога, которые опять-таки

не что иное, как заоблачные названия представлений людей о своих определенных эмпирических отношениях,— представлений, за которые они лицемерно продолжают цепляться в силу эмпирических причин. При помощи унаследованного от Гегеля теоретического оружия эмпирическое, материальное поведение этих людей, конечно, нельзя даже и понять. Благодаря тому, что Фейербах разоблачил религиозный мир как иллюзию земного мира, который у самого Фейербаха фигурирует только еще как *фраза*, перед немецкой теорией встал сам собой вопрос, у Фейербаха оставшийся без ответа: как случилось, что люди «вбили себе в голову» эти иллюзии? Этот вопрос даже для немецких теоретиков проложил путь к материалистическому воззрению на мир, мировоззрению, которому не только не *свойственно отсутствие предпосылок*, но которое эмпирически руководствуется как раз действительными материальными предпосылками как таковыми и потому есть *действительно* критическое воззрение на мир. Этот путь был намечен уже в «Deutsch-Französische Jahrbücher» во «Введении к критике гегелевской философии права» и в статье «К еврейскому вопросу». Но так как это было сделано тогда еще в философской фразеологии, то попадающиеся там по традиции такие философские выражения, как «человеческая сущность», «род» и т. п., дали немецким теоретикам желанный повод к тому, чтобы неверно понять действительное развитие [мыслей] и вообразить, будто и здесь все дело только в новой перелицовке их истасканных теоретических сюргуков;—вообразил же ведь тогда Dottore Graziano немецкой философии, доктор Арнольд Руге, что он и дальше сможет попрежнему размахивать своими неуклюжими членами и щеголять своей педантски-шутовской маской. Нужно «оставить философию в стороне» (Виганд, стр. 187, ср. Гесс, «Die letzten Philosophen» [Последние философы], стр. 8), нужно выпрыгнуть из нее и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности. Для этого и в литературе имеется огромный материал, конечно неизвестный философам. Когда после этого снова очутишься лицом к лицу с людьми, вроде *Круммахера* или *Штирнера*, то находишь, что они давным-давно остались «позади» тебя и ниже тебя. Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь. Святой Санчо вопреки своему недомыслию, которое мы констатировали терпеливо, а он сам с пафосом, все же останавливается в пределах мира чистых мыслей. Святой Санчо от этого мира может спастись, конечно, только посредством морального постулата, постулата *«недомыслия»* (стр. 196 «Книги»). Он — бюргер, который спасается от

торговли посредством *banqueroute cochonne*,¹ благодаря чему он, конечно, становится не пролетарием, а малоимущим и обанкротившимся бюргером. Штирнер становится не светским человеком (*Weltmann*), а лишенным мыслей обанкротившимся философом.

Перенятые от Фейербаха предикаты бога, как действительные силы, властвующие над людьми, как иерархи, — вот тот подsunутый эмпирическому миру уродец-оборотень, которого и находит «Штирнер». До такой степени вся его «особенность» покоится на одном лишь «внушенном». Если «Штирнер» (см. также стр. 63) упрекает Фейербаха в том, что-де результат, к которому Фейербах приходит, — ничто, потому что Фейербах превращает предикат в субъект и наоборот, то сам он еще меньше способен притти к чему-нибудь, потому что эти фейербаховские предикаты, превращенные в субъекты, он свято принимает за действительные личности, властвующие над миром, эти фразы об отношениях он принимает за действительные отношения, награждает их предикатом «святые», *превращает этот предикат в субъект* — «Святое», т. е. делает совершенно то же, что сам ставит в упрек Фейербаху; и теперь, после того как он совершенно избавился таким путем от того определенного содержания, в котором была вся суть, он против этого «Святого», всегда остающегося, конечно, все тем же, открывает свою борьбу, т. е. изливает свое «отвращение». У Фейербаха — за что святой Макс его и упрекает, — еще есть сознание того, «что у него все дело заключается только в уничтожении одной иллюзии» (стр. 77 «Книги»), — хотя Фейербах придает борьбе против этой иллюзии все еще слишком большое значение. У «Штирнера» и это сознание «все вышло», он действительно верит в господство отвлеченных мыслей идеологии в современном мире, он уверен, что в своей борьбе с «предикатами», с понятиями, он нападает уже не на иллюзию, а на действительные силы, властвующие над миром. Отсюда его манера ставить все на голову, отсюда то чрезвычайное легкоеверие, с каким он принимает за чистую монету все ханжеские иллюзии, все лицемерные заверения

¹ «Свинское банкротство», — 32-й из 36-ти видов банкротства, которые различает Фурье. Излагая мысль Фурье, Энгельс охарактеризовал «свинское банкротство» как «банкротство новичка, который вместо того, чтобы действовать на основании испытанных правил, разоряет себя, жену и детей и вдобавок предает себя в лапы правосудия, навлекая на себя презрение всех «друзей торговли», которые питают уважение только к банкротствам жирным и отвечающим правилам. О таком разорившем себя и семью банкротстве на коммерческом воровском жаргоне говорят: «Это же настоящее свинство». Если бы он сумел устроить жирное банкротство, его назвали бы ловким малым, золотой головой». *Ред.*

буржуазии. Как мало, впрочем, «кукла» составляет «собственно самую суть» «мишуры» и насколько хромает это прекрасное сравнение, виднее всего на «кукле» самого «Штирнера» — на его «Книге», в которой нет никакой ни «собственной», ни не «собственной» «сути дела» и где даже то немногое, что имеется на ее 491 страницах, едва ли заслуживает названия «мишуры». — Но уже если непременно нужно найти в ней какую-нибудь «суть дела», то эта суть — *немецкий мещанин*.

Откуда, впрочем, взялась ненависть святого Макса к «предикатам», об этом сам он дает крайне наивные разъяснения в «Апологетическом комментарии». Он приводит следующее место из «Сущности христианства» (стр. 31): «Истинный атеист лишь тот, для кого *предикаты* божественной сущности: любовь, мудрость, справедливость, — ничто, но не тот, для кого только *субъект* этих предикатов ничто!» — и затем восклицает с торжествующим видом: «*Разве не имеется все это у Штирнера?*» «Здесь мудрость». Святой Макс нашел в приведенном только что месте намек, как устроить так, чтобы пойти «дальше всех». Он верит Фейербаху, что вышеприведенное место составляет «сущность» «*истинного атеиста*», и заставляет его задать святому Максу «задачу» сделаться «истинным атеистом». «Единственный», это — «*истинный атеист*».

Еще более легковерно, чем по отношению к Фейербаху, «орудует» он по отношению к святому Бруно или к «Критике». Чего только он ни допускает, чтобы «Критика» ему навязала, каким образом он ставится под ее полицейский надзор, как она внушает ему его образ жизни, его «призвание», — все это мы постепенно увидим. Пока же достаточный образчик его веры в Критику — то, что на стр. 186 он изображает «Критику» и «Массу» как два лица, которые борются друг против друга и «стараятся освободиться от эгоизма», а на стр. 187 он обоих «принимает за то, за что *они... выдают себя*».

Борьбой против гуманного либерализма заканчивается долгая борьба Ветхого завета, когда человек был детоводителем к Единственному: времена исполнились, и евангелие благодати и радости нисходит на грешное человечество.

Борьба за «Человека» есть исполнение слова, написанного у Сервантеса в XXI главе, «в которой рассказывается о великом приключении и завоевании драгоценного шлема Мамбрина». Наш Санчо, который во всем подражает своему бывшему господину и нынешнему слуге, «покаялся завоевать для себя шлем Мамбрина»-Человека. После предпринимавшихся им во время его различных

«походов»¹ тщетных попыток найти желанный шлем у древних и новых, у либералов и коммунистов, «он увидел вдали всадника, на голове которого был какой-то предмет, сверкавший, как золото», и говорит Дон-Кихоту-Шелиге: «Если я не ошибаюсь, навстречу нам едет человек, у которого на голове шлем Мамбрина, тот самый, который, как ты знаешь, я клялся раздобыть». «Будьте осторожны, ваша милость, в словах своих и еще больше в своих поступках», — отвечает поумневший с течением времени Дон-Кихот. — «Скажи мне, разве ты не видишь, что навстречу нам едет всадник верхом на серой в яблоках лошади и что на голове у него золотой шлем?» — «Я вижу и примечаю, — ответил Дон-Кихот, — что едет какой-то человек на осле; осел его такой же серой масти, как и ваш, а на голове у всадника что-то блестящее». — «Но ведь это и есть шлем Мамбрина», — сказал Санчо. — Тем временем к ним тихой рысцой подъезжал святой цирюльник *Бруно* на своем ослике, *Критике*, с цирюльничьим тазом на голове; святой Санчо устремляется на него с копьём, святой Бруно соскакивает со своего осла, кидает таз (почему здесь, на соборе, мы и видели его без таза) и бросается в кусты, «ибо он есть сам Критик». Святой Санчо поднимает с великой радостью шлем Мамбрина, и на замечание Дон-Кихота, что он точь-в-точь похож на цирюльничий таз, Санчо отвечает: «Этот знаменитый волшебный шлем, обернувшийся «призраком», несомненно побывал в руках человека, который не мог оценить его по достоинству, и вот он расплавил половину его, а из другой половины смастерил то, что, по твоим словам, тебе представляется цирюльничьим тазом; впрочем, каким бы он ни казался непосвященному глазу, для меня, который знает ему цену, это безразлично».

«Второе великолепие, вторая собственность теперь приобретена!»

И вот, завоевав, наконец, свой шлем, «Человека», он восстает против него, начинает относиться к нему как к своему «непримиримейшему врагу» и прямо ему заявляет (почему, мы увидим после), что он (святой Санчо) не «Человек», а «Не-человек, Бесчеловечное». В качестве этого «бесчеловечного» он удаляется в Сьерра-Морену, чтобы путем покаяний подготовиться к великолепию Нового завета. Он раздевается там «до-нага» (стр. 184), чтобы достигнуть всего своего своеобразия и перещегоолять то, что делает его предшественник у Сервантеса в XXV главе: «И поспешно сняв с себя штаны, он остался полуголым в рубашке и, не задумываясь, сделал два прыжка в воодухе головою вниз и ногами кверху, раскрыв при этом вещи,

¹ «Auszüge» — походы и выписки. *Ред.*

которые заставили его верного оруженосца повернуть Россинанта, чтобы не видеть их». «Бесчеловечное» далеко превзошло свой мирской прообраз. Оно «*решиительно поворачивается спиной к самому себе*, отвернувшись тем самым и от беспокоящего его критика» и «оставив его в стороне». «*Бесчеловечное*» пускается затем в спор с «оставленной в стороне» Критикой, «презирает само себя», «мыслит себя через сравнение с другим», «повелевает богом», «ищет свое лучшее Я вне себя», кается в том, что оно еще не было единственным, объявляет себя Единственным, «эгоистичным и *Единственным*», — хотя едва ли ему нужно было заявлять об этом после того, как оно решительно повернулось спиной *к самому себе*. Все это «Бесчеловечное» сделало собственными силами (см. *Пфистер*, *Geschichte der Deutschen* [История немцев]), и вот теперь оно на своем ослике, про-светленное и торжествующее, въезжает в царство Единственного.

Конец Ветхого завета.

НОВЫЙ ЗАВЕТ: «Я».

1. Экономия Нового завета.

Если в Ветхом завете предметом нашего назидания была «единственная» логика в рамках *прошлого*, то теперь перед нами *современность* в рамках «единственной» логики. Мы уже достаточно осветили «Единственного» в его многообразных допотопных преломлениях — как мужа, кавказского кавказца, совершенного христианина, истину гуманного либерализма, отрицательное единство реализма и идеализма и т. д. Вместе с исторической конструкцией «Я» рушится и само «Я». Это «Я», конец исторической конструкции, не есть «телесное» «Я», плотски рожденное от мужчины и женщины и не нуждающееся ни в какой конструкции для того, чтобы существовать; это «Я», духовно рожденное двумя категориями, «идеализмом» и «реализмом», — чисто мысленное существование.

В Новом завете, который разложен уже заодно со своей предпосылкой, с Ветхим заветом, царит буквально столь же мудрый порядок домашнего хозяйства, как и в Ветхом, а именно тот же самый, но «с многообразными превращениями», как это явствует из нижеследующей таблицы:

I. *Особенность (Eigenheit)* = древние, ребенок, негр и т. д. в их *истине*, именно упорное восхождение из «мира вещей» к «собственному» воззрению и овладению этим миром. У древних это привело к избавлению от мира, у новых к избавлению от духа, у либералов к избавлению от личности, у коммунистов к избавлению от собственности, у гуманных либералов к избавлению от бога — значит, вообще к категории избавления (свободы) как к цели. Отрицаемая категория *избавления* есть *особенность*, не имеющая, разумеется, иного содержания помимо этого избавления. Особенность есть философски конструированное свойство всех свойств штирнеровского индивида.

II. *Собственник* — как таковой Штирнер проияк за *неистинность* мира вещей и мира духа; значит, это — *новые* народы, фаза христианства внутри логического развития: юноша, монгол. — Как новые переходят в тройко определяемых свободных,

так и собственник распадается на три дальнейших определения:

1. *Моя власть* — соответствует *политическому либерализму*, в котором обнаруживается *истина права*, право как власть «Человека» разрешается в власть как право «Я». Борьба против *государства как такового*.

2. *Мое общение* — соответствует *коммунизму*, при котором обнаруживается *истина общества*, и общество, как опосредствованное «Человеком» общение (в его формах тюремного общества, семьи, государства, гражданского общества и т. д.), сводится к общению «Я».

3. *Мое самонаслаждение* — соответствует критическому, *егуманному либерализму*, в котором *истина критики*, поглощение, разложение и истина абсолютного самосознания, обнаруживается как самопоглощение, и критика как разложение в интересах человека превращается в разложение в интересах «Я».

Своеобразие индивидов свелось, как мы видели, ко всеобщей категории особенности, которая оказалась отрицанием избавления, свободы вообще. Описание особых свойств индивида может, следовательно, опять-таки состоять только в отрицании этой «свободы» в ее трех «преломлениях»; каждая из этих отрицательных свобод превращается теперь посредством ее отрицания в некоторое положительное свойство. Разумеется, что так же, как в Ветхом завете избавление от мира вещей и от мира мыслей понималось уже как присвоение обоих этих миров, так и здесь эта особенность, или присвоение вещей и мыслей, будет представлена как совершенное избавление.

«Я» с его собственностью, с его миром, состоящим из только что «сигнализированных» свойств, есть *собственник*. Как наслаждающееся самим собой и само себя поглощающее, это — «Я» во второй степени, собственник собственника, от которого оно в такой же мере избавлено, в какой и владеет им; следовательно, это — «абсолютная отрицательность» в ее двойном определении: как индифференция, безразличие, и как отрицательное отношение к себе, к собственнику. Его собственность на мир и его избавление от мира превратились теперь в это отрицательное отношение к себе, в это саморастворение и эту самопринадлежность собственника. Определенное таким образом Я есть

III. *Единственный*, все содержание которого опять-таки сводится к тому, что он есть собственник плюс философское определение «отрицательного отношения к себе». Глубокомысленный

Jaques делает вид, будто об этом Единственном ничего нельзя высказать, ибо он есть живой, телесный, не поддающийся конструкции индивид. Но в действительности дело обстоит эдесь так же, как с гегелевской абсолютной идеей в конце «Логики» и с абсолютной личностью в конце «Энциклопедии», о которой тоже нечего высказать, потому что конструкция содержит в себе уже все, что может быть высказано о таких конструированных личностях. Гегель знает это и не стесняется в этом признаться, Штирнер же лицемерно утверждает, что его «Единственный» есть еще нечто иное, не только конструированный Единственный, но нечто невыразимое, а именно — живой телесный индивид. Эта лицемерная видимость исчезнет, если все это обернуть — определить Единственного как собственника и высказать о собственнике, что всеобщая категория особенности является его всеобщим определением; этим будет сказано не только все, что *«скажуемо»* о Единственном, но и все, что он вообще *есть*, — минус фантазии на его счет Jaques le bonhomme'a.

«О, глубина богатства, премудрости и повнания Единственного! Как непостижимы его мысли и как неисповедимы его пути!»

«Вот, это части путей его; и как мало мы слышали о нем!»
(Иов, 26, 14).

2. Феноменология согласного с собой эгоиста, или учение об оправдании.

Как мы уже видели в «Экономии Ветхого завета» и в дальнейшем, истинного, согласного с собой эгоиста святого Санчо никоим образом нельзя смешивать с тривиальным повседневным эгоистом, с *«эгоистом в обыкновенном смысле»*. Напротив, как этот последний (плененный миром вещей, ребенок, негр, древний и т. д.), так и самоотверженный эгоист (плененный миром мыслей, юноша, монгол, новый и т. д.) являются его предпосылкой. Однако уж такова природа тайн Единственного, что эта противоположность и вытекающее из нее отрицательное единство — *«согласный с собою эгоист»* — могут быть рассмотрены лишь эдесь, в Новом завете.

Так как святой Макс хочет представить «истинного эгоиста» как нечто совершенно новое, как цель всей предшествующей истории, то он должен, с одной стороны, доказать самоотверженным, проповедникам *dévoûment*, что они эгоисты поневоле, а эгоистам в обыкновенном смысле — что они самоотверженны, что они не истинные, не святые эгоисты. — Начнем с первых, с самоотверженных.

Мы уже видели бесчисленное множество раз, что в мире Jaques

le bonhomme'a все одержимы «Святым». «Однако есть все-таки разница» между «образованным и необразованным». Образованные, занятые чистой мыслью, выступают здесь перед нами как «одержимые» Святым *par excellence* [по преимуществу]. Это — «самоотверженные» в их практическом обличи.

«Кто же самоотвержен? Вполне (!) самоотвержен конечно (!!) же (!!!) тот, кто ради *одного*, ради единой цели, единой воли, единой страсти жертвует всем остальным... Им владеет одна страсть, которой он приносит в жертву остальные. Но разве эти самоотверженные не своекорыстны? Так как они *имеют* лишь одну господствующую страсть, то они и думают только об одном удовлетворении, но зато уж с тем большим рвением. Эгоистичны все их дела и поступки, но это *односторонний, нераскрытый, ограниченный эгоизм*; это — одержимость» (стр. 99). Значит, по святому Санчо они имеют лишь *одну* господствующую страсть; неужели же они должны думать и о тех страстях, которые *имеют* не *они*, а *другие*, чтобы возвыситься до всестороннего, раскрытого, неограниченного эгоизма, чтобы соответствовать этому *чуждому* масштабу «святого» эгоизма?

Мимоходом в этом месте в качестве примера «самоотверженного, одержимого эгоиста» приводится еще «скупой» и «жаждущий удовольствия» (вероятно потому, что он, по мнению Штирнера, жаждет «удовольствия» как такового, святого удовольствия, а не всевозможных действительных удовольствий), а также «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.» (стр. 100). «С точки зрения определенной нравственности рассуждают» (т. е. наш святой, «согласный с собой эгоист», рассуждает со своей собственной, в высшей степени не согласной с собой точки зрения) «примерно так»: «Но если я жертвую ради одной страсти другими, то я еще не жертвую тем самым ради этой страсти *Собою* и ничем из того, благодаря чему Я *воистину* есмь Я сам» (стр. 386). Святой Макс вынужден этими двумя не согласными с собою предложениями сделать то «никудышное» различие, что хотя и можно пожертвовать шестью «напр.», семью «и т. д.» страстями ради одной единственной, не переставая быть «воистину Собою самим», но боже упаси пожертвовать десятью или еще большим количеством страстей. Ни Робеспьер, ни Сен-Жюст не был «воистину Я сам», как ни тот, ни другой не был воистину «Человеком», но они были *воистину* Робеспьером и Сен-Жюстом, вот этими единственными, несравнимыми индивидами.

Доказывать «самоотверженным», что они — эгоисты, это — старый фокус, достаточно использованный уже Гельвецием и Бентамом. «Собственный» фокус святого Санчо состоит в превращении «эгоистов»

в обыкновенном смысле», буржуа, в не-эгоистов. Гельвеций и Бентам доказывают, правда, господам буржуа, что они своей ограниченностью *практически* вредят себе, но «собственный» фокус святого Макса заключается в доказательстве того, что они не соответствуют «идеалу», «понятию», «сущности», «призванию» и т. д. эгоиста и не относятся к самим себе как абсолютное отрицание. Ему и здесь мерещится все тот же немецкий мелкий буржуа. Заметим, между прочим, что тогда как на стр. 99 «скупой» фигурирует у нашего святого как «самоотверженный эгоист», на стр. 78 он, наоборот, причисляет «любостыжательного» к «эгоистам в обыкновенном смысле», к «нечистым, нечестивым».

Этот второй класс эгоистов определяется на стр. 99 таким образом: «Эти люди» (буржуа) «стало быть не самоотверженны, не воодушевлены, не идеальны, не последовательны, не энтузиасты; это — *эгоисты в обыкновенном смысле*, своекорыстные люди, помышляющие о своей выгоде, трезвые, расчетливые и т. д.».

Так как «Книга» не ходит по струнке, то уже в главах о «блажи» и о «политическом либерализме» мы имели случай видеть, как Штирнер проделывает фокус превращения буржуа в не-эгоистов главным образом благодаря своему полному незнанию действительных людей и отношений. Это же невежество служит ему рычагом и здесь.

«Этому» (т. е. штирнеровской фантазии о бескорыстии) «противится неподатливая голова мирского человека, но на протяжении тысячелетий он был покорен, по крайней мере, настолько, что должен был склонить свою строптивую выю и признать над собой высшие силы» (стр. 104). Эгоисты в обыкновенном смысле «ведут себя наполовину по-поповски и наполовину по-мирски, служат богу и Маммону» (стр. 105). На стр. 78 мы узнаем: «небесный Маммон и земной бог требуют оба *самоотречения* в совершенно *одинаковой* степени», так что нельзя понять, каким образом самоотречение для Маммона и самоотречение для бога могут противопоставляться друг другу как «мирское» и «поповское».

На стр. 106 Jacques le bonhomme спрашивает себя: «Отчего же, однако, эгоизм тех, кто утверждает личный интерес, все-таки постоянно покоряется поповскому, или школьному, т. е. идеальному интересу?» (Здесь, кстати, надо «сигнализировать», что в этом месте буржуа изображаются как представители *личных* интересов.) Это происходит вот почему: «Их личность представляется им слишком маленькой, слишком незначительной (и она действительно такова), чтобы притязать на все и целиком проявить себя. Об этом с несомненностью свидетельствует то, что они разделяют самих себя на две личности,

на вечную и временную, и по воскресеньям заботятся о вечной, а в будни о временной. Поп сидит у них внутри, поэтому они не могут избавиться от него». — Санчо встревожен, он озабоченно спрашивает, не «случится ли то же самое» с особенностью, с эгоизмом в необыкновенном смысле? — Мы увидим, что этот тревожный вопрос поставлен не без оснований. Не успеет дважды пропеть петух, как святой Иаков (Jacques le bonhomme) трижды «отречется» от себя.

Он открывает, к своему великому неудовольствию, что обе выступающие в истории стороны, частный интерес отдельных лиц и так называемый всеобщий интерес, всегда сопутствуют друг другу. По обыкновению он открывает этот факт в неверной форме, в его святой форме, со стороны идеальных интересов, Святого, иллюзии. Он спрашивает: каким это образом обыкновенные эгоисты, представители личных интересов, подпадают вместе с тем под власть общих интересов, школьных учителей, под власть иерархии? И он отвечает на этот вопрос в том смысле, что бюргеры и т. д. «представляются себе слишком маленькими», о чем, по его мнению, «с несомненностью свидетельствует» их религиозность, а именно — их разделение себя на временную и вечную личность, т. е. он объясняет их религиозность их религиозностью, превратив предварительно борьбу всеобщих и личных интересов в мираж борьбы, в простой рефлекс внутри религиозной фантазии. Как обстоит дело с господством идеала, см. выше в отделе о иерархии.

Если перевести вопрос Санчо с его напыщенной формы на обыденный язык, то он «гласит»:

Каким образом происходит, что личные интересы всегда развиваются против воли личностей в классовые интересы, в общие интересы, которые приобретают самостоятельность по отношению к отдельным лицам, принимают при этом форму *всеобщих* интересов, в качестве таковых вступают в противоречие с действительными индивидами и в этом противоречии, будучи определены как *всеобщие* интересы, могут представляться сознанием как *идеальные* и даже как религиозные, святые интересы? Каким образом в самом этом превращении личных интересов в самостоятельные, в виде классовых интересов, личное поведение индивида должно претерпеть овеществление, отчуждение, существуя одновременно как независимая от него, созданная общением сила, превращаясь в общественные отношения, в ряд сил, которые его определяют, подчиняют и поэтому являются в представлении как «святые» силы? Если бы Санчо понял хотя бы тот факт, что в рамках известных, от воли, конечно, не зависящих, *способов производства* над людьми всегда становятся чуждые

практические силы, не зависящие не только от разрозненных отдельных лиц, но и от их совокупности, — то он мог бы отнестись довольно равнодушно к тому, представляется ли этот факт религиозно или же он извращается в воображении эгоиста, над которым все эти силы становятся в представлении, таким образом, что эгоист ничего не ставит над собой. Санчо вообще спустился бы тогда из царства спекуляции в царство действительности, от того, что люди воображают, к тому, что они есть, от того, что они себе представляют, к тому, что они делают и должны делать при определенных обстоятельствах. То, что ему кажется теперь продуктом *мыслення*, он понял бы как продукт *жизни*. Он не дошел бы тогда до вполне достойной его нелепости — объяснять расщепление личных и всеобщих интересов тем, что люди представляют себе это расщепление *также* и религиозно и *кажутся* себе тем или иным (что является лишь заменой другим словом «представления»).

Впрочем, даже и в той нелепой мелкобуржуазной немецкой форме, в которой Санчо воспринимает противоречие личных и всеобщих интересов, он должен был бы усмотреть, что индивиды всегда исходили, и не могли не исходить, из самих себя и что поэтому обе отмеченные им стороны суть стороны личного развития индивидов, обе порождены одинаково эмпирическими условиями их жизни, обе суть лишь выражения *одного и того же* личного развития людей и поэтому находятся лишь в *кажущейся* противоположности друг другу. Что касается того, каково обусловленное особыми условиями развития и разделением труда место, выпавшее на долю данного индивида, представляет ли он в большей мере ту или другую сторону противоположности, является ли он в большей мере эгоистом или самоотверженным, — это уже совершенно второстепенный вопрос, который мог бы приобрести хоть какой-нибудь интерес лишь в том случае, если бы он был поставлен для определенных исторических эпох по отношению к определенным индивидам. В противном случае он мог привести только к морально шарлатанствующим фразам. Но Санчо впадает здесь, как догматик, в заблуждение и находит только один выход; он объявляет, что Санчо-Пансы и Дон-Кихоты рождаются и что Дон-Кихоты вбивают в голову Санчо всякий вздор; как догматик, он выхватывает одну сторону дела, понятую им по-школьному, приписывает ее индивидам как таковым и высказывает свою неприязнь к другой стороне. Поэтому, как догматику, ему и другая сторона представляется отчасти простым *душевным состоянием*, самоотверженностью, отчасти простым *«принципом»*, а не отношением, необходимо возникающим из всего предшествующего естественного образа

жизни. «Принцип» остается, конечно, только «выбить из головы», хотя согласно санчевской идеологии он создает всевозможные эмпирические вещи. Так, например, на стр. 180 «принцип жизни и общечеловечности» «создал» «всю общественную жизнь, всякую обходительность, всякое братство и все это...» Вернее наоборот: жизнь создала этот принцип.

Коммунизм просто непостижим для нашего святого потому, что коммунисты не выдвигают ни эгоизм против самоотверженности, ни самоотверженность против эгоизма, и не воспринимают теоретически эту противоположность ни в ее эмоциональной, ни в ее напыщенной идеологической форме, а обнаруживают ее материальные корни, вместе с которыми она исчезает сама собой. Коммунисты вообще не проповедуют никакой *морали*, чем Штирнер занимается сверх всякой меры. Они не предъявляют людям морального требования: любите друг друга, не будьте эгоистами и т. д.; они, наоборот, отлично знают, что как эгоизм, так и самоотверженность *есть* при определенных обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов. Следовательно, коммунисты отнюдь не хотят, как думает святой Макс и как повторяет за ним его верный *Dottore Graziano* (Арнольд Руге; за что святой Макс называет его «необычайно хитрой и политической головой», Виганд, стр. 192), — коммунисты вовсе не хотят уничтожить «частного человека» в угоду «всеобщему», жертвующему собой: это — чистейшая фантазия, насчет которой оба они могли бы получить необходимые пояснения еще в «*Deutsch-Französische Jahrbücher*». Коммунисты-теоретики, единственные, у которых есть время заниматься историей, отличаются как раз тем, что только они *открыли* во всей истории факт создания «общего интереса» индивидами, которые определены в качестве «частных людей». Они знают, что эта противоположность является лишь *кажущейся*, потому что одна из ее сторон, так называемое «всеобщее», постоянно порождается другой, частным интересом, и отнюдь не противостоит ему как самостоятельная сила, имеющая самостоятельную историю, так что эта противоположность практически все время уничтожается и снова порождается. Дело здесь, таким образом, не в гегелевском «отрицательном единстве» двух сторон противоположности, а в материально обусловленном уничтожении прежнего материально обусловленного образа жизни индивидов, вместе с которым исчезает и эта противоположность с ее единством.

Мы видим, таким образом, как «согласный с собой эгоист», в противоположность «эгоисту в обыкновенном смысле» и «самоотверженному эгоисту», основывается с самого начала на иллюзии насчет

их обоих и насчет действительных отношений действительных людей. Представитель личных интересов — «эгоист в обыкновенном смысле» лишь в силу его необходимой противоположности к общим интересам, которые в рамках существующего до сих пор способа производства и общения превратились в самостоятельные, в виде всеобщих интересов, и представляются и выступают в форме идеальных интересов. Представитель общих интересов «самоотвержен» лишь в силу его оппозиции против личных интересов, зафиксированных в форме частных интересов, лишь в силу того, что общие интересы определены как всеобщие и идеальные.

Оба, «самоотверженный эгоист» и «эгоист в обыкновенном смысле», сходятся в конечном счете в *самоотречении*. Стр. 78: «Так самоотречение есть общая черта святых и нечестивых, чистых и нечистых: нечистый *отрекается* от всех лучших чувств, от всякого стыда и даже от естественной робости, повинуетя только владеющему им желанию. Чистый отрывается от своего естественного отношения к миру... Побуждаемый жаждой денег, корыстолюбец отрывается от всех велений совести, от всякого чувства чести, от всякого мягкосердия и сострадания; он не считается ни с чем, он отдается во власть своего влечения. Так же поступает и святой; он делает себя посмешищем в глазах мира, он «жестокосерд» и «строго справедлив», ибо он отдается во власть своего желания».

«Корыстолюбец», выступающий здесь как нечистый, нечестивый эгоист, т. е. как эгоист в обыкновенном смысле, есть не что иное, как затасканная моральными педагогами и романами, но в действительности встречающаяся только в виде исключения фигура, а отнюдь не представитель корыстолюбивых буржуа, которым, наоборот, незачем отречься от «велений совести», «чувства чести» и т. д. или ограничивать себя одной только страстью корыстолюбия. Напротив, корыстолюбие сопровождается целым рядом других — политических и прочих — страстей, удовлетворением которых буржуа ни в коем случае не жертвует. Не вдаваясь в этот вопрос подробнее, обратимся теперь к штирнеровскому «самоотречению».

Святой Макс подставляет здесь вместо «Самого», который отрывается от себя, другое существо, которое существует только в представлении святого Макса. Он изображает дело так, что «нечистые» жертвуют такими общими свойствами, как «лучшие чувства», «стыд», «робость», «чувство чести» и т. д., и вовсе не спрашивает о том, обладает ли нечистый этими чувствами. Как будто «нечистый» непременно должен обладать всеми этими качествами! Но даже если бы «нечистый» и обладал ими всеми, пожертвование этими свойст-

вами означало бы все-таки не самоотречение, а лишь тот факт, оправдываемый даже в «единой с собой» морали, что ради одной страсти приносится в жертву ряд других. И, наконец, согласно этой теории, «самоотречение» есть все, что Санчо делает и чего он не делает. Хочет ли он стать им или нет...¹

Хотя святой Макс на стр. 420 говорит: «Над вратами < нашей эпохи написано не... «познай самого себя», а «реализуй свою ценность» (здесь наш школьный учитель опять превращает действительную, найденную им в опыте реализацию ценности в моральную

¹ Далее следует совершенно изъеденное мышами перечеркнутое место: «...он — эгоист, свое собственное самоотрицание. Когда он преследует какой-нибудь интерес, он отрицает безразличие к этому интересу; когда он что-нибудь делает, он отрицает ничегонеделание. Поэтому пет ничего легче, чем доказать Санчо, как «эгоисту в обыкновенном смысле», этому своему камню преткновения, что он постоянно отрицает самого себя, так как он постоянно отрицает противоположность того, что делает, и никогда не отрицает свой действительный интерес.

Согласно своей теории самоотрицания Санчо может (стр. 80) воскликнуть: «Разве, например, бескорыстие недействительно и нигде не существует? Наоборот, это — обыкновеннейшая вещь!»

Нас поистине радует «бескорыстие» сознания немецких мелких буржуа...

Он тут же дает хороший пример этого бескорыстия, называя сиротского Франке, О'Копнеля, святого Бонифация, Робеспьера, Теодора Кернера...

— ... это знает всякий [ребенок] в Англии. Только в Германии и особенно в Берлине можно еще вообразить, что О'Коннель «бескорыстен», — О'Коннель, который «неутомимо работает» для содержания своих внебрачных детей и увеличения своего имущества; который не напрасно променял свою доходную адвокатскую практику (10 000 фунтов в год) на еще более доходную (особенно в Ирландии, где у него нет конкурентов) практику агитатора (20 — 30 000 фунтов в год), который в качестве посредника «жестокосердно» эксплуатирует ирландских крестьян, заставляет их жить в свинюшниках, а сам — этот король Дан — содержит в своем палаце в Меррион-сквере княжеский двор и при этом не переставая льет слезы над жалкой участью крестьян, «ибо его увлекает порыв»; он углубляет движение всякий раз настолько, насколько это нужно, чтобы обеспечить себе национальную дань и положение вождя, а после сбора дани он ежегодно бросает всякую агитацию и улаживает свою плоть в своем поместье в Дерринейне. Своим долголетним юридическим шарлатанством и совершенно бесстыдной эксплуатацией всякого движения, в котором он принимал участие, О'Коннель, несмотря на то, что он мог пригодиться, внушил презрение к себе даже английский буржуа.

Ясно, впрочем, что для святого Макса, как для человека, открывшего истинный эгоизм, весьма важно показать, что в мире до сих пор господствовало бескорыстие. Поэтому он и высказывает (Виганд, стр. 165) великое положение, что мир «уже много веков не эгоистичен». В лучшем случае возможно, что «эгоист» появлялся иногда, время от времени, как предвестник и «приводил народы к падению».

Пометка Маркса: «III. Сознание». Ред.

заповедь об этой реализации), — однако если не для прежнего «самотверженного», то для «эгоиста в обыкновенном смысле» должно иметь силу «известное аполлоновское» изречение: «Лишь *познайте самих себя*, познайте, что вы такое в действительности, и расстаньтесь с вашей безрассудной страстью быть не тем, что вы есть!» «Ибо»: «Это приводит к явлению *обманутого* эгоизма, при котором Я удовлетворяю не Себя, а лишь одно из моих влечений, например жажду счастья. — Все ваши дела и действия — лишь затаенный, скрытый... эгоизм, *бессознательный эгоизм*, но именно *поэтому* > не эгоизм, а рабство, служение, самоотречение. *Вы эгоисты и в то же время вы не эгоисты, поскольку вы отрекаетесь от эгоизма*» (стр. 217.)

«Ни одна овца, ни одна собака не старается стать настоящим» эгоистом (стр. 443); «ни одно животное» не призывает других: лишь познайте самих себя, познайте, что вы такое в действительности. — «Ваша натура все-таки» эгоистична; «вы» — эгоистичные «натуры, т. е.» эгоисты. «Но именно потому, что вы уже таковы, вам нет надобности стать ими» (там же). К тому, что вы есть, принадлежит и ваше сознание, и так как вы — эгоисты, то вы обладаете и соответствующим вашему сознанию эгоизмом, и, значит, у вас нет ни малейших оснований следовать моральной проповеди Штирнера и предаваться самоуглублению и покаянию.

Штирнер снова использует здесь старую философскую уловку, к которой мы еще вернемся. Философ не говорит прямо: Вы не люди. Вы всегда были людьми, но у вас не было *сознания того*, что вы такое, и именно поэтому вы и в действительности не были истинными людьми. Поэтому ваше явление не соответствовало вашей сущности. Вы были людьми и не были ими. — Философ обходным путем признает здесь, что определенному сознанию соответствуют определенные люди и определенные обстоятельства. Но в то же время он воображает, что его моральное требование к людям, чтобы они изменили свое сознание, вызовет к жизни это измененное сознание в людях, которые изменились благодаря изменению эмпирических условий и, конечно, обладают теперь также и иным сознанием; он не видит ничего другого, кроме изменившегося < сознания. Так же обстоит дело с вашим сознанием, к которому вы втайне стремитесь; в этом вы — тайные, бессознательные эгоисты, т. е. вы действительно эгоисты, поскольку вы *бессознательны*, но вы не-эгоисты, поскольку вы *сознательны*. Или: в основе вашего нынешнего сознания лежит определенное бытие, не совпадающее с тем бытием, которого я требую; ваше сознание есть сознание эгоиста, каким он не должен быть, > и тем самым оно показывает, что вы сами не такие эгоисты, какими вы должны быть — или вы

должны быть не такими, каковы вы *в действительности*. Весь этот отрыв сознания от образующих его основу индивидов и их действительных отношений, эта фантазия, будто эгоист нынешнего буржуазного общества не обладает соответствующим его эгоизму сознанием, — все это лишь старая философская придурь, которую Jacques le bonhomme благоговейно принимает и воспроизводит.¹ Остановимся на штирнеровском «трогательном примере» корыстолюбца. Этого корыстолюбца, который не есть «корыстолюбец» вообще, а корыстолюбивый Иван или Петр, вполне индивидуально определенный, «единственный» корыстолюбец, и корыстолюбие которого не есть категория «корыстолюбия» (абстрагированная святым Максом от многообъемлющего, сложного, «единственного» проявления его жизни) и «не зависит от того, под какую рубрику подводят его другие» (например, святой Макс), — этого корыстолюбца он хочет убедить моральными наставлениями, что он «удовлетворяет не себя, а одно из своих желаний». < Но «лишь в мгновении Ты есть Ты, лишь как мгновенный существуешь Ты действительно. То, что оторвано от Тебя, от мгновенного», есть нечто абсолютно высшее, например — деньги. Но если деньги и составляют «для Тебя» высшее наслаждение, если они являются или не являются для Тебя чем-то «абсолютно высшим»...² может быть «отрекаюсь» от себя? Он находит, что корыстолюбие владеет мною днем и ночью; но оно владеет мною только в его рефлексии. > Не кто иной, как он, превращает в «день и ночь» те многочисленные моменты, в которых Я всегда остаюсь мгновенным, всегда самим собой, всегда действительным, — так же, как только он резюмирует в одном моральном суждении различные моменты проявления моей жизни и утверждает, что они служат удовлетворению корыстолюбия. Когда святой Макс изрекает, что Я удовлетворяю лишь одно из моих желаний, а не самого себя, он противопоставляет Меня, как цельное существо, Мне же самому. «А в чем же состоит это цельное существо? Именно не в твоём мгновенном существе, не в том, что Ты есть в данное мгновение», а стало быть —

¹ Перечеркнуто: «Смешнее всего эта придурь выглядит в истории, где позднейшая эпоха имеет, конечно, иное сознание об эпохе более ранней, чем эта последняя о самой себе, и где, например, греки сознавали себя как греки, а не так, как создаем их мы, и где упрек по адресу греков в том, что у них не было этого нашего сознания о них, т. е. «сознания того, чем они были на самом деле», превращается в упрек, почему они были греками». *Ред.*

² Целиком изъеденное мышами место, гласившее вероятно следующее: «... то это зависит не от твоих желаний и усилий, а от эмпирических условий, в которых ты живешь. — По этому поводу «мирской» эгоист, буржуа, может прочесть ему следующее наставление: Не собирается ли Jacques le bonhomme проповедывать мне, что Я — не Я, что Я...» *Ред.*

согласно самому же святому Максусу — в святой «сущности» (Виганд, стр. 171). Когда «Штирнер» говорит, что я должен изменить мое сознание, то я-то знаю, что мое мгновенное сознание тоже принадлежит к моему мгновенному бытию, и святой Макс, оспаривая это мое сознание, нападает в качестве скрытого моралиста на все мое поведение. И затем — «разве Ты существуешь лишь пока Ты думаешь о себе, разве ты существуешь лишь благодаря самосознанию?» (Виганд, стр. 157 — 158). Как я могу быть чем-нибудь иным, кроме эгоиста? Может ли, например, Штирнер быть чем-нибудь иным, кроме эгоиста, — все равно, отрекается ли он от эгоизма или нет? «Вы эгоисты и вы не эгоисты, поскольку вы отрекаетесь от эгоизма», — проповедуешь Ты. Невинный, «обманутый», «затаенный» школьный учитель! Мы, эгоисты в обыкновенном смысле, мы, буржуа, отлично знаем, что «правильно понятое милосердие начинает с самого себя», и изречение «люби ближнего, как самого себя», мы давно истолковали в том смысле что каждый является ближним для самого себя. Но мы отрицаем, что мы бессердечные эгоисты, эксплуататоры, обыкновенные эгоисты, сердца которых не могут проникнуться высоким чувством солидарности с интересами своих ближних, — и это, < между нами говоря, означает лишь то, что мы утверждаем наши собственные интересы в качестве интересов наших ближних. Ты отрицаешь «обыкновенный» эгоизм единственного эгоиста только потому, что Ты отрекаешься от твоих «естественных отношений к миру». > Ты поэтому не понимаешь, каким образом мы доводим до совершенства практический эгоизм именно тем, что отрекаемся от фразеологии эгоизма, — мы, которые озабочены проведением в жизнь действительных эгоистических интересов, а не святого интереса эгоизма. Впрочем, можно было предвидеть — и тут буржуа хладнокровно поворачивается к святому Максусу спиной, — что уж если вы, немецкие школьные учителя, возьмете под свою защиту эгоизм, то вы провозгласите не действительный, «мирской и ясный, как на ладони» («Книга», стр. 455), эгоизм, т. е. «уже не то, что называют» эгоизмом, а эгоизм в необыкновенном, в школярском смысле, философский или босяцкий эгоизм.

Итак, эгоизм в необыкновенном смысле «теперь только найден». «Присмотримся несколько ближе к этой новой находке» (стр. 13).

Из только что сказанного уже ясно, что прежним эгоистам стоит только изменить свое сознание, чтобы сделаться эгсистами в необыкновенном смысле, что, стало быть, согласный с собою эгоист отличается от прежних только сознанием, т. е. только как знающий, как философ. Из всего исторического воззрения святого Макса следует далее, что раз все прежние эгоисты были во власти одного лишь

«Святого», то истинный эгоист должен бороться только против «Святого». «Единственная» история показала нам, как святой Макс превратил исторические отношения в идеи, а затем эгоиста — в грешника перед этими идеями; как всякое эгоистическое утверждение < было им превращено в грех перед этими идеями — власть привилегированных в грех перед идеей равенства, в грех деспотизма; по поводу идеи свободы конкуренции в «Книге» могло быть поэтому сказано, что частная собственность рассматривается автором (стр. 155) как «личное» ... великого ... самоотверженного эгоиста ... необходимо и непреодолимо ... может побороть их, только превратив их в святые и уверяя затем, что он упраздняет в них святость, т. е. свое святое представление о них, или их, поскольку они существуют только в нем как в святом. >

¹ Стр. 50: «Таким, каким Ты существуешь в каждое мгновение, Ты есть Твое творение, и вот в этом-то творении Ты не должен потерять себя, творца. Ты сам — более высокое существо, чем Ты, т. е. Ты, в качестве недобровольного эгоиста, упускаешь из виду как раз то обстоятельство, что Ты не просто творение, но равно и творец, и поэтому более высокое существо чуждо Тебе». — В несколько иной вариации та же премудрость изложена на стр. 239 «Книги»: «Род — ничто» (в дальнейшем он превращается в разнообразнейшие вещи, см. «Самонаслаждение»), «и когда отдельный человек поднимается над ограниченностью своей индивидуальности, то как раз именно здесь выступает он сам как отдельная личность; он есть лишь, поскольку он поднимается, поскольку он не остается тем, что он есть, иначе он был бы готовым, мертвым». По отношению к этим положениям, своему «творению», Штирнер тотчас же начинает вести себя как «творец, «отнюдь» не теряя себя в них»: «Лишь в мгновении Ты есть, лишь как мгновенный Ты действительно существуешь. В каждый данный момент Я есть целиком то, что Я есть... То, что оторвано от Тебя как мгновенного», есть нечто «абсолютно высшее»... (Виганд, стр. 170); а на стр. 171 (там же) «Твое существо» определяется как «Твое мгновенное существо». Тогда как в «Книге» святой Макс говорит, что у него есть помимо мгновенного существа еще другое, более высокое существо, в «Апологетическом комментарии» < «мгновенное существо» его индивида отождествляется с его «цельным существом», и каждое существо, как «мгновенное», превращается > в «абсолютно высшее существо». Стало быть, в «Книге» он в каждое мгновение есть более высокое существо по сравнению с тем, что он есть в это мгновение, а в «Комментарии» все то,

¹ Пометка Маркса в начале страницы: «II. Творец и творение». *Ред.*

чем он в данное мгновение не является непосредственно, есть «абсолютно высшее существо», святое существо. — И после всего этого раздвоения мы читаем на стр. 200 «Книги»: «Я ничего не знаю о раздвоении на «несовершенное» и «совершенное» Я».

«Согласный с собою эгоист» теперь уже не должен жертвовать собой ничему высшему, ибо он сам для себя это высшее, и это раздвоение между «вышим» и «низшим» он переносит в самого себя. Так в самом деле (святой Санчо против Фейербаха, «Книга», стр. 243) «высшее существо лишь претерпело метаморфозу». Истинный эгоизм святого Макса заключается в эгоистическом отношении к действительному эгоизму, к самому себе, каков он есть «в каждое данное мгновение». Это эгоистическое отношение к эгоизму есть самоотверженность. Святой Макс, как творение, является с этой стороны эгоистом в обыкновенном смысле, а как творец — он самоотверженный эгоист. Мы познакомимся и с обратной стороной, ибо обе эти стороны узаконяются как настоящие рефлексивные определения, поскольку они проделывают абсолютную диалектику, в которой каждая из них есть своя собственная противоположность.

Прежде чем вникнуть глубже в эту мистерию в ее эзотерическом виде, < необходимо рассмотреть ее в ее отдельных горьких жизненных боях.

На стр. 82 — 83 Штирнер с точки зрения мира духа приводит наиболее общее качество — эгоиста как творца — в согласие с самим собой:

«Христианство ставило себе целью освободить нас от естественного определения, от зависимости от природы, от влечений как движущей силы; оно стремилось тем самым, чтобы человек не подчинялся своим влечениям. Это не значит, что он не должен обладать влечениями, а лишь то, что влечения не должны владеть им, что они не должны стать неизбежными, непреодолимыми, неразрушимыми. > Эти происки христианства против влечений не могли ли бы мы применить и к его собственному предписанию, чтобы мы определялись духом?... Тогда это свелось бы к разложению духа, к разложению всех мыслей. Как там следовало сказать..., так теперь мы сказали бы: Мы должны обладать духом, но дух не должен владеть нами».

«Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Посл. к галатам, 5, 24) — так что, по Штирнеру, они поступают со своими распятыми страстями и похотями как истинные собственники. Он берет на себя подряд по распространению христианства, но не хочет удовлетвориться одной лишь распятой плотью, а желает распять и свой дух, т. е. «цельного человека».

Христианство потому хотело освободить нас от господства плоти и «влечений как движущей силы», что смотрело на нашу плоть, на наши влечения, как на нечто чуждое нам; оно только потому хотело нас спасти от зависимости от природы, что нашу собственную природу оно считало не принадлежащей нам. В самом деле, раз я сам — не природа, раз мои естественные влечения, все мое естество не принадлежат мне самому — а таково учение христианства, — то всякое определение меня природой, — как моим собственным естеством, так и так называемой внешней природой, — покажется мне как определение чем-то чуждым, как оковы, как насилие надо мной, как *гетерономия, в противоположность автономии духа*. Эту христианскую диалектику Штирнер принимает не задумываясь и затем применяет ее к нашему духу. Впрочем, христианство так и не достигло того, чтобы освободить нас от власти влечений, хотя бы только в подsunутом ему святым Максом умеренном смысле; оно не идет дальше пустой, практически безрезультатной моральной заповеди. Штирнер принимает моральную заповедь за действительно совершившееся и восполняет ее дальнейшим категорическим императивом: «Хотя мы и должны обладать духом, но дух не должен владеть нами», — и поэтому весь его согласный с собою эгоизм сводится «при ближайшем рассмотрении», как сказал бы Гегель, к столь же забавной, сколь назидательной и наглядной моральной философии.

Закрепляется ли данное влечение или нет, т. е. < приобретает ли оно над нами исключительную власть, — чем, впрочем, не исключалось бы дальнейшее развитие, > — это зависит от того, позволяют ли материальные обстоятельства, «неблагоприятные» внешние условия нормально удовлетворять это влечение и, с другой стороны, развивать целую совокупность влечений. А это последнее зависит, в свою очередь, от того, живем ли мы в таких обстоятельствах, которые допускают всестороннюю деятельность и тем самым развитие всех наших задатков. От уклада действительных отношений и от заключенной в них возможности развития для каждого индивида зависит и то, закрепляются ли мысли или нет, — как, например, навязчивые идеи немецких философов, этих внушающих нам жалость «жертв общества», неразрывно связаны с немецкими условиями. Впрочем, у Штирнера власть влечения есть пустая фраза, возводящая его в достоинство абсолютного святого. Так (возвращаясь к «строгательному примеру» корыстолюбца) мы читаем: «Корыстолюбец не собственник, а раб, он ничего не может сделать для себя, не делая этого вместе с тем для своего господина» (стр. 400). Никто не может сделать что-нибудь, не делая этого ради какой-либо из своих потребностей и

органа этой потребности, — это для Штирнера означает, что данная потребность и ее орган господствуют над ним, подобно тому как он уже раньше объявил *средство* для удовлетворения потребности (ср. главы о политическом либерализме и коммунизме) господином над собой. Штирнер не может принимать пищу, не принимая ее вместе с тем ради своего желудка. Если внешние условия мешают ему удовлетворить свой желудок, то этот его желудок становится господином над ним, желание есть становится навязчивым желанием, а мысль о еде — навязчивой идеей, что заодно дает ему пример влияния внешних обстоятельств на закрепление его желаний и идей. «Бунт» Санчо против закрепления его желаний и мыслей сводится, таким образом, к бессильной моральной заповеди самообладания и еще раз доказывает, что он лишь придает идеологически-высокопарное выражение триальнойнейшему умонастроению мелких буржуа.¹

¹ Далее перечеркнуто: «Коммунисты, поскольку они нападают на материальный базис, на котором покоится необходимая до сих пор твердость желаний или мыслей, являются единственными, благодаря историческому действию которых расплавление затвердевающих желаний и мыслей действительно осуществляется и перестает быть, как у всех моралистов до сих пор «вплоть до» Штирнера, бессильной моральной заповедью. Коммунистическая организация действует двояким образом на желания, вызываемые нынешними отношениями в индивидуе; часть этих желаний, а именно те, которые существуют при всяких отношениях и лишь по своей форме и направлению изменяются различными общественными отношениями, изменяются и при этой общественной форме только в том смысле, что им доставляются средства для нормального развития; другая же часть, а именно те желания, которые обязаны своим происхождением лишь определенной общественной форме, определенным условиям производства и общения, совершенно лишается условий жизни. Какие именно лишь изменяются при коммунистической организации, а какие упраздняются, можно решить только практическим путем посредством изменения действительных, практических < отношений, а не посредством сравнений с прежними историческими отношениями.

Оба выражения: «тверды» и «желания», только что употребленные нами с целью разбить Штирнера на этом «единственном» факте, конечно > совершенно неподходящи. Тот факт, что в нынешнем обществе *одна* потребность индивида может удовлетворяться за счет всех других и что этого «не должно быть», что это именно так в большей или меньшей степени у всех индивидов нынешнего мира» и что тем самым становится невозможным свободное развитие всего индивида, — этот факт, об эмпирической связи которого с существующими порядками Штирнер ничего не знает, он выражает таким образом, что у несогласных с собою эгоистов «желания затвердевают». Желание, уже в силу одного своего существования, есть нечто «твердое», и только святому Макс и К^о может притти в голову мысль не дать, например, своему половому влечению сделаться «твердым», каким оно является уже от природы и каким перестало бы быть только вследствие кастрации или импотенции. Всякая потребность, лежащая в основе того или дру-

Итак, в этом первом примере он борется, с одной стороны, со своими плотскими желаниями, с другой — со своими духовными мыслями; с одной стороны — со своей плотью, с другой — со своим духом, когда они, его творения, хотят приобрести самостоятельность по отношению к нему, своему творцу. Как наш святой ведет эту борьбу, каково его < отношение, как творца, к своим творениям, > это мы сейчас увидим.

У христианина «в обыкновенном смысле», «простого» христианина, говоря словами Фурье, «дух властвует безраздельно, и никакие уговоры *«плоти»* не принимаются им во внимание. Однако сломить тиранию *духа* я могу не иначе, как *«плотью»*, ибо только когда человек разумеет свою плоть, он разумеет себя всецело, и только разумея себя *всецело*, он разумеющ или разумен... Но лишь только *плоть* заговорит, и притом, что неизбежно, страстным тоном..., тогда ему» (нашему простому христианину) «уже чудятся бесовские голоса, голоса против *духа*..., и ему приходится ополчиться против них. Он не был бы христианином, если бы стал их терпеть» (стр. 83).

Итак, когда его дух хочет приобрести самостоятельность по отношению к нему, святой Макс призывает на помощь свою плоть, а когда бунтует его плоть, он вспоминает, что ведь он также и дух. То, что христианин делает в одном направлении, — святой Макс делает сразу в обоих. Он — «сложный» христианин, он опять показывает себя совершенным христианином.

Здесь, в этом примере, святой Макс, дух, не выступает как творец своей плоти, или обратно; он уже находит в готовом виде свою плоть и свой дух и лишь вспоминает, когда бунтует одна из обеих сторон, что у него есть и другая, и выдвигает эту другую сторону, как свое истинное Я, против первой. Святой Макс является здесь, стало быть, творцом лишь постольку, поскольку он *«имеет еще и другое определение»*, обладает еще и другим качеством помимо того, которое ему угодно подвести в данный момент под категорию «творения». Вся его творческая деятельность заключается здесь в благом

того «желания», есть тоже нечто «твердое», и святой Макс никакими усилиями не добьется уничтожения этой «твердости» и такого, например, состояния, чтобы ему не приходилось есть через «твердые» промежутки времени. Коммунисты и не помышляют об уничтожении этой твердости своих желаний и потребностей, как Штирнер в своих фантазиях навязывает это им и всем остальным людям; они стремятся только к такой организации производства и общения, которая сделала бы для них возможным нормальное, т. е. ограниченное лишь самими потребностями, удовлетворение всех потребностей». *Ред.*

намерении уразуметь себя, и притом уразуметь себя *всецело* или быть *разумным*,* уразуметь себя как «цельное существо», как существо, отличное от «его мгновенного существа» и даже прямо противоположное тому, каково его существо в данное «мгновение».

< Обратимся теперь к одному из «горьких жизненных боев» нашего святого.

Стр. 80, 81: «Мое рвение может не уступать самому фанатичному, но я в то же время отношусь к нему с ледяной холодностью, недоверчивостью и как непримиримейший враг; Я остаюсь его *судьей*, ибо Я его собственник».

Если это высказывание святого Санчо о самом себе имеет смысл, > то его творческая деятельность ограничивается здесь тем, что в своем рвении он сохраняет сознание об этом рвении, что он рефлектирует над ним, что он относится как рефлектирующее Я к себе как действующему Я. Сознание — вот что он произвольно наделяет именем «творца». Он «творец» лишь постольку, поскольку он *сознателен*.

«Благодаря этому Ты забываешь о самом себе в сладком самозабвении... Но разве Ты существуешь лишь, пока Ты мыслишь о себе, и *исчезаешь, когда забываешь себя?* Кто не забывает себя каждое мгновение, кто не теряет себя из виду *тысячу раз в час?*» (Виганд, стр. 157, 158). — Этого Санчо не может, разумеется, забыть своему «самозабвению», и поэтому он «относится к нему в то же время как непримиримейший враг».

Святой Макс, как творение, пылает необычайным рвением в тот самый момент, когда святой Макс, как творец, уже возвысился благодаря рефлексии над этим своим рвением; или — действительный святой Макс пылает рвением, а рефлектирующий святой Макс воображает, что возвысился над этим рвением. Это возвышение в рефлексии над тем, что он есть в действительности, занятно и увлекательно описывается затем, словно в романе, как такое состояние, в котором он сохраняет свое рвение, т. е. не берет всерьез свою вражду к нему, но относится к нему «с ледяной холодностью», «недоверчивостью» и как «непримиримейший враг». — Поскольку святой Макс испытывает рвение, т. е. поскольку рвение есть его действительное свойство, постольку он относится к нему не как творец, а поскольку он относится к нему как творец, постольку он не испытывает действительного

* Здесь святой Макс вполне оправдывает, таким образом, «трогательный пример» Фейербаха о гетере и возлюбленной. В первой человек «разумет *только свою плоть*, или только ее плоть, во второй же он разумет *себя целиком*» или ее целиком. (См. Виганд, стр. 170, 171.)

рвения, рвение чуждо ему, не свойственно ему. Поскольку он испытывает рвение, он не собственник рвения, а как только он становится его собственником, он перестает испытывать рвение. Он, цельный комплекс, в каждое мгновение, как творец и собственник, есть совокупность всех своих свойств за вычетом одной, которую он противопоставляет себе, совокупности всех остальных, как свое творение и свою собственность, — так что ему всегда *чуждо* именно *то* свойство, которое он особенно подчеркивает как *свое*.

Как велеречиво ни звучит истинная история святого Макса о его геройских подвигах в самом себе, в его собственном сознании, все же несомненным остается тот факт, что существуют рефлектирующие индивиды, полагающие, что в рефлексии и посредством рефлексии они возвысились над всем,¹ тогда как в действительности они никогда не возвышаются над рефлексией.

Эту уловку — утверждать себя против какого-либо определенного свойства в качестве лица, имеющего также и другие определения, в данном примере в качестве *обладателя рефлексии, устремленной на противоположное*, — можно применять с необходимыми вариациями к какому угодно свойству. Например, мое равнодушие может не уступать равнодушию самого пресыщенного человека; но в то же время я отношусь к нему с крайней горячностью, недоверчивостью и как непримиримейший враг, и т. д.

< Не следует забывать, что цельный комплекс всех его свойств; тот собственник, в качестве которого святой Санчо, рефлектируя, выступает против одного определенного свойства, есть в данном случае не что иное, как простая рефлексия Санчо над этим одним свойством; которое он превратил в свое Я, выдвигая вместо цельного комплекса одно, лишь рефлектирующее, качество и против каждого из своих свойств, как и против всего их ряда, лишь одно качество рефлексии, > некое Я, и себя как представляемое Я.

Это враждебное отношение к самому себе, эта торжественная

¹ Перечеркнуто: «На деле все это лишь высокопарное изображение буржуа, который контролирует каждое свое душевное движение, чтобы не потерпеть убытка, но в то же время похвально множеством свойств, например филантропическим пылом, к которым ему следовало бы относиться «с ледяной холодностью, недоверием и непримиримейшей враждой», чтобы не потерять в них себя как собственника, а остаться собственником филантропии. Но святой Макс жертвует свойством, к которому он относится «с непримиримейшей враждой» ради своего рефлектирующего Я, ради своей рефлексии, между тем как буржуа всегда жертвует своими склонностями и желаниями ради какого-нибудь определенного действительного интереса». *Ред.*

пародия бентамовской бухгалтерии своих собственных интересов и свойств высказывается, наконец, им самим (стр. 188):

«Интерес, на что бы он ни был направлен, превратил Меня в своего раба, если Я не могу от него избавиться; уже не он — Моя собственность, но Я — его собственность. Откликнемся же на призыв критики — чувствовать себя привольно только в разрушении». «Мы!» — Кто это «Мы?» «Нам» и в голову не приходит «откликаться» на «призыв критики». — Таким образом, святой Макс, находящийся в данный момент под полицейским надзором «критики», здесь требует «одинакового благоденствия всех», «равного благоденствия всех при одних и тех же условиях», «прямого тиранического господства *религии*». — Его заинтересованность в необыкновенном смысле обнаруживается здесь как небесная незаинтересованность. — Впрочем, нам здесь уже нечего распространяться о том, что в существующем обществе от святого Санчо отнюдь не зависит, «превратит» ли его какой-нибудь интерес «в раба» и «сможет ли он от него избавиться». Закрепление интересов благодаря разделению труда и классовым отношениям еще гораздо очевиднее, чем закрепление «влечений» и «мыслей».

Чтобы перещеголять критическую критику, наш святой должен был бы, по крайней мере, дойти до разрушения разрушения, ибо иначе разрушение остается интересом, от которого он не может избавиться, который в нем приобрел своего раба. Разрушение уже больше не его собственность, но он — собственность разрушения. <Если бы в только что приведенном примере он хотел быть последовательным, он должен был бы трактовать свое рвение против своего «рвения» как «интерес» и отнести к нему «как непримиримый враг». Но он должен был бы также принять во внимание свою «ледяную» незаинтересованность по отношению к своему «ледяному» рвению и точно так же сделаться совершенно «ледяным», — чем он, разумеется, избавил бы свой первоначальный «интерес» и тем самым себя от «соблазна» вертеться кругом на спекулятивном каблуке.> Вместо этого он преспокойно продолжает (там же): «Я буду заботиться лишь об обеспечении за собой Моей собственности» (т. е. об обеспечении себя от Моей собственности) «и, чтобы обеспечить ее, Я ежечасно возвращаю ее в себя, уничтожаю в ней малейший порыв к самостоятельности и проглатываю ее, прежде чем она успеет закрепиться и сделаться навязчивой идеей или манией». — Как, однако, Штирнер «проглатывает» тех лиц, которые составляют его собственность!

Штирнер только что позволил «критике» навязать ему некое «призвание». Но он утверждает, что это «призвание» тотчас же проглатывается им обратно, а именно он говорит (стр. 189): «Я делаю

Handwritten text in two columns, written in German. The left column contains dense, somewhat illegible cursive handwriting. The right column contains similar handwriting, but with some lines crossed out or heavily obscured by dark ink. There are some numbers and symbols interspersed throughout the text.

это, однако, не ради моего человеческого призвания, а потому, что Я сам призываю себя к этому». — Когда я не призываю себя к этому, я являюсь, как мы только что слышали, рабом, не собственником, не истинным эгоистом, отношусь к себе не как творец, как это следовало бы делать истинному эгоисту; и, стало быть, поскольку кто-нибудь хочет быть истинным эгоистом, он должен призвать себя к этому предписанному «критикой» призванию. Таким образом, это всеобщее призвание, призвание для всех, не только *его* призвание, но и *его призвание*. — С другой стороны, истинный эгоист выступает здесь как недостижимый для большинства индивидов идеал, ибо (стр. 434) «ограниченные от природы головы бесспорно составляют самый многочисленный класс людей» — и как могли бы эти «ограниченные головы» проникнуть в мистирию неограниченного поглощения самого себя и всего мира! Впрочем, все эти страшные выражения — уничтожать, проглатывать и т. д. — представляют собою лишь новую вариацию вышеприведенной «ледяной холодности непримиримейшего врага».

Теперь только мы в состоянии понять как следует штирнеровские возражения против коммунизма. Они были не чем иным, как предварительным, скрытым узаконением его согласного с собой эгоизма, в котором эти возражения воскресают во плоти. <«*Равное благоденствие всех при одних и тех же условиях*» восстает в виде требования, чтобы «Мы все чувствовали себя привольно в разрушении». «Забота» восстает в виде единственной «заботы» об обеспечении за собой своего Я как собственности; но «со временем» снова возникает «забота о том», как притти к некоторому единству, — к единству творца и творения. И, наконец, опять появляется гуманизм, который в виде истинного эгоиста предстает перед эмпирическими индивидами как недостижимый идеал.> Следовательно, фразу на стр. 117 «Книги» следует читать так: Согласный с собой эгоизм стремится по-настоящему превратить каждого человека в «тайное полицейское государство». Шпионка и ищейка «рефлексия» следит за каждым движением духа и тела, и всякая деятельность и мысль, всякое проявление жизни есть для нее дело рефлексии, т. е. дело полиции. В этой разорванности человека между «естественным влечением» и «рефлексией» (внутренняя чернь, творение и внутренняя полиция, творец) и заключается согласный с собою эгоист.¹

Гесс («Die letzten Philosophen» [Последние философы], стр. 26)

¹ Перечеркнуто: «Если, впрочем, у святого Макса, «один высокопоставленный прусский офицер говорит: каждый пруссак носит в груди своего жандарма, то на самом деле следовало сказать: королевского жандарма; только «согласный с собою эгоист» носит в груди *своего собственного жандарма*». Ред.

упрекнул нашего святого в том, что «он постоянно находится под тайным полицейским надзором своей критической совести... Он не забыл «призыва критики... чувствовать себя привольно только в разрушении»... Эгоист (напоминает ему все время его критическая совесть) ничем не должен интересоваться настолько, чтобы целиком отдаться своему предмету» и т. п.

Святой Макс «уполномочивает себя» возразить на это так: Если «Гесс говорит о Штирнере, будто он постоянно находится и т. д., то это значит только, что когда он критикует, он хочет критиковать не как попало» (т. е., заметим в скобках, не единственным способом), «не болтать вздор, а именно по-настоящему» (т. е. по-человечески) «критиковать».

«Что означало, когда Гесс говорил о тайной полиции и т. д., настолько ясно из приведенных слов Гесса, что даже «единственное» понимание этих слов святым Максом может быть объяснено только как умышленное непонимание. Его «виртуозность мышления» превращается здесь в виртуозность во лжи, которую мы, конечно, не поставим ему в упрек, так как она была здесь для него единственным выходом, но которая очень плохо гармонирует с сублильными различиями в вопросе о праве лгать, приводимыми им в другом месте «Книги». Впрочем, мы уже доказали Санчо, более пространно, чем он того заслуживает, что «когда он критикует», то отнюдь не «критикует действительно», а «критикует как попало» и «болтает вздор».

Итак, отношение истинного эгоиста, как творца, к себе как к творению было сперва определено в том смысле, что против данного определения, в котором он фиксировал себя как творение, например против себя как мыслящего, как духа, он утверждает себя в качестве существа еще-и-иначе-определенного, в качестве плоти. В дальнейшем он утверждал себя уже не как *действительно* еще-и-иначе-определенное существо, а как *простое представление о наличии еще-и-иной-определенности* вообще, — значит, в нашем примере, как и-не-мыслящего, лишенного мыслей или безразличного к мышлению; однако и это представление он снова отбрасывает, как только обнаруживается его бессмысленность. См. выше о верчении на спекулятивном каблуке. Стало быть, творческая деятельность заключалась здесь в рефлексии, что такое-то определение, в данном случае мышление, может быть и безразличным для него, т. е. она заключалась в акте рефлексии вообще; в результате он и создает, конечно, только рефлексивные определения, если что-нибудь создает (например, представление о противоположности, нехитрая суть которого прикрывается всевозможными огнедышащими арабесками).—Что же касается *содержа-*

ния его как творения, то мы видели, что он отнюдь не создает это содержание, эти определенные свойства, например свое мышление, свое рвение и т. д., а дает лишь рефлексивное определение этого содержания как творения, только представление о том, что эти определенные свойства суть его творения. Все его свойства заранее находятся в нем, и откуда они происходят, для него безразлично. Значит, ему нет надобности развивать их — например, выучиться танцевать, чтобы стать господином над своими ногами, или упражнять свою мысль на материале, имеющемся не у всякого и не для всякого доступном, чтобы стать собственником своего мышления, — как нет ему надобности думать о внешних отношениях, от которых в действительности зависит, насколько данный индивид может развиваться. — Штирнер в действительности только избавляется от одного свойства посредством другого (т. е. от подавления своих прочих свойств этим «другим»). Но, как мы уже показали, на деле он избавляется от него лишь поскольку это свойство не только достигло свободного развития, а не осталось простым задатком, < но и поскольку внешние отношения позволили ему равномерно развить *целую совокупность* свойств, т. е. благодаря разделению труда, и поскольку в силу этого они позволили ему осуществлять преимущественно одну единственную страсть, например страсть писать книги. Вообще бессмысленно предполагать, как это делает святой Макс, что можно удовлетворить одну какую-нибудь страсть отдельно от всех остальных, > что можно удовлетворить ее, не удовлетворив вместе с тем *себя*, цельного живого индивида. Если эта страсть принимает абстрактный, обособленный характер, если она противостоит мне как чуждая сила, если, таким образом, удовлетворение индивида оказывается односторонним удовлетворением одной единственной страсти, — то зависит это отнюдь не от сознания или «доброй воли» и уж меньше всего от недостатка рефлексии над понятием свойства, как это представляет себе святой Макс. Это зависит не от *сознания*, а от *бытия*; не от мышления, а от жизни; это зависит от эмпирического развития и проявления жизни индивида, зависящих, в свою очередь, от внешних отношений. Если обстоятельства, в которых живет этот индивид, < позволяют ему лишь односторонне развить одно свойство за счет всех остальных, если они > дают ему материал и время для развития одного лишь этого свойства, то индивид и не может пойти дальше одностороннего, уродливого развития. Никакая моральная проповедь тут не поможет. И тот способ, каким будет развиваться это одно, особенно благоприятствуемое свойство, зависит опять-таки, с одной стороны, от

материала, предоставляемого ему образованием, а с другой — от степени и характера подавленности остальных свойств. Именно потому, что мышление, например, есть мышление данного определенного индивида, оно остается *его* мышлением, определяемым его индивидуальностью и условиями его жизни; таким образом, мыслящему индивиду нет надобности прибегать к длительной рефлексии над мышлением как таковым, чтобы объявить свое мышление своим собственным мышлением, своей собственностью, — оно с самого начала есть его собственное, своеобразно определенное мышление, и как раз его своеобразие < оказалось у святого Санчо «противоположностью» этого свойства, оказалось своеобразием, которое существует только «в себе». >

У индивида, например, жизнь которого охватывает обширный круг разнообразных деятельностей и различных видов практического отношения к миру и является, таким образом, многосторонней жизнью, мышление носит такой же характер универсальности, как и всякое другое проявление его жизни. Оно не фиксируется поэтому в виде абстрактного мышления и не нуждается в сложных фокусах рефлексии, когда индивид переходит от мышления к другому проявлению жизни. Оно с самого начала является исчезающим и воспроизводимым, смотря по *надобности*, моментом в целостной жизни индивида. Наоборот, у местно-ограниченного берлинского учителя или писателя, деятельность которого ограничивается горькой работой, с одной стороны, и наслаждением мыслью — с другой, мир которого простирается от Моабита до Кепеника и наглухо заколочен за Гамбургскими воротами, отношения которого к этому миру сведены до минимума его жалким положением в жизни, — у такого индивида, когда он испытывает потребность в мысли, мышление не может, конечно, не стать столь же абстрактным, как сам этот индивид и его жизнь, и должно предстать перед ним, лишенным всякой сопротивляемости, в виде устойчивой силы, деятельность которой дает индивиду возможность спастись на мгновение из его «дурного мира», дает возможность минутного наслаждения. У такого индивида немногие оставшиеся влечения, возникающие не столько из общения с внешним миром, сколько из устройства человеческого тела, проявляются лишь *отраженными толчками* (*durch Reperkussion*), т. е. они принимают в рамках своего ограниченного развития тот же односторонний и грубый характер, как и мышление, появляются лишь с большими промежутками и под давлением непомерно разросшегося преобладающего влечения (подкрепляемые непосредственными физическими причинами, < например спазмами в животе) и проявляются бурно и насильственно, грубо вытесняя обыкновенное, естественное

значение, что приводит к дальнейшему усилению их власти над мышлением. Само собой разумеется, что школярская мысль по-школярски рефлектирует и ивоцряется в умствованиях над этим эмпирическим фактом. Но простое заявление, что Штирнер вообще «создает» свои свойства, не объясняет даже их определенного развития. > Развиваются ли эти свойства в универсальном или в местном масштабе, поднимаются ли они над местной ограниченностью или остаются в плену у нее, это зависит не от него, а от мировых отношений и от того участия, которое он и местность, где он живет, принимают в них. При благоприятных обстоятельствах отдельным лицам позволяет избавиться от их местной ограниченности отнюдь не то, что индивиды в своей рефлексии воображают, что уничтожили или собираются уничтожить свою местную ограниченность, а лишь тот факт, что они в своей эмпирической действительности и в силу эмпирических потребностей дошли до создания мировых сношений.¹

Единственно, чего достигает наш святой с помощью своей тягостной рефлексии над своими свойствами и страстями, это то, что своей непрестанной возней и канителью с ними он отравляет себе наслаждение ими и радость их удовлетворения.

Святой Макс творит, как уже было сказано, лишь себя как творение, т. е. ограничивается подведением себя под эту категорию творения. < Деятельность его, как творца, заключается в том, что он рассматривает себя как творение, причем он даже не заботится о том, чтобы опять уничтожить это раздвоение себя на творца и творение, свой собственный продукт. Раздвоение на «существенное» и «несущественное» становится у него перманентным жизненным процессом и, значит, зустой видимостью, т. е. его собственная жизнь существует только в «чистой» рефлексии, не становясь даже действительным бытием; и так как это последнее все время находится вне него и его рефлексии, то он тщетно старается представить рефлексию как существенное. «Но так как этот враг» (т. е. истинный эгоист как творение) > «порождает себя в своем поражении, так как сознание, фиксируясь на нем, не освобождается от него, а постоянно с ним пребывает и постоянно видит себя запятнанным и так как это содержание его стремления есть вместе с тем нечто самое низкое,

¹ Перечеркнуто: «Святой Макс признает в одном позднейшем, мирском месте, что Я получает от мира «толчок» (фихтевский). Что коммунисты намереваются взять под свой контроль этот «толчок», который, правда, если не ограничиваться пустой фразой, становится крайне запутанным и многообразно определенным «толчком», — это, конечно, для святого Макса настолько дерзновенная мысль, что он не может остановиться на ней». *Ред.*

то мы находим лишь ограниченную собой и своими маленькими делами» (т. е. бездеятельностью) *«копающуюся в себе и столь же несчастную, сколь жалкую, личность»* (Гегель).

Сказанное нами до сих пор о раздвоении Санчо на творца и творение он выражает, наконец, сам в логической форме: творец и творение превращаются в предполагающее и предполагаемое, или \langle (поскольку его предположение своего Я есть *полагание*) \rangle в полагающее и положенное Я:

«Я со Своей стороны исхожу из некоторого предположения, поскольку я *предполагаю* себя; но Мое предположение не добивается своего завершения» (скорее святой Макс добивается его унижения), «а служит мне лишь предметом использования и поглощения» (завидное использование!). «Я питаюсь одним только Моим предположением и существую, лишь поскольку поглощаю его. Но *поэтому*» (великое «поэтому»!) «это предположение вовсе не является предположением; *ибо так как*» (великое «ибо так как»!) «Я — Единственный» (читай: истинный, согласный с собою эгоист), «то Я ничего не знаю о двойственности предполагающего и предполагаемого Я («несовершенного» и «совершенного» Я или Человека) — читай: совершенство моего Я состоит только в том, что я в каждое мгновение знаю себя как несовершенное Я, как творение, — *но*» (величайшее «но»!) «то, что Я поглощаю себя, означает лишь, что Я есмь». (Читай: То обстоятельство, что Я есмь, означает здесь лишь то, что Я в воображении поглощаю в себе категорию предположенного.) «Я не предполагаю себя, ибо каждое мгновение Я еще только вообще полагаю или творю себя» (т. е. полагаю и творю как предположенного, положенного или сотворенного), «и есмь Я лишь потому, что я не предположен, а положен» (читай: и есмь лишь потому, что я предположен уже до моего полагания), «и положен опять-таки лишь в тот момент, когда Я себя полагаю, т. е. Я — творец и творение заодно».

Штирнер — «положительный муж», ибо он всегда — положенное Я, а его Я — *также* и муж» (Виганд, стр. 183). *«Поэтому»* он — положительный муж; *«ибо так как»* он никогда не увлекается страстями до эксцессов, *«то»* он представляет собою то, что бюргеры называют положительным человеком, *«но»* то обстоятельство, что он положительный человек, «означает лишь», что он всегда ведет счет своим собственным превращениям и преломлениям.

То, что до сих пор, — говоря на этот раз, вслед за Штирнером, словами Гегеля, — было только «для нас», а именно что содержание всей его творческой деятельности сводилось к общим рефлексивным определениям, то теперь «положено» самим Штирнером.

Борьба святого Макса против «*Сущности*» достигает здесь своей «конечной цели», поскольку он самого себя отождествляет с сущностью и даже с чисто спекулятивной сущностью. < Отношение творца и творения превращается в раскрытие *самопредположения*, т. е. он превращает в крайне «беспомощное» и путаное представление то, что Гегель говорит в «учении о сущности» о рефлексии. В самом деле, так как святой Макс выдергивает *один* момент своей рефлексии, полагающую рефлексия, то его фантазии становятся «отрицательными», поскольку он, ради различия между собой как полагающим и как полагаемым, превращает себя и т. п. в «самопредположение», а рефлексия — в мистическую противоположность творца и творения. > Заметим мимоходом, что Гегель разбирает в этом отделе «Логики» «махинации» «творческого Ничто», чем и объясняется, почему святой Макс уже на стр. 8 должен был «положить» себя как это «творческое Ничто».

Мы теперь «эпизодически вставим» несколько мест из гегелевского разъяснения самопредположения, чтобы сличить их с разъяснениями святого Макса. Но так как Гегель пишет не так бессвязно и «как попало», как наш Jacques le bonhomme, то мы вынуждены собрать эти места с различных страниц «Логики», чтобы привести их в соответствие с великим тезисом Санчо.

«Сущность предполагает самое себя, и устранение этой предпосылки есть она сама. Так как она есть отталкивание от самой себя или безразличие к себе, отрицательное отношение к себе, то она, стало быть, противопоставляет себя самой себе... полагание не имеет предпосылки... иное положено только самою сущностью... Рефлексия есть, стало быть, только отрицательное самой себя. Как предпосылающая, она есть просто полагающая рефлексия. Она состоит, следовательно, в том, чтобы быть самой собой и не самой собой в некоем единстве» («творцом и творением заодно») («Логика» Гегеля, II, стр. 5, 16, 17, 18, 22).

От штирнеровской «виртуозности мышления» можно было бы ожидать, что он предпримет дальнейшие разыскания в гегелевской «Логике». Однако он от этого благоразумно воздержался. В противном случае он нашел бы, что он, как лишь «положенное Я, как творение, т. е. поскольку он имеет *наличное бытие*, есть лишь *кажущееся Я*, «сущностью» же, *творцом*, он есть лишь постольку, поскольку *не существует*, а только представляет себя. Мы уже видели, и еще увидим дальше, что все его свойства, вся его деятельность и все его отношение к миру есть пустая видимость, которую он себе создает, не что иное, как «жонглерство па канате объективного».

Его Я всегда остается немым, сокрытым «Я», сокрытым в его Я, представленном как *сущность*.

Так как, следовательно, истинный эгоист в его творческой деятельности есть только парафраза спекулятивной рефлексии или чистой сущности, то «согласно мифу», «путем естественного размножения», и получается то, что обнаружилось уже при рассмотрении «горьких жизненных боев» истинного эгоиста, а именно, что его «творения» сводятся к простейшим рефлексивным определениям, < как тождество, различие, равенство, неравенство, противоположность и т. д., — определения, которые он пытается выяснить себе на «Себе», «слух о котором проник до самого Кельна». О его *лишенном предпосылок Я* мы еще при случае «кое-что услышим» > См., между прочим, рассуждения о «Единственном».

Как в конструкции истории у *Санчо* позднейшее историческое явление превращается, по методу Гегеля, в причину, в творца более раннего, так в случае согласного с собой эгоиста сегодняшний Штирнер превращается в творца вчерашнего Штирнера, хотя, говоря его языком, сегодняшний Штирнер есть творение вчерашнего Штирнера. Рефлексия, правда, перевертывает все это, и в рефлексии вчерашний Штирнер является творением сегодняшнего как ее продукт, как представление, — подобно тому как отношения внешнего мира являются в рефлексии *творениями* его рефлексии.

Стр. 216: «В «самоотречении» *ищите* не свободу, которая как раз и отнимает Вас у Вас самих, а *ищите* самих Себя» (т. е. ищите в самоотречении самих себя), «*станьте эгоистами*, да станет каждый из вас *всемогущим Я*».

После всего вышеизложенного нас не удивляет, что в дальнейшем святой Макс снова относится к этому тезису как творец и непримиримый враг и «сводит» свой возвышенный моральный постулат: «да станет каждый *всемогущим Я*» — к тому, что каждый и без того делает то, что может, и может то, что делает, и тем самым является, конечно, для святого Макса «всемогущим». Впрочем, в приведенном положении содержится в концентрированном виде вся бессмыслица согласного с собой эгоиста. Сперва идет моральная заповедь искания, и притом искания самого себя. Это определяется таким образом, что человек должен стать чем-то, что он еще не есть, а именно эгоистом, эгоист же определяется как «всемогущее Я», в котором своеобразная мощь превратилась из действительной мощи в Я, во всемогущество, в фантастическое представление мощи. Стало быть, искать самого себя — значит стать иным, чем ты есть, и притом стать *всемогущим*, т. е. ничем, *небылицей*, фантазмагорией.

Теперь мы уже настолько продвинулись вперед, что можем равоблачить и разрешить одну из глубочайших тайн Единственного и вместе с тем проблему, давно привлекающую к себе напряженное внимание цивилизованного мира.

Кто такой Шелига? Так вопрошает со времен критической «Literaturzeitung» (см. «Святое семейство» и т. д.) всякий, кто следил за развитием немецкой философии. Кто такой Шелига? Все вопрошают, все настораживаются при варварском звуке этого имени, — нэ ответа нет.

Кто такой Шелига? Святой Макс дает нам ключ к этой «тайне всех тайн».

Шелига, это — Штирнер как творение; Штирнер, это — Шелига как творец. Штирнер — «Я», Шелига — «Ты» «Книги». Творец Штирнер относится поэтому к творению Шелиге как к своему «неприимчивейшему врагу». Как только Шелига желает приобрести самостоятельность по отношению к Штирнеру — злополучную попытку в этом направлении он сделал в «Norddeutsche Blätter», — святой Макс «вбирает» его обратно «в себя»; этот эксперимент против шелиговской попытки проделан на стр. 176—179 «Апологетического комментария» у Виганда. Борьба творца с творением, Штирнера с Шелигой, является, однако, кажущейся: <Шелига выдвигает теперь против своего творца фразы самого творца, — например, его утверждение, «что одно лишь тело, само по себе, есть отсутствие мыслей» (Виганд, стр. 148). Святой Макс думал при этом, как мы видели, только о чистой плоти, о теле до его образования, и определил при этом, что тело должно быть «иным по отношению к мысли», не мыслью и не мышлением, > т. е. отсутствием мыслей; а в одном позднейшем месте он даже прямо высказывает, что *только* отсутствие мыслей (как прежде *только* плоть, которые, таким образом, отождествляются) спасает его от мыслей (стр. 196). Еще гораздо более разительное доказательство этой таинственной связи мы находим у Виганда. Мы уже видели на стр. 7 «Книги», что «Я», т. е. Штирнер, есть «Единственный». На стр. 153 «Комментария» он обращается к своему «Ты»: «Ты»... — «содержание фразы», т. е. содержание «Единственного», и на той же странице сказано: «то, что *сам он, Шелига, есть содержание фразы*, — он упускает из виду». «Единственный» есть фраза, как буквально говорит святой Макс. Как «Я», т. е. взятый в качестве *творца*, он *собственник фразы*; это — *святой Макс*. Как «Ты», т. е. взятый в качестве *творения*, он — *содержание фразы*; это — *Шелига*, как только что нам удалось узнать. Творение Шелига выступает как самоотверженный эгоист, как пропащий Дон-Кихот; творец

Штирнер — как эгоист в обыкновенном смысле, как святой Санчо-Панса.

Здесь, таким образом, выступает другая сторона антитезы творца и творения, причем каждая из обеих сторон содержит свою противоположность в себе самой. Санчо-Панса Штирнер, эгоист в обыкновенном смысле, побеждает здесь Дон-Кихота Шелигу, самоотверженного и иллюзорного эгоиста, побеждает его именно *как* Дон-Кихота своей верой в мировое владычество Святого. < Чем был вообще штирнеровский эгоист в обыкновенном смысле, как не Санчо-Пансой, его самоотверженный эгоист — как не Дон-Кихотом, а их взаимоотношение в его существовавшей до сих пор форме — как не отношением Санчо-Пансы Штирнера к Дон-Кихоту Шелиге? Теперь, в качестве Санчо-Пансы Штирнер принадлежит себе как Санчо лишь для того, чтобы урерить Шелигу как Дон-Кихота, что он превосходит его в дон-кихотстве и сообразно этой роли, в качестве предпосланного всеобщего дон-кихотства, ничего не предпринимает против дон-кихотства своего бывшего господина (дон-кихотства, в котором он готов поклясться со всей преданностью слуги) >, проявляя при этом описанное уже Сервантесом лукавство. По своему действительному содержанию он, таким образом, — защитник практического мелкого буржуа, но он ополчается против соответствующего мелкому буржуа сознания, которое в последнем счете сводится к идеализирующим представлениям мелкого буржуа о недостижимой для него буржуазии. Итак, Дон-Кихот поступил теперь, в лице Шелиги, на службу к своему бывшему оруженосцу.

До какой степени Санчо сохранил в своем новом «превращении» свои старые привычки, он обнаруживает на каждой странице. Все еще «поглощение» и «пожирание» составляет его главные приметы, «естественная робость» все еще владеет им настолько, что король прусский и князь Генрих LXXII превращаются в его глазах в «китайского богдыхана» или в «султана», и он решается говорить только о «н...палатах»;¹ все еще сыплет он вокруг себя словечки и изречения из своей дорожной сумки, все еще боится «призраков» и даже утверждает, что только они и страшны; единственная разница в том, что пока Санчо еще не был святым, его надували мужики в трактире, а когда он достиг святости, он беспрестанно надувает сам себя.

Но вернемся к Шелиге. Кто не открыл давным-давно перста Шелиги во всех «фразах», которые святой Санчо вкладывал в уста своему «Ты»? Но не только в фразах этого «Ты», а и в тех фразах,

¹ Вместо «немецких палатах». *Ред.*

в которых Шеллига выступает как творец, т. е. как *Штирнер*, всегда можно обнаружить следы Шеллиги. Так как, однако, Шеллига есть творение, то в «Святом семействе» он мог фигурировать лишь как *тайна*. Разоблачение этой тайны могло быть только делом Штирнера как творца. Мы, правда, смутно чувствовали, что в основе здесь лежит какое-то великое, священное происшествие. И мы не обманулись. Единственное происшествие — воистину неслыханное и небывалое и превосходит даже приключение с ветряными мельницами в XX главе Сервантеса.

3. Откровение Иоанна Богослова, или «Логика новой мудрости».

В начале было слово, логос. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. Выл свет истинный, в мире был, и мир познал его. Пришел в свою *собственность*, и свои его не приняли. А тем, которые приняли его, <верующим во имя Единственного, дал власть быть собственниками. Но кто видел когда-нибудь Единственного?

Обратимся теперь к этому «свету мира» в «Логике новой мудрости», ибо святой Санчо не успокаивается на своих прежних уничтожениях.

Когда речь идет о нашем «единственном» авторе, то ясно само собой, что основой его гениальности служит блестящий ряд личных преимуществ, составляющих его особенную виртуозность мышления. Так как > все эти преимущества уже подробно вскрыты выше, то здесь будет достаточно кратко сопоставить главнейшие из них: неряшливость в мышлении — путаность — бессвязность — нескрываемая беспомощность — бесконечные повторения — постоянное противоречие с самим собой — несравненные сравнения — попытки запугать читателя — систематическое вымогательство чужих мыслей с помощью словечек «ты», «некто», безличных оборотов и т. д. и грубого злоупотребления союзами «ибо», «потому», «поэтому», «так как», «следовательно», «но», и т. д. — невежество — тяжеловесные заверения — торжественное легкомыслие — революционные фразы и мирные мысли — косноязычие — напыщенная пошлость и кокетничание дешевым неприличием — возведение болтовни уличного ротозея¹ в ранг абсолютного понятия — зависимость от гегелевских традиций и ходячих берлинских фраз — словом, совершенная стряпня бесконечной нищенской похлебки (491 страница) по способу Румфорда.

¹ Eckensteher Nante — персонаж драмы Гольтая (Holtay) «Die Tragödie in Berlin». *Ред.*

В этой нищенской похлебке плавают, далее, как бы в виле костей, целый ряд *переходов*, кое-какие образцы которых мы приведем здесь для развлечения обычно столь удрученной немецкой публики: «Не могли ли бы мы — по ведь — иногда разделяют — Но можно — Для действительности того... необходимо особенно то, с чем часть... упоминают — и это называется — Теперь, скажем в заключение, пожалуй ясно — между тем — вдесь можно, кстати, подумать — если бы не — или если бы, например, не было — это ведет далее... к тому, что... не трудно — С известной точки зрения рассуждают примерно так, — напр., и т. д.» и т. п., и «так оно остается» во всевозможных «превращениях».

Мы можем здесь же < отметить один логический трюк, о котором нельзя решить, обязан ли он своим существованием хваленой добпорядочности Санчо или беспорядочности его мыслей. Этот трюк состоит в том, чтобы из какого-нибудь представления или понятия, имеющего несколько вполне установленных сторон, выхватить *одну* сторону как пока что единую и единственную, приписать ее понятию как его *единственное определение* и затем выдвигать против нее всякую другую сторону под новым названием, как нечто оригинальное. Так обстоит дело, как мы увидим ниже, с понятиями свободы и особенности.>

Среди категорий, обязанных своим происхождением не столько личности Санчо, сколько всеобщему замшательству, в котором находились тогда немецкие теоретики, первое место занимает *никчемное (Lumpige) различие*, апогей никчемности (Lumperei). Так как наш святой все время возится с такими «душераздирающими» противоположностями, как единичное и всеобщее, частный интерес и всеобщий интерес, обыкновенный эгоизм и самоотверженность и т. д.; то в конце концов дело доходит до самых никчемных взаимных уступок и сделок между обеими сторонами, которые опять-таки покоятся на subtilейших различениях — на различениях, совместное существование которых выражается словечком «также» и которые затем снова отделяются друг от друга с помощью убогого «поскольку». Такими никчемными различиями являются, например: люди могут *эксплуатировать* друг друга, но так, что ни один не делает этого *за счет другого*; нечто может быть мне *свойственно* или *дано*; конструкция *человеческой* и *единственной* работы, существующих рядом; необходимое для *человеческой* жизни и необходимое для *единственной* жизни; принадлежащее чистой личности и по существу случайное, причем святой Макс, со своей точки зрения, лишен здесь всякого критерия; то, что относится к *ложмотьям*, и то, что отно-

сится к *коже* индивида; то, от чего он всецело *избавляется* при помощи отрицания, и то, что он себе *присваивает*; приносит ли он в жертву одну лишь свою свободу или одну лишь свою особенность, причем в последнем случае он тоже жертвует, но лишь *поскольку* в сущности не жертвует; общение с другим как узы и как личное отношение. Одни из этих различий абсолютно никчемны, другие теряют, по крайней мере у Санчо, всякий смысл и толк. Апогеем этих никчемных различий можно считать различие между *сотворением мира* индивидом и *толчком*, который он получает от мира. Если бы он vznik хотя бы здесь глубже в этот толчок, во всем объеме и равнообразии его воздействия на него, <он в конце концов обнаружил бы противоречие в том, что он так же *слепо зависит* от мира, как и эгоистически-идеологически творит его (см. «Мое самонаслаждение»). Он не стал бы тогда ставить рядом свои *«также»* и *«постольку»* или «человеческую» и «единственную» работу, одно не спорило бы у него с другим, одно не нападало бы на другое с тыла, и ему не пришлось бы подставить вместо самого себя *«согласного с самим собой эгоиста»*, — но мы знаем, впрочем, что этого последнего нечего было подставлять, потому что он был уже с самого начала точкой отправления. > Эта никчемность различий проходит через всю «Книгу», представляет собой главный рычаг также и остальных логических трюков и проявляется особенно в столь же самодовольной, сколь и дешевой моральной казуистике. Так, нам поясняется на примерах, в каких случаях истинный эгоист имеет право лгать и в каких не имеет; в какой мере обмануть чужое доверие «презренно» и в какой нет; в какой мере император Сигизмунд и французский король Франциск I имели право нарушать свою присягу и насколько такое их поведение было «никчемным», — и на других подобных же тонких исторических иллюстрациях. Рядом с этими кропотливыми различениями и казуистическими вопросами особенно хорошо безразличие Санчо, для которого все одинаково и который отбрасывает все действительные практические и мысленные различия. В общем мы можем теперь же заметить, что его умение различать не идет ни в какое сравнение с его умением не различать, делать всех кошек серыми в сумерках Святого и все сводить ко всему — искусство, которое в грамматическом *приложении* находит свое адекватное выражение.

Обними своего «серого», Санчо, ты нашел его снова! Весело скачет он тебе навстречу, забыв о пинках, которыми ты угощал его, и приветствует тебя звонким голосом. Преклони перед ним колени, обними его шею и выполни свое призвание, предназначающее тебе Сервантесом в XXX главе.

Приложение — это «серый» нашего Санчо, его логический и исторический локомотив, приведенная к своему кратчайшему простейшему выражению движущая сила «Книги». Для превращения одного представления в другое или для доказательства тождества двух совершенно разнородных вещей подыскивается несколько промежуточных звеньев, которые, частью по своему смыслу, частью по этимологическому составу и частью просто по своему звучанию, пригодны для установления мнимой связи между обоими основными представлениями. Эти звенья пристегиваются затем в виде приложения к первому представлению, притом таким образом, что все дальше уходишь от отправного пункта и все больше приближаешься к желательному пункту. Когда цепь приложений готова настолько, что ее можно без опасности замкнуть, тогда заключительное представление тоже пристегивается с помощью тире в виде приложения — и фокус проделан. Это в высшей степени удобный способ контрабандного протаскивания мыслей, тем более действительный, чем в большей мере он служит рычагом главнейших рассуждений. Если с успехом проделать этот фокус несколько раз подряд, то можно, идя по стопам Санчо, выбросить один за другим отдельные звенья и свести, наконец, всю цепь приложений к нескольким самым необходимым крючкам. — Приложение можно, далее, как мы уже видели выше, также и перевернуть и притти таким образом к новым, сложным фокусам и еще более изумительным результатам. Мы видели также, что приложение есть логическая форма бесконечного ряда, употребляемого в математике. Святой Санчо применяет приложение двояко, во-первых, чисто логически, при канонизации мира, где оно служит ему для превращения любой мирской вещи в «Святое», и, во-вторых, исторически, при изложении связи различных эпох и при их характеристике, причем каждая историческая ступень приводится к одному единственному слову, и в конце концов получается тот результат, что последнее звено исторического ряда ни на волос не дальше первого звена, и все эпохи данного ряда подводятся в заключение под одну единственную категорию вроде идеализма, зависимости от мыслей и т. д. А если нужно придать историческому ряду приложений видимость прогресса, то это делается посредством того, что заключительная фраза представляется в качестве завершения первой эпохи ряда, промежуточные же звенья — в качестве восходящих ступеней развития па пути к последней, завершающей фразе.

Наряду с приложением идет *синонимика*, которую святой Санчо эксплуатирует на все лады. Если два слова связаны этимологически или хотя бы только сходны по своему звучанию, то на них возла-

гается солидарная ответственность друг за друга: если одно слово имеет различные значения, то, смотря по надобности, оно употребляется то в одном из них, то в другом, причем делается вид, будто святой Санчо говорит об одном и том же предмете в различных «преломлениях». Особую отрасль синонимики составляет далее *перевод*, когда какое-нибудь французское или латинское выражение дополняется немецким, которым оно выражается наполовину, а на ряду с этим имеет еще и совсем другое значение, — когда, например, как мы видели выше, слово «*respektieren*» переводится: «испытывать благоговение и страх» и т. д. Вспомним также слова Staat, Status, Stand, Notstand и т. д. В главе о коммунизме мы уже имели случаи познакомиться с обильными примерами такого употребления двусмысленных выражений. Рассмотрим вкратце еще пример этимологической синонимики.

«Слово «*Gesellschaft*» [«общество»] происходит от слова «*Sal*». Если в зале (*Saal*) имеется много людей, то *зал* есть причина того, что они находятся в обществе. Они *находятся* в обществе и составляют, самое большее, *салонное общество*, разговаривая обычными *салонными фразами*. Там же, где мы имеем действительное *общение*, это последнее следует считать независимым от общества» (стр. 286).

Так как «слово «*Gesellschaft*» происходит от «*Sal*» (что, кстати, неверно, ибо *первичными* корнями всех слов являются *глаголы*), то «*Sal*» должно совпадать с «*Saal*». Но «*Sal*» означает на старо-верхне-немецком наречии *строение*, *Kisello*, *Geselle* [сожитель], откуда происходит *Gesellschaft* [общезитие], *домочадец*, так что «*Saal*» притянута сюда совершенно произвольно. Но это не имеет значения; «*Saal*» тотчас же превращается в «*Salon*», точно между старо-верхне-немецким «*Sal*» и ново-французским «*Salon*» не лежит расстояние приблизительно в тысячу лет и столько-то миль. Так общество превращено в салонное общество, в котором, согласно немецко-мещанскому представлению, происходит только обмен фразами, но нет никакого действительного общения. Впрочем, поскольку для святого Макса важно только превратить общество в «Святое», он мог бы достигнуть этого гораздо более коротким путем, если бы попристальной занялся этимологией и заглянул в любой этимологический словарь. Какой находкой было бы для него открытие этимологической связи между словами «*Gesellschaft*» и «*selig*» [блаженный]: *Gesellschaft* — *selig* — *heilig* — *das Heilige* [общество — блаженный — святой — Святое] — что может быть проще?

Если этимологическая синонимика «Штирнера» правильна, то коммунисты ищут истинное графство, графство как святое. Как

Gesellschaft происходит от Sal, строение, так Graf (готское garâvjo) от готского râvo, дом. Sal, строение = Râvo, дом, и значит Gesellschaft = Grafschaft [общество = графство]. Префиксы и суффиксы в обоих словах одинаковы, коренные слоги имеют одинаковое значение — стало быть, святое общество коммунистов есть святое графство, графство как Святое, — что может быть прощеп? Святой Санчо смутно чувствовал это, когда усмотрел в коммунизме завершение ленной системы, т. е. системы графств.

Синонимика служит нашему святому, с одной стороны, для превращения эмпирических отношений в спекулятивные. Для этого он применяет слово, употребляемое как в практической жизни, так и в спекуляции, в его спекулятивном значении, бросает несколько фраз об этом спекулятивном значении и потом делает вид, что он тем самым подвергнул критике и те реальные отношения, которые тоже обозначаются этим словом. Так он поступает со словом «спекуляция». На стр. 406 «спекуляция» «оказывается» с двух сторон *единым* существом, облакающим в «двойное проявление» — о, Шелига! Он ополчается против *философской* спекуляции и думает, < что разделался тем самым и с *коммерческой* спекуляцией, о которой он ничего не знает. — С другой стороны, та же синонимика служит ему, скрытому мелкому буржуа, > для превращения буржуазных отношений (см. сказанное выше в главе о «коммунизме» по поводу связи языка с буржуазными отношениями) в личные, индивидуальные отношения, которые нельзя затронуть, не затронув тем самым индивида в его индивидуальности, «особенности» и «единственности». Так Санчо использует, например, этимологическую связь между Geld [деньги] и Geltung [значение], Vermögen [имущество] и vermögen [быть способным], и т. д.

Синонимика, в соединении с грамматическим приложением, образует главный рычаг его *мошеннических фокусов*, которые мы уже разоблачали несчетное число раз. Чтобы показать на примере, какое это нехитрое искусство, проделаем и мы одно мошенничество à la Санчо.

Wechsel [изменение], как *изменение*, есть закон явления, говорит Гегель. *Отсюда*, мог бы продолжать «Штирнер», — суровость закона против фальшивых *Wechsel* [векселей]; ибо возвышенный над явлениями закон, закон как таковой, святой закон, закон как святое, Святое — вот против чего совершается здесь грех и вот что должно быть отомщено в наказании. Или иначе: Der *Wechsel* в его «двойном проявлении», как Wechsel [вексель] и как Wechsel [изменение], ведет к *Verfall* [истечению срока = упадку]. Der *Verfall* [упадок], как результат des *Wechsels* [изменения], наблюдается в истории, между прочим, в виде гибели Римской империи, феодализма, германской

империи и господства Наполеона. «Переход от» этих великих *исторических кризисов* «к» *промышленным кризисам* наших дней «не труден», и этим-то объясняется, почему эти последние кризисы всегда бывают обусловлены истечением срока векселей (*durch den Verfall von Wechseln*).

Или он мог бы также, как он это сделал с «имуществом» и «деньгами», оправдать «вексель» этимологически и «с известной точки зрения рассуждать приблизительно так»: Коммунисты хотят, между прочим, устранить *den Wechsel* [вексель]. Но не заключается ли как раз в *Wechsel* [изменении] главная радость этого мира? Они стремятся, стало быть, к мертвому, к неподвижному, к *Kumaу*, — т. е. совершенный китаец есть коммунист. «Отсюда» тирады коммунистов против *Wechselbriefe* [заемных писем] и *Wechsler* [менял]. Как будто не всякое письмо есть *Wechselbrief*, письмо, констатирующее некоторое *изменение*, и не всякий человек *Wechselnder*, *Wechsler* [изменяющийся человек].

Чтобы придать видимость разнообразия простоте своей конструкции и своих логических фокусов, святой Санчо нуждается в *эпизоде*. Время от времени он «эпизодически» вводит место, которое относится к другой части книги, а то и вовсе могло бы быть пропущено, и разрывает таким образом еще больше и без того достаточно разорванную нить так называемого развития своих мыслей. Это сопровождается наивным заявлением, что «Мы» «не ходим по струнке», и после многократных повторений вызывает в читателе некую нечувствительность ко всякой, даже и величайшей, бессвязности. Когда читаешь «Книгу», привыкаешь ко всему и, в конце концов, охотно покоряешься даже самому худшему. Впрочем, эти эпизоды, <как и следовало ожидать от святого Санчо, оказываются лишь мнимыми: это лишь повторения под другими вывесками уже сотни раз встречавшихся фраз.

После того как святой Макс проявил себя таким образом в своих личных качествах, а затем в различении, синонимике и эпизодах обнаружился как «видимость» и как «сущность», мы приходим к истинному увенчанию и завершению логики, к «*понятию*».

Понятие есть «Я» (см. «Логикү» Гегеля, 3-я часть), логика как Я. Это — чистое отношение Я к миру, отношение, освобожденное от всех существующих для него реальных отношений, формула для всех уравнений, к которым приводит святой мирские понятия. Выше уже показано, > как Санчо в этой формуле тщетно «стремится» уяснить себе на всевозможных вещах лишь различные чисто рефлексивные определения вроде тождества, противоположности и т. д.

Начнем сразу же с какого-нибудь определенного примера — хотя бы с соотношения между «Я» и народом.

Я — не народ
 Народ = не-Я
 Я = не-народ.

Итак, Я — отрицание народа, народ уничтожен во Мне.

Второе уравнение может быть выражено и в такой побочной форме:

Народное Я не есть,

или:

Я народа есть Не моего Я.

Все искусство, таким образом, заключается 1) в том, что отрицание, входившее сначала в связку, присоединяется сперва к подлежащему, а потом к сказуемому; и 2) что отрицание, словечко «не», понимается, смотря по надобности, как выражение различия, отличия, противоположности и прямого уничтожения. В настоящем примере оно понимается как абсолютное уничтожение, как полнейшее отрицание; мы увидим, что, смотря по надобности святого Макса, оно употребляется и в других значениях. Таким способом тавтологическое суждение: Я — не народ, превращается в огромное новое открытие, что Я — уничтожение народа.

Для вышеприведенных уравнений не требовалось даже, чтобы святой Санчо имел хоть какое-нибудь представление о народе; ему было достаточно знать, что Я и народ, это — «совершенно различные названия для совершенно различных вещей»; было достаточно того, что в двух этих словах нет ни одной общей буквы. Чтобы теперь развить, с точки зрения эгоистической логики, дальнейшие спекуляции о народе, достаточно пристегнуть к народу и к «Я» извне, из повседневного опыта, любое тривиальное определение, что дает материал для новых уравнений. Вместе с тем возникает видимость, будто различные определения критикуются на разные лады. Таким способом наш автор спекулирует далее о свободе, счастье и богатстве;

Основные уравнения: народ = не-Я.

Уравнение № 1: Народная свобода = не Моя свобода.

Народная свобода = Моя не-свобода.

Народная свобода = Моя несвобода.

(Это можно и перевернуть, и тогда получится великое положение: Моя несвобода = рабство есть свобода народа.)

Уравнение № 2: Народное счастье = не Мое счастье.
 Народное счастье = Мое не-счастье.
 Народное счастье = Мое несчастье.

(Обратно: Мое несчастье, мое убожество есть счастье народа.)

Уравнение № 3: Народное богатство = не Мое богатство.
 Народное богатство = Мое не-богатство.
 Народное богатство = Моя бедность.

(Обратно: Моя бедность есть богатство народа.) Это можно по желанию продолжать дальше и распространить на другие определения.

Для составления подобных уравнений требуется, кроме самого общего знания тех представлений, которые он может соединить в одно слово со словом «народ», лишь знание положительного выражения для полученного в отрицательной форме результата — например, «бедность» для обозначения «не-богатства» и т. д., — т. е. знания языка в том объеме, в каком оно приобретается в обыденной жизни, вполне достаточно, чтобы притти таким путем к самым неожиданным открытиям.

Все искусство заключается здесь, стало быть, в том, что не-Мое богатство, не-Мое счастье, не-Моя свобода превращаются в Мое не-богатство, Мое не-счастье, Мою не-свободу. «Не», которое в первом уравнении может выражать всеобщее отрицание всех возможных форм различия, — может, например, содержать в себе только ту мысль, что это наше общее, а не исключительно Мое богатство, — это «не» <превращается во втором уравнении в отрицание Моего богатства, Моего счастья и т. д. и приписывает Мне не-счастье, несчастье, рабство. Если за Мной отрицается какое-либо определенное богатство, богатство народа, а отнюдь не богатство вообще, то, по мнению Санчо, это значит, что Мне должна быть приписана бедность. Это достигается, между прочим, тем, что Моя не-свобода тоже выражается в положительной форме и превращается таким образом в Мою «несвободу». Но ведь Моя не-свобода может кроме того означать и сотни других вещей — например, мою не-свободу от моего тела и т. д. >

Мы исходили только что из второго уравнения: Народ = не-Я. Но мы могли бы взять за исходный пункт и третье уравнение: Я = не-парод, и тогда, например, согласно тому же способу, в применении к

богатству оказалось бы, в конце концов, что «Мое богатство есть бедность народа». Но здесь святой Санчо поступил бы иначе, он вообще уничтожил бы имущественные отношения народа и самый народ и пришел бы затем к следующему выводу: Мое богатство есть уничтожение не только народного богатства, но и самого народа. Здесь-то и обнаруживается, как произвольно действовал святой Санчо также и тогда, когда превращал не-богатство в бедность. Наш святой применяет эти различные методы попеременно и употребляет отрицание то в одном, то в другом значении. К какой путанице это приводит, «видит сразу всякий», даже и «не читавший книгу Штирнера» (Виганд, стр. 191).

Точно так же «орудует» «Я» и против государства.

Я = не-государство.

Государство = не-Я.

Я = «Не» государства.

Ничто государства = Я.

Или другими словами: Я—«творческое Ничто», в котором государство исчезло.

Эту простую мелодию можно спеть на любую тему.

Великое положение, лежащее в основе всех этих уравнений, гласит: Я не есть не-Я. Этому не-Я даются различные названия, которые могут быть, с одной стороны, чисто логическими, вроде, например, бытия-в-себе, инобытия, а с другой — могут быть названиями конкретных представлений, каковы народ, государство и т. д. Это может создать видимость развития, если исходить из этих названий и с помощью уравнения или ряда приложений постепенно привести их опять к лежавшему с самого начала в их основе не-Я. Так как введенные таким образом реальные отношения фигурируют лишь как различные, и притом различные только по названиям, модификации не-Я, то о самих этих реальных отношениях можно не говорить ни слова. Это тем комичнее, <что реальные отношения суть отношения самих индивидов, и, объявляя их отношениями не-Я,> доказывают лишь то, что ничего о них не знают. Это настолько упрощает дело, что даже «состоящее из ограниченных от природы голов огромное большинство» может научиться этому трюку самое большее в десять минут. Этим дается одновременно и критерий для «единственности» святого Санчо.

Противостоящее моему Я не-Я святого Санчо определяет далее в том смысле, что оно — *то, что чуждо* моему Я, что оно есть Чуж-

дое. Отношение не-Я к Я есть «поэтому» отношение отчуждения. Мы только что дали логическую формулу того, каким образом святой Санчо представляет любой объект или любое отношение как то, что чуждо моему Я, как отчуждение Я; с другой же стороны, святой Санчо может, как мы увидим, представить любой объект или любое отношение как сотворенное моим Я и принадлежащее ему. Оставляя пока в стороне тот произвол, с каким он любое отношение представляет или не представляет как отношение отчуждения (ибо вышеприведенные уравнения применимы ко всему), — оставляя это в стороне, мы видим уже здесь, < что все дело сводится у него к тому, чтобы все действительные отношения, а равно и действительных индивидов, заранее объявить отчужденными (если сохранить пока еще это философское выражение), свести их к совершенно абстрактной фразе об отчуждении; таким образом, вместо задачи изобразить действительных индивидов в их действительном отчуждении и в эмпирических условиях этого отчуждения, мы опять имеем здесь все то же, т. е. стремление подставить вместо развития всех чисто эмпирических отношений пустую мысль об отчуждении, о Чуждом, о Святом. Подскашивание *категории* отчуждения, > (являющейся опять-таки рефлексивным определением, которое может быть понято как противоположность, различие, не-тождество и т. д.), находит свое последнее и высшее выражение в том, что «чуждое» опять превращается в «Святое», отчуждение — в отношение Я к любому предмету как к святому. Мы предпочитаем выяснить применяемый здесь логический процесс на отношении святого Санчо к Святому, ибо это — преобладающая формула, и мимоходом заметим, что «чуждое» понимается также и как «существующее» (*per appositionem*), как то, что существует помимо Меня, как независимо от Меня существующее (*per appositionem*), как то, что самостоятельно благодаря Моей несамостоятельности, — так что святой Санчо может все существующее независимо от него, например Лысую гору, изобразить в виде Святого.

Так как Святое есть нечто чуждое, то все чуждое превращается в Святое; так как все Святое представляет собою узы, оковы, то все узы и оковы тоже превращаются в Святое. Этим святой Санчо достиг уже того, что все чуждое становится для него одной лишь *видимостью*, одним лишь *представлением*, от которого он освобождается просто тем, что протестует против него и заявляет, что у него этого представления нет. Совершенно так же мы видели, когда речь шла о несогласном с собою эгоисте, что людям стоит только изменить свое сознание, — и все в мире будет в порядке.

Все наше изложение показало, как критика всех действительных

отношений заключается у святого Санчо в том, что он объявляет их «Святым», а его борьба с ними сводится к борьбе с его святым представлением о них. Этот простой фокус — превращать все в Святое — удается, как мы уже подробно объяснили выше, благодаря тому, что Jacques le Bonhomme принял на веру иллюзии философии, принял идеологическое, спекулятивное выражение действительности, оторванное от его эмпирического базиса, за самое действительность, <равно как и иллюзии мелких буржуа насчет буржуазии — за «святую сущность» буржуазии,> поэтому мог вообразить, что имеет дело лишь с мыслями и представлениями. С такою же легкостью и люди превращались у него в «святых», поскольку, оторвав их мысли от них самих и от их эмпирических отношений, он мог затем рассматривать их как простые сосуды этих мыслей и таким образом сделать, например, из буржуа святого либерала.

Положительное отношение <верующего в конечном счете Санчо к Святому (оно называется у него *почтением*) фигурирует также под названием «любви». «Любовь» означает утвердительное отношение к «Человеку», > Святому, идеалу, высшему существу или человеческое, святое, идеальное, существенное отношение; то, чем помимо этого выражается наличное бытие *Святого*, как, например, государство, тюрьмы, пытка, полиция, житейские мытарства и т. д., Санчо также может рассматривать как «другой пример» «любви». Эта новая номенклатура дает ему возможность писать новые главы о том, что он уже отвергнул под маркой святого и почтения. Это — старая история о козах пастушки Торральвы, только в святом образе, и как когда-то он водил при ее помощи за нос своего господина, так теперь водит за нос публику на протяжении всей книги, не умея, однако, прервать свою историю так же остроумно, как он это делал в те времена, когда еще был простым оруженосцем. Вообще, с момента своей канонизации Санчо потерял все свое природное остроумие.

Первое затруднение возникает из-за того, что это Святое внутренне очень различно, так что и при критике какой-нибудь определенной святости следовало бы отбросить святость и критиковать само это определенное содержание. Святой Санчо обходит этот подводный камень тем, что приводит все определенное лишь как один из «*примеров*» Святого, подобно тому как в гегелевской «Логике» не имеет значения, приводится ли в пояснение «для-себя-бытия» атом или личность, а в качестве примера притяжения — солнечная система, магнетизм или половая любовь. Значит, если «Книга» кишит *примерами*, то это отнюдь не случайно, а обосновано глубочайшей

сущностью употребляемого в ней метода развития [мыслей]. Это — «единственная» возможность для святого Санчо создать хоть видимость какого-то содержания, и прообраз этого имеется уже у Сервантеса, у которого Санчо тоже всегда говорит примерами. И поэтому Санчо может сказать: «Другим примером Святого» (незаинтересованного) «служит труд». Он мог бы продолжать: другой пример — государство, еще другой — семья, еще другой — земельная рента, еще другой — Св. Иаков (Saint-Jacques le bonhomme), еще другой — святая Урсула с ее одиннадцатью тысячами дев. Все эти вещи, хотя и имеют в его представлении ту общую черту, что они суть «Святое», но это вместе с тем совершенно различные вещи, и в этом-то и состоит их определенность. <Поскольку о них говорится в их определенности, о них говорится лишь в той мере, в какой они не суть «Святое». Труд не есть земельная рента, и земельная рента не есть государство, значит требуется определить, что такое государство, земельная рента, труд помимо их представляемой святости, и святой Макс делает это следующим образом: он делает вид, будто говорит о государстве, труде и т. д., обозначает затем государство «вообще» как действительность некоей идеи: любви, взаимного бытия, существующего, власти над отдельными лицами и, с помощью тире, — «Святого», — что он мог бы сказать с самого начала. Или о труде говорится, что он считается задачей жизни, призванием, назначением — «Святым». > Т. е. государство и труд лишь подводятся под заранее уже изготовленный таким же образом особый вид Святого, и это особое Святое растворяется затем снова во *всеобщем* «Святом»; все это можно, конечно, сделать, не сказав ни слова о труде и государстве. Одну и ту же жвачку можно пережевывать вновь и вновь при каждом удобном случае, ибо все, что по видимости является предметом критики, служит нашему Санчо только предлогом для того, чтобы абстрактные идеи и превращенные в субъекты предикаты (представляющие собой не что иное, как рассортированное Святое, и всегда имеющиеся в запасе в достаточном количестве) объявить тем, чем они были сделаны уже с самого начала, т. е. *Святым*. Он в самом деле свел все вещи к их исчерпывающему, классическому выражению, высказав о них, что они служат «другим примером Святого». Определения, попавшие к нему по наслышке и якобы относящиеся к содержанию, совершенно излишни, и при их ближайшем рассмотрении действительно оказывается, что они не дают никакого определения, не приносят никакого содержания и сводятся к невежественным банальностям. Эту дешевую «виртуозность мышления», для которой нет предмета, с которым бы она не справилась еще прежде, чем узнала

его, каждый может, конечно, приобрести не в десять минут, как мы сказали выше, а минут в пять. Святой Санчо грозит нам в «Комментарии» *«трактатами»* о Фейербахе, о социализме, о буржуазном обществе, и одно лишь Святое знает, о чем еще. Мы можем уже заранее свести эти трактаты к их простейшему выражению следующим образом:

Первый трактат: Другим примером Святого служит *Фейербах*.

Второй трактат: Другим примером Святого служит *социализм*.

Третий трактат: Другим примером Святого служит *буржуазное общество*.

Четвертый трактат: Другим примером Святого служит *штирнеризованный «трактат»*.

И т. д. до бесконечности.

Второй подводный камень, о который святой Санчо непременно должен был бы разбиться при некотором размышлении, это — его собственное утверждение, что каждый индивид совершенно отличен от всех остальных, единственен. Так как каждый индивид совершенно иной, т. е. он есть иное, то вещь, которая чужда, свята для одного индивида, отнюдь не должна быть и даже вовсе *не может* быть таковой и для другого. Общее имя вроде государства, религии, нравственности и т. д. не должно вводить нас в заблуждение, ибо эти имена суть лишь абстракции от действительного отношения отдельных индивидов, и все эти предметы, вследствие совершенно различного отношения к ним со стороны единственных индивидов, становятся для каждого из этих последних *единственными* предметами, т. е. совершенно различными предметами, имеющими только общее имя. Следовательно, святой Санчо мог бы в лучшем случае только сказать: государство, религия и т. д. для Меня, святого Санчо, есть Чуждое, Святое. Вместо этого они должны быть у него абсолютно Святым, Святым для всех индивидов, — как мог бы он иначе сфабриковать свое конструированное Я, своего согласного с собою эгоиста и т. д., как мог бы вообще написать всю свою «Книгу»? Как мало он вообще заботится о том, чтобы каждого «Единственного» сделать мерилom его собственной «единственности», до какой степени он прилагает свою собственную единственность в качестве масштаба, моральной нормы, ко всем остальным индивидам, втискивая их, как настоящий моралист, в свое прокрустово ложе, — это видно, между прочим, уже из его суждения о блаженно позабытом Клопштоке. Последнему он преподносит нравственное наставление, что Клопшток должен был бы «относиться к религии вполне *особенно*», но тогда, как гласил бы правильный вывод (вывод, который «Штирнер» сам

делает бессчетное число раз, например говоря о деньгах), — тогда Клопшток пришел бы не к *особенной религии*, а к «разложению и поглощению религии» (стр. 85), т. е. ко всеобщему, а не к особенному, единственному результату. И как будто Клопшток не пришел действительно к «разложению и поглощению религии», и притом к совершенно особенному, единственному разложению, как его мог «подать» только вот этот единственный Клопшток, — к разложению, единственность которого «Штирнер» мог бы усмотреть хотя бы из множества неудачных подражаний. Отношение Клопштока к религии было, оказывается, не «особенным», хотя оно было вполне своеобразным, было именно таким, которое и делало Клопштока Клопштоком. «Особенным» оно было бы, видите ли, только в том случае, если бы он относился к религии не как Клопшток, а как новейший немецкий философ.

«Эгоист в обыкновенном смысле», не столь покорный, как Шеллига, и уже выше имевший всякого рода возражения, делает здесь нашему святому следующий упрек: Здесь в действительном мире я забочусь, — и я это отлично знаю, нисколько не хвалясь, — только о выгоде и больше ни о чем. Кроме того, мне доставляет удовольствие думать еще и о выгоде на небе, о своем бессмертии. Так неужели я должен пожертвовать этим представлением ради одного лишь сознания согласного с собою эгоизма, — сознания, которое не дает мне ни гроша? Философы говорят мне: это нечеловечно. Какое мне до этого дело? Разве я сам не человек? Разве не человечно все, что я делаю, уже по одному тому, что я это делаю, да и не все ли мне равно, «под какую рубрику подводят» мои действия «другие»? Ты, Санчо, ведь тоже философ, хотя и обанкротившийся, и уже из-за своей философии ты не можешь рассчитывать на денежный кредит, а из-за своего банкротства — на идейный, ты говоришь мне, что я не отношусь к религии по-особенному. Ты, стало быть, говоришь мне то же самое, что и другие философы, но только у тебя это, по обыкновению, теряет всякий смысл, ибо ты назывешь «особенным» то, что они называют «человечным». В ином случае разве ты мог бы говорить о какой-нибудь другой особенности, кроме твоей собственной, разве ты мог бы снова превратить особенное отношение во всеобщее? И я, если хочешь, отношусь к религии по-своему критически. Во-первых, я нисколько не постесняюсь тотчас же пожертвовать ею, как только она вздумает быть помехой в моей коммерции; далее, мне полезно в моих делах считаться религиозным (как моему пролетарию полезно, если он хоть на небе будет вкушать пирог, который здесь съедаю я); и, наконец, я обращаю небо в мою собственность.

Оно представляет собой собственность, прибавленную к собственности, хотя уже Монтескье, который был, однако, человек совсем другого порядка, чем ты, пытался убедить меня, что небо, это — устрашение, прибавленное к устрашению. Как я отношусь к нему, так к нему не относится никто иной, и в силу этого единственного отношения, в которое я вступил с ним, оно является единственным предметом, единственным небом. Ты критикуешь, стало быть, в лучшем случае свое представление о моем небе, а не мое небо. Не говорю уже о бессмертии! Тут ты становишься прямо смешон. Я отрекаюсь от своего эгоизма, — утверждаешь ты в угоду философам, — потому что увековечиваю его и объявляю ничтожными и лишенными всякого значения законы природы и мышления, как только они хотят навязать моему существованию определение, произведенное не мной самим и крайне для меня неприятное, а именно — смерть. Ты называешь бессмертие «несносной стабильностью» — точно я не мог бы все время жить «подвижною» жизнью, пока на этом или на том свете бойко идут дела и я могу наживаться на других вещах, помимо твоей «Книги». Да и что может быть «стабильнее» смерти, которая против моей воли прекращает мое движение и погружает меня во всеобщее, в природу, в род, в... Святое? Не говорю уже о государстве, законе, полиции! Пусть для «Я» они и являются чуждыми силами; я знаю, что это мои собственные силы. Впрочем, — и тут буржуа, милостиво кивнув на этот раз головой, поворачивается спиной к нашему святому, — впрочем, шуми попрежнему, если хочешь, против религии, неба, бога и т. п. Я ведь знаю, что во всем, что меня интересует — в частной собственности, стоимости, цене, деньгах, купле и продаже — ты всегда усматриваешь «особенное».

Мы видели только что, как отличны друг от друга отдельные индивиды. Но каждый индивид опять-таки различен в самом себе. Так святой Санчо может, рефлектируя себя в одно из своих свойств, т. е. взяв себя как «Я» в одной из этих определенностей, *определенным* образом определить затем предмет других свойств и сами эти другие свойства как Чуждое, Святое; и он может так поступить по очереди со всеми своими свойствами. Так, например, то, что является предметом для его плоти, есть Святое для его духа, или — что является предметом для его потребности в отдыхе, есть Святое для его потребности в движении. На этом трюке основано его вышеописанное превращение всякого дела и безделия в самоотречение. Впрочем, его Я не *действительное* Я, а лишь Я вышеприведенных уравнений, — то самое Я, которое в формальной логике, в учении о суждениях, фигурирует в виде *Кая*.

«Другим примером», именно более общим примером канонизации мира, служит превращение практических коллизий, т. е. коллизий индивидов с их практическими условиями жизни, в идейные коллизии, т. е. в коллизии этих индивидов с представлениями, которые они себе вырабатывают или вбивают в голову. Этот фокус тоже весьма прост. Как святой Санчо уже раньше превращал в нечто самостоятельно существующее мысли индивидов, так здесь он отрывает идеальное отражение действительных коллизий от самих этих коллизий и придает им самостоятельность. Действительные противоречия, в которых находится индивид, превращаются в противоречия индивида с его представлением или, как святой Санчо выражает это и проще, с представлением *как таковым*, со Святым. Так он ухитряется превратить действительную коллизию, прообраз ее идеального отображения, в следствие этой идеологической видимости. Так приходит он к тому результату, что дело не в практическом уничтожении практической коллизии, а лишь в *отказе от представления об этой коллизии* — в отказе, к которому он, как добрый моралист, настойчиво призывает людей.

После того как святой Санчо превратил таким образом все противоречия и коллизии, в которых находится индивид, в одни лишь противоречия и коллизии этого индивида с каким-либо из его представлений, сделавшимся независимым от него и подчинившим его себе, а потому и «легко» превращающимся в представление *как таковое*, в святое представление, в Святое, — после этого индивиду остается еще только одно: совершить грех против святого духа, отвлечься от этого представления и объявить Святое призраком. Это логическое надувательство, которое индивид проделывает над самим собой, представляется нашему святому одним из наивысших усилий эгоиста. Однако всякий поймет, как легко объявить таким образом, с эгоистической точки зрения, все совершающиеся исторические конфликты и движения второстепенными, ровно ничего о них не зная: для этого нужно только выдернуть несколько встречающихся при этом фраз, превратить их указанным способом в «Святое», изобразить индивидов в подчинении у этого Святого и затем выступить против него в качестве человека, презирающего «Святое как таковое».

Дальнейшее разветвление этого логического фокуса и вместе с тем излюбленный маневр нашего святого заключается в использовании таких слов, как назначение [определение], призвание, задача и т. д., благодаря чему становится бесконечно легко превратить в Святое все, что угодно. В самом деле, в призвании, назначении,

задаче и т. д. индивид является в своем собственном представлении иным, чем он есть в действительности, Чуждым и, стало быть, Святым, и свое представление о том, чем он должен быть, он выдвигает против своего действительного бытия как Правомерное, Идеальное, Святое. Таким образом святой Санчо может, когда ему это нужно, все превратить в Святое с помощью следующего ряда грамматических приложений: самоопределиться, т. е. выбрать себе какое-нибудь назначение (можешь вложить сюда любое содержание), выбрать себе Назначение *как таковое*, выбрать себе святое назначение, выбрать себе назначение как Святое, т. е. Святое как назначение. Или: быть предназначенным, т. е. иметь какое-либо назначение, иметь назначение как таковое, святое назначение, назначение как Святое, Святое как назначение, иметь Святое своим назначением, назначение Святого. — И теперь ему, конечно, только остается энергично утешать людей, чтобы они выбрали своим назначением отсутствие всякого назначения, своим призванием — отсутствию всякого призвания, своей задачей — отсутствию всякой задачи, хотя на протяжении всей своей «Книги» «вплоть до» «Комментария» он только и делает, что дает людям всевозможные назначения, ставит перед ними задачи и, как проповедник в пустыне, призывает их к евангелию истинного эгоизма, о котором, правда, недаром сказано: все призваны, но только один — *О'Коннель* — избран.

Мы уже видели выше, что святой Санчо отрывает представления индивидов от условий их жизни, от их практических коллизий и противоречий, чтобы превратить их затем в Святое. Теперь эти представления являются в форме *назначения, призвания, задачи*. Призвание имеет у святого Санчо двойную форму: во-первых, призвания, которое Мне дают другие, примеры чего мы уже имели выше, когда говорилось о газетах, переполненных политикой, и о тюрьмах, которые наш святой принял за исправительные заведения.¹ Но, кроме того, призвание оказывается еще призванием, в которое верит сам индивид. Если вырвать Я из всех эмпирических условий его жизни, из его деятельности, из условий его существования, оторвать его от лежащего в его основе мира и от его собственного тела, то у него не останется, конечно, другого призвания и другого назначения, кроме как представлять собою *Кая* логических суждений

¹ Перечеркнуто: «О такого рода призвании, когда одно из условий жизни класса выделяется составляющими этот класс индивидами и предъявляется как всеобщее требование ко всем людям, когда буржуа объявляет призванием всех людей политику и нравственность, без существования которых он не может обойтись, — об этом мы уже подробно говорили выше». *Ред.*

и помогать святому Санчо в составлении его уравнений. Напротив, в действительном мире, там, где индивиды имеют потребности, они уже тем самым имеют *призвание* и *задачу*, причем вначале еще безразлично, делают ли они его своим призванием и в представлении. Ясно, впрочем, что индивиды, так как они обладают сознанием, составляют себе об этом призвании, которое дано им их эмпирическим бытием, также и некоторое представление и тем самым дают возможность нашему святому Санчо уцепиться за слово «призвание», т. е. за выражение их действительных условий жизни в представлении, а самые эти условия жизни упустить из виду. Пролетарий, например, призвание которого — удовлетворять свои потребности, подобно всякому другому человеку, и который не в состоянии удовлетворить даже потребности, разделяемые им со всеми другими людьми, которого необходимость работать четырнадцать часов в день низводит на один уровень с вьючным животным, которого конкуренция принижает до положения вещи, предмета торговли, который из своего положения простой производительной силы, единственного оставшегося на его долю положения, вытесняется другими, более мощными производительными силами, — этот пролетарий уже этим самым имеет действительную задачу — революционизировать существующие отношения. Он может, конечно, представить себе это как свое «призвание», он может также, если хочет заняться пропагандой, выразить это свое «призвание» таким образом, что делать то или иное есть человеческое призвание пролетария, — тем более, что его положение не позволяет ему даже удовлетворять свои потребности, вытекающие из его непосредственной человеческой природы. Святому Санчо нет дела до лежащей в основе этого представления реальности, до практической цели этого пролетария, — он крепко держится за слово «призвание» и объявляет его Святым, а пролетария — рабом Святого, — самый легкий способ считать себя выше всего этого и «итти дальше». — Особенно при существовавших до сих пор отношениях, когда постоянно господствовал один класс, когда условия жизни индивида постоянно совпадали с условиями жизни определенного класса, когда, следовательно, практическая задача всякого вновь восходящего класса должна была казаться каждому его отдельному члену *общей* задачей и каждый класс действительно мог ниспровергнуть своего предшественника не иначе, как освободив индивидов *всех* классов от отдельных оков, связывавших их до тех пор, — при таких обстоятельствах было особенно необходимо, чтобы задача отдельных членов стремящегося к господству класса изображалась как общечеловеческая задача. — Если,

впрочем, буржуа, например, доказывает пролетарию, что его, пролетария, человеческая задача — работать четырнадцать часов в сутки, то пролетарий может с полным правом ответить ему тем же языком, что его задача заключается, напротив, в низвержении всего буржуазного строя.

Мы уже не раз видели, как святой Санчо ставит целый ряд задач, которые все растворяются в окончательной, существующей для всех людей задаче истинного эгоизма. Но даже и там, где он не рефлектирует, не сознает себя творцом и творением, он с помощью следующего никчемного различения ставит себе такую задачу:

Стр. 466: «Захочешь ли Ты в дальнейшем заниматься мышлением, это Твое дело. *Если Ты* хочешь достигнуть в мышлении чего-нибудь значительного, то» (начинаются предъявляемые Тебе условия и назначения) «то... значит, всякий, кто хочет мыслить, бесспорно имеет задачу, которую он себе тем самым, *сознательно* или *бессознательно*, ставит; но никто не имеет задачей мыслить».

Не говоря о прочем содержании этого положения, оно неверно с точки зрения самого святого Санчо, хотя бы уже потому, что согласный с собою эгоист, хочет ли он того или нет, несомненно имеет мышление своей «задачей». Он должен мыслить, с одной стороны, чтобы держать в узде плоть, которую можно укротить только духом, мыслью, и, с другой стороны, — чтобы удовлетворить своему рефлексивному определению как творца и творения. Он поэтому и ставит «задачу» самопознания перед всем миром обманутых эгоистов — «задачу», едва ли выполнимую без мышления.

Чтобы перевести разбираемое положение из формы никчемного различения в логическую форму, нужно прежде всего выбросить слово «значительное». Для каждого человека то «значительное», чего он хочет достигнуть в мышлении, будет иным в зависимости от степени его образования, от условий его жизни и от его цели в данный момент. Святой Макс не дает нам здесь, таким образом, никакого устойчивого критерия для определения, *когда* начинается задача, которую человек ставит себе своим мышлением, до каких пределов можно мыслить, не ставя себе задачи, — он ограничивается относительным выражением «значительное». Но «значительно» все, что побуждает меня к мышлению, «значительно» все, о чем я мыслю. Поэтому вместо «если ты хочешь в мышлении достигнуть чего-нибудь значительного» следовало сказать: «если ты вообще хочешь *мыслить*». Но это зависит вовсе не от твоего желания или нежелания, ибо ты одарен сознанием и можешь удовлетворять свои способности только посредством деятельности, при которой ты вынужден пользоваться

также и своим сознанием. Далее, необходимо отбросить гипотетическую форму. «Если ты хочешь мыслить», то ты сразу же ставишь себе «задачей» мышление; это тавтологическое предложение святой Санчо мог бы и не протрубить так торжественно. Все это положение было облечено в эту форму никчемного различения и торжественной тавтологии вообще лишь для того, чтобы скрыть следующее содержание: как *определенный*, как действительный, ты имеешь свое *определение*, [назначение], свою задачу, — все равно, сознаешь ли ты ее или нет.¹ Она вытекает из твоей потребности и ее связи с существующим миром. Подлинная же мудрость Санчо состоит в том, что от твоей воли зависит, мыслишь ли ты, живешь ли и т. д., обладаешь ли ты вообще какой-либо определенностью. Иначе, опасается он, определение перестало бы быть твоим самоопределением. Если ты отождествляешь самого себя со своей рефлексией или, смотря по надобности, со своей волей, то понятно само собой, что в этой абстракции все, что не полагается твоей рефлексией или твоей волей, перестает быть твоим самоопределением, — значит, например, и твое дыхание, твое кровообращение, мышление, жизнь и т. д. Но у святого Санчо самоопределение состоит даже и не в воле, а, как мы уже видели в главе об истинном эгоисте, в *reservatio mentalis* [мысленной оговорке] о безразличии ко всякой определенности — безразличии, которое появляется здесь снова в виде отсутствия определения. С помощью его «собственного» ряда грамматических приложений это приняло бы такой вид: в противовес всякому действительному определению он полагает неопределенность своим определением, отличает от себя в каждый данный момент себя же как лишенного определений, является, таким образом, в каждый данный момент также и иным, чем он есть, третьим лицом, и к тому же иным вообще, святым иным, иным, противостоящим всякой единственности, лишенным определений, всеобщим, обыкновенным, — босском. — Если святой Санчо спасается от определения прыжком в отсутствие всяких определений (которое тоже есть определение, и притом наихудшее), то практическая, моральная суть всего этого фокуса состоит, помимо сказанного выше по поводу истинного эгоиста, лишь в апологии того определения, которое в существовавшем до сих

¹ Перечеркнуто: «Ты не можешь ни жить, ни есть, ни спать, ни двигаться, ни вообще делать что нибудь, не полагая себе вместе с тем какого либо назначения, какой-либо задачи, — теория, которая, таким образом, вместо того, чтобы избавить от постановки задач, призвания и т. д., на что она претендует, только еще решительней превращает всякое проявление жизни и даже самое жизнь, в некую «задачу». *Ред.*

пор мире навязывалось насильно каждому индивиду. Если, например, рабочие утверждают в своей коммунистической пропаганде, что призвание, назначение, задача всякого человека — всесторонне развивать все свои способности, в том числе, например, *также* и способность мышления, то святой Санчо усматривает в этом только призвание к чему-то чуждому, утверждение «Святого», и стремится освободить от этого людей тем, что берет индивида, изуродованного за свой собственный счет разделением труда и подведенного под одно-стороннее призвание, под свою защиту от его *собственной* потребности стать иным, *выказанной* ему, как его призвание, другими. То, что здесь утверждается в форме некоторого призвания, некоторого назначения, и есть как раз отрицание того призвания, которое до сих пор практически порождалось разделением труда, т. е. единственного действительно существующего призвания, — это есть, стало быть, отрицание всякого призвания вообще. Всестороннее проявление индивида лишь тогда перестанет представляться как идеал, как призвание и т. д., когда воздействие внешнего мира, побуждающее задатки индивида к действительному развитию, будет взято под контроль самих индивидов, как этого хотят коммунисты.

В конце концов вся болтовня о призвании призвана в эгоистической логике опять-таки лишь создать возможность для того, чтобы узреть Святое в вещах и быть в состоянии уничтожить их без малейшей необходимости хотя бы только прикоснуться к ним. Так, например, труд, торговля и т. д. признаются тем или иным за свое призвание. Тем самым они становятся святым трудом, святой торговлей, Святым. Истинный эгоист не признает их своим призванием; тем самым он уничтожил святой труд и святую торговлю. Благодаря этому они остаются тем, что они есть, и он — тем, чем он был. Ему и в голову не приходит исследовать вопрос, не ведут ли с необходимостью труд, торговля и т. д., эти способы существования индивидов, по своему действительному содержанию и ходу, к тем идеологическим представлениям, с которыми он борется как с самостоятельными существами, т. е., как он выражается: канонизирует их.

Подобно тому как святой Санчо канонизирует коммунизм, чтобы потом, в главе о «Союзе», тем вернее провести свое святое представление о нем как «собственное» изобретение, — подобно этому он шумит против «призвания, назначения, задачи» лишь для того, чтобы затем воспроизвести их на протяжении всей своей книги в виде *категорического императива*. Повсюду, где возникают трудности, святой Санчо разрубает их с помощью такого категорического императива: «реализуй свою ценность», «снова познайте себя», «да станет каждый

всемогущим Я», и т. д. О категорическом императиве см. главу о «Союзе», о «призвании» и т. д. — главу о «Самонаслаждении».

Мы вскрыли теперь главнейшие логические фокусы, с помощью которых святой Санчо канонизирует существующий мир и тем самым критикует и поглощает его. Но в действительности он поглощает только Святое в мире, а самый мир даже не задевает. Само собой разумеется, что он должен поэтому в практическом отношении оставаться совершенно консервативным. Если бы он хотел критиковать, то мирская критика начиналась бы как раз там, где исчезает всякий ореол святости. Чем больше присущая обществу нормальная форма общения и, следовательно, условия господствующего класса развивают свою противоположность по отношению к ушедшим вперед производительным силам, чем больше поэтому раскол в самом господствующем классе и между ним и подчиненным классом, тем неистинней становится, конечно, сознание, которое первоначально соответствовало этой форме общения (т. е. оно перестает быть соответствующим ей сознанием), тем больше прежние традиционные представления этой формы общения, в которых действительные личные интересы и т. д. формулированы в виде общих интересов, опускаются до уровня пустых идеализирующих фраз, сознательной иллюзии, умышленного лицемерия. Но чем больше их лживость разоблачается жизнью, чем больше они теряют свое значение для самого сознания, тем решительнее они утверждаются, тем лицемернее, моральнее и священнее становится язык этого нормального общества. А чем лицемернее становится это общество, тем легче такому легковерному человеку, как Санчо, повсюду открывать представление о Святом, об идеальном. Из всеобщего лицемерия общества он, легковерный, может абстрагировать всеобщую веру в Святое, в господство Святого и даже принять это Святое за пьедестал существующего общества. Он одурачен этим лицемерием, из которого он должен был бы сделать как раз обратный вывод.

Мир Святого сосредоточивается, в конечном счете, в «Человеке». Как мы уже видели на протяжении всего «Ветхого завета», он принимает «Человека» за активного субъекта всей существовавшей до сих пор истории; в «Новом завете» он распространяет это господство «Человека» на весь существующий современный физический и духовный мир, как и на свойства ныне существующих индивидов. Все принадлежит «Человеку», и таким образом мир превращен в «мир Человека». Святое, как личность, есть «Человек», который у него — лишь другое название Понятия, Идеи. Огорванные от действительных вещей, представления и идеи людей и должны, конечно, иметь своей основой не

действительных индивидов, а индивида философского представления, оторванного от своей действительности, лишь мыслимого индивида, «Человека» как такового, понятие «Человека». Этим его вера в философию достигает своего завершения.

Теперь, когда все превращено в «Святое» или в принадлежащее «Человеку», наш святой может сделать дальнейший шаг на пути к *присвоению*, заключающийся в том, что он отказывается от представления о «Святом» или о «Человеке» как о стоящей над ним силе. Раз чуждое превращено в Святое, в чистое представление, то тем самым это представление о чуждом, принимаемое им за реально существующее Чуждое, становится, конечно, его собственностью. Основные формулы для присвоения мира человека (тот способ, каким Я, освободившись от почтения перед Святым, овладевает миром) содержатся уже в вышеприведенных уравнениях.

Над своими свойствами святой Санчо владычествует, как мы видели, уже в качестве согласного с собою эгоиста. Чтобы стать владыкой мира, ему остается только превратить мир в свое свойство. Простейший способ достигнуть этой цели состоит в том, что он обозначает свойство «Человека», со всей содержащейся в нем бессмыслицей, прямо как *свое* свойство. Так, он приписывает себе, например, как свойство Я, бессмыслицу *обещчеловеческой любви*, утверждая, что он любит «*каждого*» (стр. 387) и, притом, любит его с сознанием эгоизма, ибо «любовь делает его счастливым». Тот, у кого такая счастливая натура, бесспорно принадлежит к тем, о которых сказано: горе вам, если вы соблазните хоть *одного из малых сих!*

Второй метод заключается в том, что святой Санчо пытается сохранить в виде *своего свойства* то же самое, что в том случае, когда оно с совершенной необходимостью представляется ему *отношением*, он превращает в отношение, в способ бытия «Человека», в *святое отношение*, и тем самым отталкивает от себя. Святой Санчо поступает так даже там, где свойство, будучи оторвано от отношения, в котором оно реализуется, превращается в чистую бессмыслицу. Так, например, на стр. 322 он хочет сохранить национальную гордость, объявляя «национальность *своим свойством*, нацию своей *собственницей* и владычицей». Он мог бы продолжать: *религиозность* есть Мое свойство, Я и не подумаю отказаться от нее — религия есть Моя владычица, Святое. Семейная любовь есть Мое свойство, семья — Моя владычица. Легальность — Мое свойство, право — Мой владыка, занятие политикой — Мое свойство, государство — Мой господин.

Третий способ присвоения применяется там, где какая-нибудь чуждая сила, гнет которой он ощущает практически, целиком отвер-

гается им как святая, но в то же время не присваивается им. В этом случае он видит в чуждой силе свое собственное бессилие и признает это последнее за свое свойство, за свое творение, над которым он в каждый миг возвышается как творец. Так, например, обстоит дело с государством. И здесь ему счастливо удастся иметь дело не с чем-нибудь чуждым, а лишь со своим собственным свойством, против которого ему стоит только полагать себя в качестве творца, чтобы тем самым преодолеть его. Таким образом, отсутствие какого-либо свойства тоже сходит у него, в крайнем случае, за свойство. Когда святой Санчо погибает от голода, — причина этого не в отсутствии средств питания, а в его обладании собственным голодом, в его свойстве голодать. Если он падает из своего окна и ломает себе шею, то это происходит не потому, что его сбросит вниз сила тяжести, а потому, что отсутствие крыльев, неспособность летать, есть его собственное свойство.

Четвертый метод, применяемый им с блистательным успехом, заключается в том, что все, являющееся предметом одного из его свойств, он объявляет в качестве своего предмета своей собственностью, потому что он имеет отношение к этому предмету при помощи одного из своих свойств, каково бы при этом ни было это отношение. Таким образом, то, что до сих пор называлось видением, слушанием, осязанием и т. д., наш безобидный скупщик Санчо называет приобретением собственности. Лавка, на которую я смотрю, является, как видимая мною, предметом моего глаза, и ее отражение на моей сетчатке есть собственность моего глаза. Далее лавка превращается в его собственность, помимо ее отношения к глазу, и не только в собственность его глаза, но — в его собственность, которая точно так же перевернута вверх ногами, как перевернуто изображение лавки на его сетчатке. Когда сторож лавки спустит штору (или, по выражению Шелиги, «гардины и занавеси»), то его собственность исчезнет, у него останется, как у обанкротившегося буржуа, только горестное воспоминание о минувшем блеске. Если «Штирнер» пройдет мимо придворной кухни, он несомненно приобретет в собственность запах жарящихся там фазанов, но самих фазанов он даже и не увидит. Единственная прочная собственность, которую он при этом добудет, это — более или менее громкое урчание в желудке. Впрочем, что именно и в каком количестве он видит, зависит не только от существующего в мире порядка, отнюдь не им созданного, но также и от его кошелька и от положения в жизни, доставшегося ему в силу разделения труда и, может быть, преграждающего ему доступ к очень многому, как бы жадны к приобретению ни были его глаза и уши. — Если бы святой

Санчо просто и прямо сказал обо всем, что является предметом его представления, что оно, как представляемый им предмет, т. е. как его представление о предмете, есть его представление, т. е. его собственность (то же самое относится к созерцанию и т. д.), то можно было бы только удивляться ребяческой наивности человека, который считает подобную тривиальность ценной находкой и солидным приобретением. Но то обстоятельство, что он подменил эту спекулятивную собственность собственностью вообще, должно было, конечно, произвести магическое впечатление на неимущих немецких идеологов. — Его предметом является и всякий другой человек в его области, «и в качестве его предмета — его собственностью», его творением. Каждый из Я говорит другому (см. стр. 184): «Для меня Ты только то, что Ты есть для Меня» (например, мой эксплуататор), «т. е. Мой предмет и, как *Мой* предмет, *Моя* собственность». А стало быть — и мое творение, которое я, как творец, могу в любое мгновение поглотить и воспринять обратно в себя. Таким образом, каждое Я берет другое Я не как собственника, а как свою собственность; не как «Я» (см. стр. 184), а как бытие-для-него, как объект; не как принадлежащее себе, а как принадлежащее *ему*, другому, и отчужденное от *себя*. «Примем же обоих за то, за что они выдают себя» (стр. 187), за собственников, за принадлежащих самим себе, — и за то, «за что они принимают друг друга», за собственность, за принадлежащих чуждому. Они собственники и не-собственники (ср. стр. 187). Но для святого Санчо во всех его отношениях с другими важно взять не действительное отношение, а то, что каждый может *вообразить* себе, то, что он есть в своей рефлексии.

Так как все, что является *предметом* для «Я», является вместе с тем через посредство какого-либо из своих свойств *его* предметом и, значит, *его собственностью*, — например, получаемые им побои, как предмет *его* членов, *его* чувства, *его* представления, являются *его* предметом и, стало быть, *его собственностью*, — то он может провозгласить себя собственником каждого существующего для него предмета, и таким образом он может окружающий его мир, как бы тот ни был суров по отношению к нему, принизив его до уровня «человека, имеющего лишь идеальное богатство, босяка», объявить своею собственностью, а себя провозгласить его собственником. С другой стороны, так как каждый предмет для «Я» есть не только *Мой* предмет, но и *мой предмет*, то каждый *предмет*, с тем же безразличием к его содержанию, может быть объявлен не-собственным, Чуждым, Святым. Один и тот же предмет и одно и то же отношение можно поэтому с одинаковой легкостью и с одинаковым успехом объявить Святым и Моей

собственностью. Все зависит от того, поставить ли ударение на слове «Мой» или на слове «предмет». Метод присвоения и метод канонизации суть лишь два различных «преломления» одного и того же «превращения».

Все эти методы — лишь положительные выражения для отрицания того, что в вышеприведенных уравнениях было положено как чуждое «Я»; только отрицание это опять-таки берется, как и выше, в разных значениях. Отрицание может, во-первых, определяться чисто формально, так что оно совсем не касается содержания, как мы это видели выше на примере любви к людям и во всех случаях, когда все вносимое им изменение ограничивается привнесением ознания безразличия. Или же отрицанию может подвергаться вся сфера объекта или предиката, все содержание, как в случае религии и государства. Или, наконец, в-третьих, можно отрицать одну только связку, мое бывшее до сих пор чуждым отношение к предикату, и поставить ударение на слове «Мой», так, чтобы я относился к нему, как собственник к своему достоянию, — так обстоит дело, например, с деньгами, которые становятся монетой Моей собственной чеканки. В этом последнем случае как свойство Человека, так и его отношение может потерять всякий смысл. Каждое свойство Человека, будучи вобрано Мною в себя, погашается тем самым в моей Яйности (Ichheit). О нем уже нельзя сказать, что оно такое. Оно остается лишь по имени тем, чем было. Как «Мое», как растворенная во Мне определенность, оно лишается всякой определенности и по отношению к другим, и по отношению ко Мне, оно существует лишь как положенное Мною, как кажущееся свойство. Таково, например, Мое мышление. Так же, как с Моими свойствами, обстоит дело и с вещами, которые имеют ко мне какое-либо отношение, и которые, как мы уже видели выше, тоже, в сущности, лишь <Мои свойства, — такова, например, лавка, на которую Я смотрю. Поскольку, таким образом, мышление во Мне совершенно отлично от всех других свойств, — как, например, ювелирная лавка от колбасной и т. д., — постольку различие вновь появляется, как различие кажимости, давая себя знать и во-вне, в моих высказываниях перед другими. Тем самым эта упраздненная определенность благополучно возникает снова, и поскольку ее вообще можно выразить в словах, она должна быть и формулирована в старых выражениях. (Относительно не-этимологических иллюзий святого Санчо о языке мы, впрочем, еще кое-что услышим.)

Вместо прежнего простого уравнения мы имеем здесь *анти-тезу*. В своей наиболее простецкой форме она гласит, примерно, так: *Мышление человека — Мое мышление, эгоистическое мышление,*

где слово «*Мое*» означает лишь то, что человек может и не иметь мыслей, так что словом «*Мое*» уничтожается *мыслиние*. Уже более запутанной становится эта антитеза в следующем примере:

Деньги как средство обмена,	Деньги моей собственной че-
употребляемое человеком —	канки как средство обмена,
	употребляемое эгоистом, —

где нелепость разворачивается полностью. — Еще запутанней эта антитеза становится там, где святой Макс вносит какое-либо определение и хочет создать видимость развернутого развития. Здесь отдельная антитеза превращается в ряд антитез. Сначала, например, говорится:

Право вообще как право че-	} — {	Право есть то, что Мне угодно
ловека.		(was Mir Recht ist).

Здесь, с таким же успехом, вместо права можно было бы подставить всякое другое слово, так как признано, что оно уже не имеет никакого смысла. И хотя эта бессмыслица продолжает играть роль и дальше, однако для дальнейшего движения он должен привести еще какое-нибудь другое, *общеизвестное* определение права, которое можно было бы использовать как в чисто личном, так и в идеологическом смысле, — например, *силу* как основу права. Только в том случае, если упоминаемое в тезисе право имеет еще и другую определенность, которая сохраняется в антитезисе, эта антитеза может приобрести содержание. Теперь мы получаем:

Право — сила Человека	} — {	Сила — Мое право,
а это далее уж просто разрешается в следующее:		

Сила как Мое право = Моя сила.

Эти антитезы — не что иное, как положительные перестановки приведенных выше отрицательных уравнений, из которых в заключение всегда уже получались антитезы. Они даже превосходят уравнения своим простым величием и великой простотатостью.

Как прежде святой Санчо мог все считать *чуждым*, существующим без него, святым, так теперь он может с такою же легкостью все считать своим изделием, чем-то, что существует лишь благодаря ему, своею собственностью. В самом деле, так как он все превратил в свои свойства, то ему остается только <отнестись ко всему так,> как он в качестве согласного с собою эгоиста отнесся к своим первоначальным свойствам, — процедура, которую нам нет надобности здесь воспроизводить. Таким путем наш берлинский школьный учитель

становится абсолютным владыкой мира, — «то же самое происходит, конечно, со всяким гусем, со всякой собакой, со всякой лошастью» (Виганд, стр. 187).

Настоящий логический эксперимент, лежащий в основе всех этих форм присвоения, есть лишь особая форма *речи*, именно *парафраза*, описание одного какого-нибудь отношения как выражения, как способ существования другого. Как мы только что видели, каждое отношение может быть изображено как пример отношения собственности, и точно так же его можно изобразить как отношение любви, силы, эксплуатации и т. д. Святой Санчо нашел этот метод паразы в готовом виде в философской спекуляции, где он играет одну из главных ролей. См. ниже о «теории эксплуатации».

Различные категории присвоения становятся *эмоциональными*, как только вносится видимость практики и присвоение приходится принять всерьез. Эмоциональная форма утверждения «Я» против Чуждого, Святого, против мира «Человека», есть *бахвальство*. Объявляется об отказе от почтения перед святым (почтение, уважение и т. п. — таковы эмоциональные категории, выражающие у него отношение к Святому или к третьему лицу как к Святому), и этот перманентный отказ именуется делом, — дело тем более шутовское, что он все время сражается лишь с призраком своего освящающего представления. Но, с другой стороны, так как, несмотря на его отказ от почтения перед Святым, мир обращается с ним самым безбожным образом, он испытывает глубокое внутреннее удовлетворение, заявляя этому миру, что, как только он будет в силах, он начнет обращаться с ним без всякого почтения. Эта угроза с ее уничтожающей весь мир *reservatio mentalis* [мысленной оговоркой] завершает комизм положения. К первой форме бахвальства относятся заявления святого Санчо, что он «не боится» «гнева *Посейдона* и мстительных *эвменид*» (стр. 16), «не боится проклятия» (стр. 58), «не нуждается в прощении» (стр. 242) и т. д., и его заключительное уверение, что им допущено «самое безмерное осквернение» Святого. Ко второй форме относится его угроза по адресу луны (стр. 218): «Если бы Я только мог схватить тебя, Я тебя воистину схватил бы, и если Я только найду средство добраться до тебя, ты ничем Меня не испугаешь... Я не сдаюсь перед тобой, а только жду, когда наступит Мой час. Пусть Я смирюсь в данный момент перед невозможностью взяться за тебя, но Я еще припомню тебе это!» — обращение, в котором наш святой падает ниже уровня пфеффелевского мопса, находящегося в яме. Таково же место на стр. 425, где он «не отказывается от власти над жизнью и смертью» и т. д. — <В заключение практика бахвальства может снова превратиться

в чисто теоретическую практику, поскольку наш святой самым высокопарным образом возвещает о совершении деяний, которых никогда не совершал, причем он пытается с помощью звонких фраз выдать традиционные тривиальности за свои оригинальные творения. > Сюда относится в сущности *вся книга*, в особенности же навязываемая нам в качестве развития, но на деле лишь плохо списанная конструкция исто́й ии, затем утверждение, что «Книга» написана, повидимому, против человека» (Виганд, стр. 168), и множество отдельных заверений вроде: «Одним вздохом живого Я сметаю Я народы» (стр. 219 Книги), «Я прямо берусь за дело» (стр. 254), «Умер народ» (стр. 285), далее уверение, что он «роется во внутренностях права» (стр. 275) и, наконец, хвастливый, прикрашенный цитатами и поговорками вызов «противнику во плоти» (стр. 280).

Бахвальство уже само по себе сентиментально. Но кроме того *сентиментальность* встречается в Книге и в виде особой категории, которая играет важную роль при положительном присвоении, которое уже перестало быть простым утверждением против Чуждого. Как ни просты рассмотренные нами до сих пор методы присвоения, все же при более подробном изложении необходимо было создать видимость, будто Я приобретает с их помощью также и собственность «в обыкновенном смысле», а этого можно достигнуть только посредством усиленно о раздувания этого Я, только посредством впутывания себя и других в сентиментальные чары. Сентиментальность вообще неизбежна, поскольку он не стесняясь приписывает себе предикаты «Человека» как свои собственные, — например, «любит» *«каждого»* «из эгоизма», — и придает таким образом своим свойствам несуразную напыщенность. Так, на стр. 351, он объявляет «улыбку ребенка» «своей собственностью» и там же в самых трогательных выражениях изображает ступень цивилизации, на которой стариков уже больше не убивают, как дело рук самих этих стариков, и т. д. К этой же сентиментальности целиком относится и его отношение к Мариторне.

Единство сентиментальности и бахвальства есть *возмущение* [бунт]. Будучи направлено во-вне, против других, оно есть бахвальство; будучи направлено внутрь, как ворчание-в-себе, оно есть сентиментальность. Это — специфическое выражение бессильного недовольства филистера. Он возмущается при мысли об атеизме, терроризме, коммунизме, царевубийстве и т. д. Предметом, против которого бунтует святой Санчо, является *Святое*; поэтому бунт, который, хотя он и характеризуется как *преступление*, есть в конечном счете *грех*. Таким образом, бунт отнюдь не должен выражаться в каком-нибудь *деле*, ибо он есть лишь «грех» против «Свя-

того». Святой Санчо довольствуется поэтому тем, что «выбивает у себя из головы» «святость» или «дух чуждости» и осуществляет свое идеологическое присвоение. Но так как настоящее и будущее вообще перемешиваются у него в голове и он то утверждает, что им уже все присвоено, то вдруг говорит, что только еще необходимо все приобрести, — то и, говоря о бунте, ему иногда совершенно случайно приходит в голову, что *действительное* чуждое попрежнему противостоит ему и тогда, когда он уже справился со священным ореолом Чуждого. В этом случае, или, вернее, вымысле, бунт превращается в воображаемое дело, а Я — в «Мы». С этим мы познакомимся подробнее ниже (см. главу «*Бунт*»).

Истинный эгоист, этот, как выяснилось из всего предыдущего, величайший консерватор, собирает под конец двенадцать полных коробов с обломками «мира Человека», — ибо «ничто не должно пропасть!» Так как вся его деятельность ограничивается тем, что он пытается проделать на доставшимся ему от философской традиции миром мыслей несколько затасканных, казуистических фокусов, то ясно само собой, что действительный мир для него вовсе не существует, а потому и продолжает существовать попрежнему. Содержание «Нового завета» докажет нам это более подробно.

Так «мы достигли *рубежа совершеннолетия* и объявлены совершеннолетними» (стр. 86).

4. Особенности.

«Создать себе свой *собственный мир* это значит воздвигнуть себе педо» (стр. 89 «Книги»).¹

Мы уже «проникли ввором» во внутреннее святилище этого неба; теперь мы постараемся узнать о нем «еще кое-что». Но в Новом завете мы встретим то же лицемерие, которым отмечен и Ветхий. Подобно тому как в последнем исторические данные служили только

¹ Перечеркнуто: «Свобода определялась до сих пор философами двояко: во-первых, как власть, как господство над обстоятельствами и отношениями, в которых живет индивид, — так она определялась всеми материалистами; с другой же стороны, — как самоопределение, избавление от действительного мира, как лишь мнимая свобода духа, — так она определяется у всех идеалистов, особенно у немецких. Мы видели выше, в «Феноменологии», как истинный эгоист святой Макс ищет почву для своего эгоизма в упразднении всего, в достижении избавления, идеалистической свободы, — и поэтому комично, когда теперь, в главе об особенности, он выдвигает против «избавления» противоположное определение: власть над определяющими его обстоятельствами, материалистическую свободу». *Ред.*

названиями для нескольких простых категорий, так и здесь, в Новом завете, все мирские отношения являются только маскировкой, только другими наименованиями для того тощего содержания, которое мы составили из «Феноменологии» и «Логики». Под видом рассуждения о действительном мире святой Санчо говорит всегда только об этих тощих категориях.

«Ты стремишься не к *свободе* обладания всеми этими прекрасными вещами... Ты стремишься обладать ими в действительности... обладать ими как *своей собственностью*... Ты должен был бы быть не только *свободным*, ты должен был бы быть также *собственником*» (стр. 205).

Здесь одна из старейших формул, к которым пришло возникающее социальное движение, — противоположность между социализмом в его самом жалком виде и либерализмом, — возводится в некое изречение «согласного с собой эгоиста». Как, однако, стара эта противоположность даже для Берлина, наш святой мог бы увидеть хотя бы из того, что она с ужасом упоминается еще в «Historisch-Politische Zeitschrift» Ранке (Берлин, 1831).

«То, как я пользуюсь ею (свободой), зависит от моей особенности» (стр. 205). Великий диалектик может это также перевернуть и сказать: «То, как я пользуюсь моей особенностью, зависит от моей свободы». Затем он продолжает: «Свободен—от чего?» Так при помощи простого тире свобода превращается здесь уже в свободу от *чего-то* и, через посредство грамматического приложения, от «всего». На этот раз, однако, приложение дается в виде некоторого как будто ближе определяющего предложения. Достигнув таким образом этого великого результата, Санчо становится сентиментальным: «О, чего, чего только не приходится сбрасывать с себя!» Сперва «ярмо крепостничества», потом целый ряд других ярем, и это под конец незаметно приводит к тому, что «совершеннейшее самоотречение оказывается не чем иным, как свободой, свободой... от собственного Я, что стремление к свободе, как к чему-то абсолютному..., лишает нас нашей *особенности*». Путем крайне неискусного перечисления разного вида ярем освобождение от крепостничества, которое было признанием индивидуальности крепостных и в то же время уничтожением определенной эмпирической границы, отождествляется здесь с гораздо более ранней христиански-идеалистической свободой из Посланий к римлянам и коринфянам, благодаря чему свобода вообще превращается в самоотречение. На этом мы могли бы уже покончить со свободой, ибо теперь она уж бесспорно является «Святым». Определенный исторический акт самоосвобождения превращается святым

Максом в абстрактную категорию «Свободы»; а эта категория определяется затем ближе с помощью совершенно другого исторического явления, которое опять-таки может быть подведено под общее понятие «Свободы». Вот и весь фокус, посредством которого избавление от крепостничества превращается в самоотречение.

Чтобы сделать для немецкого бюргера свою теорию свободы ясной, как день, *Санчо* начинает теперь декламировать на собственном языке этого бюргера, в частности берлинского бюргера: «Но чем свободнее Я становлюсь, тем больше принуждения нагромождается предо мной, тем беспомощнее Я себя чувствую. Несвободный сын дикарей еще не ощущает ни одного из тех ограничений, которые стесняют образованного человека, он мнит себя более свободным, чем последний. По мере того как Я добываю себе свободу, Я ставлю себе новые границы и новые задачи; лишь только Я изобрел железные дороги, как уже снова чувствую себя слабым, ибо Я не могу, подобно птице, парить в воздухе; и не успел Я разрешить какую-нибудь проблему, неясность которой смущала мой дух, как меня уже осаждает бесчисленное множество других и т. д.» (стр. 205 — 206). О, «беспомощный» беллетрист для горожан и поселян!

Не «несвободный сын дикарей», а «образованные люди» мнят, что дикарь свободнее образованного человека. Что «сын дикарей» (которого вывел на сцене Ф. Гальм) не знает ограничений образованного человека, ибо не может испытывать их, — это так же ясно, как и то, что «образованный» берлинский бюргер, знающий «сына дикарей» только по театру, ничего не знает об ограничениях дикаря. Налицо имеется следующий простой факт: ограничения дикаря иные, чем ограничения цивилизованного человека. Сравнение, проводимое нашим святым между обоими, — фантастическое сравнение, которое может позволить себе только «образованный» берлинец, все образование которого заключается в том, что он ничего не знает ни о том, ни о другом. Понятно, что он ничего не знает об ограничениях дикаря, хотя после многочисленных новых книг с описаниями путешествий не так уж мудрено что-нибудь знать об этом; но что ему неведомы также и ограничения образованного человека, доказывает его пример с железными дорогами и летанием. Бездеятельный мелкий буржуа, для которого железные дороги точно упали с неба и который поэтому воображает, что он сам изобрел их, немедленно начинает фантазировать о воздушных полетах, стоит ему только раз прокатиться по железной дороге. В действительности же *сперва* появился воздушный шар и лишь затем железные дороги. Святой Санчо должен был это перевернуть, ибо иначе всякий увидел бы, что с изобретением

воздушного шара еще далеко не были даны предпосылки для железных дорог, между тем как легко представить себе обратное. Он вообще перевертывает вверх ногами эмпирические отношения. Когда телеги и фургоны перестали удовлетворять развившиеся потребности в средствах сообщения, когда, наряду с прочими обстоятельствами, созданная крупной промышленностью централизация производства потребовала новых средств для ускорения и расширения транспорта всей массы ее продуктов, тогда изобрели паровоз, а тем самым и использование железных дорог для дальних сообщений. Изобретатель и акционеры интересовались при этом своим барышом, а коммерческие круги вообще — уменьшением издержек производства; возможность или даже абсолютная необходимость изобретения коренилась в эмпирических обстоятельствах. Применение этого нового изобретения в различных странах зависело от различных эмпирических обстоятельств, например в Америке от необходимости объединить отдельные штаты этой огромной страны и связать полудивилизованные районы внутренней части материка с морем и с рынками для их продуктов. (Ср. между прочим М. Шевалье, *Lettres sur l'Amérique du Nord*. [Письма о Северной Америке]). В других странах, где, как, например, в Германии, при каждом новом изобретении только сожалеют о том, что оно не заканчивает собою эры изобретений, — в подобных странах, после упорного сопротивления этим презренным, оставляющим нас без крыльев железным дорогам, конкуренция все-таки вынуждает в конце концов принять их и расстаться с телегами и фургонами, как и с достопочтенной добродетельной самопрялкой. В Германии отсутствие другого выгодного приложения капитала делает из железнодорожного строительства доминирующую отрасль промышленности. Здесь развитие железнодорожного строительства и неудачи на мировом рынке шли параллельно друг с другом. Но нигде не строят железных дорог в угоду категории «Свободы *от чего-нибудь*»; святой Макс мог бы убедиться в этом хотя бы на основании того, что никто не строит железных дорог, чтобы стать *свободным от* своего денежного мешка. Положительное ядро идеологического презрения к железным дорогам со стороны бюргера, который желал бы летать, как птица, заключается в его пристрастии к телегам, фургонам и проселочной дороге. Санчо страстно жаждет «собственного мира», которым является, как мы видели выше, небо. Поэтому он желает заменить паровоз огненной колесницей Ильи и вознестись на небеса.

После того как в глазах этого бездеятельного и невежественного зрителя действительное уничтожение ограничений, которое является в то же время и весьма положительным развитием производительной

силы, реальной энергией и удовлетворением неустранимых потребностей, расширением власти индивидов, превратилось в простое освобождение *от* некоторого ограничения,—из чего, в свою очередь, он может логически состряпать себе постулат освобождения от ограничения *вообще*, — после этого в конце всего рассуждения появляется то, что уже предполагалось в начале: «Быть свободным от чего-нибудь означает только: быть *избавленным* или *лишенным*» (стр. 206). И он тут же приводит весьма неудачный пример: «Он свободен от головной боли — это значит: он избавлен от нее», точно это «избавление» от головной боли не равносильно вполне положительной способности располагать своей головой, не равносильно собственности над своей головой, между тем как, страдая головными болями, я был собственностью своей больной головы. «В «избавлении» («-los») мы осуществляем свободу, к которой призывает христианство, — в избавлении от греха, от бога, от нравственности и т. д.» (стр. 206). Поэтому-то наш «совершенный христианин» и обретает свою особенность только в «отсутствии мыслей», «назначения», «призвания», «закона», «конституции» и т. д. и приглашает своих братьев во христе «хорошо себя чувствовать только в разрушении», т. е. совершая «избавление», создавая «совершенную», «христианскую свободу». — Он продолжает:

«Но должны ли мы, например, пожертвовать свободой потому, что она оказывается христианским идеалом? Нет, *ничто не должно пропасть* (вот он, наш консерватор, весь как есть), в том числе и свобода, но она должна стать нашей *собственной*, а таковой она не может сделаться в *форме свободы*» (стр. 207).

Наш «согласный с собой» (всегда и везде) «эгоист» забывает здесь, что уже в Ветхом завете мы, благодаря христианскому идеалу свободы, т. е. благодаря иллюзии свободы, стали «собственниками» «мира вещей»; он забывает также, что в соответствии с этим нам стоило только избавиться от «мира мыслей», чтобы стать и его «собственниками»; что здесь «особенность» оказалась у него *следствием* свободы, избавления.

Истолковав свободу как освобожденность *от* чего-либо, а последнюю в свою очередь как «избавление», истолкованное как христианский идеал свободы, а значит и свободы «Человека», наш святой может на препарированном таким образом материале проделать практический курс своей логики. Первая простейшая антитеза гласит:

Свобода Человека — Моя Свобода,

где в антитезе свобода перестает существовать «в *форме* свободы». Или же:

Избавление в интересах Че- } — { Избавление в Моих интересах.
 ловека }

Обе эти антитезы, с многочисленной свитой из декламаций, проходят через всю главу об особенностях, но с ними одними наш завоеватель мира Санчо добился бы еще очень немногого, вряд ли даже добился бы острова Баратарии. Выше, когда он поведение людей рассматривал «из своего собственного мира», со своего «неба», говоря о своей абстрактной свободе, он припрятал два момента действительного освобождения. Первый момент заключался в том, что индивиды в своем самоосвобождении удовлетворяют определенную, действительно испытываемую потребность. Благодаря устранению этого момента действительных индивидов сменил *«Человек как таковой»*, а удовлетворение действительной потребности сменило стремление к некоторому фантастическому идеалу, к свободе как таковой, к «свободе Человека». — Второй момент заключался в том, что некоторая способность, существующая пока в индивидах лишь в качестве задатка, начинает функционировать как действительная сила, или же, что некоторая, уже существующая сила возрастает благодаря устранению известного ограничения. Устранение ограничения, которое есть лишь *следствие* создания новой силы, можно, конечно, считать главной сутью дела. Но эта иллюзия возникает лишь тогда, когда либо принимают политику за базис эмпирической истории, либо, подобно Гегелю, стараются повсюду усмотреть отрицание отрицания, либо, наконец, когда после того, как новая сила уже создана, начинают, в качестве невежественного берлинского бюргера, рефлексировать над этим новым созданием. Припрятав этот второй момент для своего собственного потребления, святой Санчо получает благодаря этому некоторую определенность, которую он может противопоставить оставшемуся абстрактному *carut mortuum* «Свободы». Таким образом он приходит к следующим новым антитезам:

Свобода — бессодержательное } — { Особенность — действительное
 удаление чуждой силы. } — { обладание собственной силой.

Или же:

Свобода — отпор чуждой силе } — { Особенность — обладание соб-
 ственной силой.

По поводу того, как святой Санчо извлекает свою *собственную* «силу», которую он противопоставляет здесь свободе, из этой же самой свободы и мошеннически переносит в себя, — мы не станем

отсылать его к материалистам или коммунистам, но укажем только на «Dictionnaire de l'Académie» [Словарь французской Академии], где он найдет, что слово *liberté* [свобода] чаще всего употребляется в смысле *puissance* [власть, сила]. Но если бы святой Санчо захотел все же утверждать, что он борется не против «*liberté*», а против «свободы», то мы посоветуем ему заглянуть в Гегеля и справиться там насчет отрицательной и положительной свободы. В качестве немецкого мелкого буржуа он получит наслаждение от заключительного замечания этой главы.

Антитеза может быть выражена и таким образом:

Свобода—идеалистическое стремление к избавлению и борьба против инобытия.	}	{	Особенность — действительное избавление и наслаждение собственным бытием.
---	---	---	---

Отличие таким образом, при помощи дешевой *абстракции*, особенность от свободы, он делает вид, будто только теперь начинает выводить это различие, и восклицает: «Какое различие между свободой и особенностью!» (стр. 207). Мы увидим, что кроме общих антитез он не добился ничего и что, наряду с этим определением особенности, все время превабвейшим образом вплетается и особенность «в обыкновенном понимании»:

«Внутренне можно быть свободным, несмотря на состояние рабства, хотя опять-таки только от *всевозможных вещей*, но не от *всего*; от бича, от деспотических прихотей и т. д. господина раб не может быть *свободен*».

«Напротив, особенность, это — *все* мое существо и бытие, это Я сам. Я свободен от того, от чего Я *избавлен*; Я собственник того, что в *Моей власти* или над чем Я властен. *Своим собственным* Я бываю в любое время и при всех обстоятельствах, если Я *умею* обладать Собой и не отдаю себя на попрание другим. Я не могу поистине хотеть быть свободным, ибо Я не могу... этого сделать; Я могу только желать этого и стремиться к этому, *ибо* это остается идеалом, призрак. Оковы действительности каждое мгновение остро вонзаются в мою плоть. Но я остаюсь *своим собственным*. Принадлежа в качестве крепостного какому-нибудь повелителю, Я *мыслю* только о Себе и о своей выгоде; хотя его удары и попадают в меня, Я не *свободен* от них,—но Я *терплю их только для своей пользы*, например для того, чтобы обмануть его видимостью терпения и внушить ему полную уверенность или же чтобы не навлечь на Себя своим сопротивлением чего-нибудь худшего. Но так как Я имею в виду Себя и свою выгоду» (в то время как удары владеют им и его спиной), «то я

хватая за шиворот первый удобный случай» (т. е. он «желает», он «стремится» к первому удобному случаю, который, однако, «остается идеалом, призраком»), «чтобы раздавить рабовладельца. И если Я *освобождаюсь* тогда от него и его бича, то это лишь последствие Моего предыдущего эгоизма. Может быть, возразят: Я был и в состоянии рабства свободным, именно «в себе» или «внутренне»; но «свободный в себе» не есть еще «действительно свободный», и «внутренне» — не то же самое, что «внешне». Собственным же, наоборот, *своим собственным* Я был *вполне*, как внутренне, так и внешне. Под властью жестокого повелителя мое тело не «свободно» от мук пытки и ударов бича; *но под пыткой стенают Мои кости, от ударов содрогаются Мои мышцы, и Я стенаю, ибо стонет Мое тело. Мои вздохи и содрогания доказывают, что Я нахожусь еще при Себе, что Я — свой собственный*» (стр. 207 — 208).

Наш Санчо, разыгрывающий снова беллетриста для мелких буржуа и поселян, доказывает здесь, что, несмотря на многочисленные удары, полученные им еще у Сервантеса, он всегда оставался своим «собственником» и что эти удары принадлежали к его «особенности». «Своим собственным» он является «в любое время и при всяких обстоятельствах», *если он умеет* обладать собой. Таким образом, здесь особенность носит гипотетический характер и зависит от его рассудка, под которым он понимает рабскую казуистику. Этот рассудок становится затем *мышлением*, когда он начинает «мыслить» о себе и своей «пользе», причем это мышление и эта мысленная «польза» есть его мысленная «собственность». Дальше разъясняется, что он терпит удары «для собственной пользы», причем особенность опять-таки сводится к *представлению* «пользы», и он «терпит» дурное, чтобы не стать «собственником» «худшего». Впоследствии рассудок оказывается также «собственником» оговорки о «первом удобном случае», т. е. собственником простой *reservatio mentalis* [мысленной оговорки], и, наконец, «раздавив» «рабовладельца» в предвосхищении идеи, он оказывается «собственником» этого предвосхищения, между тем как рабовладелец действительно давит его в настоящем. Таким образом, здесь он отождествляет себя со своим *сознанием*, которое стремится успокоить себя путем всякого рода мудрых сентенций, под конец же отождествляет себя со своим *телом*, утверждая, что он вполне — как внешне, так и внутренне, — остается «своим собственным», пока в нем сохранилась еще искра жизни, хотя бы даже бессознательной. Такие явления, как стонание «костей», содрогание мышц и т. д., явления, которые при переводе с языка *единственного* естествознания на язык патологии могут быть обнаружены с помощью гальванизма на

его трупе, — если тотчас же спясть его с виселицы, на которой он, как мы выше видели, повесился, — и которые могут быть обнаружены даже на мертвой лягушке, — эти явления служат ему здесь доказательством того, что он «целиком», «как внешне, так и внутренне», еще «свой собственный», что он властен над собой. Тот факт, в котором обнаруживается власть и особенность рабовладельца, — именно, что бьют то Его, Санчо, а не кого-нибудь другого, что *его* кости «стенают», *его* фибры содрогаются, и Он бессилен изменить это, — этот факт служит здесь нашему святому доказательством его собственной особенности и власти. Значит, когда он зажат в суринамском *zrapso bocho*,¹ не будучи в состоянии двинуть ни рукой, ни ногой, вообще сделать какое бы то ни было движение, и вынужден терпеть все, что с ним творят, его власть и особенность заключаются не в том, что он может распоряжаться своими членами, а в том, что это *его* члены. Свою особенность он спасает здесь снова тем, что рассматривает себя всякий раз по-иному определенным, — то как простое сознание, то как бессознательное тело (см. «Феноменологию»).

Святой Санчо «претерпевает» свою порцию ударов, разумеется, с большим достоинством, чем действительные рабы. Сколько бы миссионеры ни убеждали последних в интересах рабовладельцев, что они переносят удары «для своей пользы», рабы не поддаются на подобную болтовню. Они не руководствуются той холодной и трусливой рефлексией, что в противном случае они «навлекут на себя худшее», они не воображают также, что «обманут своим терпением рабовладельца», — они, наоборот, издеваются над своими мучителями, насмеваются над их бессилием, не способным даже принудить их смириться, и подавляют всякое «стенание», всякую жалобу, пока им это еще позволяет физическая боль (см. *Шарль Конт*, *Traité de législation* [Трактат о законодательстве]). Таким образом, они ни «внутренне», ни «внешне» не являются своими «собственными», а лишь «собственниками» своего упорства, что иначе можно выразить так: они не «свободны» ни «внутренне», ни «внешне», а свободны только в одном отношении, а именно — «внутренне» свободны от самоунижения, что они показывают также и «внешне». Поскольку Штирнер получает удары, он является собственником ударов, и, значит, он свободен от того, чтобы не быть побитым; эта свобода, это избавление принадлежит к его особенности. — Если святой Санчо видит отличный признак особенности в оговорке насчет бегства при «первом удобном случае», а в своем достигаемом таким путем «освобождении» —

¹ Орудие пытки, употреблявшееся в Южной Америке. *Ред.*

«лишь следствие своего предыдущего эгоизма» (*своего*, т. е. согласного с собой эгоизма), то отсюда ясно, что он воображает, будто восставшие негры Гаити и беглые негры всех колоний хотели освободить не *себя*, а «Человека». Раб, решившийся освободиться, должен уже подняться над той мыслью, что рабство, это — его «особенность». Он должен быть «свободным» от этой «особенности». Впрочем, «особенность» какого-нибудь индивида может состоять и в том, что он «унижает» себя. Утверждать противоположное значило бы подходить к этой особенности «с чуждым масштабом».

В заключение святой Санчо мстит за свои удары следующим обращением к «собственнику» своей «особенности», к рабовладельцу: «Моя нога не «свободна» от ударов господина, но это *моя* нога, и она *неотъемлема*. Пусть он оторвет ее и присмотрится, овладел ли он моей ногой. У него в руках окажется только труп моей ноги, который настолько же не моя нога, насколько мертвая собака уже не собака» (стр. 208). Но пусть он, Санчо, — воображающий, будто рабовладелец желает иметь его *живую* ногу, вероятно для собственного употребления, — пусть он «присмотрится», что у него еще осталось от «неотъемлемой» ноги. У него осталась лишь утрата его ноги, и он стал одноногим собственником своей оторванной ноги. Если ему придется ежедневно восемь часов вертеть мельничное колесо, то с течением времени идиотом станет именно он, и идиотизм будет тогда *его* «особенностью». Пусть судья, приговоривший его к этому, «присмотрится», окажется ли еще у него «в руках» ум Санчо. Но от этого мало будет пользы бедному Сапчо.

«Первая собственность, первое великолепие завоевано».

Показав на этих, достойных аскета, примерах различие между свободой и особенностью ценой не малых беллетристических издержек производства, наш святой совершенно неожиданно заявляет на стр. 209, что «между особенностью и свободой зияет *более глубокая* пропасть, чем простое словесное различие». Эта «более глубокая пропасть» заключается в том, что данное выше определение свободы повторяется в «различных превращениях», «преломлениях» и многочисленных «эпизодических вставках». Из определения «Свободы» как «Исбавления» вытекают вопросы: от чего должны быть свободны люди и т. д. (стр. 209); споры по поводу этого «от чего» (там же) (в качестве немецкого мелкого буржуа, он и здесь видит в борьбе действительных интересов только препирательства из-за определения этого «от чего», причем, разумеется, ему должно казаться очень странным, что «гражданин» не хочет быть свободным «от гражданства» (стр. 210); затем в следующей форме повторяется положение, что устранение какого-

нибудь ограничения есть установление нового ограничения: «Стремление к определенной свободе всегда включает в себя стремление к некоторому новому господству» (стр. 210) (причем мы узнаем, что буржуа в революции стремились не к своему собственному господству, а к «господству закона» — см. выше о либерализме); затем следует важный вывод, что никто не хочет избавиться от того, что ему «по душе, например от непреодолимого очарования взора возлюбленной» (стр. 211). Далее оказывается, что свобода, это — «фантом» (стр. 211), «сновидение» (стр. 212); затем мы попутно узнаем, что и «голос природы» тоже вдруг становится «особенностью» (стр. 213), но зато «голос бога и совести» надо считать «делом дьявола», причем автор бахвалится: «Существуют же такие безбожные люди» (которые считают это делом дьявола); «что вы с ними поделаете?» (стр. 213 — 214). Но не природа должна определять Меня, а Я должен определить свою природу, — продолжает свою речь согласный с собой эгоист, — и моя совесть — тоже «голос природы». — В связи с этим оказывается также, что животное «делает очень правильные шаги» (стр. 214). Мы узнаем далее, что «свобода молчит о том, что должно произойти после Моего освобождения» (стр. 215). (См. «Песнь песней Соломона».) Противоречие упомянутой выше «более глубокой пропасти» заканчивается тем, что святой Санчо повторяет сцену с побоями и высказывается на этот раз несколько яснее об особенности: «Даже несвободный, даже закованный в тысячи цепей, Я все же емь, и притом — не только в будущем, не в надежде, как свобода; даже в качестве презренного из рабов Я емь — в настоящем» (стр. 215). Таким образом, здесь он противопоставляет друг другу *себя* и «Свободу» как двух лиц, а особенность становится простой наличностью, простым настоящим, и притом «презреннейшим» настоящим. Особенность оказывается простым констатированием личного тождества. Штирнер, который уже выше превратил себя в «тайное полицейское государство», обернулся здесь паспортным управлением. «Да не пропадет Ничто» из «мира человека» (см. «Песнь песней Соломона»). — Согласно стр. 218, можно также «потерять» свою особенность в результате «покорности», хотя, согласно предыдущему, она не прекращается, пока мы вообще *существуем*, хотя бы и в самом «презренном» или «покорном» виде. И разве «презреннейший» раб не есть в то же время «покорнейший»? Согласно одному из вышеприведенных описаний особенности, «потерять» свою особенность можно только потеряв свою *жизнь*. — На стр. 218 особенность снова противопоставляется, как одна сторона свободы, как сила, свободе как избавлению; среди средств, которыми Санчо пользуется,

по его уверению, для обеспечения своей особенностью, приводятся «лицемерие», «обман» (средства, которые применяет Моя особенность, ибо она должна была «покориться» обстоятельствам внешнего мира) и т. д., «ибо средства, которые Я применяю, согласуются с тем, что Я есмь». Мы уже видели, что среди этих средств главную роль играет *отсутствие* средств, как это между прочим видно и из его тяжбы с луной (см. выше «Логику»). Затем, для разнообразия, свобода рассматривается как *самоосвобождение*: «Я могу обладать свободой лишь в той мере, в какой Я создаю ее себе своей особенностью»; здесь обычное у всех, особенно у немецких, идеологов определение свободы как *самоопределения* фигурирует в виде особенности. Это поясняется затем на примере «овец», которым «не пойдет впрок», «если им дать свободу слова» (стр. 220). Насколько тривиально здесь его понимание особенности как самоосвобождения, видно хотя бы из повторения им избитых фраз насчет октроированной свободы, отпущения на волю, самоосвобождения и т. д. (стр. 220 — 221). Противоположность между свободой как избавлением и особенностью как отрицанием этого избавления изображается и поэтически: «Свобода вызывает Вашу злобу против всего, что Вам не присуще» (следовательно, она *злбная* особенность, или же, по мнению святого Санчо, желчные натуры, вроде Гизо, не имеют своей «особенности»? И разве, злобствуя против других, Я не наслаждаюсь Собою?); «эгоизм призывает Вас *радоваться* себе самому, наслаждаться самим собою» (значит, эгоизм — радующаяся свобода; впрочем, мы уже познакомились с радостью и самонаслаждением согласного с собой эгоиста). «Свобода есть и остается страстным томлением» (точно страстное томление не есть тоже некоторая особенность, самоуслаждение индивидов особого рода, а именно христианско-германских, — и неужели «пропадет» это томление?). «Особенность, это — действительность, которая *сама собою* устраняет всю ту несвободу, какая стоит преградой на Вашем собственном пути» (значит, пока несвобода не устранена, моя особенность остается *прегражденной* особенностью. Для немецкого мелкого буржуа опять-таки характерно, что для него все ограничения и препятствия падают «сами собой», так как сам он для этого и пальцем не пошевелит и будет по привычке превращать ограничения, которые не падают «сами собой», в свою особенность. Заметим мимоходом, что здесь особенность выступает как некоторое действующее *лицо*, хотя впоследствии она принижается до степени простого *описания* собственника) (стр. 215).

Та же самая антитеза появляется снова в следующей форме: «В качестве *особенных Вы в действительности избавлены от всего*, а то,

что остается у Вас, то Вы взяли сами, это — Ваш выбор и Ваша воля. Особенный, это — *прирожденный свободный*, свободный же, это — только ищущий свободу». Однако на стр. 252 святой Санчо допускает, «что каждый *рождается* в качестве *человека*, и, значит, в этом все новорожденные равны между собой». — То, от чего Вы, в качестве особенных, не «избавились», это — «Ваш выбор и Ваша воля», как, например, бич в рассмотренном выше примере с рабом. — Нелепая парафраза! — Итак, особенность сводится здесь к фантастическому предположению, что святой Санчо добровольно принял и оставил при себе все, от чего он не «избавился», — например, голод, если у него нет денег. Не говоря уже о множестве вещей, например о диалекте, золотушности, геморое, нищете, одноногости, вынужденном философствовании, которые навязаны ему разделением труда и т. д., не говоря о том, что от него нисколько не зависит, «принимает» ли оп эти вещи или нет, он вынужден, — даже если мы на мгновение примем его предпосылки, — выбирать всегда только между определенными вещами, находящимися в доступной ему области и отнюдь не созданными его особенностью. Например, в качестве ирландского крестьянина он может только выбрать, есть ли ему картофель или умереть с голоду, да и этот выбор не всегда в его власти. Любопытно отметить также в вышеприведенной фразе миленькое приложение, при помощи которого без всяких околичностей, как в юриспруденции, «принятие» отождествляется с «выбором» и «волей». Впрочем, невозможно екавать, ни в связи с этим, ни вне этой связи, что понимает святой Санчо под «прирожденным свободным». — И разве внушенное ему чувство не является его чувством, воспринятым им чувством? Не узнаем ли мы на стр. 84 — 85, что «внушенные» чувства не являются вовсе «собственными» чувствами? Впрочем, здесь обнаруживается, как мы видели уже у Клопштока (приведенного здесь в качестве примера), что «особенное» поведение отнюдь не совпадает с индивидуальным поведением, хотя, повидимому, Клопштоку христианство «было вполне по нраву» и нисколько «не стояло преградой на его пути».

«Тому, кому присуще особенное, *нечего освобождаться*, потому что он заранее отвергает все, кроме себя... Еще находясь в плену ребяческого почтения, он *работает* уже над тем, чтобы *освободиться* от этого плена». — Так как особенному *нечего* освобождаться, то он уже ребенком *работает* над тем, чтобы освободиться, и все это потому, что он, как мы видели, «*прирожденный свободный*». «Принуждаемый ребяческим почтением», он рефлектирует уже непринужденно, т. е. особенно, над этой своей собственной принужденностью. Но это не должно нас удивлять. Мы уже видели в начале «Ветхого завета», что за

вундеркинд этот согласный с собой эгоист. «*Особенность работает в маленьком эгоисте и создает ему желанную свободу*». Не «Штирнер» живет, а живет, «работает» и «совдает» в нем «особенность». Мы узнаем здесь, что не особенность — *фраза для описания* того, кому присуще особенное, ее собственника, а, наоборот, собственник — только *парафраза* особенности.

Как мы видели, «избавление» было на своей высшей ступени избавлением от своего собственного Я, самоотречением. Мы видели далее, что ему была противопоставлена особенность как утверждение себя самого, как своекорыстие. Но мы видели точно так же, что и само это своекорыстие было самоотречением.

Некоторое время мы болезненно ощущали отсутствие «святого». Но вдруг мы снова находим его стыдливо припрятанным в конце главы об особенности на стр. 224, где оно узаконяется при помощи следующего нового превращения: «К вещи, которую Я занимаюсь своекорыстно» (или совершенно не занимаюсь), «Я отношусь иначе, чем к той, которой Я служу бескорыстно» (или же которой Я занимаюсь). Но святой Макс не довольствуется этой замечательной тавтологией, которую он «принял» по «выбору и доброй воле»; тут вдруг снова появляется на сцену давно забытое безличное лицо, на сей раз в образе ночного сторожа, констатирующего тождество Святого, и заявляет, что «можно было бы установить следующий признак: против первой вещи Я могу *погрешить* или совершить *грех* (замечательная тавтология!), другую же только *потерять по легкомыслию*, оттолкнуть от себя, лишиться ее, т. е. совершить глупость» (он может, стало быть, потерять себя по легкомыслию, может лишиться себя, лишиться жизни). «Обе эти точки зрения применимы к *свободе торговли, ибо*» отчасти она признается за Святое, а отчасти нет, или, как это выражает сам Санчо более обстоятельно, «ибо отчасти она рассматривается как свобода, которая может быть дана или отнята в *зависимости от обстоятельств*, отчасти же как такая свобода, которую следует считать *святой при всех обстоятельствах*» (стр. 224 — 225). Санчо здесь снова обнаруживает «свое особенное» «проникновение» в вопрос о свободе торговли и о покровительственных пошлинах. Тем самым он «призван» указать хоть один единственный случай, когда свобода торговли считалась «святой»: 1) *потому*, что она «свобода» и 2) *при всех обстоятельствах*. — Святое можно использовать для любой цели.

После того как особенность была, как мы видели, *сконструирована* посредством логических антитез и феноменологического «определения-также-и-по-иному» из заранее обработанной для этого

свободы, причем святой Санчо все, что ему нравилось (например, бичевание), «свергал» в особенность, а все, что ему не нравилось, — в свободу, — после этого мы в заключение узнаем, что все это еще не истинная особенность. «Особенность, — читаем мы на стр. 225, — это вовсе не *идея*, вроде свободы и т. д., это только описание ... *собственника*». Мы увидим, что это «описание собственника» заключается в том, чтобы подвергнуть отрицанию свободу в трех приписанных ей святым Санчо преломлениях — либерализма, коммунизма и гуманизма, взять ее в ее *истине* и назвать потом этот процесс мысли — крайне простой, согласно вышеизложенной логике — описанием действительного Я.

Вся глава об особенности сводится к банальнейшим самоприкрашиваниям, при помощи которых немецкий мелкий буржуа утешается насчет своего собственного бессилия. Подобно Санчо, он думает, что в борьбе буржуазных интересов против остатков феодализма и против абсолютной монархии в других странах дело идет только о принципиальном вопросе о том, *от чего* должен освободиться «Человек» (см. также выше о политическом либерализме). Он видит поэтому в свободе торговли только свободу и, подобно Санчо, с необычайной важностью разглагольствует о том, должен ли «Человек» пользоваться «при всех обстоятельствах» свободой торговли или нет. А если его освободительные стремления терпят, как это неизбежно при таких обстоятельствах, крах, то он, опять-таки подобно Санчо, утешает себя тем, что «Человек» или сам он не может ведь «стать свободным от всего», что свобода — весьма неопределенное понятие, так что даже Меттерних и Карл X могли апеллировать к «истинной свободе» (стр. 210 «Книги»), причем необходимо только заметить, что именно реакционеры, в особенности историческая школа и романтики, — опять-таки подобно Санчо, — усматривают истинную свободу в особенности, например, тирольских крестьян и вообще в своеобразном развитии индивидов, а затем и местностей, провинций, сословий; он утешает себя также тем, что если он, в качестве немца, и не свободен, то зато он вознагражден за все страдания своей бесспорной особенностью. Он — опять-таки как Санчо — не видит в свободе силу, мощь, которую он себе создает, и поэтому объявляет свое бессилие силой.

Но то, что обыкновенный немецкий мелкий буржуа говорит себе в утешение втихомолку, то берлинец готов раструбить как необычайно тонкий оборот мысли. Он гордится своей никчемной особенностью и своей особенной никчемностью.

Б. Собственник.

О том, как «собственник» распадается на три «преломления»: на «Мую власть», «Мое общение» и «Мое самонаслаждение», см. главу об экономии Нового завета. Мы прямо перейдем к первому из этих преломлений.

А. МОЯ МОЩЬ.

Глава о мощи имеет, в свою очередь, трихотомическую структуру, поскольку в ней идет речь: 1) о праве, 2) о законе и 3) о преступлении. При этом Санчо, всячески стремясь скрыть эту трихотомию, пользуется непомерно часто приемом «эпизода». Мы приведем все содержание этой главы в виде таблицы с необходимыми эпизодическими вставками.

1. Прво.

А. К а н о н и з а ц и я в о о б щ е.

Другой пример *Святого* есть *право*.

Право не есть Я

= не Мое право

= чужое право

= существующее право.

Все существующее

право = чужое право

= право *от* чужих (не от Меня)

= данное чужими право

= (право, которое Мне предостав-

ляют, которым мне *дают* пользоваться) (стр. 244—245).

} Святое

Примечание № 1. Читатель, вероятно, удивится, почему вторая часть уравнения № 4 внезапно появляется в уравнении № 5 в виде первой части ко второй части уравнения № 3, так что на место «права» появляется вдруг, в виде первой части этого уравнения, «все существующее право». Это сделано с целью создать иллюзию, будто святой Санчо говорит о *действительном*, существующем праве, что, однако, ему и в голову не приходит. Он говорит о праве лишь постольку, поскольку оно представляется в качестве священного «предиката».

Примечание № 2. После определения права как «чужого права» ему можно придать любые наименования, например «султанское право», «народное право» и т. д., смотря по тому, как святой Санчо

хочет определить того чужого, от которого он его получает. Благодаря этому можно в дальнейшем сказать, что «чужое право» дается природой, богом, народным избранием и т. д., и т. д. (стр. 250), следовательно — «не Мною». Наивен лишь тот способ, с помощью которого наш святой, пользуясь синонимикой, пытается придать приведенным выше простоватым уравнениям видимость какого-то развития.

«Если какой-нибудь дурак признает Меня правым» (а что, если этот дурак, признающий его правым, он сам?), «то Я начинаю относиться недоверчиво к своему праву» (в интересах «Штирнера» было бы желательно, чтобы это так и было). «Но даже если мудрец признает Меня правым, то это не значит еще, что Я прав. Прав ли Я или нет, это совершенно не зависит от признания Моего права со стороны дурака или мудреца. Тем не менее мы до сих пор стремились к *этому праву*. Мы ищем *право* и с этой целью обращаемся к *суду*. Но чего же Я ищу у этого суда? Я ищу султанского права, не своего права, Я ищу чужого права... перед судом верховной цензуры Я ищу права цензуры» (стр. 244 — 245).

В этом мастерском периоде приходится удивляться ловкому употреблению синонимики. Признание кого-либо правым в смысле обычного словоупотребления отождествляется с правом в юридическом значении этого термина. Еще изумительнее передвигающая горы вера в то, будто «к суду обращаются» ради удовольствия добиться права, — вера, объясняющая суды из сутяжничества.¹ Наконец, замечательна еще хитрость, с какой тут Санчо — как выше в случае равенства № 5 — вносит *варанее* контрабандным путем конкретные названия, в данном случае «султанское право», чтобы

¹ Перечеркнуто: «Каково вообще представление св. Jacques le bonhomme'a о суде, видно уж из того, что в качестве примера он приводит суд верховной цензуры, который может сойти за суд разве только в глазах пруссака, — суд, в компетенцию которого входит лишь выработка административных мероприятий, но ни наложение наказаний, ни разбор гражданских процессов. Что при разделении суда и управления и при их патриархальном совпадении в основе индивидов лежат два совершенно различных состояния производства, до этого нет дела святому, который всегда занят *действительными* индивидами.

Приведенные выше уравнения превращаются здесь в «призвание», «назначение», «задачу», моральные заповеди, громовым голосом внедряемые святым Максом в смущенную совесть его верного холопа Шелиги, к которому он обращается тут, как прусский унтер-офицер (его собственный «жандарм» говорит его устами), в третьем лице; пусть он не потерпит никаких посягательств на свое право есть и т. д. На *право* пролетариев есть никогда не «посягали», и все же выходит как-то «само собой», что они очень часто не могут «осуществлять» это право». *Ред.*

иметь *затем* возможность с тем бóльшим спокойствием привлечь свою всеобщую категорию «чужого права».

Чужое право = Не Мое право,
 Иметь чужое право = Не быть правым
 = *Не иметь никакого права*
 = *быть неправым* (стр. 247).
 Мое право = Не Твое право.
 = *Нарушение твоего права*
 Твое право = Нарушение моего права.

Примечание: «Вы желаете быть правыми против других» (следовало, собственно, сказать: быть по-своему правыми). «Этого вы не сможете, ибо по отношению к ним вы останетесь всегда «неправыми», ибо они не были бы вашими противниками, если бы они тоже не были «по-своему» правы. Они всегда будут вас «считать неправыми».... Если вы остаетесь на почве права, то вы остаетесь при — сутяжничестве» (стр. 248, 253).

«Рассмотрим, однако, этот вопрос еще с иной стороны». Достаточно обнаружив свои познания в области права, святой Санчо может теперь ограничиться тем, чтобы определить еще раз право как Святое и повторить по этому поводу некоторые из прилагавшихся уже ранее в Святому эпитетов с добавлением слова «право».

«Разве право не есть *религиозное понятие*, т. е. нечто *Святое?*» (стр. 247).

«Кто может спрашивать о «праве», если он не стоит на *религиозной точке зрения?*» (там же).

«Право *«в себе и для себя»*. Значит, без отношения ко Мне? *«Абсолютное право!* Значит, оторванное от Меня — *«Сущее в себе и для себя!»* — *Абсолютное! Вечное* право, как вечная истина?» — *Святое* (стр. 270).

«Вы отступаете в испуге перед другими, потому что Вам кажется, что рядом с ними Вы видите *призрак права!*» (стр. 253).

«Вы бродите вокруг, чтобы склонить на свою сторону это *привидение*» (там же).

«Право — это *блажь*, внушенная *привидением*» (синтез двух вышеприведенных положений) (стр. 276).

«Право — это.... *навязчивая идея*» (стр. 270).

«Право — это *дух...*» (стр. 244).

«Так как право может быть внушено только *духом*» (стр. 275).

Далее святой Санчо начинает развивать еще раз то, что он уже развивал в Ветхом завете, а именно — объяснять, что такое «навяз-

чивая идея», с той лишь разницей, что здесь повсюду вплетается «справо» в качестве «другого примера» «навязчивой идеи».

«Право есть первоначально Моя мысль, или она (!) имеет свое начало во Мне. Но если она вырвалась (*entsprungen*) у Меня» (в просторечии: удрала от меня), «если Слово вышло наружу, то оно стало плотью, мясом» (и святой Санчо может досыта наестся им), оно стало «*навязчивой идеей*», — в силу чего вся штирнеровская книга состоит из «навязчивых идей», которые «вырвались у» него, но были нами пойманы и заключены в пресловутый «исправительный дом». «*Теперь Я уж не могу избавиться от мысли*» (после того как мысль избавилась *от него!*); «как Я ни верчусь, она стоит передо Мной». (Косичка, висящая у него сзади.) «Таким образом, люди не сумели справиться с мыслью «справо», которую они сами же создали. Их творение ушло из-под их власти. *Это — абсолютное право, абсолютное вирсванное* [отрешенное] (о, синонимика!) «и обособленное от меня. Почитая его как Абсолютное, мы не можем поглотить его обратно, и оно лишает нас творческих сил; творение — больше, чем творец, оно есть в себе и для себя. Не дадим больше праву возможности свободно разгуливать...» (мы тут же воспользуемся этим советом в применении к самому этому предложению и посадим его на цепь до ближайшей надобности) (стр. 270).

Освятив, таким образом, право путем всевозможных испытаний огнем и водой и канонизировав его, святой Санчо тем самым уничтожил право.

«Вместе с абсолютным правом *погибает само право*, одновременно уничтожается и *господство понятия права* (иерархия). *Ибо* не нужно забывать, что над нами искони властвовали понятия, идеи, принципы и что среди этих *властителей* понятие права или понятие справедливости играло одну из важнейших ролей» (стр. 276). Мы уже привыкли к тому, что правовые отношения выступают здесь опять-таки в качестве господства *понятия* права и что Штирнер убивает право уже одним тем, что объявляет его понятием, а значит и Святым (об этом см. «Иерархию»). Право возникает не из материальных отношений людей и из вытекающей отсюда борьбы их друг с другом, а из их борьбы с их представлением, которое они должны «выбить из своей головы» (см. «Логика»).

К этой последней форме канонизации права относятся еще следующие три примечания.

Примечание 1. — «Пока это *чужое* право совпадает с *Моим*, Я, конечно, найду в нем *также* и последнее» (стр. 245). Пусть пока святой Санчо поразмыслит над этим положением.

Примечание 2. — «Стоит только проникнуть *эгоистическому интересу*, и общество погубило... как это доказывает, например, римское государство с его развитым *частным правом*» (стр. 278). Согласно этому римское общество должно было уже заранее быть *погибшим* римским обществом, так как эгоистический интерес проявляется в «десяти таблицах» еще более грубо, чем «в развитом частном праве» императорской эпохи. В этой злополучной реминисценции из Гегеля частное *право* рассматривается как симптом *эгоизма*, а не *Святого*. Святому Санчо следовало бы и здесь подумать над тем, насколько частное *право* связано с частной *собственностью* и насколько вместе с частным правом дается множество других правовых отношений (ср. «Частная собственность, государство и право»), о которых святой Макс может сказать только то, что они есть Святое.

Примечание 3. — «Если право и вытекает из *понятия*, то все же оно начинает *существовать* только потому, что оно *полезно* для потребностей». — Так говорит Гегель («Философия права», § 209, добавление), от которого и перенял наш святой иерархию понятий в современном мире. Таким образом, Гегель объясняет *существование* права из эмпирических *потребностей* индивидов, спасая *понятие* только путем голословного утверждения. Мы видим, насколько бесконечно более материалистичен Гегель, чем наше «Я во плоти» — святой Санчо.

Б. Присвоение путем простой антитезы.

- | | | |
|--|-------|--|
| а. Право человека | — | Мое право. |
| б. Человеческое право | — | Эгоистическое право. |
| в. Чужое право = быть управомоченным чужими | } — { | Мое право = быть управомоченным Собою. |
| г. Право есть то, что направлено в интересах Человека. | | |

«Это — эгоистическое право, т. е. это направлено в Моих интересах, поэтому это — право» (в разных местах, последнее предложение — стр. 251).

Примечание 1. — «Я считаю Себя в праве убивать, если Я не запрещаю этого Себе самому, если Я сам не боюсь убийства как несправия» (стр. 249). Собственно следовало бы сказать: Я *убиваю*, если Я сам не запрещаю этого Себе, если Я не *боюсь* убийства. Все это предложение есть не что иное, как широковещательное развитие второго уравнения из антитезы *в*, в котором слова «считаю в праве» потеряли свой смысл.

Примечание 2. — «Я решаю, имеется ли *во Мне* правота; *вне Меня* не существует никакого права» (стр. 249). — «Являемся ли мы тем, что есть *в нас*? Нет, как мы не есть и то, что вне нас... Именно потому, что мы — не дух, который живет *в нас*, именно поэтому мы должны были перенести его *вне нас*... мыслить его существующим *вне нас*... *в потустороннем мире*» (стр. 43).

Таким образом, согласно собственному своему тезису на стр. 43, святой Санчо должен снова право «в нем» перенести «вне себя», а именно — «в потусторонний мир». Но если он захочет присваивать себе вещи таким способом, то он сможет перенести «в себя» мораль, религию, все «Святое» и решить, является ли оно «в нем» Моральным, Религиозным, Святым; «вне него не существует» морали, религии, святости, говорит он, — чтобы затем на стр. 43 перенести их вне себя, в потусторонний мир. Этим обеспечивается «восстановление всех вещей» на христианский образец.

Примечание 3. — «Вне Меня нет права: что направлено в Моих интересах, то — правильно. Возможно, что оно от этого еще не становится направленным в интересах других» (стр. 249). Собственно следовало бы сказать: что направлено в моих интересах, то направлено в моих интересах, но вовсе не в интересах других. Теперь мы уже имели достаточно примеров того, какие синонимистические «блошинные прыжки» проделывает святой Санчо со словом «право». Право и правильно, юридическое «право», моральное «право», то, что направлено в его интересах, и т. д. — все это употребляется вперемешку, смотря по надобности. Пусть святой Макс попробует перевести свои положения о праве на другой язык, и бессмыслица их станет вполне очевидной. Так как в «Логике» мы подробно говорили об этой синонимике, то теперь мы можем ограничиться ссылкой на сказанное там.

То же самое приведенное выше предложение преподносится нам еще в следующих трех «превращениях»:

А. «Имею ли Я право или нет — этому нет другого судьи, кроме Меня самого. Другие могут судить и обсуждать лишь то, согласны ли они с Моим правом и существует ли оно и для них как право» (стр. 246).

Б. «Общество, конечно, хочет, чтобы *каждый* добился своего права, но только права, установленного обществом, общественного права, а не действительно *своего* права» (собственно, следовало бы сказать: «добился *своего*» — слово «право» здесь ровно ничего не выражает. А затем он продолжает бахвалиться:) «Я же даю или беру Себе право из полноты собственной власти... Собственник и

творец Своего права» («творец» лишь постольку, поскольку он объявляет право своей мыслью и уверяет затем, что избрал эту мысль в себя), «Я не признаю никакого другого источника права, кроме Себя, — ни бога, ни государства, ни природы, ни человека, ни божественного, ни человеческого права» (стр. 269).

В. «Так как *человеческое* право есть всегда нечто данное, то в действительности оно сводится всегда к праву, которое люди *дают*, т. е. *уступают* друг другу» (стр. 251). «Наоборот, эгоистическое право, это — то право, которое *Я даю Себе* или *беру*». Однако, «скажем в заключение», «как будто ясно», что эгоистическое право в тысячелетнем царстве Санчо, составляющее предмет *взаимного «соглашения»*, не очень-то отличается от того, которое взаимно «*дают*» или «*уступают*» друг другу.

Примечание 4. — «В заключение я должен устранить тот половинчатый способ выражения, которым я *хотел* пользоваться лишь до тех пор, пока рылся во внутренностях права и сохранял хотя бы это слово. Но в действительности вместе с понятием теряет смысл и слово. То, что Я назвал *Моим* правом, то вовсе уже не право» (стр. 275). Всякий тотчас же поймет, почему святой Санчо сохранил в вышеприведенных антитезах «слово» право. Так как он совсем не говорит о *содержании* права, а еще менее критикует его, то, только сохранив *слово* право, может он придать себе вид, будто говорит о праве. Если выпустить в антитезе *слово* право, то в ней только и останутся «Я», «Мой» и прочие грамматические формы местоимения первого лица. Содержание здесь всегда приносилось лишь при помощи примеров, которые, однако, как мы видели, неизменно были тавтологиями, вроде: если Я убиваю, то Я убиваю и т. д., и в которых слова «право», «считается правым» и т. д. употреблялись лишь для того, чтобы прикрыть явную тавтологию и привести ее в какую-нибудь связь с антитезами. *Синонимика* была тоже призвана создать видимость того, будто здесь речь идет о каком-то содержании. Впрочем, совершенно ясно, что за неисчерпаемый кладезь *бахвальства* представляет эта бессодержательная болтовня о праве. Таким образом, все «рытье во внутренностях права» заключалось в том, что святой Санчо пользовался «половинчатым способом выражения» и «сохранял хотя бы *слово*», потому что он не знал, что сказать по существу *дела*. Если признать за разобранной антитезой хоть какой-нибудь смысл, а именно то, что «Штирнер» просто хотел проявить в ней свое отвращение к праву, придется сказать, что не он «рылся во внутренностях права», а что, наоборот, право «рылось» в *его* внутренностях, что он лишь запротоколировал то обстоятель-

ство, что право ему не по нраву. Пусть Jacques le bonhomme «целиком сохранит за собой это право»!

Чтобы внести в эту пустоту какое-нибудь содержание, святой Санчо должен был прибегнуть еще к одному логическому маневру; и он так «виртуозно» переплетает канонизацию с простой анти-тевой и так маскирует их многочисленными эпизодами, что немецкая публика и немецкие философы не могли, конечно, заметить этого.

В. Присвоение путем сложной антитезы.

«Штирнер» должен теперь ввести эмпирическое определение права, которое он может приобрести для отдельного индивида, т. е. он вынужден признать в праве еще нечто иное, помимо святости. Он мог бы здесь и не прибегать ко всем своим тяжеловесным машинациям, так как, начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и т. д., и т. д. в новейшее время, не говоря уже о более ранних авторах, сила изображалась как основа права; благодаря этому теоретическое рассмотрение политики освободилось от морали, и был выставлен постулат самостоятельного подхода к политике. Впоследствии, в XVIII веке во Франции и в XIX веке в Англии, все право было сведено к частному праву (о чем святой Макс не упоминает), а последнее к вполне определенному виду силы — к силе частных собственников, причем, однако, дело отнюдь не ограничилось одними простыми фразами.

Итак, святой Санчо извлекает определение *силы* из *права* и истолковывает его следующим образом:

«Мы имеем обыкновение классифицировать государство в зависимости от того, как разделена «верховная *власть*»... Значит — верховная *власть*! *Власть* над кем? Над отдельным индивидом... Государство употребляет насилие..., поведение государства, это — *насильственная деятельность*, и свою *власть*, свое насилие оно называет *правом*. Целое... имеет *власть*, которая называется правомочной, т. е. которая есть *право*» (стр. 259 — 260).

По «Нашему» «обыкновению» наш святой добирается до своей вождеденной *власти* и может теперь «позаботиться» о себе.¹

Право, сила человека — Сила, Мое право.

Промежуточные уравнения:

Быть правомочным = Быть полномочным
Управомочить себя = Уполномочить себя

¹ Игра слов: Durch «Unser» «Pflegen» — selber «pflegen». *Ред.*

Антитеза:

Быть уполномоченным чело- — Быть уполномоченным Мною,
веком

Первая антитеза:

Право, сила человека — Сила, Мое право,
превращается теперь в

Право человека — Моя сила,

так как в тезисе право и сила тождественны, а в антитезе должен быть «устранен» «половинчатый способ выражения», ибо право, как мы видели, «потеряло всякий смысл».

Примечание 1. Образцы напыщенной и хвастливой парафразы вышеприведенных антитез и равенств:

«Чем Ты имеешь силу быть, на то Ты имеешь право». — «Я вывожу всякое право и всякое правомочие из себя, Я в праве делать все то, на что простирается Моя сила». — «Я не требую никакого права, поэтому Мне и не приходится также признавать никакого права. То, что Я могу добыть Себе силой, то Я добываю, а чего не могу добыть Себе силой, на то Я не имею права, и т. д. — Мне совершенно неважно, в праве ли Я или нет; если Я только обладаю *мощью*, то Я уже сам собой *уполномочен* и не нуждаюсь ни в каком другом полномочии или правомочии» (стр. 248, 275).

Примечание 2. Образцы того, как святой Санчо обнаруживает в силе реальную основу права:

«Так, «коммунисты» говорят» (но откуда же «Штирнер» знает, что говорят коммунисты? Ведь кроме докладной записки Блюнчли, «*Volksphilosophie*» [Народной философии] Беккера и нескольких других вещей он о них ровно ничего не знает), «что равный труд дает людям право на равное наслаждение. Нет, равный труд не дает Тебе права на это, только равное наслаждение уполномочивает Тебя на равное наслаждение. Наслаждайся, и Ты окажешься в праве наслаждаться... Если Вы берете наслаждение, то оно Ваше право; если же Вы будете только томиться по нем, не захватывая его, то оно попрежнему останется «благоприобретенным правом» тех, которые обладают привилегией наслаждения. Оно — их право, подобно тому как оно стало бы Вашим правом, если бы Вы захватили его» (стр. 250).

О том, что вкладывается здесь в уста коммунистов, ср. выше о

«коммунизме». Святой Санчо снова рассматривает здесь пролетариев как «замкнутое общество», которому достаточно только принять решение о «захвате», чтобы на следующий же день огулом покончить со всем существующим строем. Но в действительности пролетарии приходят к этому единству лишь путем долгого развития, в котором известную роль играет и апелляция к своему праву. Впрочем, эта апелляция к своему праву есть только средство для того, чтобы они превратились в «Они», в революционную, солидарную массу. — Что же касается самого вышеприведенного предложения, то оно с начала до конца является блестящим образцом тавтологии; в этом легко убедиться, если выпустить, — без всякого ущерба для содержания, — как силу, так и право. Во-вторых, и сам святой Санчо проводит различие между личной и фактической способностью и, значит, между наслаждением и силой, необходимой для того, чтобы иметь возможность наслаждаться. Я могу обладать большой *личной* силой [способностью] наслаждаться, не обладая, однако, соответствующей фактической, *вещественной* силой (деньгами и т. д.). И, таким образом, реальное мое наслаждение все еще продолжает оставаться гипотетическим.

«Если королевское дитя ставит себя выше других детей, — продолжает наш школьный учитель в своих подходящих для друга детей примерах, — то это уже некоторое деяние с его стороны, обеспечивающее ему преимущества, и если другие дети признают и одобряют это деяние, то это — *их* деяние, делающее их достойными, чтобы быть подданными» (стр. 250).

В этом примере общественное отношение, в котором королевское дитя находится к другим детям, рассматривается как сила, и притом как *личная* сила королевского ребенка и как бессилие других детей. Если рассматривать как «*деяние*» других детей то, что они позволяют командовать над собою королевскому ребенку, то это в лучшем случае доказывает только то, что они эгоисты. «Особенность делает свое дело в маленьких эгоистах» и побуждает их эксплуатировать королевское дитя, извлекать из него выгоду.

«Говорят» (т. е. Гегель говорит), «что наказание — право преступника. Но и безнаказанность также его право. Удастся ему его затея — он прав, а не удастся — тоже прав. Когда кто-нибудь с безумной отвагой пускается на опасные затеи и погибает при этом, мы говорим: поделом ему, он этого хотел. Когда же он побеждает опасности, т. е. когда побеждает его *сила*, он также оказывается *правым*. Если ребенок, играя ножом, порежется, то поделом ему; если же он не порежется, то и это поделом. Поэтому поделом преступнику,

если он страдает из-за своего рискованного поступка: зачем он шел на риск, если знал, какие могут быть последствия?» (стр. 255).

В заключительных словах этого предложения, в обращенном к преступнику вопросе, почему он шел на риск, сосредоточена в скрытом виде достойная школьного учителя бессмыслица всей фразы. Поделом ли преступнику, который, залезая в какой-нибудь дом, упал и сломал себе ногу, или ребенку, который порезался (все — важные вопросы, которыми способен заниматься только такой человек, как святой Санчо), — единственный результат тот, что *случай* признается здесь Моей силой. Таким образом, «Моей силой» было в первом примере Мое поведение, во втором — независимые от меня общественные условия, в третьем — случай. Впрочем, в главе об особенности мы уже встречались с подобного рода противоречивыми определениями.

Среди вышеприведенных примеров, весьма подходящих для друга детей, Санчо вплетает следующую забавную прибаутку:

«Ведь в противном случае право осталось бы с носом. Тигр, набрасывающийся на Меня, прав, и Я, убивающий его, тоже прав. Я охраняю от него не Свое право, а Себя» (стр. 250).

В первой части этого предложения святой Санчо становится в правовое отношение к тигру, а во второй части он догадывается, что здесь в сущности нет никакого правового отношения. *Поэтому-то* право оказывается «с носом». Право «Человека» растворяется в праве «Тигра».

Этим заканчивается критика права. Мы уже давно знали от сотни других писателей, что право возникло из насилия, теперь же мы узнаем от святого Санчо, что «право» есть «насилие Человека», чем он благополучно устранил все вопросы о связи права с *действительными* людьми и их отношениями и водворил свою антитезу. Он ограничивается тем, что упраздняет право в том виде, в каком он его полагает, а именно — в виде Святого, т. е. упраздняет Святое, а право оставляет нетронутым.

Эта критика права украшена множеством эпизодов — болтовней о всякого рода вещах, о которых «сбыкновенно» толкуют у Штегели от двух до четырех после обеда.

Эпизод 1. «Право человека» и «благоприобретенное право». «Когда революция провозгласила «равенство» «правом», — она нашла убежище в *религиозной* области, в области *Святого, Идеала*. *Поэтому* с тех пор идет борьба из-за святых, неотчуждаемых прав человека. Вечному праву человека естественно и равноправно противопоставляется «благоприобретенное право существующего», право против права, причем, конечно, одно обрушивается на другое как на бесправие. Таков

спор о праве со времени революции». (Стр. 248.) Сперва повторяется, что права человека являются «Святым» и что *поэтому* происходит с тех пор борьба за права человека. Этим святой Санчо доказывает только, что материальный базис этой борьбы остался для него святым, т. е. чуждым. — Так как «право человека» и «благоприобретенное право» являются оба «правами», то они «равно правомерны», и притом «правомерны» в данном случае в *историческом* смысле слова. Так как оба они являются «правами» в *юридическом* смысле, то они — равно «правомерны» в *историческом* смысле. По этому методу можно в кратчайший срок разделаться со всем, чем угодно, не зная ничего о сути дела. Так, например, можно по поводу борьбы за хлебные законы в Англии сказать: прибыли (выгоде) фабрикантов «вполне естественно и так же правомерно противостоит» рента, которая также является прибылью (выгодой). Выгода против выгоды, «причем, конечно, одна обрушивается на другую! Такова борьба» за хлебные законы в Англии с 1815 г. — Впрочем, Штирнер мог бы с самого начала сказать: существующее право есть право Человека, человеческое право. «Обыкновенно» его называют в некоторых кругах также «благоприобретенным правом». Где же тогда разница между «правом человека» и «благоприобретенным правом»?

Мы уже знаем, что чужое, святое право есть то, что мне дается чужими. Но так как права человека называются также естественными, прирожденными правами и так как для святого Санчо название и есть самая вещь, то, следовательно, они и даны мне от природы, т. е. от рождения. Но «благоприобретенные права сводятся к *тому же самому*, а именно — к природе, дающей Мне право, т. е. к рождению и, далее, к наследству» и так далее. «Я рожден человеком — равносильно: я рожден королевским сыном» (стр. 249, 250, где, между прочим, Бабефу ставится в вину, что он не обладал таким диалектическим талантом разрешать различие). Так как «Я» «при всяких обстоятельствах» «также» и человек, как соглашается позже святой Санчо, и так как этому Я идет, стало быть, на пользу «также» все то, что оно имеет в качестве человека, — например, в качестве берлинца ему идет на пользу берлинский Тиргартен, — то ему «также» «при всяких обстоятельствах» идет на пользу право человека. Но так как он отнюдь не «при всяких обстоятельствах» рождается «королевским сыном», то отнюдь нельзя сказать, что ему «при всяких обстоятельствах» идет на пользу «благоприобретенное право». Поэтому на почве права имеется существенное различие между «правом человека» и «благоприобретенным правом». Если бы он не должен был скрывать своей логики, то здесь следовало бы сказать: После того как Я, по

Моему мнению, растворил понятие права так, как Я вообще имею «обыкновение» растворять понятия, борьба из-за этих двух специальных видов права становится борьбой в пределах растворенного Мною, в Моем мнении, понятия и «поэтому» может в дальнейшем быть оставлена Мною в покое. — Для большей основательности святой Санчо мог бы прибавить еще следующее новое превращение: *Право человека* тоже приобретено и, значит, *благоприобретено*, а *благоприобретенное право*, это — принадлежащее людям, человеческое право, *право человека*. — Что подобные понятия, если оторвать от их лежащей в их основе эмпирической действительности, можно выворачивать наизнанку, как перчатку, — это достаточно подробно доказал уже Гегель, у которого применение этого метода по отношению к абстрактным идеологам было правомерно. Поэтому святому Санчо вовсе незачем былс придавать ему своими «неуклюжими» «махинациями» смешной вид.

До сих пор благоприобретенное право и право человека «сводились к *одному и тому же*» для того, чтобы святой Санчо имел возможность превратить в Ничто борьбу, существующую вне его головы, в истории. А теперь наш святой доказывает, что он столь же остроумен в тонких различениях, как и всемогущ в синтезе, и что он способен вызвать в «творческом Ничто» своей головы новую сграшную борьбу.

«Я готов также согласиться» (великодушный Санчо!), «что каждый рождается человеком» (а, значит, согласно вышеприведенному упреку по адресу Бабефа, также и «королевским сыном»), «и, значит, *новорожденные равны* в этом отношении друг другу... только потому, что они обнаруживают и проявляют себя лишь как просто человеческие дети, как голые человечки». Наоборот, взрослые — «дети своего собственного творчества». Они «обладают не только прирожденными правами, они *приобрели* права» (неужели Штирнер думает, что ребенок выходит из материнской утробы без своего собственного деяния, благодаря которому он только и *приобретает* «право» быть вне материнской утробы, и неужели каждый ребенок не проявляется и не обнаруживается с самого начала как «единственный» ребенок?). «Какая противоположность, какое поле борьбы! Старая борьба прирожденных прав и благоприобретенных прав!» (стр. 252). Какая борьба бородатых мужей с молокососами!

Впрочем, Санчо высказывается против прав человека лишь потому, что «в новейшее время» снова «имели обыкновение» говорить против них. В действительности же он «приобрел» себе и эти при-

рожденные права человека. В главе об особенности мы уже имели «прирожденного свободного»; там он сделал из особенности прирожденное право человека, когда, в качестве просто рожденного, уже проявил и показал себя свободным. Мало того: «Каждое Я — уже *от рождения* преступник против государства», и, значит, государственное преступление становится прирожденным правом человека, и ребенок совершает уже преступление против чего-то, чего еще не существует, но для чего он существует. Наконец, в дальнейшем «Штирнер» говорит о «*прирожденных* ограниченных головах», «*прирожденных* поэтах», «*прирожденных* музыкантах» и т. д. Так как здесь сила (музыкальная, поэтическая, вообще ограниченная *способность*) прирождена, а право — сила, то мы видим, как «Штирнер» добывает для «Я» прирожденные права человека, хотя на этот раз равенство и не фигурирует среди этих прав.

Эпизод 2. Привилегированный и равноправный. Борьбу за привилегии и равные права наш Санчо превращает сперва в борьбу за простые «*п о н я т и я*»: привилегированный и равноправный. Этим он избавляет себя от необходимости узнать что-нибудь о средневековом способе производства, политическим выражением которого являлась привилегия, и о современном способе производства, выражением которого является просто *право, равное право*, а также об отношении между обоими этими способами производства и соответствующими правовыми отношениями. Он может даже свести оба вышеприведенных «понятия» к еще более простому выражению: равный и неравный, и показать, что какой-нибудь человек может быть к одному и тому же (например, к другим людям, к какой-нибудь собаке и т. д.) то равнодушным, т. е. предметы для него равны, то неравнодушным, т. е. они для него не равны, различны, предпочтительны и т. д. «Да хвалится брат, униженный, высотой своей» (Святой Jacques le bonhomme 1, 9).

II. Закон.

Мы должны теперь раскрыть читателю великую тайну нашего святого мужа, а именно, что он начинает все свое рассуждение о праве общим объяснением права, которое «вырывается» у него, когда он говорит о праве, и ему удается поймать его снова лишь тогда, когда он заводит речь о чем-то совершенно другом, а именно — о законе. Евангелие возвало к нашему святому: не судите, да не судимы будете, — и он раскрыл свои уста, и, поучая, изрек:

«Право есть дух общества» (но общество есть Святое). *«Если общество имеет волю, то эта воля и есть право: общество существует*

только благодаря праву. Но так как оно существует лишь благодаря тому» (не благодаря праву, но лишь благодаря тому), «что оно осуществляет свое господство над отдельными индивидами, то право есть его «господская воля» (стр. 244). Т. е.: «право... есть... имеет... то... и есть... существует только... но... так как существует лишь благодаря тому... что... то... господская воля». В этом предложении весь наш Санчо во всем его совершенстве.

Это предложение «вырвалось» некогда у нашего святого потому, что оно не годилось для его тезисов, а теперь ему отчасти удастся опять поймать его потому, что теперь оно отчасти опять годится для него.

«Государства сохраняются до тех пор, пока имеется господствующая воля и пока эта господствующая воля признается равнозначной собственной воле. Воля господина есть закон» (стр. 256).

Господская воля общества = право,
 Господствующая воля = закон —
 Право = закон.

«Иногда», т. е. в качестве вывески для его «рассуждения» о законе, появляется еще различие между правом и законом, которое, как это ни странно, имеет почти столь же мало общего с его «рассуждением» о законе, как «вырвавшееся» у него определение права — с «рассуждением» о праве: «Но что есть право, что в каком-либо обществе считается правомерным, то также и высказывается в законе» (стр. 255). Это положение — «неуклюже» переписанное место из Гегеля: «То, что закономерно, есть источник познания того, что есть право или, собственно, что правомерно». Что святой Санчо обозначает словом «высказываться», то Гегель называет также «положенным», «знаемым» и т. д. («Философия права», стр. 211 и сл.).

Не трудно понять, почему святой Санчо должен был исключить «волю» или «господскую волю» общества из своего «рассуждения» о праве. Он мог вобрать право в себя, как свою силу, лишь постольку, поскольку право было определено как сила человека. Поэтому он должен был, ради своей антитезы, удержать материалистическое определение силы и позволить «вырваться» идеалистическому определению «воли». Почему он снова ловит «волю» теперь, когда говорит о законе, мы поймем при рассмотрении антитез о законе.

В действительной истории теоретики, которые видели в силе основу права, находились в самом резком противоречии с теми, которые считали основой права волю, — в противоречии, которое святой Санчо мог бы рассматривать также как противоречие между

реализмом (ребенок, древний, негр и т. д.) и идеализмом (юноша, повый человек, монгол и т. д.). Если признавать силу базисом права, как это делают Гоббс и т. д., то право, закон и т. д. — только симптом, выражение *других* отношений, на которых покоится государственная власть. Материальная жизнь индивидов, отнюдь не зависящая просто от их «воли», их способ производства и форма общения, которые взаимно обуславливают друг друга, есть реальный базис государства и остается им на всех ступенях, на которых еще необходимы разделение труда и частная собственность, совершенно независимо от *воли* индивидов. Эти действительные отношения отнюдь не создаются государственной властью, а, наоборот, сами они — создающая ее сила. Помимо того, что господствующие при этих отношениях индивиды должны конституировать свою силу в виде *государства*, они должны придать своей воле, обусловленной данными определенными отношениями, всеобщее выражение в виде государственной воли, в виде закона, — выражение, содержание которого всегда дается отношениями этого класса, как это особенно ясно доказывает частное и уголовное право. Подобно тому как от их идеалистической воли или произвола не зависит тяжесть их тел, так от них не зависит и то, что они проводят свою собственную волю в форме закона, делая ее в то же время независимой от личного произвола каждого отдельного индивида среди них. Их личное господство должно в то же время конституироваться как общее господство. Их личная сила основывается на жизненных условиях, которые развиваются как общие для многих индивидов и сохранение которых они, в качестве господствующих индивидов, должны утвердить против других индивидов, и притом в виде действительных для всех условий. Выражение этой воли, обусловленной их общими интересами, есть закон. Именно самоутверждение независимых друг от друга индивидов и утверждение их собственной воли, которое на этом базисе неизбежно эгоистично в их взаимоотношениях, делает необходимым самоотречение в законе и в праве, — самоотречение в исключительном случае и самоутверждение их интересов в среднем, типичном случае (которое поэтому считают самоотречением не *они*, а только «согласный с собой эгоист»). То же самое относится к подчиненным классам, от воли которых тоже не зависит, существует ли закон и государство или нет. Так, например, до тех пор, пока производительные силы еще не развиты настолько, чтобы сделать излишней конкуренцию, и поэтому конкуренция все равно порождалась бы ими снова и снова, — до тех пор подчиненные классы хотели бы невозможного, если бы у них была «воля» отменить конкуренцию, а вместе

с ней государство и закон. Впрочем, возникновение этой «воли» до того, как отношения развились настолько, что стали способны произвести ее, также существует только в воображении идеологов. После же того, как отношения развились настолько, что они в состоянии произвести эту волю, идеолог может вообразить себе ее чисто произвольной, а поэтому возможной во все времена и при всех обстоятельствах. — Подобно праву, и преступление, т. е. борьба изолированного индивида против господствующих отношений, тоже не возникает из чистого произвола. Наоборот, оно коренится в тех же условиях, что и существующее господство. Те же самые духовидцы, которые в праве и в законе видят господство некоей самостоятельной всеобщей воли, могут усмотреть в преступлении простое нарушение права и закона. На самом же деле не государство существует благодаря господствующей воле, а, наоборот, возникающее из материального образа жизни индивидов государство имеет также и форму господствующей воли. Если последняя теряет свое господство, то это означает, что изменились не только воля, но также материальное бытие и жизнь индивидов и лишь поэтому изменяется и их воля. Бывает, что права и законы «передаются по наследству», но в этом случае они не являются господствующими, а носят номинальный характер, яркие примеры чего мы находим в истории древне-римского и английского права. Мы уже видели раньше, как у философов, благодаря отрыву мыслей от служащих им базисом индивидов и их эмпирических отношений, могло возникнуть представление об особом развитии и истории чистых мыслей. Точно так же и здесь можно опять-таки оторвать право от его реальной базы: таким путем получают некую «господскую волю», которая имеет различный вид в различные эпохи и обладает в своих творениях, в законах, собственной самостоятельной историей. Благодаря этому политическая и гражданская история идеологически растворяется в истории господства следующих друг за другом законов. Такова специфическая иллюзия юристов и политиков, которую без церемоний усваивает наш Jacques le bonhomme. Он подвержен той же иллюзии, что, скажем, и Фридрих-Вильгельм IV, который тоже принимает законы за простую прихоть господской воли и поэтому всегда находит, что они разбиваются о «грубый» мир. Ни одна из его совершенно безобидных причуд не идет в своем осуществлении дальше стадии кабинетных указов. Пусть он попробует издать приказ о двадцатипятимиллионном займе, — т. е. о сто десятой части английского государственного долга, — и он увидит, чьей волей является его господская воля. Впрочем, мы и в дальнейшем убедимся, что

Jacques le bonhomme пользуется в качестве документов фантомами или привидениями своего государя и земляка по Берлину, чтобы ткать из них свою собственную теоретическую блажь насчет государства, закона, преступления и т. д. Это не должно удивлять нас, так как даже призрак «Vossische Zeitung» то и дело «преподносит» ему что-либо вроде, например, правового государства. Самое поверхностное рассмотрение законодательства, например законодательства о бедных во всех странах, показывает, чего могли добиться господствующие, когда они воображали, что могут провести что-нибудь при помощи одной своей «господской воли», т. е. только в качестве хотящих индивидов. Впрочем, святой Санчо должен принять иллюзию юристов и политиков о господской воле, чтобы в полном блеске выявить свою собственную волю в уравнениях и антитезах, которыми мы сейчас позабавимся, и быть в состоянии снова выбить из своей головы некую мысль, которую он сам же вбил себе в голову.

«С великою радостью принимайте, братья мои, когда впадаете в различные искушения» (Святой Jacques le bonhomme, I, 2).

Закон = господская воля государства,
= государственная воля.

Антитезы:

Государственная воля, чужая воля. — Моя воля, собственная воля.

Господская воля государства — Моя собственная воля.
— Мое своеволие.

Подданные государства, подчиняющиеся государственному закону — { Свои собственные подданные
«(Единственные), несущие свой закон в самих себе» (стр. 268)...

Уравнения:

А. Государственная воля = Не Моя воля.

Б. Моя воля = Не государственная воля.

В. Воля = Желание.

Г. Моя воля = Нежелание государства.
= Воля против государства.
= Сопrotивление государству.

Д. Желать не-государство = Своеволие.

Своеволие = Не желать государства.

Е. Государственная воля = Ничто Моей воли

= Мое безволие.

Ж. Мое безволие = Бытие государственной воли...

(Уже из предыдущего мы знаем, что бытие государственной *воли* равно бытию *государства*, откуда получается следующее новое уравнение:)

- З. Мое безволие = Бытие государства.
 И. Ничто Моего безволия = Небытие государства.
 К. Своеволие = Ничто государства.
 Л. Моя воля = Небытие государства.

Примечание 1: Уже согласно приведенному выше на стр. 256 положению, «государства сохраняются до тех пор, пока *господствующая* воля признается равнозначающей *собственной* воле».

Примечание 2: «Тот, кто вынужден ради существования» (вызывает автор к совести государства) «рассчитывать на *безволие* других, тот — *игрушка* в руках этих других, как господин — игрушка в руках слуги» (стр. 257, уравнения Е. Ж. З. И.).

Примечание 3: «*Моя собственная воля — губитель* государства. Поэтому последнее клеймит ее названием *своеволия*. *Собственная* Моя воля и Государство, это — смертельные враги, между которыми невозможен вечный мир» (стр. 257). «Поэтому *оно* действительно следит за всеми, *оно* видит в каждом эгоиста» (своеволие), «а эгоиста *оно* боится» (стр. 263). — «Государство... противится поединку... карается даже любая *драка*» (хотя бы и не призывали на помощь полицию) (стр. 245).

Примечание 4: «Для него, для Государства, безусловно необходимо, чтобы никто не имел *собственной воли*; если кто-нибудь имел бы ее, то Государство должно было бы исключить его» (запереть, выслать); «если бы ее имели *все*» («кто эта особа, которую вы называете «все»?»), «то они отменили бы государство» (стр. 257). Это можно выразить и риторически: «Какой толк в Твоих законах, если никто не следует им; к чему Твои повеления, когда никто не повинуется им?» (стр. 256).¹

¹ Перечеркнуто: «Примечание 5. «Стараются отличить *закон* от произвольного приказания, от *указа*... Однако закон о человеческих действиях есть *волеизъявление* и, стало быть, приказание (указ)» (стр. 256)... «Кто-нибудь может, конечно, заявить, какие действия он дозволяет, и воспретить соответствующим законом противоположные действия, пригрозив, что с нарушителем этого закона он поступит как со своим врагом... Я вынужден дозволить, чтобы он поступил со мной как со своим врагом, но никогда я не дозволю, чтобы он обращался со мной как со своей кратурой [тварью] и свой разум или свое неразумие сделал путеводной нитью для меня» (стр. 256). — Таким образом, здесь наш Санчо несколько не возражает против закона, когда он поступает со своим нарушителем как с *врагом*. Его вражда к закону направлена только против формы,

Примечание 5: Простая антитеза «государственная воля — Моя воля» получает в дальнейшем видимость мотивировки: «Если даже вообразить такой случай, что все индивиды в народе выразили бы одинаковую волю и что благодаря этому получилась бы совершенная *общая воля* (1), то это нисколько не изменило бы дела. Разве я не был бы сегодня и позже связан моей вчерашней волей? Мое творение, т. е. определенное выражение Моей воли, стало бы Моим повелителем; а Я..., творец, был бы стеснен в Своем течении, в своем упразднении... Так как Я вчера был волящим, то сегодня Я стал лишенным воли. Вчера свободный, я сегодня несвободен» (стр. 258).

Старое, уже неоднократно высказывавшееся, как революционерами так и реакционерами, положение, что в демократии отдельные личности пользуются своим суверенитетом только на один момент, а затем снова отступают от господства, святой Санчо «неуклюже» пытается здесь присвоить себе, применяя к нему свою феноменологическую теорию творца и творения. Но теория творца и творения лишает это положение всякого смысла. Согласно этой теории святой Санчо сегодня лишен воли не потому, что он изменил свою вчерашнюю волю, т. е. что он обладает сегодня иначе определенной волей и что глупость, которую он вчера возвел в закон в качестве выражения своей воли, стала узами или оковами для его сегодняшней, более проясненной воли. Наоборот, по его теории, его сегодняшняя воля *должна* быть отрицанием его вчерашней воли потому, что в качестве творца он обязан упразднить свою вчерашнюю волю. Только в качестве «лишенного воли» он есть творец, — в качестве же действительно волящего он всегда лишь творение (см. «Феноменологию»). Но в таком случае из того, что он «вчера был волящим», вовсе не следует, что сегодня он лишен воли, а следует, наоборот, что он — *противник* своей вчерашней воли, независимо от того, приняла ли последняя форму закона или нет. В обоих случаях он может упразднить ее так, как он привык вообще ее упразднять, а именно *как свою волю*. Тем самым он дает полное удовлетворение согласному с собой эгоизму. Поэтому здесь совершенно безразлично, приняла ли его вчерашняя воля, в качестве закона, форму существования вне его головы или нет, особенно если вспомнить, что так же

а не против содержания. Любой репрессивный закон, грозящий ему виселицей и колесованием, вполне для него приемлем, поскольку он может рассматриваться им как объявление войны. Святой Санчо успокаивается, если ему только оказывают честь, считая его *врагом*, а не креатурой. В действительности же он, самое большее, — *враг «Человека», но креатура берлинских условий»*. *Ред.*

мятежно вело себя против него и «вырвавшееся у него слово», о котором мы говорили выше. Затем, святой Санчо желает в вышеприведенном положении соблюсти не свое своеволие, а свою добровольность, *свободу* воли, *свободу*, что является жестоким нарушением морального кодекса согласного с собой эгоиста. На пути нарушения этого кодекса святой Санчо доходит до того, что провозглашает истинной особенностью столь опороченную выше внутреннюю свободу, свободу внутреннего сопротивления.

«Как изменить? — восклицает Санчо. — Только одним способом: не признавать никакой обязанности, т. е. не связывать Себя и не давать Себя связывать. Но меня будут связывать. — *Мою волю никто не может связать, и Мое внутреннее сопротивление остается свободным*» (стр. 258).

«Громко трубы и литавры славят юного царя!»

При этом святой Санчо забывает «установить ту простую рефлексию», что его «воля» во всяком случае «связана» постольку, поскольку она, против его воли, является «внутренним *сопротивлением*».

Впрочем, в вышеприведенном положении о том, что единичная воля связана выраженной в виде закона общей волей, получает свое окончательное завершение идеалистический способ рассмотрения государства, для которого все дело только в воле и который привел французских и немецких писателей к лукавейшему мудрствованию.¹

¹ Перечеркнуто: «Почувствует ли себя своеволие индивида стесненным завтра тем законом, установлению которого оно способствовало вчера, это зависит от того, наступили ли новые обстоятельства, изменились ли его интересы настолько, что установленный вчера закон уже не соответствует больше этим изменившимся интересам. Если эти новые обстоятельства оказывают влияние на интересы всего господствующего класса, то этот класс изменит закон; если они задевают только отдельных лиц, то недовольство этих последних остается, конечно, большинством без внимания.

Вооруженный этой свободой недовольства, Санчо может теперь восстановить ограничение воли одного индивида волей других, как раз и составляющее основу вышеупомянутого идеалистического взгляда на государство.

«Ведь все полетело бы вверх тормашками, если бы каждый мог делать все, что хочет. — Но кто же говорит, что каждый может делать все? («что хочет» здесь благоразумно выпущено).

«Да будет каждый из Вас всемогущим Я!» — так говорил согласный с собою эгоист.

«К чему, — слышим мы далее, — к чему же Ты здесь, Ты, который вовсе не должен позволять решительно все? Защищайся, и никто не тронет тебя» (стр. 258), — и чтобы отбросить последнюю видимость различия, он ставит за одним «Ты» еще «несколько миллионов» «защитников», так что все его рассуждение вполне может сойти за «неуклюжий» зачаток теории государства в духе Руссо». *Ред.*

Впрочем, если дело идет только о том, чтобы «желать», а не о том, чтобы «мочь», и, в худшем случае, только о «внутреннем сопротивлении», то непонятно, почему святой Санчо во что бы то ни стало хочет устранить столь плодотворный для «воления» и «внутреннего сопротивления» предмет, как государственный закон.

«Закон вообще и т. д. — вот чего мы теперь достигли» (стр. 256). Чему только не верит Jacques le bonhomme!

Рассмотренные до сих пор уравнения были совершенно уничтожающими для государства и закона. Истинный эгоист *должен был* относиться чисто отрицательно к обоим. Присвоения мы не обнаружили, хотя имели зато удовольствие видеть, как святой Санчо проделывает великий фокус и путем простой перемены воли — зависящей, конечно, опять-таки от чистой воли — уничтожает государство. Впрочем, здесь нет недостатка и в присвоении, хотя оно появляется пока лишь мимоходом и только впоследствии сможет дать «иногда» кое-какие результаты. Две вышеприведенные антитезы:

Государственная воля, чужая воля — Моя воля, собственная воля.

Господская воля государства — Моя собственная воля
можно резюмировать еще и следующим образом:

Господство чужой воли — Господство собственной воли.

В этой новой антитезе, все время, впрочем, лежавшей в скрытом виде в основе штирнеровского уничтожения государства при помощи собственного своеволия, он усваивает себе политическую иллюзию насчет государства, произвола, идеологической воли. Он мог бы это выразить и так:

Произвол закона — закон произвола.

Однако святой Санчо не дошел до такой простоты выражения:

В антитезе III мы уже имеем «закон в нем», но он присваивает себе закон еще более прямолинейно в следующей антитезе:

Закон, волеизъявление — Закон, Мое волеизъявление
государства.

«Кто-нибудь может заявить, что именно ему угодно, и тем самым запретить себе посредством *закона* противоположное этому и т. д.» (стр. 256). Это запрещение сопровождается обязательными угрозами. Эта последняя антитеза имеет важное значение для раздела о преступлении.

Эпизоды. На стр. 256 нам заявляют, что «закон» не отличается от «произвольного повеления, приказа», потому что оба они =

«волеизъявлению», а значит и «повелению». На стр. 254, 255, 260 263 под видом того, что говорится якобы о «государстве как таком, подтасовывается *прусское* государство и разбираются поднятые «Vossische Zeitung» важные вопросы о правовом государстве, сменяемости чиновников, чиновничьем чванстве и т. п. ерунда. Единственно важным является здесь открытие, что старо-французские парламенты настаивали на праве регистрировать королевские эдикты, *потому что* они хотели «судить по собственному праву». Регистрация законов французскими парламентами возникло одновременно с буржуазией и с тем обстоятельством, что приобретающие при этом абсолютную власть короли оказались вынужденными ссылаться перед феодальным дворянством и чужими государствами на чужую волю, от которой, мол, зависит их собственная, и в то же время дать какую-нибудь гарантию буржуа. Святой Макс мог бы более подробно узнать об этом из истории своего возлюбленного Франциска I; впрочем, прежде чем снова коснуться этого вопроса, он мог бы справиться в 14 томах «Etats généraux et autres assemblées nationales» [Генеральные Штаты и иные национальные собрания] (Париж, 1788) о том, чего хотели или не хотели французские парламенты и какое значение они имели. Вообще здесь было бы уместно вставить коротенький эпизод о *начитанности* нашего жаждущего завоеваний святого. Помимо теоретических книг, вроде сочинений Фейербаха и Б. Бауэра, а также гегелевской традиции, являющейся его главным источником, помимо этих скудных теоретических источников, наш Санчо использует и цитирует следующие исторические источники: по французской революции — «Politische Reden» [Политические речи] Рутенберга и «Denkwürdigkeiten» [Мемуары] Бауэра; по коммунизму — Прудона, «Volksphilosophie» [Народная философия] А. Беккера, «21 Bogen» [Двадцать один лист] и доклад Блюнчли; по либерализму — «Vossische Zeitung», «Sächsische Vaterlandsblätter, Protokolle badenischer Palast», снова «21 Bogen» и составившее эпоху сочинение Э. Бауэра; кроме того, то здесь, то там в качестве исторических документов цитируются еще: Библия, «18-tes Jahrhundert» [Восемнадцатое столетие] Шлоссера, «Histoire de dix ans» [История десяти лет] Луи Блана, «Politische Vorlesungen» [Политические лекции] Гинрихса, «Dies Buch gehört dem Könige» [Эта книга принадлежит королю] Беттины, «Триархия» Гесса, «Deutsch-Französische Jahrbücher», «Züricher Anekdoten», сочинение Морица Каррера о Кельнском соборе, заседание парижской палаты перов от 25 апреля 1844 г., Карл Науверк, «Эмилия Галотт», Библия, — словом, весь «Berliner Lesekabinett» [Берлинский кабинет для чте-

ния] вместе с его владельцем Вилибальдом Алексисом-Кабанисом. После этого ознакомления с глубокой эрудицией святого Санчо легко понять, почему для него существует в этом мире так много чуждого, т. е. Святого.

III. Преступление.

Примечание 1. «Если Ты допускаешь, чтобы другой признавал Тебя правым, то Ты должен также допускать, чтобы он Тебя признавал неправым. Если Ты получаешь от него оправдание и награду, то ожидай от него также обвинения и наказания. Наряду с правом идет *нарушение права*, с законопослушностью — *преступление*. Что — Ты — такое? — Ты — *преступник!*» (стр. 262).

Наряду с гражданским кодексом идет уголовный кодекс. Наряду с уголовным кодексом — коммерческий кодекс. Что Ты такое? — Ты — *коммерсант*.

Святой Санчо мог бы избавить нас от этих потрясающих открытий. У него слова: «Если Ты допускаешь, чтобы другой признавал тебя правым, то Ты должен также допускать, чтобы он признавал Тебя неправым», потеряли всякий смысл, поскольку их целью является дать новое определение; ибо у него, согласно одному из приведенных раньше уравнений, все равно должно получиться: Если Ты допускаешь, чтобы другой признавал Тебя правым, то Ты допускаешь признание чужого права, т. е. *нарушение Твоего собственного*.

А. Простая канонизация преступления и наказания.

а) Преступление.

Что касается преступления, то оно, как мы уже видели, есть название для некоторой всеобщей категории согласного с собой эгоиста, для отрицания Святого, для *греха*. В приведенных антитезах и уравнениях с примерами Святого (государство, право, закон) отрицание отношения Я к этим святыням или связка между ними могли тоже быть названы преступлением, подобно тому как по поводу гегелевской логики, которая также является примером Святого, святой Санчо может сказать: Я — не гегелевская логика, Я грешник перед гегелевской логикой. Так как он говорил о праве, государстве и т. д., то он должен был продолжать: другим примером греха или преступления являются так называемые *юридические* или *политические*.

преступления. Вместо этого он подробно излагает нам, что эти преступления являются

грехом против Святого
 » » навязчивой идеи;
 » » призрака;
 » » «Человека»

«Преступник является таковым только против чего-либо *сеятого*» (стр. 268).

«Уголовный кодекс существует только благодаря Святому» (стр. 318).

«Из *навязчивой идеи* возникают преступления» (стр. 269).

«Мы видим здесь, что опять-таки «Человек» создает понятие преступления, греха, а *значит* и права» (раньше было наоборот). «Человек, в котором Я не узнаю Человека, есть грешник» (стр. 268).

Примечание 1. «Могу ли Я допустить, что кто-нибудь совершает преступление против Меня», — утверждается наперекор французскому народу периода революции, — «не допуская, что он должен поступать так, как Я это нахожу нужным? И такого рода поступки я *называю* справедливыми, хорошими и т. д.; отклоняющиеся же от них — преступлением. Поэтому я *думаю*, что другие должны были бы стремиться вместе со Мною к *той же самой* цели... как существа, которые должны повиноваться какому-нибудь «разумному закону» (Призвание! Назначение! Задача! Святое!!!). «Я *устанавливаю*, что такое Человек и что значит поступать истинно по-человечески, и требую от всякого, чтобы для него этот закон стал нормой и идеалом, в противном же случае он *окажется* грешником и преступником» (стр. 267 — 268). При этом он проливает скорбную слезу на могиле «особенных людей», которые в эпоху террора были принесены в жертву суверенным народом во имя Святого. Он показывает далее на одном примере, как могут быть конструированы с этой святой точки зрения названия действительных преступлений. «Если, как в эпоху революции, этот *призрак*, человек, понимается как «добрый бургер», то этим понятием человека *порождаются* (so gibt es von diesem Begriffe) известные «политические проступки и преступления» (Soll heissen: so gibt dieser Begriff pp die bekannten Verbrechen von sich) ¹ (стр. 269). Когда Санчо, злоупотребляя синонимикой слова citoyen [гражданин], превращает санкюлотов революции в берлинских «добрых бургеров», то это блестящий пример легковерия,

¹ Непереводаемая игра слов. *Ред.*

которое вообще является преобладающим качеством нашего Санчо в главе о преступлении. Согласно святому Максусу «добрые бюргеры и верные чиновники» неразрывно связаны друг с другом. Выходит, стало быть, что «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.» были «верными чиновниками», между тем как Дантон провинился в растрате государственных денег. Святой Санчо положил хорошее начало истории революции для прусских бюргеров и поселян.

Примечание 2. Представив таким образом политические и юридические преступления в виде примера преступления вообще, а именно, категории преступления, греха, отрицания, вражды, оскорбления, презрения к Святому, неприличного поведения по отношению к Святому, святой Санчо может теперь смело заявить: «В преступлении эгоист до сих пор утверждал себя и издевался над Святым» (стр. 319). В этом месте все совершенные до сих пор преступления записываются в кредит согласному с собой эгоисту, хотя впоследствии мы должны будем снова перевести некоторые из них в его дебет. Санчо думает, будто до сих пор совершали преступления только для того, чтобы издеваться над «Святым» и чтобы утвердить себя не против вещей, а против святого в вещах. Так как кража, совершенная каким-нибудь бедняком, присвоившим себе чужой талер, может быть подведена под категорию преступления против закона, то *поэтому* этот бедняк совершил воровство из одного удовольствия нарушить закон. Точь-в-точь, как выше Jacques le bonhomme воображал, что вообще законы издаются только ради Святого и только ради Святого воров заключают в тюрьмы.

б) Наказание.

Так как мы занимаемся теперь юридическими и политическими преступлениями, то при этом оказывается, что подобные преступления «в обыкновенном смысле» большей частью влекут за собой *наказание*, или же, как написано, «смерть есть возмездие за грех». — После всего того, что мы уже узнали о преступлении, само собою разумеется, что наказание есть самозащита и отпор *Святого* против его осквернителей.

Примечание 1. «Наказание лишь тогда имеет смысл, когда оно является искуплением за нарушение чего-нибудь Святого» (стр. 316). Налагая наказание, мы «совершаем глупость, желая удовлетворить право, привидение» (Святое). «Святое должно» здесь «обороняться от человека» (Святой Санчо «совершает здесь глупость», ошибочно принимая «Человека» за «Единственных», за «особенные Я» и т. д.) (стр. 318).

Примечание 2. «Уголовный кодекс существует только благодаря Святому и гибнет сам собою, когда устраняется *наказание*» (стр. 318). Святой Санчо хочет, собственно, сказать следующее: Наказание гибнет само собою, когда устраняется уголовный кодекс, т. е. наказание существует только благодаря уголовному кодексу. «Но разве» существующий только благодаря наказанию уголовный кодекс «не есть бессмыслица и разве не такая же бессмыслица» существующее только благодаря уголовному кодексу наказание? (Санчо против Гесса, Виганд, стр. 186). Санчо принимает здесь ошибочно уголовный кодекс за учебник теологической морали.

Примечание 3. В качестве примера того, как из навязчивой идеи возникает преступление, приведем следующее: «*Святость брака, это — навязчивая идея. Из святости следует, что неверность есть преступление, и поэтому известный закон о браке*» (к большой досаде «н... палат» и «императора всер...», а также «императора японского» и «императора китайского» и в особенности «султана») «налагает за это более или менее длительное наказание» (стр. 269). — Фридрих-Вильгельм IV, который думает, что он может издавать законы по масштабу Святого, а поэтому всегда ссорится со всем миром, может утешиться тем, что он нашел в нашем Санчо, по крайней мере, одного верующего в государство. Пусть святой Санчо сравнит прусский закон о браке, который существует только в голове своего автора, о действующими на практике определениями Code civil [французский гражданский кодекс], и он увидит различие между святыми и мирскими законами о браке. В прусской фантазмагории святость семьи должна быть из государственных соображений действительна как для мужчины, так и для женщины; во французской же практике, где жена рассматривается как частная собственность мужа, за прелюбодеяние наказывается только жена, и то только по требованию мужа, осуществляющего свое право собственности.

Б. Присвоение преступления и наказания путем антитезы.

Преступление в смысле Чело- века	} = {	Нарушение закона Человека (волеизъявления государства, государственной власти) (стр. 259 и сл.)
Преступление в Моем смысле		

Оба эти уравнения противостоят друг другу антитетически и вытекают просто из противоположности между «Человеком» и «Я». Они только резюмируют то, что уже было сказано.

Святое наказывает «Я» — «Я» наказываю «Я»

<i>Преступление</i> = вражда против закона Человека (против Святого).	} — {	<i>Вражда</i> = преступление против Моего закона.
<i>Преступник</i> = враг или противник Святого (Святое как моральное лицо).		<i>Враг</i> или <i>противник</i> = преступник против «Я», телесного.
<i>Наказывать</i> = Святое обороняется против «Я».		<i>Обороняться</i> = Наказание Мною «Я».
<i>Наказание</i> = удовлетворение (месть) Человека в отношении «Я».		<i>Удовлетворение (месть)</i> = Наказание Мною «Я».

В последней антитезе удовлетворение может быть названо также *самоудовлетворением*, так как это есть удовлетворение Меня в противоположность удовлетворению *Человека*.

Если в вышеприведенных антитетических уравнениях иметь в виду лишь первый член их, то получается следующий ряд простых антитез, где в тезисе всегда стоит святое, всеобщее, чужое *наименование*, а в *антитезисе* — всегда мирское, личное, присвоенное *наименование*.

Преступление	—	Вражда.
Преступник	—	Враг или противник.
Наказывать	—	Обороняться.
Наказание	—	{ Удовлетворение, месть, самоудовлетворение.

Мы вскоре скажем несколько слов об этих уравнениях и антитезах, которые так просты, что даже «прирожденный дуралей» (стр. 434) сумеет усвоить себе в пять минут этот «единственный» метод мышления. Но предварительно приведем еще несколько других мест из Штирнера.

Примечание 1. «По отношению ко Мне Ты никогда не можешь быть преступником, а только противником» (стр. 268), — и в том же смысле о «враге» (стр. 256). Преступление как вражда Человека иллюстрируется на стр. 268 примером «врагов отечества». «Место наказания должно (моральный постулат) занять удовлетворение, цель которого опять-таки — не удовлетворить право или справедливость, а доставить удовлетворение *Нам*» (стр. 318).

Примечание 2. Борясь с ореолом святости существующей власти (с ветряной мельницей), святой Санчо не обнаруживает ни малейшего знакомства с этой властью и еще менее нападает на нее; он выдвигает только моральное требование, чтобы отношение к ней со стороны «Я» было формально изменено (см. «Логик»). — «Я вынужден допустить» (напыщенное заверение), «чтобы он» (т. е. мой враг, за которым стоит несколько миллионов) «рассматривал Меня как своего врага, но никогда я не допущу, чтобы он обращался со мной как со своей креатурой и чтобы его разум или неразумие стали для Меня руководством» (стр. 256, где «враг» оставляет за нашим вышеупомянутым Санчо весьма ограниченную свободу, а именно — альтернативу: или допустить обращаться со собой как с креатурой, или же получить предназначенные Мерлином для его ягодиц 3 300 палочных ударов. Эту свободу предоставляет ему любой уголовный кодекс, правда не спросив предварительно нашего вышеупомянутого Санчо, в какой форме уведомлять его о своей вражде). — «Но если Вы и импонируете противнику в качестве силы» (являетесь для него «импозантной силой»), «то от этого Вы еще не являетесь освященным авторитетом, если только он не злодей. Он вам не обязан уважением и почитанием, хотя бы он и считался с Вами и с Вашей силой» (стр. 258). Святой Санчо ведет здесь с величайшей серьезностью мелочную торговлю¹ относительно различия между понятиями «импонировать» и «быть почитаемым», «считаться» и «питать почтение», — различия максимум в одну шестнадцатую долю. Когда святой Санчо «считается» с кем-нибудь, «он живет в размышлении, имеет какой-то предмет, насчет которого он размышляет, который он почитает и перед которым он испытывает благоговение и страх» (стр. 115). В вышеприведенных уравнениях наказание, месть, удовлетворение и т. д. изображены как нечто, исходящее лишь от Меня. Поскольку святой Санчо является предметом удовлетворения, антитезы можно обратить: тогда самоудовлетворение превратится в удовлетворенность другого мной или в прекращение моего удовлетворения.

¹ Игра слов: Sankt Sancho tritt hier selbst als «Schächer» auf, indem er... schachert. Ped.

Примечание 3. Те же самые идеологи, которые могли вообразить, что право, закон, государство и т. д. возникли из какого-то всеобщего понятия, в конечном счете — из понятия человека, и созданы были ради этого понятия, — эти же идеологи могут, разумеется, вообразить и то, что преступления совершаются из одного лишь пренебрежения к какому-нибудь понятию, — что преступления, вообще, не что иное, как издевательство над понятиями, и что они караются лишь для того, чтобы доставить удовлетворение оскорбленным понятиям. По поводу этого мы уже сказали все необходимое выше, говоря о праве, и еще раньше, говоря о иерархии, куда мы и отсылаем читателя. — В вышеприведенных антитезах канонизированным определениям: преступление, наказание и т. д. — противопоставляется название другого определения, которое святой Санчо, по своему излюбленному обыкновению, *извлекает и присваивает* себе из этих *первых* определений. Это новое определение, — которое, как сказано, выступает здесь лишь в качестве простого имени, — будучи мирским, должно содержать в себе непосредственные *индивидуальные* отношения и выражать *фактические* отношения (см. «Логикку»). Но история права показывает, что в наиболее ранние и примитивные эпохи эти индивидуальные, фактические отношения, в самом грубом виде и составляют непосредственное право. С развитием гражданского общества, т. е. с развитием личных интересов до степени классовых интересов, правовые отношения изменились и их выражение цивилизовалось. Они стали рассматриваться уже не как индивидуальные отношения, а как *всеобщие*. Вместе с этим, благодаря разделению труда, охраняющих между собой интересов отдельных индивидов перешла в руки немногих, что повлекло за собой также и исчезновение варварского способа осуществления права. Вся критика права у святого Санчо в вышеприведенных антитезах ограничивается тем, что он объявляет *цивилизованное* выражение правовых отношений и цивилизованное разделение труда плодом «навязчивой идеи», Святого, а варварское выражение конфликтов и варварский способ их улаживания, наоборот, сохраняет *для себя*. Для него все дело *только в названиях*; самого же дела он совершенно не касается, так как не знает действительных отношений, на которых основываются эти различные формы права, и так как в юридическом выражении классовых отношений видит только идеализированные названия этих варварских отношений. Так, в штирнеровском волеизъявлении мы снова находим поединок, во вражде, в обороне и т. д. — отражение кулачного права и практику старинного феодального быта, в удовлетворении, мести и т. д. — право

талиона, древне-германскую виру, возмещение, удовлетворение, — словом, все существенное содержание варварских правд и феодальных обычаев, которые Санчо воспринял и усвоил не из библиотек, а из рассказов своего бывшего господина об Амадисе Галльском. И таким образом святой Санчо приходит, в конечном счете, снова лишь к бессильной моральной заповеди, что каждый должен сам доставлять себе удовлетворение и осуществлять наказание. Он верит Дон-Кихоту, что путем простой моральной заповеди он сможет вещественные силы, возникшие из разделения труда, превратить в личные силы. Насколько тесно связаны юридические отношения с возникшим из разделения труда развитием этих вещественных сил, можно видеть уже на примере исторического развития власти судов и из жалоб феодалов на развитие права (см., например, Монтейль, указ. соч., XIV, XV век). Как раз в промежуточную эпоху между господством аристократии и господством буржуазии, когда сталкивались между собою интересы обоих классов, когда стали расти торговые отношения между европейскими нациями и сами международные отношения стали принимать поэтому *буржуазный* характер, начала усиливаться власть судов, а при господстве буржуазии, когда это широко развитое разделение труда становится совершенно необходимым, судебная власть достигает своей высшей точки. Что воображают при этом холопы разделения труда, судьи, а тем более профессора права, — в высшей степени безразлично.

В. П р е с т у п л е н и е в о б ы к н о в е н н о м и н е о б ы к н о в е н н о м с м ы с л е.

Выше мы видели, что преступление в обычновенном смысле было сфальсифицировано и благодаря этому записано в кредит эгоисту в необыкновенном смысле. Теперь эта фальсификация обнаруживается. Необыкновенный эгоист находит, что он совершает только необыкновенные преступления, которые должны быть противопоставлены обычновенным преступлениям. Поэтому мы заносим теперь выше-названному эгоисту обычновенные преступления в дебет.

Борьбу обычновенных преступников против чужой собственности можно выразить также следующим образом (хотя это применимо к любому конкуренту):

они «ищут *чужое* добро» (стр. 265),
ищут святое добро,
ищут *Святое*, благодаря чему обычный преступник превращается в «верующего» (стр. 265).

Но этот упрек эгоиста в необыкновенном смысле по адресу преступника в обыкновенном смысле совершенно напрасен, ибо ведь это он ищет повсюду ореол святости. В сущности он упрекает преступника не в погоне за «Святым», а в погоне за «добром».

После того как святой Санчо создал себе «собственный мир, небо», — на этот раз он создал в своей собственной голове мир поединков и странствующих рыцарей в современном мире, — после того как он доказал также документально свое отличие, как рыцарственного преступника, от обыкновенных преступников, он снова затевает крестовый поход против «летучих змей и страусов, леших», «привидений, призраков и навязчивых идей». Его верный слуга Шелига набожно плетется за ним. Однакоже, пока они продолжают свой путь, происходит удивительное приключение с несчастными, которых тащили туда, куда они вовсе не хотели идти, как описано у Сервантеса в XXII главе. В то время как наш странствующий рыцарь и его слуга Дон-Кихот трусили рысцой, Санчо поднял глаза и увидел, что навстречу им идут двенадцать человек в ручных кандалах, связанные длинной цепью и сопровождаемые комиссаром с четырьмя жандармами, принадлежащими к святой германдаде [братству], к германдаде святого, к Святому. Однакоже, когда они приблизились, святой Санчо вежливо попросил конвойных объяснить ему, если им будет угодно, почему ведут этих людей в кандалах. Это — каторжники его величества, отправляемые в Шпандау, остального вам знать не полагается. — Как, — воскликнул святой Санчо, — подневольные люди? Возможно ли, чтобы король захотел причинять насилие какому-нибудь «собственному Я»? В таком случае я призываю себя к призванию пресечь это насилие. «Поведение государства есть насильственная деятельность, и ее оно называет правом. А насильственную деятельность отдельного индивида оно называет преступлением». И святой Санчо начал сперва увещевать преступников, говоря, что им нечего печалиться, что хотя они «не свободны», но «особенны», и что хотя, быть может, их «кости» будут «стенать» под ударами бича и кое у кого из них даже «оторвут ногу», но, — говорил он, — Вы восторжествуете над всеми препятствиями, ибо «Вашу волю никто связать не может!» «И я наверное знаю, что на свете нет такого колдовства, которое может побудить и принудить волю, как это воображают некоторые простофили; ибо она есть наш свободный произвол, и нет такого зелья, такого заклинания, которое могло бы ее принудить». Да, «Вашу волю никто не может связать, и Ваше внутреннее сопротивление остается свободным!» — Но так как эта проповедь не успокоила каторжников, и они по очереди стали рассказывать,

как несправедливо их осудили, то Санчо сказал: «Дорогие братья, из всего, что Вы мне рассказали, для Меня выяснилось, что хотя Вас наказали за Ваши преступления, но Вам доставляет мало удовольствия наказание, которое Вы должны нести, и что, следовательно, Вы относитесь к нему без всякого удовольствия и терпите его против своей воли. И весьма возможно, что причиной Вашей гибели является малодушие одного под ударами бича, бедность другого, отсутствие покровителя у третьего, наконец, пристрастный *суд судьи*, а также и то, что *Вам не воздали должного Вам права*, «Вашего права». Все это заставляет Меня показать Вам, почему небо послало Меня в мир. Но так как мудрость согласного с собой эгоиста предписывает не делать насильно того, чего можно добиться путем соглашения, то я попрошу господина комиссара и господ жандармов расковать Вас и отпустить на все четыре стороны. Кроме того, милостивые господа жандармы, все эти бедняки ничем не обидели *Вас*. Не подобает согласному с собой эгоисту становиться палачом других Единственных, которые не сделали ему ничего дурного. У Вас, повидимому, «выступает на первый план категория украденного». Почему Вы так «ополчаетесь против преступления»? Воистину, воистину, — говорю я Вам, — «Вы воодушевлены нравственностью, Вы преисполнены идеей нравственности», «Вы преследуете все враждебное ей», Вы, «по долгу присяги, ведете» этих бедных каторжников «в темницу», Вы — «Святое! Поэтому отпустите добровольно этих людей. Если же Вы этого не делаете, то Вам придется иметь дело со Мною, который «сдувает народы одним дуновением живого Я», «совершает безмернейшее осквернение» и не «страшится даже луны».

— «Посмотрите-ка на этого наглеца!» — воскликнул комиссар. — «Поправь лучше свой таз на голове и проваливай своей дорогой!»

Но тут Санчо, взбешенный этой прусской грубостью, направил свое копьё, ринулся на комиссара с такой быстротой, с какой только могло бежать «приложение», и тотчас опрокинул его на землю. Завязалась всеобщая потасовка, во время которой каторжники освободились. Дон-Кихот-Шелига был сброшен одним жандармом в канал (Landwehr- oder Schafgraben), а святой Санчо совершил величайшие подвиги в борьбе против Святого. Через несколько минут жандармы разбежались, Шелига выполз из рва, и Святое было на этот раз побеждено.

Тогда святой Санчо собрал вокруг себя освобожденных каторжников и произнес им следующую речь (стр. 265, 266 «Книги»):

«Что такое *обыкновенный* преступник (преступник в обыкновенном смысле), как не человек, который совершил *роковую ошибку*

(роковой беллетрист для бюргеров и поселян!), «стремясь к тому, что принадлежит народу, вместо того, чтобы искать *Своего?* Он искал *презренное* (всеобщий ропот каторжников по поводу этого морального суждения) *чужое* добро, он сделал то, что делают *верующие*, стремящиеся к тому, что божие» (преступник как прекрасная душа). «Что делает священник, увещающий преступника? Он говорит ему о совершенном им великом преступлении, об осквернении его деянием того, что освящено государством, об осквернении им собственности последнего, к которой должна быть отнесена также и жизнь подданных государства. Вместо этого он мог бы *лучше* упрекнуть его в том, что он замарал себя» (хихикание каторжников по поводу этого эгоистического присвоения банальной поповской фразеологии) «тем, что не *презрел чужого*, а счел его *достойным воровства*» (хрюканье каторжников). «Он мог бы сделать это, если бы не был попом» (один из каторжников: «в обыкновенном смысле!»). Я же «говорю с преступником как с *эгоистом*, и он *устыдится*» (бесстыдное громкое ура преступников, которые не чувствуют себя призванными к стыду), он устыдится «не того, что совершил преступление против Ваших законов и против Вашего добра, а того, что счел возможными обходить Ваши законы» (здесь речь идет только об «обхождении» «в обыкновенном смысле»; в других же местах мы читаем: «Я обхожу скалу, пока не могу взорвать ее, и «обхожу», например, *даже* «цензуру»), «счел возможным пожелать Ваше добро» (повторное ура); «он *устыдится...*»

Хинес де-Пассамонте, главный вор, который вообще был не слишком терпелив, воскликнул: «Неужели мы только и должны делать, что предаваться *стыду*, обнаруживать покорность, как только поп в необыкновенном смысле начнет «увещевать» нас?»

«Он устыдится», — продолжает Санчо, — «что не презирал Вас вместе со всеми Вашими, что он был слишком мало эгоистом». (Санчо прилагает здесь чужой масштаб к эгоизму преступника. Вследствие этого среди каторжников начинается общий рев; несколько сбитый с толку Санчо возвращается к начатому разговору, обращаясь с риторическим жестом к отсутствующим «добрым бюргерам»:) «Но Вы не можете говорить с ним эгоистически, ибо Вы не так велика, как преступник, Вы не совершаете преступления ни против чего».

Хинес снова вмешивается: Что за легковерие, милейший! Наши надсмотрщики в тюрьме совершают всякого рода преступления, производят растраты, занимаются лихоимством, насилуют.....¹

¹ Здесь в рукописи недостает 12 страниц. *Ред.*

«.....он снова обнаруживает лишь свое легковерие. Уже реакционеры знали, что буржуа устраняют конституцией естественно возникшее государство, учреждая и *делая* свое собственное; что «стихийно возникшая учредительная власть перешла к человеческой воле», что «это *сделанное* государство — словно сделанное, нарисованное дерево» и т. д. (См. Фиеве, «Correspondance politique et administrative» [Политическая и административная корреспонденция], (Париж, 1815), «Appel à la France contre la division des opinions» [Призыв к Франции против разногласий], «Le drapeau blanc» [Белое знамя] Саррана старшего и «Gazette de France» эпохи реставрации, а также прежние сочинения Бональда, Де-Местра и др.). Либеральные буржуа, в свою очередь, упрекают старых республиканцев (о которых они, разумеется, знали столь же мало, сколько святой Макс знает о буржуазном государстве), что их патриотизм — не что иное, как «искусственный восторг перед отвлеченной сущностью, перед общей идеей» (Бенжамен Констан, «De l'esprit des conquêtes» [О духе завоеваний], Париж 1814, стр. 93), между тем как реакционеры обвиняют буржуа в том, что их политическая идеология — не что иное, как мистификация, внушаемая имущим классом классам неимущим («Gazette de France», 1831, февраль). На стр. 295 святой Санчо объявляет государство «учреждением для христианизирования народа» и способен сказать об основах государства лишь то, что оно «скрепляется», как «цементом», «уважением к законам» или что Святое «скрепляется» уважением (Святое как связка) к Святому (стр. 314).

Примечание 4. «Если государство свято, то должна существовать цензура» (стр. 316). — «Французское правительство оспаривает свободу печати не как право человека, но требует от отдельной личности залога в доказательство того, что он *действительно человек*». (Какой простак! Jacques le bonhomme «призывается» к изучению сентябрьских законов) (стр. 380).

Примечание 5, из которого мы узнаем глубочайшие истины о различных формах государства, которым Jacques le bonhomme придает самостоятельное существование и в которых он видит только различные попытки осуществить истинное государство. «Республика есть *не что иное, как* абсолютная монархия, ибо все равно, называется ли монарх государем или народом, так как оба они являются величеством» (Святым). «Конституционализм есть дальнейшая ступень по отношению к республике, ибо он есть государство, охваченное процессом *разложения*». Это разложение объясняется следующим образом: «В конституционном государстве... правительство хочет быть абсолютным и народ хочет быть абсолютным. Оба эти абсолюта

(т. е. святые) должны взаимно уничтожить друг друга» (стр. 302). — «Я — не государство, Я — творческое Ничто государства»; «вместе с этим исчезают все вопросы» (о конституции и т. д.) «в своем истинном Ничто» (стр. 310). Он должен был бы прибавить, что и вышеприведенные положения о формах государства являются только парафразой этого «Ничто», единственным творением которого является приведенное выше положение: Я — не государство. Святой Санчо говорит совершенно в духе немецкого школьного учителя о республике «как таковой», которая, разумеется, гораздо древнее конституционной монархии, — например, греческие республики. — О том, что в таком демократическом представительном государстве, как Северная Америка, классовые столкновения достигли уже той формы, к которой лишь подходят конституционные монархии, об этом, разумеется, он не знает ничего. Его фразы о конституционной монархии доказывают, что с 1842 г. (по берлинскому календарю) он ничему не научился и ничего не забыл.

Примечание 6. «Государство обязано своим существованием только неуважению, которое Я испытываю к Себе», и «с исчезновением этого пренебрежения оно совершенно угаснет» (причем только от Санчо зависит, как скоро «угаснут» все государства на земле. Повторение примечания 3 с перевернутым уравнением (см. «Логик»): «оно существует лишь пока оно *надо Мной*, лишь как *власть* (Macht) или *Властное* (Mächtig). Или (замечательное *Или*, доказывающее как раз обратное тому, что оно должно доказать) можете ли вы мыслить государство, *все жители которого*» (прыжок из «Я» в «Мы») «не придают ему ровно никакого значения, превращают его в ничто» (стр. 377). Мы здесь не будем останавливаться на синонимике слов «Macht», «Mächtig» и «machen». — Из того, что в любом государстве имеются люди, которые придают ему значение, т. е. которые в государстве и благодаря государству *сами* приобретают значение, Санчо заключает, что государство является силой, стоящей над этими людьми. Все дело здесь опять как будто только в том, чтобы выбить из своей головы навязчивую идею государства. Jacques le bonhomme все еще воображает, что государство, это — чистая идея, и верит в самостоятельную силу этой идеи государства. Он есть истинный «верующий в государство, одержимый государством, политик» (стр. 309). Гегель идеализировал представление о государстве политических идеологов, которые еще исходили из отдельных индивидов, хотя, правда, только из *воли* этих индивидов; Гегель превращал общую волю этих индивидов в абсолютную волю, а Jacques le bonhomme доверчиво принимает эту идеализацию идеологии за правильный

взгляд на государство и с этой верой критикует его тем, что Абсолютное объявляет Абсолютным.

5. Общество как гражданское общество.

Мы остановимся на этой главе несколько дольше, потому что она не без умысла самая путаная из всех путаных глав «Книги» и потому что она вместе с тем блестяще показывает, как мало удается нашему святому познать вещи в их мирском, обыденном облике. Вместо того, чтобы профанировать их, он их освящает, давая «на потребу» читателю только свое собственное святое представление. Прежде чем добраться до собственно-гражданского общества, мы еще услышим кое-какие новые разъяснения о собственности вообще и о собственности в ее отношении к государству. Эти разъяснения кажутся тем более новыми, что они дают повод святому Санчо снова привести свои излюбленные уравнивания о праве и государстве и придать таким образом своему «рассуждению» более «многообразные превращения» и «преломления». Здесь будет, конечно, достаточно привести лишь последние члены этих уже встречавшихся нам уравниваний, так как читатель, вероятно, помнит их связь из главы «Моя мощь».

Частная собственность или буржуазная собственность = не моя собственность
 = святая собственность
 = чужая собственность
 = уважаемая собственность или уважение перед чужой собственностью
 = собственность *Человека* (стр. 327, 369).

Из этих уравниваний получают заодно следующие антитезы:

Собственность в буржуазном смысле } — { Собственность в эгоистическом смысле (стр. 327).
 «Собственность *Человека*» — «Моя собственность».
 («Человеческое достоиние» — Мое достоиние) (стр. 324).
 Уравнивания: Человек = право,
 = государственная власть.
 Частная собственность или буржуазная собственность } — { авовая собственность (стр. 324),
 = Мое в силу права (стр. 332),

- = гарантированная собственность,
 - = собственность от чужого,
 - = принадлежащая чужому собственности,
 - = относящаяся к праву собственности,
 - = собственность по праву (стр. 367, 332),
 - = правовое понятие,
 - = нечто духовное,
 - = всеобщее,
 - = фикция,
 - = чистая мысль,
 - = навязчивая идея,
 - = призрак,
 - = собственность призрака (стр. 368, 324, 332, 367, 369).
- Частная собственность = собственность права,
 Право = власть государства.
- Частная собственность = собственность по отношению к государственной власти
 = государственная собственность, или же
- Собственность = государственная собственность.
- Государственная собственность = Моя не-собственность.
- Государство = всеединый собственник (стр. 339, 334).

Переходим теперь к антитезам:

- Частная собственность* — *эгоистическая собственность.*
- Управомоченный на собственность правом (государством, Человеком). } — { Уполномоченный на собственность Мной (стр. 339).
- Мое в силу права — Мое в силу Моей власти или насилия (стр. 332).
- Данная чужим собственностью — Взятая Мной собственностью (стр. 339).
- Правовая собственность других — Правовая собственность другого есть то, что мне угодно (стр. 339).

Это можно повторить в виде сотни других формул, если поставить, например, вместо власти полномочие или же применить уже бывшие формулы.

Частная собственность = Чуж- } — { Моя собственность = причаст-
 дость по отношению к соб- } — { ность к собственности всех
 ственности всех других. } — { других.

Или также:

Собственность кое в чем — Собственность во всем (стр. 343).

Отчуждение, как отношение или связка в вышеприведенных уравнениях, может быть выражено также в следующих антитезах:

Частная собственность — Эгоистическая собственность

<p>«Относиться к собственности как к Святому, к призраку», «уважать ее», «иметь уважение к собственности» (стр. 324).</p>	}	<p>«Отказаться от святого отношения к собственности», не рассматривать ее больше как чужое, не бояться больше призраков, не иметь уважения к собственности, иметь, как свою собственность, неуважение (стр. 368, 340, 343).</p>
---	---	--

Содержащиеся в вышеприведенных уравнениях и антитезах модусы присвоения будут рассмотрены лишь в главе о «Союзе», но так как мы пока находимся еще в «святом обществе», то нас здесь интересует только канонизация.

Примечание. Уже в главе о «Иерархии» мы говорили о том, почему идеологи могут рассматривать отношение собственности как некоторое отношение «Человека», различные формы которого определяются в различные эпохи тем, как индивиды представляют себе «Человека». Здесь мы ограничимся только указанием на эту главу.

Рассуждение 1. О парцеллировании земельной собственности, о выкупе сервитутов и о поглощении мелкой земельной собственности крупной.

Все это выводится из святой собственности и из уравнения: буржуазная собственность = уважение к святому. 1) «Собственность в

буржуазном смысле означает *святую* собственность; таким образом, Я должен *уважать* Твою собственность. «Уважение к собственности!» *Поэтому* политики хотели бы, чтобы каждый обладал своим ключком собственности, и отчасти этим стремлением они вызвали невероятную парцелляцию» (стр. 327, 328). — 2) «Политические либералы добиваются, чтобы по возможности все сервитуты были выкуплены и чтобы каждый был свободным господином на своей земле, хотя бы в этой земле имелось лишь такое количество почвы» (в земле имеется *количество почвы!*), «сколько может быть унавожено экскрементами одного человека... Как бы она ни была мала, лишь бы только она была собственной, *уважаемой собственностью!* Чем больше подобных собственников, тем больше у государства свободных людей и хороших патриотов» (стр. 328). 3) «Политический либерализм, как и все религиозное, рассчитывает на *уважение*, на гуманность, на добродетели любви. Поэтому он и переживает непрестанные огорчения. *Ибо на практике люди не уважают ничего*, и маленькие владения ежедневно опять скупаются крупными собственниками, а «свободные люди» становятся поденщиками. Если бы, наоборот, «маленькие собственники» *подумали*, что и крупная собственность принадлежит им, то они бы не выключали так почтительно сами себя из владения и не были бы выключены другими» (стр. 328).

1) Прежде всего, здесь все движение парцеллирования, о котором святой Санчо знает только то, что оно Святое, выводится из простой фантазии, которую «политики» «вбили себе в голову». *Так как* «политики» требуют «уважения к собственности», то *поэтому* они «хотели бы» парцеллирования, которое к тому же повсюду было проведено благодаря *неуважению* к чужой собственности! «Политики» действительно «отчасти вызвали невероятную парцелляцию». Таким образом, делом «политиков» было то, что во Франции еще до революции, — как в наше время в Ирландии и отчасти в Уэльсе, — давно уже существовало парцеллирование в отношении *культуры* почвы и что для введения крупной культуры нехватало капиталов и всех прочих условий. Впрочем, насколько сильно «хотели бы» в наше время «политики» провести парцеллирование, Санчо может усмотреть из того, что все французские буржуа недовольны парцеллированием, как потому, что оно ослабляет взаимную конкуренцию рабочих, так и из политических соображений; далее, из того, что все реакционеры (о чем Санчо мог бы прочесть хотя бы в «Eginnerungen» [Воспоминаниях] старого Арндта) видели в парцеллировании только превращение земельной собственности в современную промышленную, продажную, оскверненную собственность. Мы здесь не будем объяснять нашему

святому, каковы *экономические* основания того, что буржуа, придя к власти, должны осуществить это превращение, которое может произойти как путем отмены превышающей прибыль земельной ренты, так и путем парцеллирования. Не будем также объяснять ему, каким образом формы этого превращения зависят от степени развития промышленности, торговли, судоходства и т. д. данной страны. Приведенные выше положения о парцеллировании являются просто велеречивым пересказом того простого факта, что в различных местах, «там и сям», существует значительное парцеллирование, — пересказом, выраженным канонизирующим стилем нашего Санчо, подходящим ко всему вообще и ни к чему в частности. В остальном вышеприведенные положения Санчо содержат лишь фантазии немецкого мелкого буржуа насчет парцеллирования, которое, конечно, является для него Чуждым, «Святым». (Ср. Политический либерализм.)

2) Для нашего святого выкуп сервитутов, эта жалкая мера, имевшая место только в Германии, правительства которой были вынуждены провести ее лишь благодаря прогрессивным порядкам соседних государств и финансовым затруднениям, — для нашего святого этот выкуп является чем-то таким, чего хотят «политические либералы» для того, чтобы создать «свободных людей и хороших граждан». Горизонт Санчо опять-таки не простирается далее померанского ландтага и саксонской палаты депутатов. Этот немецкий выкуп сервитутов не повлек за собой никаких политических или экономических последствий и, будучи полумерой, не имел вообще никакого влияния. Об *исторически* важном выкупе сервитутов в XIV и XV веках, происшедшем благодаря начинавшемуся развитию торговли, промышленности и благодаря нужде земельных собственников в деньгах, Санчо, конечно, опять-таки ничего не знает. Те самые люди, которые, как, например, Штейн и Финке, хотели в Германии выкупить сервитуты, чтобы, как думает Санчо, создать хороших граждан и свободных людей, пришли впоследствии к убеждению, что для создания «хороших граждан и свободных людей» надо снова восстановить сервитуты, как это и пытаются проделать сейчас в Вестфалии. Отсюда следует, что «уважение», как и страх божий, пригодно во всех случаях жизни.

3) «Скупка» мелкой земельной собственности «крупными собственниками» происходит, по мнению Санчо, потому, что на практике не существует «уважения к собственности». — Два из повседневнейших следствий конкуренции — концентрация и скупка, вообще *конкуренция*, которой не бывает без концентрации, — представляются здесь нашему Санчо *нарушениями буржуазной собственности*, дви-

жение которой совершается путем конкуренции. Буржуазная собственность нарушается уже одним тем, что она существует. По Санчо, ничего нельзя купить, не посягнув на собственность.¹ Как глубоко понял святой Санчо концентрацию земельной собственности, ясно уже из того, что он видит в ней лишь наиболее бросающийся в глаза акт концентрации, лишь простую «скупку». Кроме того, из изложения Санчо не видно, в какой мере мелкие собственники перестают быть собственниками, становясь поденщиками. Ведь на следующей же странице (стр. 329) Санчо сам утверждает торжественнейшим образом, в противовес Прудону, что они остаются «собственниками остающейся за ними доли в использовании земли», а именно — собственниками заработной платы. — «Между прочим, в истории можно подчас наблюдать», что то крупная земельная собственность поглощает мелкую, то мелкая крупную — два явления, которые, по святому Санчо, мирно растворяются в том достаточном основании, что «на практике люди ничего не уважают». То же самое относится к остальным многочисленным видам земельной собственности. А затем это мудрое «если бы мелкие собственники» и т. д.! В Ветхом завете мы видели, как святой Санчо, пользуясь спекулятивным методом, заставил более ранние поколения продумать опыт более поздних; теперь мы видим, как он, пользуясь методом пустого разглагольствования, жалуется на то, что более ранние поколения не продумали не только мыслей позднейших поколений о них, но и его собственной бессмыслицы. «Глубокомыслие», вполне достойное школьного учителя! Если бы террористы могли предвидеть, что они возведут на трон Наполеона, если бы английские бароны времен Рэннимеда и Великой хартии могли предвидеть, что в 1849 г. будут отменены хлебные законы, если бы Крез мог предвидеть, что Ротшильд будет богаче его, если бы Александр Великий мог предвидеть, что судить о нем будет Роттек, а царство его достанется туркам, если бы Фемистокл мог предвидеть, что он разобьет персов в интересах Оттона Дитяти, если бы Гегель мог предвидеть, что его станет столь тривиально эксплуатировать святой Санчо... если бы, если бы, если бы! Но о каких же, собственно, «мелких собственниках» рассуждает святой Санчо? О лишенных собственности крестьянах, которые *стали* «мелкими собственниками» лишь благодаря раздроблению крупной земельной собственности, или же о тех,

¹ Перечеркнуто: «К этой бессмыслице святой Санчо приходит потому, что считает юридическое, идеологическое выражение буржуазной собственности за действительную буржуазную собственность и после этого не может объяснить себе, почему же действительность не желает соответствовать этой его иллюзии». *Ред.*

которые разоряются в наше время вследствие концентрации? Для святого Санчо оба эти случая так же похожи друг на друга, как одно яйцо на другое. В первом случае они вовсе не выключили себя из «крупной собственности», а, наоборот, каждый постарался завладеть ею постольку, поскольку его не выключали другие и поскольку он был в состоянии это сделать. А это состояние не было хвастливым штирнеровским состоянием, оно обуславливалось вполне эмпирическими отношениями, например их развитием и всем прошлым развитием буржуазного общества, местностью и большей или меньшей степенью их связи с соседями, величиной приобретенного ими земельного участка и числом тех, которые присваивали его себе, отношениями промышленности, общения, средствами зообщения, орудиями производства и т. д., и т. д. Что они не выключали себя из крупной земельной собственности, видно уже из того, что многие из них стали сами крупными земельными собственниками. Санчо сам себя делает посмешищем всей Германии, утверждая, что эти крестьяне должны были перескочить через ступень парцеллирования, которой тогда еще не существовало и которая была для них тогда единственно революционной формой, — перескочить и сразу попасть в его царство согласного с собою эгоизма. Не говоря уже о том, что это вообще бессмыслица, крестьяне эти не были в состоянии организовать коммунистически, так как у них вовсе не было средств осуществить первое условие коммунистической ассоциации, именно коллективное ведение хозяйства, и так как парцеллирование было лишь одним из условий, вызвавших впоследствии потребность в подобной ассоциации. Вообще коммунистическое движение никогда не может исходить из деревни, а всегда только из городов. — Во втором случае, если святой Санчо говорит о разоряемых мелких собственниках, то у этих последних все еще имеется общий интерес с крупными земельными собственниками как по отношению к совершенно неимущему классу, так и по отношению к промышленной буржуазии. Если же этот общий интерес отсутствует, то они не в силах присвоить себе крупную земельную собственность, так как живут разбросанно и вся их деятельность, весь их жизненный уклад делает для них невозможным объединение, это первое условие подобного присвоения, и так как подобное движение предполагает, в свою очередь, гораздо более общее, совершенно не зависящее от них, движение. — В конце концов, вся тирада Санчо сводится к тому, что они должны просто выбить из своей головы уважение к собственности других. Об этом мы еще услышим кое-что в дальнейшем.

В заключение протоколируем еще одно положение. *«На прав»*

тике же люди не уважают ничего», так что, повидимому, дело-то вовсе не в «уважении».

Рассуждение № 2. Частная собственность, государство и право.
«Если бы, если бы, если бы!»

«Если бы» святой Санчо оставил на минуту в стороне ходячие представления юристов и политиков насчет частной собственности, равно как и полемику против них, если бы он рассмотрел эту частную собственность в ее эмпирическом существовании, в ее связи с производительными силами индивидов, то вся его соломонова мудрость, которую он расточает теперь перед нами, свелась бы к нулю. От него тогда вряд ли ускользнуло «бы» (хотя, подобно Аввакуму, он способен на все), что частная собственность есть необходимая на известной ступени развития производительных сил форма общения, которую нельзя устранить, без которой нельзя обойтись в производстве непосредственной материальной жизни, пока не будут созданы производительные силы, для которых частная собственность станет стесняющими оковами. В этом случае и от читателя не ускользнуло «бы», что Санчо должен был бы заняться материальными отношениями, а не свести весь мир к системе теологической морали для того, чтобы противопоставить этой системе новую систему морали, якобы эгоистической. От него не ускользнуло «бы» тогда, что дело идет о совершенно иных вещах, чем «уважение» и неуважение. «Если бы, если бы, если бы!»

Впрочем, это «если бы» является только отзвуком вышеприведенной фразы Санчо; «если бы» Санчо сделал все это, то он, разумеется, не написал бы своей книги.

Так как святой Санчо принимает на веру иллюзию политиков, юристов и прочих идеологов, которые ставят на голову все эмпирические отношения, и к тому же прибавляет к ним, по немецкому обычаю, еще собственные иллюзии, — то *частная собственность превращается* у него в *государственную собственность, resp. правовую собственность*, над которой он может теперь проделать эксперимент для оправдания своих вышеприведенных уравнений. Присмотримся прежде всего к превращению частной собственности в собственность государственную.

«Вопрос о собственности решает только власть» (напротив, вопрос о власти решает пока что собственность), «и так как государство — безразлично, государство ли бюргеров, государство ли босяков» (штирнеровский «Союз») «или просто человеческое государство — одно только обладает властью, то оно одно и является собственником» (стр. 333).

Рядом с фактом немецкого «государства бюргеров» здесь опять-таки фигурируют на равных правах фантазии Санчо и Бауэра, между тем как нигде нельзя найти упоминания об исторически важных государственных образованиях. Сперва он превращает государство в некое лицо, в «обладателя власти». Тот факт, что господствующий класс организует свое коллективное господство в публичную власть, в государство, он толкует — извращая его на немецкий мелкобуржуазный манер — так, как будто «государство» конституируется, в качестве третьей силы, против этого господствующего класса и поглощает в себе, в противовес ему, всю власть. А вслед за тем он подтверждает эту свою веру целым рядом примеров.

Если собственность связана при господстве буржуазии, как и во все другие эпохи, с известными условиями, — прежде всего экономическими, зависящими от степени развития производительных сил и общения, — условиями, которые неизбежно получают политическое и юридическое выражение, то святой Санчо по своей простоте полагает, будто «государство связывает владение собственностью» (ибо так ему заблагорассудилось) «некоторыми условиями, подобно тому как оно связывает ими все вообще, например брак» (стр. 335).

Так как буржуа не позволяют государству вмешиваться в их частные интересы и дают ему лишь столько силы, сколько необходимо для их собственной безопасности и для сохранения конкуренции; так как буржуа выступают вообще в качестве граждан государства лишь постольку, поскольку этого требуют их частные дела, — то Jacques le bonhomme полагает, будто они «ничто» перед государством. «Государство заинтересовано лишь в том, чтобы быть самому богатым; богат ли Михель и беден ли Петр, для него безразлично; оба они — ничто перед ним» (стр. 334). Ту же мудрость он на стр. 345 черпает из того факта, что государство терпит конкуренцию.

Если правление железной дороги интересуется своими акционерами лишь постольку, поскольку они уплачивают взносы и получают дивиденды, то берлинский школьный учитель в своей невинности умозаключает отсюда, что акционеры «ничто перед ним, как все мы грешники перед богом». На основании бессилия государства по отношению к проискам частных собственников Санчо доказывает бессилие частных собственников по отношению к государству и свое собственное бессилие по отношению к обоим.

Далее. Так как буржуа организовали защиту своей собственности в государстве и так как поэтому «Я» может отнять «у такого-то фабриканта» его фабрику, лишь придерживаясь буржуазных условий,

т. е. конкуренции, то Jacques le bonhomme полагает, что «государство имеет фабрику на правах собственности, фабрикант же — только на правах лена, владения» (стр. 347). Таким же точно образом собака, охраняющая мой дом, «имеет» этот дом «на правах собственности», а я получаю его только в виде «лена или владения» от собаки.

Так как скрытые материальные условия частной собственности часто должны вступать в противоречие с *юридической иллюзией* насчет частной собственности — как это обнаруживается, например, в случае экспроприаций, — то Jacques le bonhomme заключает отсюда, что «здесь прямо бросается в глаза скрытый в других случаях принцип, согласно которому только государство есть собственник, а индивид — ленник» (стр. 335). «Здесь прямо бросается в глаза» только то, что от глаз нашего достопочтенного бюргера скрылись за завесой «Святого» мирские отношения собственности и что он все еще должен раздобыть себе из Китая «небесную лестницу», чтобы «взобраться» на ту «ступень культуры», на которой в цивилизованных странах находятся даже школьные учителя. Санчо превращает эдесь связанные с *существованием* частной собственности противоречия в *отрицание* частной собственности, подобно тому как он это делал (см. выше) с противоречиями внутри буржуазной семьи.

Так как буржуа, вообще все члены буржуазного общества, вынуждены конституироваться в качестве «Мы», в качестве морального лица, в качестве государства, чтобы обеспечить свои общие интересы и вручить свою полученную таким образом коллективную власть, уже из соображений разделения труда, немногим лицам, то Jacques le bonhomme воображает, будто «каждый лишь постольку пользуется собственностью, поскольку он носит в себе Я государства или является лояльным членом общества... Кто является государственным Я, т. е. добрым бюргером или подданным, тот, в качестве *такого* Я, а не собственного Я, спокойно пользуется леном» (стр. 334, 335). С этой точки зрения каждый лишь постольку владеет железнодорожной акцией, поскольку он «носит в себе» «Я» «правления», — и, значит, железнодорожной акцией может владеть только в качестве святого.

Уяснив себе таким образом тождество частной и государственной собственности, святой Санчо может продолжать: «Если государство не отнимает произвольно у отдельного индивида то, что он получил от государства, то это лишь равносильно тому, что государство не обирает само себя» (стр. 334, 335). «Если святой Санчо не похищает по своему произволу собственность других, то это лишь равносильно тому, что святой Санчо не обирает самого себя, ибо ведь он *рассматривает* всякую собственность как свое.

От нас не потребуют разбора остальных фантазий святого Санчо насчет государства и собственности, например его утверждения, что государство «приманивает» и «награждает» отдельных индивидов при помощи собственности, что оно из особого коварства установило высокие гербовые сборы, чтобы разорять граждан, когда они нелояльны, и т. д., и т. д. Мы не будем вообще останавливаться на том *мелко буржуазно-немецком* представлении о *всемогуществе* государства, которое встречается уже у старых немецких юристов, а здесь преподносится нам в форме торжественных и пышных заверений. Свое пространно доказанное тождество государственной и частной собственности святой Санчо пытается под конец подтвердить еще и путем этимологической синонимии, что, однако, дает ему лишь повод всыпать своей учености «по ягодицам по огромным».

«Моя частная [приватная] собственность, это — лишь то, что государство предоставляет мне из *своего*, *лишая* (priviert) этого других членов государства: она — государственная собственность» (стр. 339).

Случайно оказывается, однако, что дело обстоит как раз наоборот. Частная собственность в *Риме*, к которой только и может относиться этот этимологический каламбур, находилась в самом прямом противоречии с государственной собственностью. Правда, государство предоставляло плебеям частную собственность, но при этом не лишало «других» их частной собственности, а лишало самих этих плебеев их государственной собственности (*ager publicus*) и их политических прав, и поэтому *именно они* назывались *privati*, лишенные, а не те фантастические «другие члены государства», о которых фантазирует святой Санчо. Jacques le bonhomme срамитя во всех странах, на всех языках и во все эпохи, едва только начинает говорить о положительных фактах, о которых «Святое» не может иметь априорного знания.

Отчаяние по поводу того, что государство поглощает всю собственность, загоняет его обратно в его интимнейшее «возмущенное» самосознание, где его ошеломляет открытие, что он — *литератор*. Свое изумление он выражает в следующих замечательных словах:

«В противоположность государству Я все отчетливее чувствую, что у Меня еще остается одна великая власть, именно — над самим Собой». В дальнейшем это развивается следующим образом: «В Моих мыслях Я имею действительную собственность, которою Я могу торговать» (стр. 339). Итак, «босьяк» Штирнер, «человек лишь идеального богатства», приходит к отчаянному решению начать торговать свернувшимся, скисшим молоком своих мыслей. Но на какую же хит-

рость пустится он, если государство объявит его мысли контрабандой? Слушайте: «Я отказываюсь от них» (несомненно очень мудро) «и обмениваю их на другие» (т. е. если кто-либо окажется настолько плохим дельцом, чтобы согласиться на подобный обмен мыслей), «которые и становятся Моей новой купленной собственностью» (стр. 339). Наш честный бюргер не успокаивается до тех пор, пока не будет написано черным по белому, что он честно купил свою собственность. Вот оно — утешение берлинского бюргера при всех его государственных бедствиях и полицейских напастях: «мысли беспопытны!».

Превращение частной собственности в государственную сводится, в конце концов, к представлению, будто буржуа владеет только в качестве экземпляра вида буржуа, который в своей совокупности называется государством и распределяет собственность между отдельными индивидами на правах лена. Здесь опять все поставлено на голову. В буржуазном классе, как и во всяком другом, совместными и всеобщими условиями становятся только развившиеся личные условия, при которых владеют и живут отдельные члены класса. Если прежде подобные философские иллюзии могли еще иметь хождение в Германии, то теперь, когда мировая торговля достаточно убедительно доказала, что буржуазное присвоение нисколько не зависит от политики, но зато политика всецело зависит от буржуазного присвоения, — они стали совершенно смехотворны. Уже в XVIII веке политика настолько зависела от торговли, что когда, например, французское государство захотело заключить заем, то дать голландцам ручательство за него должен был один частный человек.

Что «обесценение Меня» или «пауперизм» есть «реализация ценности» или «существование» «государства» (стр. 336), это — одно из 1001 штирнеровских уравнений, о котором мы упоминаем здесь лишь потому, что в связи с ним мы узнаем кое-что новое о пауперизме.

«Пауперизм, это — *обесценение Меня*, это то явление, что Я не могу реализовать Себя как ценность. Поэтому государство и пауперизм едино суть... Государство всегда старается *извлечь пользу* из Меня, т. е. эксплуатировать Меня, утилизировать, использовать, хотя бы это использование состояло только в том, что я забочусь о *proles* [потомстве] (пролетариат). Оно хочет, чтобы я был его креатурой» (стр. 336).

Не говоря уже о том, что здесь обнаруживается, насколько не от него зависит реализовать свою ценность, хотя он везде и всюду может сохранить свою особенность, что здесь опять-таки, в противоположность прежним утверждениям, совершенно обособлены друг

от друга сущность и явление, — не говоря об этом, тут снова повторяется приведенное выше мелкобуржуазное мнение нашего простака, будто «государство» хочет эксплуатировать его. Интересно также, что древне-римское этимологическое происхождение слова «пролетариат» наивно протаскивается здесь в современное государство. Неужели святой Санчо действительно не знает, что повсюду, где развилось современное государство, «забота о пролет» является для государства, т. е. для официальных буржуа, самой неприятной формой деятельности пролетариата? Не посоветовать ли ему перевести для собственного поучения на немецкий язык Мальтуса и министра Дюшателя? Святой Санчо, как немецкий мелкий буржуа, «чувствует» «все определеннее», что «в противовес государству у него еще осталась великая сила», именно — сила создавать себе мысли на зло государству. Если бы он был английским пролетарием, он почувствовал бы, что у него «осталась сила» создавать на зло государству детей.

И снова иеремиады против государства! И снова теория пауперизма! В качестве «Я» он «создает» сперва «муку, полотно или железо и уголь», тем самым уничтожая сразу разделение труда. Затем он начинает «пространно» «жаловаться» на то, что его работа не оплачивается по своей стоимости, и прежде всего вступает в конфликт с теми, кто оплачивает работу. Затем на сцену появляется государство в роли «укротителя». «Если Я не довольствуюсь ценою, которую оно» (т. е. государство) «устанавливает на мой товар и труд, если Я стремлюсь сам установить цену Своего товара, стремлюсь сам к тому, чтобы Мне уплатили, то Я вступаю в конфликт прежде всего» (великое «Прежде всего!» — не с государством, а —) «с покупателями товара» (стр. 337). А когда он хочет войти в «прямые сношения» с этими покупателями, т. е. «схватить их за глотку», государство тотчас же «вмешивается», «отрывает человека от человека» (хотя дело шло не о «людях», а о рабочем и работодателе или — что он постоянно смешивает — о покупателе и продавце) и поступает так государство с коварным умыслом «встать посредине в качестве *духа*» (разумеется, святого духа). «С рабочими, желающими получить большую плату, обращаются, как с преступниками, лишь только они пожелают *вынудить* ее» (стр. 337).

Здесь перед нами снова целый букет бессмыслиц. Г-н Секиор мог бы не писать своих писем о заработной плате, если бы он предварительно завязал «прямые сношения» с Штирнером, тем более, что в этом случае государство не «оторвало бы человека от человека». Санчо заставляет здесь государство выступать трижды — сперва

в роли «укротителя», затем в качестве определяющего цену фактора, наконец в виде «духа», в виде Святого. То, что святой Санчо, после достославного отождествления частной и государственной собственности, заставляет государство определять также и заработную плату, — это свидетельствует столько же о его замечательной последовательности, сколько о полном незнакомстве с делами мира сего. То, что «с рабочими, которые хотят вынудить более высокую заработную плату», не обращаются вовсе в Англии, Америке и Бельгии непременно, как с «преступниками» и что, наоборот, они довольно часто этой более высокой платы добиваются на деле, это опять-таки неизвестный нашему святому факт, благодаря которому вся его легенда о заработной плате идет на смарку. То, что рабочие, даже если бы государство не «встало посредине» и если бы они «схватили за глотку» своих работодателей, ничего бы этим не добились, во всяком случае добились бы еще меньшего, чем путем ассоциаций и забастовок, — разумеется, пока они остаются рабочими, а их противники капиталистами, — это тоже факты, с которыми можно познакомиться даже в Берлине. Точно так же нечего доказывать, что основанное на конкуренции общество и его буржуазное государство, в силу всей своей материальной основы, не могут допустить между гражданами никакой иной борьбы, кроме конкуренции, и должны выступать не в виде «духа», а со штыками, как только люди начинают «хватать друг друга за глотки».

Впрочем, домысел Штирнера, что при обогащении индивидов на основе буржуазной собственности обогащается только государство или что до сих пор всякая частная собственность была государственной собственностью, — этот домысел опять-таки ставит исторические отношения на голову. С развитием и накоплением буржуазной собственности, т. е. с развитием торговли и промышленности, отдельные лица все более богатели, государство же все более впадало в задолженность. Этот факт обнаружился уже в первых итальянских торговых республиках, затем проявился наиболее ярко, начиная с прошлого столетия, в Голландии, где биржевой спекулянт Пинто отметил его еще в 1750 г., а теперь этот факт снова наблюдается в Англии. Поэтому-то мы и видим, что как только буржуазия накопит денег, — государство оказывается вынужденным кланяться ей у нее, а под конец и просто покупается ею. Это происходит в тот период, когда буржуазии противостоит еще другой класс и когда, следовательно, государство может сохранить видимость некоторой самостоятельности по отношению к каждому из них. Впрочем, даже продавшись, государство все еще нуждается в деньгах и

поэтому продолжает зависеть от буржуа, но зато оно может, когда этого требуют интересы буржуазии, мобилизовать большие средства, чем другие, менее развитые и поэтому менее задолженные государства. Однако даже самые неразвитые государства Европы, члены Священного союза, неотвратимо идут навстречу этой судьбе и будут скуплены буржуазией с аукциона; и тогда Штирнер сможет их утешить тождеством частной и государственной собственности; особенно он сможет утешить этим своего собственного государя, который тщетно пытается задержать час продажи государственной власти «бюргерам», сделавшимся такими «злыми».

Теперь мы переходим к вопросу об отношении между частной собственностью и правом, где нам опять преподносится в другой форме та же самая дребедень. Тождество государственной и частной собственности получает здесь как будто новый оборот. Политическое признание частной собственности в законодательстве рассматривается как *основа* частной собственности.

«Частная собственность живет милостью права. Только в праве она имеет свою гарантию, — владение не есть еще собственность; оно становится Моим владением только с согласия права; это — не факт, а фикция, мысль. Это — собственность в силу права, правовая собственность, *гарантированная* собственность; она Моя не благодаря Мне, а благодаря — праву» (стр. 332).

В этой фразе приведенная уже выше бессмыслица о государственной собственности достигает еще большей высоты комизма; перейдем поэтому сразу к тому, как Санчо эксплуатирует фиктивное *ius utendi et abutendi* [право неограниченного пользования].

На стр. 332 мы узнаем, кроме вышеприведенной прекрасной сентенции, что собственность «есть неограниченная власть над чем-либо, чем Я могу располагать, как мне заблагорассудится». Но «власть, сила» не есть «нечто существующее для себя, а существует только во властном Я, во Мне, сильном» (стр. 336). Поэтому собственность не есть «вещь», не есть «это дерево — но Моя власть над ним, моя сила, Мое распоряжение им есть Мое» (стр. 336). Он знает только «вещи» и «Я». «Отделенная от Я», получившая самостоятельное существование, превращенная в «призрак» «сила есть право». «Эта увековеченная власть» (Рассуждение о наследственном праве) «не угасает даже с Моей смертью, но переносится или передается по наследству; вещи в действительности принадлежат не Мне, а праву. С другой стороны, это не что иное, как простой миф, ибо власть отдельного индивида становится постоянной силой и правом лишь потому, что другие индивиды соединяют свою

власть с его властью. Иллюзия заключается в том, что они думают, будто не могут взять обратно свою власть» (стр. 366 — 367). «Собака видит кость во власти другой собаки и просто уходит прочь, если чувствует себя слишком слабой. Человек же уважает *право* другого человека на его кость... И как здесь, так и вообще «человеческим» называют такое отношение к вещам, когда во всем видят нечто *духовное* (в данном случае — право), т. е. все превращают в призрак и относятся к нему как к призраку... Быть человеком значит рассматривать единичное не как единичное, а как всеобщее» (стр. 368 — 369).

Таким образом, вся беда опять-таки происходит от веры индивидов в понятие права, которое они *должны* выбить из своей головы. Святой Санчо знает лишь «вещи» и «Я», обо всем же, что не подходит под эти рубрики, обо всех отношениях, он имеет лишь абстрактные понятия, которые поэтому тоже превращаются для него в «призраки». «С другой стороны», ему, правда, мерещится иногда, что все это — «простой мираж» и что «власть отдельного индивида» весьма зависит от того, соединяют ли с ней свою власть другие люди. Но в последнем счете все сводится к «иллюзии», что отдельные индивиды *думают*, будто они не могут взять обратно свою власть». «В действительности», значит, железная дорога принадлежит не акционерам, а уставу. Санчо тут же приводит поразительный пример с наследственным правом. Он объясняет его не из необходимости накопления и существующей до всякого права семьи, а из *юридической фикции* о посмертном *продлении власти*. По мере перехода феодального общества в буржуазное все законодательства все более и более отказываются от этой юридической фикции. (Ср., например, Кодекс Наполеона). Здесь нет надобности разъяснять, что абсолютная отцовская власть и право майората, — как первоначального естественно возникшего ленного майората, так и позднейшего, — основываются на весьма определенных материальных отношениях. То же самое имеет место у древних народов в эпоху разложения *общинной* жизни вследствие развития *частной* жизни (лучшее тому доказательство — история римского наследственного права). Вообще Санчо не мог выбрать более неудачного примера, чем наследственное право, которое яснее всего показывает зависимость права от производственных отношений. (Ср., например, римское и германское наследственное право.) Разумеется, ни одна собака еще никогда не обратила кость в фосфор, костяную муку или известь и точно так же ей никогда «ничего не приходило в голову» насчет ее «права» на кость; точно так же святому Санчо никогда не «пришло в голову», что следовало бы

подумать о том, не связано ли право на кость, которое приобретают люди, а не собаки, с тем, что люди обращают эту кость определенным образом в предмет производства, а собаки — нет. Вообще в одном этом примере нам даны весь метод критики Санчо и его непоколебимая вера в ходячие иллюзии. Существовавшие до сих пор производственные отношения индивидов должны выражаться также в качестве правовых и политических отношений (см. выше). В рамках разделения труда эти отношения должны приобрести самостоятельное существование по отношению к индивидам. Все отношения могут быть выражены в языке только в виде понятий. Уверенность, что эти обобщения и понятия существуют в качестве таинственных сил, есть необходимый результат обособления реальных отношений, выражением которых они являются. Эти общие понятия, кроме их отмеченного значения в обычном сознании, приобретают еще особое значение и развитие у политиков и юристов, которых разделение труда толкает к культу этих понятий и которые видят в них, а не в производственных отношениях, истинную основу всех реальных отношений собственности. Святой Санчо, ничтоже сумняшеся, перенимает эту иллюзию и на этом основании объявляет правовую собственность основой частной собственности, а правовое понятие — основой правовой собственности, после чего он может ограничить всю свою критику тем, что объявляет понятие права понятием, призраком. Этим для святого Санчо все исчерпано. Для его успокоения можно ему напомнить, что во всех ранних законодательствах поведение двух собак, нашедших кость, рассматривается как право; *vim vi repellere licere* [силу можно отразить силой] — говорят Пандекты; *idque jus natura comparatur* [и это право дается природой], причем под правом понимается *jus quod natura omnia animalia* — людей и собак — *docuit* [право, которому природа обучила всех животных]; впоследствии же организованное отражение силы силой «как раз» и становится правом.

Святой Санчо, разойдясь во-всю, обнаруживает свою ученость в области истории права тем, что начинает спорить с Прудоном из-за «кости». Прудон, — говорит он, — «старается одурачить нас, уверяя, что общество есть первоначальный владелец и единственный собственник неотъемлемого права; по отношению к нему так называемый собственник стал вором; поэтому, если оно отнимает у кого-нибудь собственника его собственность, то оно не похищает у него ничего, так как оно лишь реализует свое не подлежащее давности право. Вот куда может завести призрак общества как *морального лица*» (стр. 330 — 331). В противоположность этому, Штирнер старается «одурачить» нас, утверждая на стр. 340, 367, 420 и др., что

мы, т. е. неимущие, подарили собственникам их собственность из неведения, трусости или же по доброте и т. д., и требуют от нас, чтобы мы отобрали свой подарок. Между обоими «одурачиваниями» разница та, что Прудон основывается на историческом факте, а святой Санчо только «забрал себе нечто в голову», чтобы придать делу «новый оборот». В действительности новейшие исследования по истории права установили, что как в Риме, так и у германских, кельтских и славянских народов развитие собственности имело исходным пунктом общинную или племенную собственность и что настоящая частная собственность повсюду возникла путем узурпации; этого святой Санчо, разумеется, не мог извлечь из своего глубокого умозрения насчет того, что понятие права есть понятие. По отношению к юристам-догматам Прудон был вполне прав, подчеркивая этот факт и вообще борясь с ними при помощи их же собственных предпосылок. «Вот до чего доводит призрак» понятия права как понятия. Против Прудона, по поводу его вышеприведенного положения, можно было бы возражать лишь в том случае, если бы он защищал более раннюю и грубую форму собственности против частной собственности, развившейся из этой первобытной общественности. Санчо резюмирует свою критику Прудона в форме высокомерного вопроса: «К чему так сентиментально взывать, подобно ограбленному бедняку, о сострадании?» (стр. 420). Очевидно, сентиментальность, — которой, впрочем, вовсе нет у Прудона, — дозволена только по отношению к Мариторне. Санчо действительно воображает, что он — «цельный человек» по сравнению с таким верующим в привидения субъектом, как Прудон. Он считает революционным свой напыщенный канцелярский стиль, которого устыдился бы Фридрих-Вильгельм IV. «Блаженны верующие!»

На стр. 340 мы узнаем, что «все попытки создать разумные законы касательно собственности изливались из *лона любви* в пустынное море определений». Сюда же относится не менее фантастическая фраза: «Существовавшее до сих пор общение основывалось на любви, на взаимной внимательности, на заботе друг о друге» (стр. 385). Святой Санчо поражает здесь самого себя удивительным парадоксом насчет права и общения. Но если мы вспомним, что под «любовью» он понимает любовь к «Человеку», вообще к чему-то существующему в себе и для себя, ко всеобщему, что он понимает под ней отношение к индивиду или вещи как к сущности, к *Святому*, — то от этой блестящей видимости ничего не останется. Вышеприведенные изречения оракула сведутся тогда к старым, прискучившим нам на протяжении всей «Книги» тривиальностям, — к тому, что две вещи, о

которых Санчо ничего не знает, — а именно существовавшее до сих пор право и существовавшее до сих пор общение, — суть «Святое» и что вообще до сих пор только «понятия господствовали над миром». Отношение к Святому, обычно называемое «уважением», можно иногда величать также и «любовью» (см. «Логикку»).

Приведем только один пример того, как святой Санчо превращает законодательство в любовную связь, а торговые дела — в любовную интригу: «В одном регистрационном билле относительно Ирландии правительство внесло предложение считать избирателями только лиц, уплачивающих пять фунтов стерлингов налога в пользу бедных. Таким образом тот, кто подает милостыню, приобретает политические права или же становится в некоторых странах рыцарем ордена лебеда» (стр. 344). Заметим прежде всего, что этот «регистрационный билль», дающий «политические права», был муниципальным или корпоративным биллем или же, выражаясь более понятным для Санчо языком, «городовым положением», которое могло давать не «политические права», а лишь городские права, избирательные права для выбора местных должностных лиц. Во-вторых, Санчо, занимающийся переводом Мак-Куллоха, должен был бы знать, что значит *to be assessed to the poor-rates at five pounds* [облагаться налогом в пользу бедных по норме в 5 фунтов]. Это вовсе не значит «платить пять фунтов налога в пользу бедных», а значит быть внесенным в списки плательщиков этого налога в качестве жильца дома, наем которого обходится ежегодно в пять фунтов. Наш берлинский простак не знает, что налог в пользу бедных в Англии и Ирландии есть *местный* налог, имеющий *различные* размеры в разных городах и в разные годы, так что просто невозможно было бы связать какое-нибудь право с уплатой этого налога в определенном размере. Наконец, Санчо думает, будто английский и ирландский налог в пользу бедных, это — «*милостыня*»; в действительности же эти деньги служат средством для прямого и открытого нападения господствующей буржуазии на пролетариат. Из них покрываются расходы на содержание работных домов, которые, как известно, являются мальтузианским средством для отпугивания от пауперизма. Мы видим, как удачно Санчо «изливается из лона любви в пустынное море определений».

Заметим мимоходом, что немецкая философия, вследствие того, что она исходила лишь из сознания, неизбежно должна была завершиться моральной философией, различные герои которой и пререкаются теперь из-за истинной морали. Фейербах любит человека ради человека, святой Бруно любит его потому, что он этого «заслуживает» (Виганд, стр. 137), а святой Санчо любит «каж-

дого», ибо так ему угодно, с сознанием своего эгоизма («Книга», стр. 387).

Мы уже видели выше в первом разделе, как мелкие земельные собственники почтительно выключили себя из крупной земельной собственности. Это самоисключение из чужой собственности, из-за уважения к ней, изображается вообще как отличительный признак буржуазной собственности. Из этого признака Штирнер пытается объяснить себе, почему «внутри буржуазии, несмотря на ее желание, чтобы каждый был собственником, большинство не имеет почти ничего» (стр. 348). Это «происходит оттого, что большинство радуется уже одной возможности быть вообще владельцами, хотя бы только нескольких тряпок» (стр. 349). Что «большинство людей» обладает лишь «несколькими тряпками», Шелига считает вполне естественным последствием их любви к тряпкам.

Стр. 343: «Итак, я всего лишь владелец? Нет, до сих пор люди были только владельцами, которые обеспечивали себе обладание своим клочком тем, что позволяли и другим владеть каким-нибудь клочком, теперь же *все* принадлежит Мне, Я — собственник всего, что Мне нужно и что Я могу одолеть». Подобно тому как выше Санчо заставил мелких земельных собственников почтительно выключить себя из крупной собственности, а теперь заставляет их взаимно выключить себя из собственности друг друга, — так он мог бы далее, переходя к деталям, выключить торговую собственность из земельной, фабричную из торговой и т. д., — все это на основе уважения, — и прити таким образом к совершенно новой политической экономии на базе Святого. А тогда ему останется только выбить из головы уважение, чтобы одним ударом покончить с разделением труда и вытекающей отсюда формой собственности. Образец этой новой политической экономии Санчо дает на стр. 128 «Книги», где он покупает иголку не у лавочника, а у уважения, не на деньги, а на уважение к игле. Впрочем, *догматическое* самовыключение каждого индивида из чужой собственности, с которым воюет Санчо, это — чисто юридическая иллюзия. При современном способе производства и общения ни один индивид нисколько не считается с этой иллюзией и думает главным образом о том, как бы выключить всех других индивидов из принадлежащей им собственности. О том, что представляет собой штирнеровская «собственность на все», ясно уже из придаточного предложения: «что Мне нужно и что Я *могу одолеть*». Он сам разъясняет это подробно на стр. 353: «Если Я скажу: Мне принадлежит мир, то это, *собственно говоря, тоже пустая болтовня*, имеющая смысл лишь постольку, поскольку Я не уважаю чужой

собственности», т. е. поскольку *неуважение* к чужой собственности является *его собственностью*.

В излюбленной нашим Санчо частной собственности его огорчает именно ее исключительность, без которой она была бы бессмыслицей, — тот факт, что помимо него имеются еще другие частные собственники. Ведь чужая частная собственность свята. Мы увидим, как в своем «Союзе» он справляется с этим бедствием: мы убедимся, что его эгоистическая собственность, собственность в необыкновенном смысле, есть не что иное, как преображенная его всеосвящающей фантазией обыкновенная, или буржуазная, собственность.

Закончим следующей соломоновой мудростью: «Если люди достигнут того, что они потеряют уважение к собственности, то каждый будет обладать собственностью... Тогда ¹ [*Союзы* и тут умножат средства отдельного лица и обеспечат ему его оспариваемую собственность» (стр. 342)].

[Рассуждение № 3. О конкуренции в обыкновенном и необыкновенном смысле.]

Однажды утром автор этого рассуждения, одевшись в подобающий костюм, отправился к господину министру Эйхгорну: «Так как с фабрикантом ничего не выходит» (так как господин министр финансов не дал ему ни места, ни денег для постройки собственной фабрики, а господин министр юстиции не разрешил отнять фабрику у фабриканта — см. выше главу о буржуазной собственности), «то Я решил конкурировать вон с тем профессором права; он ведь простофиля, и Я, знающий во сто раз больше, чем он, добьюсь, что его аудитория опустеет». — «Но, друг мой, учился ли Ты и есть ли у тебя диплом?» — «Нет, но что же из этого? Я вполне знаю все необходимое для того, чтобы преподавать». — «Мне очень жаль, но в этом деле нет свободы конкуренции. Я не имею ничего против тебя лично, но не хватает самого существенного — докторского диплома, а Я, государство, требую диплома». — «Так вот какова, значит, свобода конкуренции, — вздохнул автор, — лишь государство, *Мой господин*, дает мне возможность конкурировать». После чего, удрученный, он вернулся к себе на квартиру (стр. 347).

В более передовых странах ему бы не пришло в голову испрашивать у государства разрешение конкурировать с профессором права. Но раз он обращается к государству как к *работодателю* и требует у него вознаграждения, т. е. *заработной платы*, а следова-

¹ В рукописи недостает четырех страниц. Ред.

тельно сам вступает в конкуренцию, то после его известных уже нам рассуждений о частной собственности и *privati*, общинной собственности, пролетариате, *lettres patentes* [патентах], государстве и *status'e* и т. д., вряд ли можно предполагать, что ему «посчастливится». Судя по его прошлым подвигам, государство может назначить его, в лучшем случае, пономарем (*custos*) «Святого» в каком-нибудь захолустном померанском государственном имении.

Для развлечения мы можем «эпизодически вставить» здесь великое открытие Санчо, что между «бедными» и «богатыми» «такое же различие, как между *состоятельными* и *несостоятельными*» (стр. 354).

Пустимся теперь снова в «пустынное море» штирнеровских «определений» конкуренции: «С конкуренцией *не столько*» (о, «Не Столько!») «связано намерение сделать дело по возможности лучше, сколько намерение сделать его по возможности *доходным*, выгодным. Поэтому люди изучают какую-нибудь науку ради будущей должности (занятие наукой ради хлеба), изучают искусство низкопоклонства и лести, изучают рутину и «знание дела», работают для видимости. Поэтому, если по видимости и заботятся как будто о *хорошей работе*; то в действительности имеют в виду лишь хорошее дело и денежный заработок... Конечно, никто не хочет быть цензором, но зато всякий хочет получить повышение... боится перемещения, а тем более смещения» (стр. 354 — 355).

Пусть наш простак отыщет учебник политической экономии, в котором хотя бы теоретики утверждали, что при конкуренции вся суть в «хорошей работе» или же в том, чтобы «сделать дело по возможности лучше», а не в том, чтобы «сделать его по возможности *доходным*». Впрочем, в любой книге этого рода он найдет, что при режиме частной собственности «лучше всего делает дело», разумеется, наиболее развитая конкуренция, как, например, в Англии. Мелкое торговое и промышленное мошенничество процветает лишь в условиях ограниченной конкуренции, среди китайцев, немцев, евреев, вообще среди разносчиков и мелких лавочников. Но наш святой не упоминает даже о торговле в разнос; он знает только конкуренцию сверхштатных чиновников и референдариев, обнаруживая все черты образцового королевско-прусского мелкого чиновника. С таким же успехом он мог бы привести, в качестве примера конкуренции, соревнование между придворными всех времен из-за милости государя, но это уже слишком далеко от его мелкобуржуазного круговора.

После этих поразительных приключений с сверхштатными

чиновниками, казначеями и регистраторами, происходит великое приключение святого Санчо с знаменитым конем Клавильеньо, предсказанное пророком Сервантесом в Новом завете, в ХLI главе. Санчо садится на высокого коня эконоимики и определяет минимум заработной платы при помощи «Святого». Правда, и здесь он обнаруживает свою прирожденную робость и сначала отказывается сесть на летающего коня, уносящего его далеко выше туч, в область «где рождаются град, снег, гром и молния». Но «герцог», т. е. «государство», ободряет его, и вслед за более смелым и опытным Шелигой — Дон-Кихотом, усевшимся в седло, наш храбрый Санчо взбирается на лошадиный круп. Рука Шелиги повернула винт у головы коня, он тотчас же взвился высоко в воздух, и все дамы — в особенности Мариторна — закричали им вслед: «Пусть согласный с собой эгоизм сопровождает Тебя, мужественный рыцарь и еще более мужественный оруженосец, и да удастся вам освободить нас от призрака Маламбруно, «Святого». Но только сохраняй равновесие, мужественный Санчо, чтобы не упасть и чтобы с Тобой не произошло того, что приключилось с Фавтоном, когда он захотел управлять колесницей солнца!»

«Если мы допустим» (он уже гипотетически колеблется), «что подобно тому, как *порядок* (*Ordnung*) относится к *сущности государства*, так и *подчинение* (*Unterordnung*) обосновано в его *природе*» (приятное модулирование между «сущностью» и «природой» — теми «козами», которых наблюдал Санчо во время своего полета), «то заметим, что подчиненные» (должно, разумеется, быть: подчиняющие) «или привилегированные *непомерно обдирают и обсчитывают обделенных*» (стр. 357).

«Если мы допустим... то заметим». Следовало сказать: то допустим. Допустив, что в государстве существуют «подчиняющие» и «подчиненные», мы тем самым «допустим», что первые имеют «привилегии» по сравнению с последними. Но стилистическую красоту этой фразы, равно как и внезапное признание «сущности» и «природы» некоторой вещи, мы приписываем робости и смущению нашего Санчо, с трудом сохраняющего равновесие во время своего воздушного полета, а также зажженным под его носом ракетам. Мы даже не удивляемся тому, что святой Санчо объясняет следствия конкуренций, исходя не из конкуренции, а из бюрократии, и снова утверждает, что заработная плата определяется государством.¹

¹ Перечеркнуто: «Он опять не принимает здесь во внимание, что «обсчитывание» и «обдирание» рабочих в современном мире основано на отсутствии у них имущества и что это отсутствие имущества находится в прямом противоречии

Он не понимает, что постоянные колебания заработной платы резко противоречат всей его прекрасной теории; при более внимательном изучении отношений промышленности он нашел бы, конечно, примеры того, как рабочие, согласно всеобщим законам конкуренции, «обдирали» и «обсчитывали» бы фабриканта, если бы эти юридические и моральные выражения не утратили всякий смысл в рамках конкуренции.

Как простецки и мелкобуржуазно отражаются в единственном черепе Санчо мировые отношения, как он старается, в качестве школьного учителя, извлечь для себя из всех этих отношений только моральные уроки, опровергая их моральными же постулатами, — об этом ярко свидетельствует карликовый формат, в который сжимается для него конкуренция. Мы должны привести целиком это ценное место, чтобы «ничто не пропало».

«Что касается опять таки конкуренции, то она существует лишь потому, что не все берутся за *свое дело* и не все *приходят к соглашению* друг с другом относительно него. Так, например, хлеб составляет потребность всех жителей какого-нибудь города; поэтому они могли бы легко столкнуться между собой и устроить общественную хлебопекарню. Вместо этого они предоставляют поставку потребного хлеба конкурирующим между собой пекарям, точно так же поставку мяса — мясникам, а вина — виноторговцам и т. д.... Если я не забочусь о *Моих* делах, то должен *довольствоваться* тем, что будет *угодно* сделать для Меня другим. Иметь хлеб — это Мое дело, Мое желание и стремление, и, однако, это дело предоставляют пекарям, рассчитывая, повидимому, благодаря их вражде, соперничеству, соревнованию, — словом, их конкуренции, — получить выгоду, на которую нельзя было рассчитывать при наличии цеховых мастеров, обладавших *монопольным* правом хлебопечения» (стр. 365).

Для нашего мелкого буржуа весьма характерно, что он рекомендует своим мещанским согражданам, в противовес конкуренции, такое мероприятие, как общественные хлебопекарни, которые неоднократно существовали при цеховом строе и были уничтожены более дешевым способом производства, основанным на конкуренции, — рекомендует мероприятие чисто местного типа, которое могло удержаться лишь в обстановке ограниченных отношений и неизбежно должно было погибнуть вместе с появлением конкуренции,

с заверением, которое всякие Санчо подсовывают либеральным буржуа, — заверением, что посредством парцелляции землевладения они предоставляют собственность каждому». *Ред.*

уничтожившей эту местную ограниченность. Из факта конкуренции он не вынес даже того урока, что «потребность», например, в хлебе каждый день иная, что вовсе не от него зависит, будет ли еще завтра хлеб «его делом» и будут ли еще другие признавать важным делом его потребность, и что в рамках конкуренции цена хлеба определяется издержками производства, а не произволом пекарей. Он игнорирует все те отношения, которые впервые созданы конкуренцией: уничтожение местной ограниченности, установление сообщений, развитое разделение труда, мировые сношения, пролетариат, машины и т. д., и с прискорбием озирается назад, на средневековое мещанство. Насчет конкуренции он знает только то, что она есть «вражда, соперничество и соревнование»; связью ее с разделением труда, с отношением между спросом и предложением и т. д. он не интересуется.¹ Что буржуа повсюду, где этого требовали их интересы (а в этом они смыслят больше, чем святой Санчо), всегда «приходили к соглашению», поскольку это допускали конкуренция и частная собственность, — об этом свидетельствуют акционерные общества, которые зародились вместе с появлением морской торговли и мануфактуры и привлекли к себе все доступные им отрасли промышленности и торговли. Подобные «соглашения», приведшие, между прочим, к завоеванию целого царства в Ост-Индии, конечно, мелочь по сравнению с благодушной фантазией насчет общественной хлебопекарни, которую стоило бы обсудить в «Vossische Zeitung». Что касается пролетариев, то они — по крайней мере, в своем современном виде — возникли лишь из конкуренции и не раз уже создавали коллективные предприятия, которые, однако, всякий раз погибали, потому что не были в состоянии конкурировать с «враждующими» частными пекарями, мясниками и т. д. и потому что для пролетариев, из-за всяческой противоположности их собственных интересов благодаря разделению труда, невозможно другое «соглашение», кроме политического, направленного против всего нынешнего строя. Там, где развитие конкуренции дает возможность пролетариям «приходить к соглашению», там они «соглашаются» насчет совершенно иных вещей, чем общественные

¹ Перечеркнуто: «Они могли бы «согласиться» с самого начала. Что лишь благодаря конкуренции «соглашение» (если употребить это моральное слово) делается вообще возможным, что о санчевском всеобщем «соглашении» не может быть и речи ввиду противоположности классовых интересов, — до этого нашему мудрецу мало дела. Вообще эти немецкие философы считают свое собственное местное убожество всемирно-историческим, воображая, что в крупнейших исторических отношениях нехватало только их мудрости, чтобы закончить дело «соглашением» и все привести в порядок. Далеко ли можно уйти с такими фантазиями, видно на примере нашего Санчо». *Ред.*

хлебопекарни.¹ Отсутствие «соглашения», которое отмечает здесь Санчо между конкурирующими индивидами, вполне соответствует и противоречит его дальнейшим рассуждениям о конкуренции, которыми мы можем насладиться в «Комментарии» (Виганд, стр. 173). «Конкуренцию ввели потому, что считали ее благом для всех, *сговорились* насчет нее, попытались подойти к ней *сообща*... насчет нее пришли, примерно, к такому же *соглашению*, какое находят целесообразным... охотники, когда они рассыпаются по лесу и охотятся «в одиночку»... Правда, теперь оказывается... что при конкуренции не каждый получает... свою выгоду!» «Оказывается», что Санчо знает об охоте ровно столько же, сколько о конкуренции. Он говорит не о парфорсной охоте, не об охоте загоном, а об охоте в необыкновенном смысле слова. Ему остается только написать по вышеуказанным принципам новую историю промышленности и торговли и создать «Союз» для подобной необыкновенной охоты.

В том же самом тихом, мирном, уютно-идиллическом стиле говорит он об отношении конкуренции к нравственности.

«То, что человек как таковой» (!) «не может удержать за собой из телесных благ, то мы в праве отнять у него — таков смысл конкуренции, свободы промысла; достается нам также и то, чего он не может удержать из духовных благ. Неприкосновенны только *освященные* блага. Освященные и гарантированные — кем?.. Человеком или понятием, понятием вещи». В качестве примера подобных освященных благ он приводит «жизнь», «свободу личности», «религию», «честь», «чувство приличия», «чувство стыда» и т. д. (стр. 325).

Все эти «освященные блага» Штирнер «в праве» в передовых странах отнять хоть и не у «человека как такового», но у действительного человека, — разумеется, путем конкуренции и в ее рамках. Великий общественный переворот, произведенный конкуренцией, — переворот, который превратил взаимоотношения буржуа между собою и их отношения к пролетариям в чисто денежные отношения, а все выше-названные «освященные блага» — в предметы торговли, и который разрушил для пролетариев все естественно возникшие и традиционные отношения, например семейные и политические, вместе со всей их

¹ Перечеркнуто: «Они» должны «согласиться» относительно общественной хлебопекарни. Что сами эти «они», эти «все» в каждую эпоху и при различных условиях являются различными индивидами с различными интересами, — это, конечно, совершенно не касается нашего Санчо. Вообще, во всей предшествующей истории индивиды всегда делали ту ошибку, что не сразу же усваивали то заумное «здравомыслие», с каким наши немецкие философы задним числом разглагольствуют на их счет». *Ред.*

идеологической надстройкой, — эта могучая революция исходила, разумеется, не из Германии. Германия играла в ней лишь пассивную роль: она дала отнять у себя свои освященные блага, не получив за них даже ходячей цены. Поэтому и наш немецкий мелкий бюргер знает лишь лицемерные заверения буржуа насчет моральных границ конкуренции, тех самых буржуа, которые ежедневно топчут «освященные блага» пролетариев, их «честь», «чувство стыда», «свободу личности» и не дают им обучаться даже закону божию. В этих, служащих ему убежищем, «моральных границах» он видит истинный «смысл» конкуренции, а действительная конкуренция лишается в них всякого смысла.

Санчо резюмирует результаты своих исследований по вопросу о конкуренции в следующей фразе: «Свободна ли конкуренция, которую втискивает в тысячи границ государство, этот, по буржуазному принципу, верховный владыка?» (стр. 347). «Буржуазный принцип» Санчо — всюду делать из «государства» владыку и считать границы конкуренции, вытекающие из способа производства и общения, границами, в которые «государство» «втискивает» конкуренцию — высказывается здесь еще раз с подобающим «возмущением».

«В самое последнее время» до Санчо дошли «из Франции» всякого рода новости (ср. Виганд, стр. 190), между прочим и речи об овеществлении лиц в конкуренции и о различии между конкуренцией и соревнованием. Но «бедный берлинец» «испортил *по глупости* эти прекрасные вещи» (Виганд, там же, где в нем говорит его нечистая совесть). «Так, например, он говорит» на стр. 346 «Книги»: «Разве свободная конкуренция действительно свободна? Более того, есть ли это действительно конкуренция, т. е. конкуренция *лиц*, за которую она себя выдает, потому только, что она основывает на этом титуле свои права?» Госпожа Конкуренция, оказывается, выдает себя за что-то потому, что она (т. е. несколько юристов, политиков и фантазирующих мелких буржуа, плетущихся в хвосте ее свиты) основывает на этом титуле свои права. При помощи этой аллегии Санчо начинает приспособлять «прекрасные вещи» «из Франции» к берлинскому меридиану. Мы обойдем рассмотренное уже выше абсурдное утверждение, что «государство не имеет ничего против Моей особы» и, следовательно, позволяет мне конкурировать, но только не дает Мне «вещь» (стр. 347), и перейдем прямо к его доказательству, что конкуренция вовсе не есть конкуренция лиц.

«Но конкурируют ли в действительности *лица*? Нет, опять-таки — *только вещи!* Деньги — в первую очередь, и т. д. В соревновании один непременно отстает от другого. Но большая разница,

могут ли недостающие средства приобретаться с помощью *личной силы* или же они получаются только из милости, только в качестве подарка, и притом так, что, например, бедняк вынужден предоставить, т. е. подарить, богачу его богатство» (стр. 348).

«Теорию подарка» мы дарим ему (Виганд, стр. 190). Пусть он возьмет любой учебник права и заглянет в главу о «договоре»: он узнает тогда, является ли «подарок», который он «вынужден подарить», подарком. Штирнер по этому именно способу «дарит» нам нашу критику его книги, ибо он «вынужден предоставить, т. е. подарить», нам ее.

Для Санчо не существует того факта, что из двух конкурентов, «вещи» которых равны, один разоряет другого. Что рабочие конкурируют друг с другом, хотя вовсе не обладают «вещами» (в штирнеровском смысле), — этого факта тоже для него не существует. Устраняя конкуренцию рабочих между собою, он выполняет одно из благотворнейших пожеланий наших «истинных социалистов», которые не замедлят горячо отблагодарить его. Конкурируют между собой «только вещи», а не «лица». Дерется между собой только оружие, а не люди, которые им пользуются и умеют пользоваться. Люди нужны здесь только для того, чтобы быть застреленными. В таком виде отражается конкурентная борьба в головах мелкобуржуазных школьных учителей, которые перед лицом современных биржевых баронов и хлопчатобумажных лордов утешают себя мыслью, что у них нехватает только «вещи», а не то бы они показали свою «личную силу». Это скудное представление принимает еще более комический вид, если присмотреться внимательнее к «вещам», а не ограничиваться самыми общими местами и популярными вещами, каковы, например, «деньги» (которые, впрочем, отнюдь не такая уж популярная вещь, как кажется). К этим «вещам» относится, между прочим, и то, что конкурент живет в определенной стране и определенном городе, где он находит те же преимущества, что и его конкуренты; что отношение города и деревни достигло высокой ступени развития; что он конкурирует при благоприятных географических, геологических и гидрографических условиях; что в Лионе он работает как фабрикант шелка, в Манчестере — как хлопчатобумажный фабрикант, а в какую-нибудь предыдущую эпоху он был, например, арматором в Голландии; что разделение труда достигло в его отрасли производства, а также в других совершенно не зависящих от него областях промышленности, высокого развития; что средства сообщения гарантируют ему такой же дешевый транспорт, как и для его конкурентов; что он находит умелых рабочих и опытных надсмотрщиков. Всех этих

необходимых для конкуренции «вещей» и вообще способности конкурировать на *мировом рынке* (которого он не знает и не может знать из-за своей теории государства и общественных хлебопекарен, но который, к сожалению, определяет конкуренцию и конкурентоспособность), — всех этих «вещей» он не может ни добыть «личной силой», ни получить в виде «подарка» благодаря «милости» «государства» (ср. стр. 348). Прусское государство, которое пыталось «подарить» все это своему «Банку морской торговли», могло бы кое-что рассказать ему об этом. Санчо выступает здесь в качестве королевско-прусского философа этого банка, ибо его рассуждения являются, собственно, подробным комментарием к иллюзии прусского государства насчет своего всемогущества и к иллюзии «Банка морской торговли» насчет своей конкурентоспособности. Надо, впрочем, заметить, что конкуренция началась как «конкуренция лиц» с «личными средствами». Освобождение крепостных, первое условие конкуренции, первое накопление «вещей» были чисто «личными» актами. Поэтому, если Санчо хочет поставить конкуренцию лиц на место конкуренции вещей, то это значит, что он просто хочет вернуться к исходному пункту конкуренции, и притом в фантастической надежде, будто его добрая воля и его необыкновенно-эгоистическое сознание могут придать другое направление развитию конкуренции.

Этот великий человек, для которого нет ничего святого и который не задается никакими вопросами о «природе вещей» и «понятии отношения», должен под конец все-таки признать священными «природу» различия между личным и вещным и «понятие отношения» обоих этих качеств, а следовательно должен отказаться от роли их «творца». Но это священное для него различие, — как он его устанавливает в цитированном отрывке, — можно уничтожить, отнюдь не совершая при этом «величайшего осквернения». Во-первых, он и сам его уничтожает, допуская, что вещные средства приобретаются с помощью личной силы, и превращая таким образом личную силу во власть вещей. После этого он может спокойно обратиться к другим индивидам с моральным постулатом, требуя от них личного отношения к нему самому. Точно таким же образом мексиканцы могли бы потребовать от испанцев, чтобы они убивали их не из ружей, а нападали на них с кулаками, или же, по предложению святого Санчо, «хватали их за глотки», чтобы их отношение к ним было «личным». — Если какой-нибудь индивид, благодаря хорошему питанию, тщательному воспитанию и физическим упражнениям, развил в себе физическую силу и ловкость, а другой человек, вследствие недостаточной и нездоровой пищи и вытекающего отсюда расстройства пищева-

рения, вследствие заброшенности в детстве и чрезмерного напряжения, никогда не мог приобрести «вещей», необходимых, чтобы нагулять себе мускулы, не говоря уже о том, чтобы владеть этими «вещами», то «личная сила» первого по отношению ко второму является чисто вещной. Неверно, будто он приобрел «личной силой недостающие средства», — наоборот, он обязан своей «личной силой» имеющимся вещным средствам. — Впрочем, превращение личных средств в вещные и вещных в личные является лишь одной из сторон конкуренции, совершенно неотделимой от нее. Требование пользоваться при конкуренции не вещными, а личными средствами, сводится к моральному постулату, согласно которому конкуренция и обуславливающие ее отношения *должны* иметь не те следствия, какие неизбежно из них вытекают.

Вот еще одно, и на этот раз заключительное, резюме философии конкуренции:

«Конкуренция страдает от того неблагоприятного обстоятельства, что не у всякого имеются средства для конкуренции, ибо они получаются не из *личности*, а из *случайности*. Большинство не имеет средств и поэтому (о, «Поэтому»!) «является неимущим» (стр. 349).

Мы уже указали ему, что в конкуренции сама личность есть случайность, а случайность есть личность. Независимые от личности и необходимые для конкуренции «средства», это — условия производства и общения самих лиц, которые в рамках конкуренции кажутся по отношению к этим лицам какой-то независимой силой, какими-то случайными для этих лиц средствами. Освобождение от этих сил происходит, по Санчо, благодаря тому, что они выбивают из своей головы *представления* об этих силах или, вернее, философские и религиозные извращения этих представлений — путем ли этимологической синонимии («состояние» и «быть в состоянии»), или моральных постулатов (например: каждый человек есть всемогущее «Я»), или обезьяньих гримас и идиллически-шутовских тирад против «Святого».

Уже раньше мы слышали жалобу на то, что в современном буржуазном обществе «Я» не может из-за государства реализовать свою ценность, т. е. не может проявить своих «способностей». Теперь же мы узнаем, что «особенность» не дает ему средств для конкуренции, что «его мощь» не есть вовсе мощь и что он остается «неимущим», хотя бы даже каждый предмет «был его *собственностью*», будучи *его* предметом.¹ Перед нами полное опровержение согласного с собой

¹ Вычеркнуто: «Различие между сущностью и явлением пробивается везд наперекор Санчо». *Ред.*

эгоизма. Но все эти «неблагоприятные обстоятельства» конкуренции исчезнут, лишь только «Книга» станет общим достоянием. До тех пор Санчо остается при своей торговле мыслями, отнюдь, впрочем, не выполняя при этом «хорошей работы», и не «делая этого наилучшим образом».

II. Бунт.

Критикой общества заканчивается критика старого, святого мира. Посредством *бунта* мы перескакиваем в новый, эгоистический мир.

Что такое бунт вообще, мы уже видели в «Логике»: это — отказ от уважения к Святому. Здесь, однако, бунт приобретает сверх того еще особый практический характер.

Революция = святой бунт.

Бунт = эгоистическая или мирская революция.

Революция = переворот в окружающих условиях.

Бунт = переворот во Мне.

Революция = политическое или социальное деяние.

Бунт = Мое эгоистическое деяние.

Революция = ниспровержение существующего.

Бунт = существование ниспровержения.

И т. д. и т. д. (стр. 422 и сл.).

Способ, которым люди до сих пор ниспровергали существовавший мир, надо было, конечно, также объявить святым и противопоставить ему «собственный» способ разрушения существующего мира.

Революция «означает переворот в существующих условиях, в существующем порядке или *status'e*, переворот в государстве или обществе, и она есть поэтому *политическое* или *социальное* деяние». Что же касается бунта, то хотя неизбежным его следствием является «изменение существующих условий, но исходит он не из этого изменения, а из *недовольства людей собой*». «Он есть возвышение отдельного индивида, *подъем* без мысли о том, какое устройство из этого вырастет. Революция имела целью новое *устройство*, бунт же приводит к тому, что мы не позволяем больше *другим* нас устраивать, а устраиваемся сами. Он не есть борьба против существующего, ибо в случае его удачи существующее гибнет само собою; он есть только высвобождение Меня из существующего. Если я предоставляю существующее самому себе, то оно мертво и превращается в гниль. Но так как моей целью является не ниспровержение чего-то существующего, а Мое возвышение над ним, то Моя задача и мое деяние не носят вовсе по-

литического или социального характера: будучи направлены только на Меня и на Мою особенность, они *эгоистичны*» (стр. 421 — 422).

Рыбак рыбака видит издалека. То, что возвещал глас вопиющего в пустыне, то теперь исполнилось. Нечестивый Иоанн Креститель, «Штирнер», нашел своего святого мессию в «*д-ре Кульмане из Гольштинии*». Слушайте:

«Не уничтожать и разрушать должны вы преграды, стоящие на вашем пути, а обойти и покинуть их. И когда вы их обойдете и покинете, они исчезнут сами собой, ибо у них не будет больше пищи» («*Das Reich des Geistes*» [Царство духа] и т. д., Женева, 1845, стр. 116).

Революция и штирнеровский бунт отличаются друг от друга не тем, как думает Штирнер, что первая есть политическое или социальное деяние, а второй — эгоистическое деяние, но тем, что первая есть деяние, а второй — нет. Вся бессмысленность выдвигаемой им противоположности тотчас же обнаруживается в том, что он говорит о «Революции» как некоем моральном лице, которое должно бороться с «Существующим» — другим моральным лицом. Если бы святой Санчо изучил различные *действительные* революции и революционные попытки, то, может быть, он нашел бы в них даже те формы, которые он смутно предчувствовал при создании своего идеологического «бунта», например у корсиканцев, ирландцев, русских крепостных и вообще у нецивилизованных народов. Если бы, далее, он интересовался действительными, «существующими» во всякой революции индивидами и их отношениями, вместо того, чтобы довольствоваться чистым «Я» и «Существующим», т. е. субстанцией (фраза; для ниспровержения которой не нужна вовсе революция, а достаточно просто странствующего рыцаря вроде святого Бруно), то, может быть, он понял бы, что всякая революция и результат ее обуславливаются этими отношениями, обуславливаются потребностями, и что политическое или социальное деяние отнюдь не противоречит «эгоистическому деянию».

О глубине понимания святым Санчо «революции» свидетельствует следующее его изречение: «Хотя следствием бунта и является изменение существующих условий, но исходит он не из этого изменения». Это предполагает, в виде антитезы, что революция исходит «из изменения существующих условий», т. е. что революция исходит из революции. Бунт же, наоборот, «исходит из недовольства людей собой». Это «недовольство собой» отлично подходит к прежним фразам насчет особенности и «согласного с собой эгоиста», который всегда может идти «своей собственной дорогой», всегда переживает радость

и в каждое мгновение есть то, чем он может быть. Недовольство собой есть либо недовольство собой в рамках определенной обстановки, которая обуславливает всю личность, — например недовольство собой как рабочим, — либо моральное недовольство. Стало быть, в первом случае, это — одновременно и главным образом — недовольство существующими отношениями; во втором случае, — идеологическое выражение самих этих отношений, отнюдь не выходящее из их рамок, а целиком относящееся к ним же самим. Первый случай приводит, по мнению Санчо, к революции; поэтому для бунта остается только второй случай — *моральное* недовольство собой. «Существующее» есть, как мы знаем, «Святое»; следовательно, «недовольство собой» сводится к моральному недовольству собой как святым, т. е. как верующим в Святое, в существующее. Только недовольному школьному учителю могло притти в голову основывать свое рассуждение о революции и бунте на довольстве и недовольстве, т. е. на настроениях, целиком принадлежащих мелкобуржуазным кругам, откуда, как мы постоянно видим, святой Санчо черпает свое вдохновение.

Мы уже знаем, какой смысл имеет «выход из существующего». Это — старая фантазия, будто государство рушится само собою, как только из него выйдут все его члены, и будто деньги потеряют свое значение, если все рабочие откажутся принимать их. Уже в гипотетической форме этого предложения обнаруживаются вся фантастика и бессилие благочестивого пожелания. Это — старая иллюзия, будто только от доброй воли людей зависит изменить существующие отношения и будто существующие отношения суть идеи. Изменение сознания изолировано от отношений, чем философы занимаются как профессией, *ремеслом*, само есть продукт существующих условий и неотъемлемо от них. Это идеальное вознесение над миром есть идеологическое выражение бессилия философов по отношению к миру. Их идеологическое бахвальство ежедневно опровергается практикой.

Во всяком случае Санчо не «поднял бунта» против своей собственной путаницы, когда он писал эти строки. На одной стороне у него «изменение существующих условий», а на другой — «люди», и обе эти стороны совершенно оторваны друг от друга. Санчо вовсе не думает о том, что «условия» были искони условиями этих людей и что они никогда не могли бы измениться, если бы не изменились люди и если бы, уж коли так угодно, они не были «недовольны собой» в старых условиях. Он думает, что наносит смертельный удар революции, утверждая, что она имеет целью новое устройство, в то время как

бунт ведет к тому, что мы не даем другим нас устраивать, а устраиваемся сами. Но уже из того, что «Мы» устраиваемся «Сами», что бунтовщиками являемся «Мы», вытекает, что отдельный индивид, несмотря на все «сопротивление» Санчо, должен позволить «Нам» «устраивать» его, и, следовательно революция и бунт отличаются друг от друга лишь тем, что в случае революции это знают, в случае же бунта обольщаются иллюзиями. Затем у Санчо остается под вопросом, «удастся ли» бунт или нет. Неясно, почему бы ему не «удаться», и еще менее ясно, почему бы ему удаться, раз каждый из бунтовщиков идет лишь своим собственным путем. Однако здесь вмешались бы мирские отношения, которые поставили бы бунтовщиков перед необходимостью *совместного* действия; это действие было бы «политическим или социальным», независимо от того, исходит ли оно из эгоистических мотивов или нет. Другое «никчемное различие», основанное опять-таки на путанице, это — проводимое Санчо различие между «ниспровержением» существующего и «возвышением» над ним, точно при ниспровержении он не возвышается над ним, а при возвышении не ниспровергает его, хотя бы лишь постольку, поскольку это зависит от него самого. Впрочем, ни простым «ниспровержением», ни простым «возвышением» не сказано ровно ничего; что и в революции встречается «самовозвышение», Санчо мог бы увидеть из того, что во французской революции восклицание «*Levons nous!*» [Поднимемся!] было популярным лозунгом.

«Создавать *учреждения* — таково веление» (!) «революции, *подняться* или *восстать* — требование бунта. Революционные умы были заняты выбором *конституции*, и весь этот политический период кипит борьбой за конституцию и проблемами конституции, подобно тому как социальные таланты обнаружили необычайную изобретательность в области общественных учреждений (фаланстеры и т. д.). Но *быть свободным от всякой конституции* стремится бунтовщик» (стр. 422).

Верно, что французская революция имела своим следствием ряд учреждений; верно, что восстание происходит от слова «восстать»; точно так же верно, что в революции и после нее боролись за конституцию; верно и то, что были выдвинуты различные проекты социальных систем; не менее верно, что Прудон говорил об анархии. Из пяти этих фактов Санчо ухитряется состряпать вышеприведенную фразу.

Из того факта, что французская революция привела к «учреждениям», Санчо заключает, что революция вообще так «повелевает». Из того, что политическая революция была политической революцией, в которой социальный переворот получил также официальное

выражение в виде борьбы за конституцию, Санчо, полагаясь на своего маклера по делам истории, заключает, что в ней боролись за наилучшую конституцию. К этому открытию он присоединяет — при помощи словечек «подобно тому как» — упоминание о социальных системах. В эпоху буржуазии занимались проблемами конституции, «подобно тому как» в наше время были созданы различные социальные системы. Такова связь вышеприведенного предложения.

Уже из того, что было нами сказано выше против Фейербаха, следует, что прошлые революции должны были, протекая в условиях разделения труда, приводить к новым политическим учреждениям; отсюда же следует, что коммунистическая революция, уничтожающая разделение труда, должна в конце концов устранить политические учреждения; и отсюда же следует, наконец, что коммунистическая революция будет сообразовываться не с «общественными учреждениями, созданными изобретательностью социальных талантов», а с производительными силами.

Но «быть свободным от всякой конституции стремится бунтовщик». Он — «прирожденный свободный», заранее свободный от всего — стремится под конец дней освободиться от конституции.

Надо еще заметить, что возникновению санчевского «бунта» действовали всякого рода прежние иллюзии нашего простака, — между прочим, и вера, будто индивиды, совершающие революцию, связаны какими-то идеальными узами и будто, «подняв щит», они ограничились тем, что подняли на щит новое понятие, навязчивую идею, призрак, привидение, «Святое». Санчо заставляет их выбить из своей головы эту идеальную связь, благодаря чему в его представлении революционеры превращаются в какую-то беспорядочную банду, которая может только «бунтовать». К тому же он слышал, что конкуренция есть война всех против всех, и положение это, в смешении с его лишенной святости революцией, образует главный фактор его «бунта».

«Ища, для большей ясности, сравнения, Я вопреки ожиданию вспоминаю об основании христианства» (стр. 423). «Христос, — узнаем мы здесь, — был не революционером, а восставшим *бунтовщиком*. Поэтому для него было важно *только* одно: будьте мудры, как змии» (там же).

Для полного удовлетворения «ожидания» Санчо и для справедливости его «только» не должно было бы существовать второй половины цитированного только что евангельского изречения (Матфей, 10, 16): «и просты, как голуби». Христос должен здесь вторично фигурировать в качестве исторического лица и разыгрывать ту же роль, какую играли выше монголы и негры. И опять-таки неизвестно, должен ли Хри-

стос уяснить бунт или же бунт уяснить Христа. Христианско-германское легковерие нашего святого концентрируется в утверждении, что Христос «иссушил источники жизни всего языческого мира, с которыми, впрочем, и без *того*» (следовало бы сказать: и без *него*) «должно было увянуть существующее государство» (стр. 424). Увядший цветок поповского красноречия! См. выше о «древних». Впрочем, *credo ut intelligam*, верую, чтобы уразуметь, или же — чтобы отыскать, «для большей ясности, сравнение».

Мы уже видели на множестве примеров, что нашему святому повсюду приходит в голову только *священная* история, и притом всякий раз «вопреки ожиданию» читателя. «Вопреки ожиданию» она приходит ему в голову даже в «Комментарии», где Санчо на стр. 154 заставляет «иудейских рецензентов» в старом Иерусалиме, — в противоположность христианскому определению: бог есть любовь, — воскликнуть: «Вы видите, что христиане провозглашают языческого бога; ибо, если бог есть любовь, то он — бог Амор, бог любви!» — Но «вопреки ожиданию» Новый завет написан по-гречески, и «христианское определение» гласит: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (I послание Иоанна, 4, 16), тогда как «бог Амор, бог любви», называется *Ἔρως*. Санчо должен поэтому еще объяснить, как это «иудейские рецензенты» сумели совершить превращение *ἀγάπη* в *ἔρως*. В этом месте «Комментария» Христос — опять-таки «для большей ясности» — сравнивается с Санчо, причем надо признать, что оба поразительно похожи друг на друга, оба являются «существами во плоти», и, по крайней мере, радующийся наследник верит в существование их обоих, т. е. в их единственность. Что Санчо есть современный Христос — к этой «навязчивой идее» «устремлена» вся его историческая конструкция.

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 вылез наверх, бунтовщик) ¹. Каждый бунтовщик направляется в своем «эгоистическом деянии» против чего-то специального, над чем он стремится подняться, не заботясь об общих отношениях. Он стремится избавиться от существующего лишь постольку, поскольку оно является для него помехой, в остальном же он стремится, наоборот, присвоить его себе. Ткач, «поднимающийся» до фабриканта, избавляется благодаря этому от своего станка и покидает его; а в остальном все идет своим порядком, и наш «удачливый» бунтовщик предъявляет другим только лицемерное моральное требование стать такими же

¹ Игра слов: *Emporkömmling* — *Empörer*. *Ред.*

высочками, как он сам.¹ Таким образом, все воинственные декламации Штирнера сводятся под конец к моральным нравоучениям из басен Геллерта и к спекулятивному истолкованию бюргерского убожества.

Мы видели до сих пор, что бунт есть все, что угодно, но только не деяние. На стр. 342 мы узнали, что «метод захвата вовсе не презретен, но выражает *чистое деяние согласного с собой эгоиста*». Собственно, следовало бы сказать: согласных *друг с другом* эгоистов, так как, в противном случае, захват сводится к нецивилизованному «методу» воров или к цивилизованному методу буржуа, и в первом случае он не удастся, а во втором вовсе не есть «бунт». Следует заметить, что согласному с собой эгоисту, который ничего не делает, соответствует здесь «чистое» деяние, т. е. такое деяние, которого только и можно было ожидать от столь бездеятельного индивида.

Мимоходом мы узнаем, что создало чернь, и мы можем быть заранее уверены, что ее создал «догмат» и вера в этот догмат, в Святое, фигурирующее здесь для перемены в виде греховного сознания: «Только верой, что захват есть *грех*, преступление, только этим догматом создается чернь... виновно *только* старое греховное сознание» (стр. 342). Вера, что сознание во всем виновно, это — его «догмат», делающий из него бунтовщика, а из черни — грешника.

В противоположность этому греховному сознанию эгоист поощряет себя, т. е. чернь, на захват следующим образом:

«Я должен сказать Себе: то, на что простирается моя власть, есть моя собственность, и Я должен признать своей собственностью все, для достижения чего Я себя чувствую достаточно сильным и т. д.» (стр. 340).

Итак, святой Санчо говорит себе, что он хочет кое-что себе сказать, призывает себя к обладанию тем, чем он обладает, и формулирует свое действительное отношение как отношение власти — парафраза, составляющая вообще тайну всех его фанфаронад (см. «Логик»). Затем он, который каждое мгновение есть то, чем он может быть, и, следовательно, имеет то, что может иметь, отличает свою реализованную, действительную собственность, которую он заносит в счет капиталов, от своей возможной собственности, своего нереализованного «чувства силы», которое он записывает в счет прибылей и убытков. Вклад в науку о бухгалтерии собственности в необыкновенном смысле.

¹ Вычеркнуто: «Это старая мораль мелкого буржуа, — будто для мира будет лучше всего, если каждый постарается сам преуспеть как можно больше, несколько не заботясь об общем ходе вещей». *Ред.*

Что, собственно, означает его торжественное «сказать», об этом Санчо говорит в одном приведенном уже месте: «Если Я говорю Себе..., то и это в сущности — пустая болтовня».

Он продолжает: «Эгоизм» говорит «неимущей черни», чтобы «истребить» ее: «Хватай и бери, что тебе нужно!» (стр. 341). — Насколько «пуста» эта «болтовня», видно из следующего примера. «В состоянии банкира Я столь же мало вижу нечто чуждое, как Наполеон в землях королей: «Мы» («Я» превращается внезапно в «Мы»), «Мы совершенно не боимся завоевать это состояние и уже ищем средств, чтобы это сделать. Таким образом мы лишаем его *духа чуждости*, внушавшего нам страх» (стр. 369).

Насколько успешно Санчо «лишил» состояние банкира «духа чуждости», видно сразу из его благожелательного совета черни «завоевать» его путем захвата. «Пусть она захватит и посмотрит, что у нее окажется в руках!» Не состояние банкира, а ненужная бумага, «труп» этого состояния, который точно так же не есть состояние, «как мертвая собака уже не собака». Состояние банкира является состоянием только в рамках определенных производственных отношений и отношений общения и может быть «завоевано» только в условиях этих отношений и путем соответствующих этим условиям средств. А если бы Санчо попробовал обратиться к другим состояниям, то он убедился бы, что и здесь дело обстоит не лучше. Таким образом, «чистое деяние согласного с собой эгоиста» сводится в конце концов к довольно грязному недоразумению. «Вот куда может завести призрак» Святого.

Сказав себе то, что он хотел себе сказать, Санчо заставляет взбунтовавшуюся чернь сказать то, что он ей подсказал. Дело в том, что он приготовил на случай бунта прокламацию (с указанием способа употребления), которая должна иметься во всех деревенских харчевнях и распространяться среди сельского населения. Прокламация эта пригласит на место в «Der hinkende Vote» [Хромом вестнике] и в герцогско-нассауском сельском календаре. Пока что поджигательные тенденции Санчо ограничиваются деревней, пропагандой среди батраков и скотниц, но не касаются городов, что лишний раз доказывает, как успешно он «лишил» крупную индустрию «духа чуждости». Мы приведем здесь возможно более подробно этот ценный документ, который не должен быть утрачен, чтобы, «поскольку это зависит от нас, содействовать распространению вполне заслуженной славы» (Виганд, стр. 191).

Прокламация напечатана на стр. 358 и сл. и начинается следующими словами:

«Чем же обеспечена Ваша собственность, Вы — привилегированные?... Тем, что Мы воздерживаемся от нападения, значит *нашей* защиты, ... тем, что Вы учиняете над Нами *насилие*».

Сперва тем, что мы воздерживаемся от нападения, т. е. что мы учиняем насилие *над самими собой*, а потом тем, что *Вы* учиняете насилие над *Нами*. Превосходно! Далее.

«Если Вы хотите нашего уважения, то *купите* его за приемлемую для Нас цену... Мы желаем только *быть оцененными по достоинству*».

Сперва «бунтовщики» хотят продать свое уважение за «приемлемую для них» цену, а потом они объявляют «достоинство» критерием цены. Сперва произвольная цена, а потом цена, определяемая независимо от произвола законами торговли, издержками производства и отношением между спросом и предложением.

«Мы согласны оставить Вам Вашу собственность, если Вы только надлежащим образом компенсируете это оставление... Вы станете кричать о насилии, если мы протянем руку... Без насилия Мы их (т. е. устриц, которыми наслаждаются привилегированные) не получим»... «Мы ничего не собираемся отнимать у Вас, ровно ничего».

Сперва мы «оставляем» это Вам, потом мы отнимаем это у Вас и должны применить «насилие», а под конец мы уж лучше ничего у Вас не возьмем. Мы оставляем это Вам в том случае, если Вы сами от этого отказываетесь; в светлую минуту, в единственную нашу светлую минуту, Мы, правда, замечаем, что это «оставление» есть «протягивание руки» и применение «насилия», но, в конце концов, нас все-таки нельзя будет упрекнуть, что мы кое-что «взяли» у Вас. И на этом дело кончается.

«Мы трудимся по двенадцати часов в поте лица, а Вы предлагаете нам за это несколько грошей. В таком случае возьмите и Вы за свою работу *равную* плату... Никакого *равенства!*»

«Взбунтовавшиеся» батраки показывают себя настоящими штирнеровскими «творениями».

«Вам это не нравится? Вам кажется, что за Нашу работу вполне достаточно получаемой нами платы, а Ваша требует вознаграждения во много тысяч? Но если бы Вы не оценили так высоко свою работу и лучше оплачивали бы Нашу, то Мы сделали бы в случае надобности еще нечто поважнее, чем делаете Вы за много тысяч талеров, а если бы Вы получали такую плату, как Мы, то Вы вскоре стали бы более усердными, чтобы зарабатывать больше. Но если Вы сделаете что-нибудь, что покажется нам в десять и в сто раз более ценным, чем Наша собственная работа, ах (ах, ты, смиренный и верный слуга!) «Вы и получите за это в сто раз больше; Мы же, со своей стороны, тоже по-

лагаем сделать для Вас вещи, за которые Вы заплатите больше обычной поденной платы».

Сперва бунтовщики жалуются, что их труд оплачивается слишком низко. Под конец же они обещают делать лишь за более высокую поденную плату работу, за которую «надо платить больше обычной платы». Далее, они воображают, что сделают необыкновенные вещи, если только будут больше получать, хотя в то же время от капиталиста они ждут необыкновенных дел лишь в том случае, если его «плата» будет понижена до уровня их заработка. Наконец, проделав экономический фокус и превратив прибыль, эту необходимую форму капитала, без которой последний гибнет вместе с капиталистом, в заработную плату, они совершают чудо и платят «в сто раз больше», «чем их собственная работа», т. е. в сто раз больше, чем они зарабатывают. «Таков смысл» вышеприведенной фразы, если Штирнер действительно «думает то, что говорит». Но если это с его стороны только стилистический промах, если бунтовщики собираются у него все вместе предложить капиталисту в сто раз больше, чем зарабатывает *каждый из них*, то он предлагает капиталистам лишь то, что каждый из них уже и так имеет в наше время. Ведь ясно, что труд капиталиста, в соединении с его капиталом, стоит в десять или в сто раз больше, чем труд отдельного простого рабочего. И в этом случае, как всегда, Санчо все оставляет по-старому.

«Мы уж как-нибудь сойдемся друг с другом, если только согласимся на том, что впредь никто не должен *дарить* что-нибудь другому. Тогда Мы сумеем платить приличную цену даже калекам, старикам и больным, чтобы не дать им погибнуть от голода и нужды, ибо если Мы хотим, чтобы они жили, Мы должны *заплатить* за исполнение Нашего желания. Я говорю *заплатить* и, значит, имею, в виду не жалкую *милостьню*».

Этот сентиментальный эпизод насчет калек и т. д. должен доказать, что бунтующие батраки Санчо «поднялись» уже до той высоты буржуазного сознания, на которой они не желают ничего дарить и получать в подарок и считают, что достоинство и интересы двух вступающих в отношение сторон обеспечены, как только это отношение приняло форму купли-продажи.

За этой громовой прокламацией народа, поднявшего бунт в воображении Санчо, следует практическое наставление в форме диалога между помещиком и его батраками, причем на этот раз хозяин ведет себя, как Шелига, а рабочий — как Штирнер. В этом практическом наставлении конструируются а priori на берлинский лад английские забастовки и французские коалиции рабочих.

Вожак батраков: «Что у Тебя есть?»

Помещик: «У меня — пмение в 1 000 моргенов».

Вожак: «А Я твой батрак и впредь буду обрабатывать Твою землю только за талер в день».

Помещик: «В таком случае Я возьму другого».

Вожак: «Ты не найдешь никого, ибо отныне Мы, батраки, не будем выполнять работу на иных условиях, и если найдется кто-нибудь, кто согласится брать меньше, то пусть он остерегается Нас. Вот и служанка требует теперь столько же, и Ты не найдешь ни одной за более дешевую плату».

Помещик: «Ну, в таком случае Я разорюсь!»

Батраки хором: «Не торопись! Столько, сколько Мы, ты уж наверное будешь иметь. А если нет, мы уступим настолько, чтобы Ты мог жить, как Мы. — Никакого равенства!»

Помещик: «Но Я привык жить лучше!»

Батраки: «Мы ничего не имеем против этого, но это не Наше дело; если Ты можешь сэкономить больше, пожалуйста. Неужели Мы должны уменьшить свой заработок, чтобы Ты мог хорошо жить?»

Помещик: «Но ведь Вам, необразованным людям, не нужно так много».

Батраки: «Так вот Мы и будем получать несколько больше, чтобы иметь возможность получить необходимое Нам образование».

Помещик: «Но если Вы разорите богачей, кто же будет оказывать поддержку искусствам и наукам?»

Батраки: «Ну, уж как-нибудь придется добиться этого всем вместе. Мы сложимся, это даст кругленькую сумму. Вы, богачи, все равно покупаете теперь лишь самые безвкусные книги, плаксивые изображения мадонн или пару ловких ножек балерины».

Помещик «О, злополучное равенство!»

Батраки: «Нет, дорогой барин, никакого равенства! Мы желаем лишь получить то, чего Мы стоим, а если Вы стоите больше, то Вы и получите больше. Мы хотим лишь быть *оцененными по достоинству* и надеемся показать себя достойными той цены, которую Вы будете платить».

В конце этого драматургического шедевра Санчо признается, что здесь, конечно, «требуется единодушие батраков». Как достигается это единодушие, остается неизвестным. Мы узнаем только, что батраки не собираются изменить как-нибудь существующие отношения производства и общения, а хотят лишь оттягать у помещика столько денег, насколько он тратит больше них. Наш благонамеренный простак не интересуется тем, что этот излишек, будучи распределен на всю массу

пролетариев, даст каждому из них в отдельности пустяк и нисколько не улучшит его положения. К какой ступени развития сельского хозяйства относятся эти героические батраки, мы узнаем тотчас же по окончании драмы, когда они превращаются в «домашних слуг». Они живут, следовательно, в условиях патриархата, когда разделение труда еще очень слабо развито и когда весь их заговор «завершится» тем, что помещик отведет их представителя в овин и отсчитает ему там известное число ударов, между тем как в цивилизованных странах капиталист закончит дело несколько иначе, а именно закроет на некоторое время свое предприятие и предложит рабочим «прогуляться». Какой вообще практический смысл обнаруживает Санчо во всей конструкции своего художественного произведения, как строго он держится в пределах правдоподобия, видно из его оригинальной идеи устроить стачку батраков... в особенности из его мысли о коалиции «служанок». И что за наивность думать, будто цена хлеба на мировом рынке будет зависеть от выставляемых этими восточно-померанскими батраками экономических требований, а не от отношения между спросом и предложением! Особенно сногсшибательный эффект производит поразительный экскурс батраков, посвященный литературе, последней художественной выставке и модной балерине; этот экскурс поражает даже после неожиданного вопроса помещика насчет искусства и науки. Спорящие превращаются в друзей, лишь только они касаются этой литературной темы, и теснимый помещик забывает даже на минуту о грозящем ему разорении, чтобы выказать свою преданность искусству и науке. В заключение бунтовщики уверяют его в своей честности и делают успокоительное заявление, что ими руководят не низменные интересы и не разрушительные тенденции, а чистейшие моральные мотивы. Они хотят только быть оцененными по достоинству и клянутся своей честью и совестью, что будут достойны более высокой платы. Их единственная цель — обеспечить каждому свое, свой честный заработок, «честно заработанное довольство». И нельзя, конечно, требовать от этих честных людей знания того факта, что плата, о которой идет речь, определяется состоянием рынка труда, а не нравственным возмущением нескольких литературно-образованных батраков.

Эти восточно-померанские бунтовщики так скромны, что, несмотря на свое «единодушие», открывающее перед ними совершенно иные возможности, предпочитают попрежнему оставаться слугами, причем «талер поденной платы» есть высшее, к чему они стремятся. Вполне естественно поэтому, что не они поучают находящегося в их власти помещика, а он их.

«Твердый дух» и «крепкое самосознание домашнего слуги» обнаруживается также в «твердом» и «крепком» языке, которым говорят он и его товарищи. «Ну, уж — как-нибудь — *придется* всем вместе — кругленькая сумма — дорогой барин». Уже раньше в прокламации мы читали: «В случае надобности — ах — мы *полагаем* сделать — может статься — примерно и т. д.» — Можно подумать, что и ба-траки тоже взобрались на славного коня Клавильню. ¹

Таким образом, весь трескучий «бунт» нашего Санчо сводится в последнем счете к стачке, но к стачке в необыкновенном смысле, — к берлинизированной стачке. В то время как действительные стачки образуют в цивилизованных странах всегда лишь подчиненную часть рабочего движения, ибо более общая взаимная связь рабочих приводит к другим формам движения, Санчо пытается представить мелкобуржуазную карикатуру на стачку в качестве последней и высшей формы всемирно-исторической борьбы.

Волны бунта выбрасывают нас теперь на берег земли обетованной, текущей млеком и медом, где каждый верный израильтянин сидит под своей смоковницей и где занялась заря тысячелетнего царства «соглашения».

III. Союз.

В главе о бунте мы сперва познакомили читателя с бахвальством Санчо, а затем проследили «чистое деяние согласного с собой эгоиста» в его практическом развитии. Переходя к вопросу о «Союзе», мы поступим наоборот: сперва разберем предлагаемые нашим святым положительные учреждения, а затем рассмотрим его иллюзии насчет этих учреждений.

1) Земельная собственность.

«Если мы не желаем оставлять более землю в руках земельных собственников, а хотим присвоить ее *Себе*, то с этой целью Мы объединяемся, образуем *Союз*, *vosicété* (общество), «*которое делается собственником*; если Наш план удастся, земельные собственники перестанут быть таковыми». — «Земля» станет тогда «собственностью завосвателей»... И эти взятые в массу отдельные индивиды будут

¹ Перечеркнуто: «Во Франции производится сравнительно больше, чем в Восточной Померании. Во Франции, по Мишелю Шевалье, приходится, если равномерно распределить всю годовую продукцию между населением, 97 франков на человека, т. е. на семью...» *Ред.*

обращаться с землей не менее произвольно, чем изолированный отдельный индивид или так называемый собственник. Таким образом и в этом случае сохраняется *собственность*, и притом тоже *исключаяще*, поскольку *человечество*, это великое общество, исключает *отдельного индивида* из своей собственности, сдавая ему, может быть, только часть ее в аренду, в виде вознаграждения... Так оно останется и будет. То, в чем желают иметь свою *долю все*, будет отнято у индивида, который желает иметь это только для себя одного, и сделается *общим достоянием*. Каждый имеет в нем, как в *общем достоянии*, свою *долю*, и эта доля есть его собственность. Так и при наших старых отношениях дом, принадлежащий пяти наследникам, является их общим достоянием; пятая же доля дохода является собственностью каждого из них» (стр. 329, 330).

После того как наши храбрые бунтовщики образовали Союз, общество, и в таком виде завоевали себе участок земли, — это «общество», это моральное лицо, «делается *собственником*». Во избежание недоразумения автор тут же прибавляет, что «это общество *исключает* отдельного индивида из собственности, сдавая ему, может быть, только часть ее в аренду в качестве вознаграждения». Таким-то образом святой Санчо «присваивает» себе и своему «Союзу» свое представление о коммунизме. Читатель помнит, вероятно, что Санчо в своем невежестве упрекал коммунистов за их желание превратить общество в высшего собственника, который отдает отдельному индивиду свое «достояние» в ленное владение. — Интересно, далее, какие надежды на «долю в общем достоянии» сулит Санчо своим молодцам. Несколько позже тот же самый Санчо говорит, опять-таки против коммунистов, следующее: «Принадлежит ли имущество коллективу, который предоставляет Мне долю в нем, или же отдельным владельцам, для меня это одинаковое принуждение, так как в обоих случаях они не в моей власти» (поэтому-то его «коллективная масса» отнимает у него то, что она не хочет оставить в его исключительном обладании, заставляя его тем самым весьма сильно почувствовать власть коллективной воли). — В-третьих, мы здесь снова встречаем «исключительность», в которой он так часто упрекал буржуазную собственность, жалуясь, что «ему не принадлежит даже тот жалкий клочок земли, на котором он топчется»: он имеет право и возможность только корпеть на нем в качестве жалкого, забитого барщинного крестьянина. В-четвертых, Санчо присваивает себе здесь ленную систему, которую он, к своему великому огорчению, открыл во всех существовавших до сих пор и предлагавшихся формах общества. Его «общество» завоевателей ведет себя приблизительно так, как «союзы»

полудиких германцев, которые завоевали римские провинции и завели там грубый ленный строй, еще сильно пропитанный старым племенным бытом. Оно дает каждому отдельному индивиду клочок земли «в виде вознаграждения». На той ступени, на которой находятся Санчо и германец VI столетия, ленная система действительно совпадает еще в очень многом с системой «вознаграждения». — Само собой разумеется, впрочем, что восстанавливаемая здесь нашим Санчо племенная собственность должна будет очень скоро снова привести к существующим отношениям. Санчо сам это чувствует, как видно из его восклицания: «Так оно *останется* и!» (чудесное И!) «будет». А в заключение, своим замечательным примером о доме, принадлежащем пяти наследникам, он доказывает, что ему и в голову не приходит порывать с нашими старыми отношениями. Весь его план организации земельной собственности преследует только одну цель — привести нас окольным историческим путем обратно к мелкобуржуазной наследственной аренде и семейной собственности немецких имперских городов.

О наших старых, т. е. существующих теперь, отношениях Санчо усвоил себе только ту юридическую бессмыслицу, что отдельные индивиды, или собственники, обращаются с земельной собственностью «произвольно». В «Союзе» «общество» будет продолжать этот воображаемый «произвол». Для «Союза» столь безразлично, что будет с землею, что, «может быть», «общество» сдаст в аренду отдельным индивидам клочки земли, а, может быть, и нет. Все это совершенно безразлично. — То, что с определенной организацией земледелия дается определенная форма деятельности, подчинение определенной ступени разделения труда, — этого Санчо, конечно, не может знать. Но всякий другой человек отлично видит, как мало способны проектируемые здесь Санчо мелкие барщинные крестьяне «сделаться всемогущими Я» и как мало сходства между их собственностью на жалкие клочки земли и столь прославленной «собственностью на все». В действительном мире общение индивидов между собой зависит от их способа производства, и поэтому санчевское «может быть», может быть, совершенно опрокидывает весь его Союз. Но, «может быть», — или, вернее, несомненно, — здесь обнаруживается настоящий взгляд Санчо на форму общения в Союзе, именно тот взгляд, что эгоистическое общение имеет своей основой Святое.

Санчо демонстрирует здесь первое «учреждение» своего будущего Союза. Бунтовщики, стремившиеся стать «свободными от конституции», «сами устраиваются», «выбирая» себе сами «устройство» земельной собственности. Мы видим, что Санчо был прав, не связывая с но-

выми «учреждениями» никаких блестящих надежд. Но мы видим вместе с тем, что он занимает видное место в ряду «социальных талантов» и «необычайно изобретателен в области общественных учреждений».

2) Организация труда.

«Организация труда касается лишь таких работ, которые могут сделать для Нас другие, например убой скота, земледелия и т. д., прочие работы остаются эгоистическими, ибо, например, никто не может сочинить за Тебя Твоих музыкальных произведений, выполнить Твои замыслы в области живописи и т. д. Никто не может заменить работ Рафаэля. Это работы единственного индивида, и их может выполнить только этот единственный, между тем как первые следует назвать *человеческими* работами» (на стр. 356 это отождествляется с «*общепользовными*» работами), «так как *собственное* творчество играет здесь ничтожную роль и почти *каждый человек* может быть приставлен к ним» (стр. 355).

«При выполнении человеческих работ нам всегда полезно объединиться, чтобы они не отнимали у Нас всех сил и времени, как это имеет место при конкуренции... Но для кого же нужно выиграть время? К чему человеку больше времени, чем то, которое необходимо для освежения его истощившейся рабочей силы? Об этом коммунизм молчит. К чему? Чтобы наслаждаться собой в качестве Единственного, сделав свое дело в качестве человека» (стр. 356, 357).

«Посредством труда Я могу выполнять обязанности президента, министра и т. д. Выполнение этих обязанностей требует только общего образования, которое всем доступно... Но если каждый в состоянии выполнять эти обязанности, то лишь единственная, свойственная только отдельному индивиду, сила придает им, так сказать, жизнь и значение. Если какой-нибудь индивид работает на занимаемой им должности не как обыкновенный человек, а вкладывая в нее свою единственность, то нельзя оплачивать его просто как чиновника или как министра. Если он заслуживает Вашей благодарности и если Вы хотите сохранить за собой эту достойную благодарности силу Единственного, то Вы должны оплачивать его не просто как человека, делающего лишь нечто человеческое, но как человека, выполняющего нечто единственное» (стр. 362, 663).

«Если Ты в состоянии доставлять радость тысячам людей, то тысячи станут оплачивать Тебя за это; ведь от Тебя зависит прекратить свою деятельность, и поэтому они должны платить Тебе за нее» (стр. 351).

«Нельзя установить общего тарифа для оплаты Моей единственности, как его можно установить для того, что Я делаю в качестве человека. Тариф может быть установлен только для работы последнего рода. Поэтому устанавливайте всеобщий тариф для человеческой работы, но не лишайте Своей единственности следуемого ей по заслугам» (стр. 363).

В качестве примера организации труда в «Союзе» на стр. 365 приводятся упомянутые уже выше общественные хлебопекарни. В условиях вышеуказанного вандальского парцеллирования эти общественные учреждения должны быть настоящим чудом.

Сперва нужно организовать и тем самым сократить человеческий труд, таким образом, чтобы наш мастеровой (Bruder Straubinger) мог затем, спозаранку начав свой вечерний отдых, «наслаждаться собой в качестве Единственного» (стр. 357); а на стр. 363 «наслаждение» Единственного сводится к его дополнительному заработку. — На стр. 363 жизнедеятельность Единственного начинает проявляться уже не напоследок, по окончании человеческой работы, — там оказывается, что и человеческую работу можно выполнять как единственную, и в таком случае за нее требуется дополнительное вознаграждение. Ведь иначе Единственный, который интересуется вовсе не своей единственностью, а высокой оплатой, мог бы запереть в ящик свою единственность и на зло обществу удовольствоваться ролью обыкновенного человека, сыграв в то же время дурную шутку с самим собой. — Согласно стр. 356 человеческая работа совпадает с общепользуемой, но согласно стр. 351 и 356 единственная работа обнаруживается именно в том, что она, в качестве общепользуемой, или, по крайней мере, полезной многим людям, оплачивается дополнительно.

Итак, организация труда в «Союзе» заключается в отделении человеческой работы от единственной работы, в установлении тарифа для человеческой работы и в выключивании прибавки за единственную работу. Эта прибавка является опять-таки двойкой: во-первых, за единственное выполнение *человеческой* работы и, во-вторых, за единственное выполнение *единственной* работы; это требует особенно сложной бухгалтерии, так как то, что вчера было единственной работой (например, прядение хлопчатобумажной нити № 200), становится сегодня человеческой работой и так как единственное выполнение человеческих работ требует постоянного самошпионажа в собственных интересах и всеобщего шпионажа в общественных интересах. Таким образом, весь этот великий организационный план сводится к совершенно мелкобуржуазному пониманию закона спроса

и предложения, который существует в настоящее время и излагался всеми экономистами. Санчо мог бы найти уже у Адама Смита объяснение, а у американца Купера количественную формулировку закона, согласно которому определяется цена тех видов труда, которые он считает единственными, например труда танцовщицы, выдающегося врача или адвоката. Новейшие экономисты объяснили, на основании этого закона, высокую оплату того, что они называют непроеизводительным трудом, и низкий заработок сельскохозяйственных поденщиков, как и вообще все неравенства в заработной плате. Так с божией помощью мы снова пришли к конкуренции, но столь захудалой и захиревшей, что Санчо может предлагать таксу, нормирование заработной платы в законодательном порядке, как это было некогда в XIV и XV столетиях. — Упомянем еще, что выдвинутая здесь Санчо идея встречается также, как нечто совершенно новое, у г. мессии доктора Георга Кульмана из Гольштинии.

То, что Санчо называет здесь человеческими работами, это (за вычетом его бюрократических фантазий) то же самое, что обычно понимают под машинным трудом и что с развитием промышленности все более предоставляется машинам. Правда, в «Союзе», при наличии изображенной выше организации земельной собственности, применение машин невозможно, и поэтому согласные с собой барщинные крестьяне предпочитают приходить к соглашению друг с другом насчет этих работ. Что касается «президентов» и «министров», то Санчо—это убогое местно-ограниченное существо, как выразился бы Оуэн, — судит о них лишь по непосредственно окружающей его среде.

Здесь, как и везде, Санчо не везет с его практическими примерами. Так, он думает, что «пикто не может сочинить за Тебя Твоих музыкальных произведений, выполнить Твои планы в области живописи. Никто не может заменить работ Рафаэля». Однако Санчо мог бы знать, что не сам Моцарт, а другой музыкант сочинил большую часть моцартовского «Реквиема», что Рафаэль «выполнил» сам лишь ничтожную долю своих фресок.

Он воображает, будто так называемые организаторы труда хотят организовать всю деятельность каждого индивида, между тем как именно у них проводятся различия между непосредственно производительным трудом, который должен быть организован, и не непосредственно производительным трудом. Что касается этих последних видов труда, то они не думают вовсе, как воображает Санчо, будто каждый должен работать вместо Рафаэля, но что каждый, в ком сидит Рафаэль, должен иметь возможность беспрепятственно развиваться. Санчо воображает, будто Рафаэль создал свои картины независимо от

существовавшего в Риме в его эпоху разделения труда. Если бы он сравнил Рафаэля с Леонардо да Винчи и Тицианом, то увидел бы, насколько художественные произведения первого зависели от тогдашнего расцвета Рима, происшедшего под флорентинским влиянием, произведения Леонардо — от обстановки Флоренции, а Тициана — от совершенно иного развития Венеции. Рафаэль, как и любой другой художник, был обусловлен достигнутыми до него техническими успехами в искусстве, организацией общества и разделением труда в его местности и, наконец, разделением труда во всех странах, с которыми находилась в сношениях его родина. Удастся ли индивиду вроде Рафаэля развить свой талант, — это целиком зависит от спроса, который, в свою очередь, зависит от разделения труда и от порожденных им условий просвещения людей.

Провозглашая единственность научного и художественного труда, Штирнер опускается даже гораздо ниже уровня буржуазии. Уже сейчас признано необходимым организовать эту «единственную» деятельность. У Ораса Верне нехватило бы времени для создания и десятой доли своих картин, если бы он их рассматривал как работы, которые «способен выполнить только этот Единственный». Огромный спрос в Париже на водевили и романы вызвал к жизни организацию труда для их производства — организацию, которая дает во всяком случае нечто лучшее, чем ее «единственные» конкуренты в Германии. В астрономии такие люди, как Араго, Гершель, Энке и Бессель, сочли необходимым сорганизоваться для совместных наблюдений и только тогда получили некоторые сносные результаты. В историографии «Единственный» абсолютно не в состоянии сделать хоть что-нибудь, и французы и в этой области уже давно обогнали остальные народы благодаря организации труда. Впрочем, ясно, что все эти организации, основанные на современном разделении труда, все еще приводят лишь к крайне ограниченным результатам, будучи шагом вперед лишь по сравнению с существовавшей до сих пор скудоумной распыленностью.

Кроме того, необходимо обратить особое внимание на то, что Санчо смешивает организацию труда с коммунизмом и даже удивляется, почему «коммунизм» не отвечает ему на его сомнения по поводу этой организации. Так гасконский деревенский парень удивляется тому, что Араго не может ему сказать, на какой звезде поселился боженька.

Исключительная концентрация художественного таланта в отдельном индивиду и связанное с этим подавление его в широкой массе есть следствие разделения труда. Если бы даже при известных общественных условиях каждый индивид был отличным живописцем, то это вовсе не исключало бы возможности, чтобы каждый был также и

оригинальным живописцем, так что и здесь различие между «человеческим» и «единственным» трудом сводится к простой бессмыслице. Во всяком случае при коммунистической организации общества отпадает подчинение художника местной и национальной ограниченности, которая целиком вытекает из разделения труда, а также замыкание художника в рамках какого-нибудь определенного искусства, благодаря чему он является исключительно живописцем, скульптором и т. д., так что уже одно название его деятельности достаточно ясно выражает ограниченность его профессионального развития и его зависимость от разделения труда. В коммунистическом обществе не существует живописцев, существуют лишь люди, которые между прочим занимаются и живописью.

Организация труда, как ее излагает Санчо, ясно показывает, что все эти философские рыцаря «субстанции» довольствуются простыми фразами. Столь прославляемое всеми ими подчинение «субстанции» «субъекту», низведение «субстанции», господствующей над «субъектом», до роли простой «акциденции» этого субъекта, оказывается на поверку «пустой болтовней».¹ Поэтому они поступают благоразумно, отказываясь заниматься подробнее разделением труда, материальным производством и материальным общением, от которых как раз и зависит подчинение индивидов определенным отношениям и определенному роду деятельности. У них вообще все дело сводится к тому, чтобы изобрести новые фразы для истолкования существующего мира, — фразы, которые тем более принимают характер смехотворного бахвальства, чем больше эти люди верят, будто они возвышаются над миром, чем больше они противопоставляют ему себя. Прискорбным примером этого является наш Санчо.

3) Д е н ь г и.

«Деньги, это — товар, и притом, это — существенное *средство* или состояние, ибо они предохраняют состояние от окостенения,

¹ Перечеркнуто: «Если бы Санчо отнесся к своим фразам серьезно, он должен был бы заняться разделением труда. Но от этого он благоразумно уклонился и без колебаний принял существующее разделение труда, чтобы использовать его для своего «Союза». При более близком рассмотрении этого предмета он нашел бы, конечно, что разделение труда не исчезает оттого, что кто-то «выбьет его из своей головы». Борьба философов против «субстанции» и их полное пренебрежение разделением труда, материальной основой, из которой произошел фантом субстанции, доказывает только, что эти герои думают лишь об уничтожении фраз, а отнюдь не об изменении тех отношений, из которых должны были возникнуть эти фразы». *Ред.*

сохраняют его в текучем виде и содействуют его обращению. Если вы знаете лучшее средство обмена, то отлично; но и оно опять-таки будет какими-нибудь деньгами» (стр. 364).

На стр. 353 деньги определяются как «ходячая или курсирующая собственность».

Итак, в «Союзе» сохраняются деньги, эта чисто общественная собственность, которая лишена всего индивидуального. Что Санчо целиком в плену у буржуазных воззрений, это показывает его вопрос о лучшем средстве обмена. Он, таким образом, сперва предполагает, что средство обмена вообще необходимо, а затем не находит другого средства обмена, кроме денег. Он нисколько не задумывается над тем, что какое-нибудь судно, какая-нибудь железная дорога, перевозящая товары, являются тоже средством обмена. Поэтому, чтобы не говорить просто о средстве обмена, а специально о деньгах, он вынужден привлечь к рассмотрению и остальные признаки денег — то, что они — всеобщее ходячее и курсирующее средство обмена, что они сохраняют в текучем виде всякую собственность, и т. д. Но вместе с этим появляются и те экономические определения, которых Санчо не знает, но которые как раз и конституируют деньги, а с ними появляется также и все нынешнее состояние, классовое хозяйство, господство буржуазии и т. д.

Но сначала мы узнаем кое-что о весьма своеобразном ходе денежных кризисов в «Союзе».

Возникает вопрос: «Откуда взять деньги?... Платят не деньгами, в которых может наступить недостаток, а своим состоянием, благодаря которому мы только и являемся состоятельными... Не деньги вредят Вам, а Ваша несостоятельность, Ваша неспособность взять их». И далее следует моральное наставление: «Докажите свою состоятельность, подтянитесь — и у Вас не будет недостатка в деньгах, в ваших деньгах, в деньгах Вашей чеканки... Знай, что у Тебя столько денег, сколько у Тебя силы, ибо Ты значишь столько, сколько Ты завоюешь себе значения» (стр. 353, 364).

Во власти денег, в обособлении всеобщего менового средства в качестве самостоятельной силы как по отношению к обществу, так и по отношению к отдельному индивиду проявляется наиболее ярко факт обособления производственных отношений и отношений общения вообще. Таким образом Санчо, по обыкновению, ровно ничего не знает о связи денежных отношений со всем производством и общением. Как добрый буржуа, он спокойно сохраняет деньги, — что и не может быть иначе при его разделении труда и организации землевладения. Для согласного с собой эгоиста весьма неприятен

также факт вещественной власти денег, который ярко обнаруживается в денежных кризисах и угнетает в виде перманентного безденежья мелкого буржуа с его «покупательной потребностью». Чтобы выйти из затруднения, наш эгоист высказывает навыворот ходячее представление мелкого буржуа, создавая этим видимость, будто отношение индивидов к власти денег есть нечто зависящее только от личного произвола. Этот удачный оборот мысли дает ему затем возможность обратиться к ошеломленному и уже и без того обескураженному безденежьем мелкому буржуа с моральной проповедью, уснащенной синонимикой, этимологией и другими грамматическими трюками, и сразу же отрезать таким образом все неудобные вопросы о причинах денежной нужды.

Денежный кризис заключается прежде всего в том, что все «состояния» вдруг обесцениваются по сравнению с меновым средством и не «в состоянии» справиться с деньгами. Кризис существует именно тогда, когда *невозможно* более платить своим «состоянием», а *необходимо* платить деньгами. А это, в свою очередь, происходит не оттого, что наступает недостаток в деньгах, как воображает мелкий буржуа, судящий о кризисе на основании своей частной нужды, а оттого, что фиксируется специфическое различие между деньгами как *всеобщим* товаром, «ходячей и курсирующей собственностью», и всеми другими *специальными* товарами, которые вдруг перестают быть ходячей собственностью. Мы здесь не станем заниматься, ради Санчо, рассмотрением причин этого явления. Безденежных и безутешных лавочников Санчо утешает тем, что не деньги — причина денежной нужды и всего кризиса, а то, что эти лавочники не в состоянии добыть деньги. Не мышьяк виновен в том, что кто-то умирает, приняв его, а неспособность его организма переварить мышьяк. — Сначала Санчо определил деньги как существенное и притом *специфическое* состояние, как всеобщее меновое средство, как деньги в обыкновенном смысле; но заметив, к каким трудностям это привело бы, он вдруг выворачивает все это наизнанку и объявляет всякое состояние деньгами, чтобы создать видимость личной силы. Возникающая при кризисе трудность заключается именно в том, что «всякое состояние» перестает быть «деньгами». Впрочем, все это сводится к практике буржуа, который принимает «всякое состояние» в виде платежного средства до тех пор, пока оно является деньгами, и лишь тогда начинает упираться, когда становится трудно превратить это «состояние» в деньги и когда он поэтому и перестает рассматривать его как «состояние». Возникающая во время кризиса трудность заключается, далее, именно в том, что вы, мелкие буржуа, к которым

обращается здесь Санчо, уже не можете добиться обращения денег вашей чеканки, обращения ваших векселей, потому что от вас требуют денег, которые не вы чеканили и по которым ни один человек не догадается, что они прошли через ваши руки. — Наконец, Штирнер превращает буржуазный девиз: «ты значишь столько, сколько денег ты имеешь», в девиз: «ты имеешь столько денег, сколько ты значишь», — что в сущности нисколько не меняет дела, а создает только видимость личной мощи и выражает обычную буржуазную иллюзию, будто каждый сам виноват в том, что у него нет денег. Так Санчо разделяется с классическим буржуазным изречением: «деньги не имеют хозяина», и может взобраться на кафедру проповедника, чтобы воскликнуть: «Докажите свою состоятельность, подтянитесь, — и за деньгами дело не станет». Я не знаю того места на бирже, где перепродаются благие намерения. Он мог бы к этому еще прибавить: «Добивайтесь кредита, знание есть сила, труднее заработать первый талер, чем последний миллион, будьте бережливы и экономны, а главное не размножайтесь так усердно» и т. д., — и тогда, вместо одного, он показал бы уже оба ослиных уха. Впрочем, у нашего героя, для которого всякий есть то, чем он может быть, и делает то, что он может делать, все главы заканчиваются моральными требованиями.

Таким образом, денежная система в штирнеровском Союзе есть попросту существующая ныне денежная система, выраженная только на прикрашивающем и идиллически-мечтательном языке немецкого мелкого буржуа.

Пока Санчо щеголяет ушами своего серого, Дон-Кихот-Шелига вытягивается во весь свой рост и произносит торжественную речь о современном странствующем рыцарстве, причем деньги превращаются у него в Дульцинею Тобовскую, а фабриканты и купцы en masse в рыцарей, — в рыцарей индустрии [мошенников]. Другая, побочная цель этой речи — доказать, что так как деньги — «существенное средство», то они также «по существу — дочь». * И протянул он десницу свою и сказал:

«От денег зависит счастье и несчастье. В буржуазный период они являются силой потому, что за ними только ухаживают, как за девушкой (скотницей, по методу приложений — Дульцинейей), но никто не связывает себя с ними неразрывными брачными узами. В конкуренции воскресает вся романтика и рыцарство ухаживания

* Ср. «Святое семейство», стр. 266 [200].

за дорогим предметом. Деньги — предмет страсти — похищаются смелыми рыцарями индустрии» (стр. 364).

Теперь Санчо глубоко постиг, почему деньги являются в буржуазную эпоху силой, — именно потому, во-первых, что от них зависит счастье и несчастье, а во-вторых, потому, что они — *девушка*. Он узнал далее, почему он может потерять свои деньги: именно потому, что девушка ни с кем не бывает связана неразрывными брачными узами. Теперь бедняк знает, от чего зависит его положение.

Произведя таким образом бюргера в рыцари, Шелига производит затем коммуниста в бюргера, и притом в бюргера-супруга:

«Кому улыбнулось счастье, тот уводит невесту к себе. Босьяк счастлив, он вводит ее в свой дом, в *общество*, и уничтожает ее как девицу. У него дома она более не невеста, а жена, и вместе с девственностью исчезает и девичье имя. В качестве домашней хозяйки дева-деньги называется *трудом*, ибо *труд* — имя мужа. Она — достояние мужа. — Для завершения картины надо добавить, что дитя труда и денег опять-таки девушка» («по существу — дочь»), «незамужняя» (неужели Шелига когда-нибудь видел, чтобы девушка вышла «замужней» из материнской утробы?) «и, значит, — деньги» (так как, согласно приведенному доказательству, всякие деньги суть «незамужняя девушка», то само собою ясно, что «все незамужние девушки» суть «деньги»), «значит, — деньги, но *несомненно* происходящие от труда, своего отца» (расследовать, кто отец, воспрещено). «Форма лица, весь облик носит другой характер» (стр. 364, 365).

Эта венчально-погребально-крестильная история, конечно, сама по себе уже доказывает, что она «по существу — дочь» Шелиги, и притом дочь «несомненного происхождения». Но конечной причиной ее существования является, однако, невежество его бывшего конюха, Санчо. Это ясно видно в конце, когда оратор снова ломает себе голову по поводу «чеканки» денег, показывая этим, что он все еще считает металлические деньги важнейшим средством обращения. Если бы он больше интересовался экономической функцией денег, вместо того, чтобы сплетать для них зеленый девический венок, то он узнал бы, что — не говоря уже о государственных бумагах, акциях и т. д. — значительнейшую часть средств обращения составляют векселя, бумажные же деньги образуют сравнительно небольшую долю средств обращения, а металлические еще меньшую. В Англии, например, обращается в 15 раз больше денег в виде векселей и банкнот, чем в металлическом виде. Что же касается металлических денег, то они определяются исключительно

издержками производства, т. е. трудом. Поэтому кропотливый штирнеровский процесс рождения был здесь совершенно ненужен. — Торжественные размышления Шелиги о каком-то основывающемся на труде и все же отличном от денег средстве обмена, которое он, будто бы, нашел у некоторых коммунистов, доказывают только лишней раз наивность, с которой наша благородная пара неосторожно верит всему, что она читает.

Покончив с этой «рыцарской и романтической» кампанией «ухаживания», оба героя привозят домой не «счастье», еще менее — «невесту» и уж менее всего — «деньги»: в лучшем случае один «босьяк» привозит другого.

4) Г о с у д а р с т в о.

Мы видели, что Санчо сохраняет в своем «Союзе» современную форму землевладения, разделение труда и деньги в том виде, в каком эти отношения существуют в представлении мелкого буржуа. Ясно с первого же взгляда, что при таких предпосылках Санчо не может обойтись без государства.

Прежде всего его новоприобретенная собственность должна будет облечься в форму гарантированной, правовой собственности. Мы уже слышали его слова: «То, в чем желают иметь свою долю все, отнимается у того индивида, который желает иметь это только для себя одного» (стр. 330). Итак, здесь воля всех противопоставляется воле разрозненных отдельных лиц. Так как каждый из согласных с собой эгоистов может оказаться не согласным с другими эгоистами и, значит, впасть в это противоречие, то всеобщая воля должна получить, в противовес разрозненным отдельным индивидам, свое особое выражение — «и эту волю называют *государственной волей*» (стр. 357). Ее определения становятся теперь *правовыми* определениями. Для выполнения этой всеобщей воли требуются, в свою очередь, принудительные мероприятия и публичная сила. «Союзы и в этом вопросе» (собственности) «умножат средства отдельного индивида и *обеспечат опариваемую* у него собственность» (т. е. гарантируют гарантированную собственность, т. е. правовую собственность, т. е. такую, которую Санчо владеет не «безусловно», а лишь «получив ее на ленных правах» от «Союза») (стр. 342).

Вместе с отношениями собственности восстанавливается, разумеется, и все гражданское право, и сам Санчо излагает поэтому, например, учение о договоре вполне в духе юристов, как видно из следующего:

«Не имеет значения и то, что Я сам лишаю Себя той или иной свободы, например при помощи любого *контракта*» (стр. 409). А чтобы «обеспечить» «оспариваемые» контракты, он должен будет — и это тоже «не имеет значения» — снова подчиниться суду и всем последствиям современного гражданского процесса.

Так «потихоньку», «крадучись из мрака ночи», мы опять приближаемся к существующим отношениям, но только в карликовом представлении немецкого мелкого буржуа.

Санчо сознается:

«По отношению к свободе между государством и Союзом нет существенного различия. Союз точно так же не может возникнуть или существовать без всяческих ограничений свободы, как и государство несовместимо с безграничной свободой. Ограничения свободы нельзя избежать нигде, ибо невозможно *избавиться* от всего; нельзя летать, подобно птице, только потому, что хочешь этого, и т. д.... В Союзе будет не мало несвободы и недобровольности, ибо его целью и не является свобода, которою он, наоборот, жертвует ради особенности, но и только ради *особенности*» (стр. 410, 411).

Не останавливаясь пока на комическом различии между свободой и особенностью, надо заметить, что Санчо, сам того не желая, пожертвовал уже в своем «Союзе» своей «особенностью» в силу существующих в нем *экономических* учреждений. В качестве настоящего «фанатика государства» он видит ограничения лишь там, где начинаются политические учреждения. Он оставляет нетронутым старое общество, а с ним и подчинение индивидов разделению труда; а в таком случае он уже не может избежать того, что разделением труда и доставшимся ему в результате этого занятием и жизненным положением будет неизбежно определена и некоторая частная «особенность». Так, например, если ему выпадет жребий работать в Вилленхалле слесарем-подмастерьем, то навязанная ему «особенность» будет заключаться в вывернутом бедре, вследствие чего он будет «волочить ногу»; если «заглавный призрак его Книги»¹ должен будет существовать в качестве прядильщицы, то «особенность» ее будет заключаться в одеревеневших коленях. Даже если наш Санчо останется при своей старой профессии барщинного крестьянина, которую ему предназначал уже Сервантес и которую он теперь выдает за свое собственное призвание, то, в силу разделения труда и отделения города от деревни, его «особенность» сведется к тому, что он будет выключен из системы мировых сношений и,

¹ Намек на посвящение книги Штпрнера: «Моей милой Марии Денгардт». *Ред.*

следовательно, из всякого образования и поэтому делается ограниченным местным животным.

Так, благодаря общественной организации, Санчо поневоле теряет в «Союзе» свою особенность, если уж мы раз навсегда примем особенность за индивидуальность. Что он теперь, благодаря политической организации, отказывается и от своей свободы, — это вполне последовательно и только еще яснее доказывает, с каким усердием он старается присвоить себе в своем «Союзе» современные порядки.

Итак, различие между современным строем и «Союзом» состоит в существенном отличии свободы от особенности. Мы уже видели, насколько существенно это отличие. Большинство его «Союза», вероятно, тоже не будет особенно стесняться этим отличием и декретирует «избавление» от него, а если он все-таки не успокоится, то оно докажет ему, на основании его собственной «Книги», что, во-первых, нет никаких сущностей, что сущности и существенные различия, это — «Святое»; во-вторых, что «Союзу» вовсе нет дела до «природы вещей» и до «понятия отношения»; и, в-третьих, что оно [большинство] нисколько не посягает на его особенность, а только мешает ему свободно обнаруживать ее. Оно, может быть, докажет ему, если он «станет стремиться к избавлению от конституции», что, заключая его в темницу, нанося ему удары, лишая его ноги, оно только ограничивает его свободу, что он везде и всегда остается «особенным», пока еще может обнаруживать жизненные проявления какого-нибудь полипа, устрицы или хотя бы гальванизированного трупа лягушки. Оно «установит», как мы уже знаем, «определенную цену» на его труд и «не допустит действительной, *свободной*» (!) «реализации ценности его собственности», ограничивая этим его свободу, но не его особенность (в этом именно Санчо на стр. 338 упрекает государство). Что же должен предпринять барщинный крестьянин Санчо? «Быть твердым и ничего не спрашивать» о «Союзе» (там же). А если он станет ворчать против поставленных ему ограничений, большинство возразит ему, что пока он обладает особенностью объявлять свободы особенностями, оно свободно может признавать его особенности свободами.

Как приведенное выше различие между человеческой и единственной работой было только жалкой копией закона спроса и предложения, точно так же и приводимое теперь различие между свободой и особенностью лишь жалкая копия отношения между государством и гражданским обществом или, как выражается г. Гизо, между индивидуальной свободой и публичной властью. Это на-

столько верно, что в дальнейшем он может почти дословно списывать у Руссо:

«Соглашение, ради которого каждый должен пожертвовать частью своей свободы», происходит «вовсе не ради чего-то всеобщего или хотя бы ради какого-нибудь другого человека», — наоборот, «Я пошел на него скорее из *свокорыстия*. Что же касается жертвы, то Я жертвую только тем, что не находится в Моей власти, т. е. не жертвую ровно ничем» (стр. 418). Это качество наш согласный с собою барщинный крестьянин разделяет со всяким другим барщинным крестьянином и вообще с любым индивидом, жившим когда-либо на земле. (Ср. также *Годвин. Political Justice* [Политическая справедливость]).—Санчо, между прочим, обладает, повидимому, особенностью воображать, будто у Руссо индивиды заключают договор из любви к всеобщему, что Руссо никогда не приходило в голову.

Впрочем, одно утешение осталось у него.

«Государство — *священно*... Но Союз... *не* священен. И в этом заключается великое различие между государством и Союзом» (стр. 411). Значит, все это различие сводится к тому, что «Союз» есть действительное современное государство, а «государство» есть штирнеровская иллюзия о прусском государстве, которое он принимает за государство вообще.

5) Б у н т.

Но Санчо настолько не доверяет — и правильно — своим тонким различиям между государством и союзом, святым и несвятым, человеческим и единственным, особенностью и свободой и т. д., что под конец ищет спасения в крайнем средстве согласного с собой эгоиста — в бунте. На этот раз, однако, он бунтует не против себя самого, как он это утверждал раньше, а против «Союза». Подобно тому как он хотел выяснить себе все вопросы лишь в «Союзе», так теперь он ищет ответа на все в бунте.

«Если община нарушает мои права, то Я поднимаю бунт против нее и защищаю Свою собственность» (стр. 343).

Если бунт не «удастся», то «Союз» «исключит (заключит, вышлет и т. д.) его» (стр. 256, 257).

Санчо пытается здесь присвоить себе «Права человека» 1793 г., в числе которых было и право восстания — право, приносящее, разумеется, горькие плоды тому, кто пытается воспользоваться им по своему «собственному» разумению.

Итак, вся история с санчевским «Союзом» сводится к следующему. Если прежде, в критике, он рассматривал существующие отношения лишь со стороны иллюзии, то теперь, говоря о «Союзе», он пытается изучить эти отношения по их действительному содержанию и противопоставить это содержание прежним иллюзиям. При этой попытке наш невежественный школьный учитель должен был, конечно, с треском провалиться. В виде исключения он попытался однажды усвоить себе «природу предмета» и «понятие отношения», но ему не удалось «лишить духа чуждости» какой бы то ни было предмет или отношение.

Теперь, когда мы познакомились с «Союзом» в его действительном виде, нам остается только рассмотреть фантастические представления Санчо о нем, т. е. рассмотреть религию и философию «Союза».

б) Р е л и г и я и ф и л о с о ф и я С о ю з а.

Мы начнем здесь опять с того пункта, с которого мы начали изложение учения о «Союзе». Санчо пользуется двумя категориями: собственностью и состоянием; иллюзии о собственности соответствуют главным образом положительным данным о земельной собственности, иллюзии же о состоянии — данным относительно организации труда и денежной системы в «Союзе».

А. Собственность.

Стр. 331. «Мне принадлежит мир». Истолкование наследственной аренды занимаемого им клочка земли.

Стр. 343. «Я — собственник всего, в чем нуждаюсь» — приукрашивающая парафраза того, что его потребности суть его достояние и что то, в чем он нуждается в качестве барщинного крестьянина, обуславливается его отношениями. Подобным же образом экономисты утверждают, что рабочий является собственником всего, в чем он нуждается в качестве рабочего. См. у Рикардо рассуждение о минимуме заработной платы.

Стр. 343. «Но теперь все принадлежит Мне». Туш в честь его тарифа заработной платы, его участка земли, его не прекращающегося беднежья, его выключения из всего того, что «общество» не хочет оставить в его обладании. Ту же самую мысль мы находим на стр. 327 в следующем выражении: «Его» (т. е. другого человека) «добро есть Мое добро, и Я распоряжаюсь им в качестве собственника в меру своей власти». Это громогласное *allegro marciale* переходит затем в следующую нежную каденцию, в которой оно постепенно шлепается прямо на задницу — обычная судьба Санчо:

Стр. 331. «Мир принадлежит мне. Разве Вы» (коммунисты) «утверждаете что-нибудь другое своим противоположным тезисом: мир принадлежит *всем*? Все суть Я и только Я и т. д.» (например, «Робеспьер напр., Сен-Жюст и т. д.»).

Стр. 415. «Я есть Я и Ты есть Я, но... это Я, в котором мы все равны, есть лишь Моя мысль... есть лишь некоторая всеобщность» (Святое). Практическая вариация этой темы встречается на стр. 330, где «индивиды, как совокупная масса» (т. е. все), противопоставляются, в качестве регулирующей силы, «изолированному индивиду» (т. е. Я в отличие от всех).

Эти диссонансы разрешаются под конец в успокоительный заключительный аккорд, гласящий, что то, чем Я не владею, есть во всяком случае собственность другого «Я». Таким образом, «собственность на все» есть лишь интерпретация того положения, что каждый обладает исключительной собственностью.

Стр. 336. «Но собственность есть Моя собственность лишь в том случае, если Я обладаю ею безусловно. В качестве безусловного Я я имею собственность, веду свободную торговлю». Мы уже знаем, что если в «Союзе» не уважают свободу торговли и безусловность, то этим посягают только на свободу, а не на собственность. «Безусловная собственность», это — подходящее дополнение к «обеспеченной», гарантированной собственности в «Союзе».

Стр. 342. «По мнению коммунистов, община должна быть собственником. Наоборот, Я — собственник и только прихожу к соглашению с другими насчет Своей собственности». На стр. 329 мы видели, как «общество сделалось *собственником*», а на стр. 330 — как оно «выключает *отдельных индивидов* из *их* собственности». Мы видели вообще, что был введен племенной ленный строй, самая грубая первоначальная форма ленного строя. Согласно стр. 416 «феодальный строй = отсутствию собственности», ввиду чего, согласно той же самой странице, «в Союзе, и только в Союзе, признается собственность», и признается на том достаточном основании, «что нет больше существа, от которого мы получали бы свое достоинство в ленное владение» (там же). Это значит, что при существовавшем до сих пор ленном строе этим «существом» был сюзерен, в «Союзе» же им является общество, откуда, по меньшей мере, следует, что Санчо обладает «исключительной», но отнюдь не «обеспеченной», собственностью в своих познаниях о «существо» истории прошлого.

В связи со стр. 330, согласно которой каждый отдельный индивид выключается из того, что общество не желает оставить в его

единоличном владении, и в связи с государственным и правовым строем «Союза» на стр. 369 сказано:

«Правовой и правомерной собственностью другого будет лишь то, что Тебе угодно (*Dir recht ist*) признать его собственностью. Как только это станет Тебе негодно, оно потеряет для Тебя свою правомерность, а над абсолютным правом на него Ты посмеешься». Этим он устанавливает поразительный факт, что то, что существует в «Союзе» по праву (*Rechtens*), может быть ему негодно (*ihm nicht recht zu sein braucht*), — бесспорное право человека. Если в «Союзе» существует учреждение вроде старо-французских парламентов, которые так любит Санчо, то он сможет даже запротоколировать и сдать на хранение в регистратуру свое недовольство, а потом утешаться тем, что «не от всего можно избавиться».

Все эти положения находятся, повидимому, в противоречии друг с другом и с действительностью «Союза». Но ключ к решению загадки содержится в приведенной уже юридической фикции, согласно которой там, где он на самом деле выключен из собственности других, он якобы только приходит к соглашению с этими другими. Эта фикция излагается подробнее в следующих положениях:

Стр. 369: «Этому» (т. е. уважению к чужой собственности) «приходит конец, когда Я, предоставляя какое-либо дерево другому лицу, как Я предоставляю другому Мою палку и т. д., не рассматриваю его с самого начала как нечто чуждое Мне, т. е. как святое. Наоборот... оно остается моей собственностью, на какой бы срок Я ни уступил его другим. Оно есть и останется моим. В состоянии банкира я не *вижу* ничего чуждого».

Стр. 328: «Я не отступаю в испуге перед Твоей и Вашей собственностью, а *рассматриваю* ее всегда как Свою собственность, в которой мне нечего уважать. Поступайте точно так же с тем, что Вы называете Моей собственностью. При этой *точке зрения* мы легче всего придем к соглашению друг с другом».

Если за посягательство на чужую собственность Санчо, согласно уставу «Союза», «намылят голову», то он будет, конечно, утверждать, что такова его «особенность» — запускать руку, куда не следует; но «Союз» постановит, что Санчо позволил себе некую «свободу». И если Санчо «свободен» посягать на чужое добро, то «Союз» имеет ту «особенность», что подвергает его за это порке.

Суть дела такова. Буржуазная, и притом специально мелкобуржуазная и мелкокрестьянская, собственность сохраняется, как мы видели, в «Союзе». Изменяется только *интерпретация*, «точка

зрения» (Ansicht), почему Санчо и подчеркивает всегда «уважение» (Ansehen). «Соглашение» достигается благодаря тому, что эта новая философия уважения начинает признаваться всем «Союзом». Философия эта заключается в том, что, во-первых, каждое отношение, независимо от того, вызывается ли оно экономическими условиями или прямым принуждением, рассматривается как отношение «соглашения»; во-вторых, — в фантазии, будто вся собственность других предоставлена им нами и остается у них лишь до тех пор, пока мы не будем в силах отнять ее у них, а если мы никогда не будем в силах — тем лучше; в-третьих, — в том, что Санчо и его «Союз» гарантируют друг другу в теории взаимное неуважение, между тем как на практике «Союз» при помощи палки «приходит к соглашению» с Санчо; и, наконец, — в том, что это «соглашение» есть простая фраза, так как всякий знает, что оно принято другими лишь с задней мыслью отказаться от него при первом удобном случае. Я вижу в Твоей собственности нечто Мое, а не Твое; так как каждое Я поступает таким образом, то они видят в этом нечто *всеобщее*, что и приводит нас к современно-немецко-философскому истолкованию обыкновенной, особенной и исключительной частной собственности.

К философии собственности «Союза» относятся, между прочим, и следующие, вытекающие из системы Санчо курьезы:

Согласно стр. 342, в «Союзе» можно приобрести собственность при помощи неуважения; согласно стр. 351 «все мы утопаем в изобилии», и мне «стоит лишь протянуть руку» (между тем как в действительности весь «Союз» принадлежит к семи тощим фараоновым коровам); и, наконец, Санчо «лелеет мысли», «записанные в его Книге», что воспевается на стр. 374 в несравненной оде к самому себе, составленной по образцу трех од Гейне к Шлегелю: *«О Ты, который лелеешь подобные мысли, записанные в Твоей книге, — какая бессмыслица!»* Таков гимн, который Санчо заранее декретировал самому себе и насчет которого «Союз» впоследствии «согласится» с ним.

В заключение ясно и без «соглашения», что собственность в необыкновенном смысле, о которой мы уже говорили в «Феноменологии», должна приниматься в «Союзе» в качестве платежного средства, как «ходячая» и «курсирующая собственность». Насчет таких простых фактов, как, например, то, что Я питаю сочувствие, что Я говорю с другими, что Мне ампутируют (т. е. отрывают) ногу, — «Союз», конечно, согласится, что «чувство чувствующих является также Моим, является собственностью» (стр. 387); также и насчет

того, что чужие уши и языки, равно как и механические соотношения, — тоже Моя собственность. Таким образом, накопление богатств в «Союзе» будет заключаться главным образом в том, чтобы все отношения превращать посредством легкой парафразы в отношения собственности. Этот новый способ выражения свирепствующих уже и теперь «бедствий» является «существенным средством или состоянием» в «Союзе», и при «социальных талантах» Санчо он благополучно покрывает неизбежную нехватку в средствах существования.

Б. Состояние.

Стр. 216: «Да будет каждый из Вас *всемогущим Я!*»

Стр. 353: «Думай об увеличении Своего состояния!»

Стр. 420: «Помните цену Своих дарований;

«Не роняйте их цены,

«Не поддавайтесь тому, кто хочет заставить Вас снизить цену,

«Не слушайте того, кто говорит, что Ваш товар не стоит своей цены,

«Не соглашайтесь на смешную цену, чтобы не стать посмешищем,

«Подражайте храбрым» и т. д.!

Стр. 420: «Реализуйте ценность Своей собственности!

«Реализуй Свою собственную ценность!»

Эти моральные сентенции, которым Санчо научился у какого-нибудь андалузского торговца-еврея, преподававшего своему сыну правила жизни и торговли, и которые Санчо теперь вытаскивает из своей котомки, образуют главное достояние «Союза». Основу всех этих положений представляет собой следующее великое положение (стр. 351): «Все, что Ты в состоянии сделать, есть Твое состояние». Положение это или совершенно не имеет смысла, будучи тавтологией, или же представляет собой бессмыслицу. Оно тавтологично, если означает: что Ты в состоянии сделать, то Ты и в состоянии сделать. Оно бессмысленно, если состояние № 2 должно выражать состояние «в обыкновенном смысле», т. е. состояние в торговом смысле, — если оно основывается на этом этимологическом сходстве слов. Ведь коллизия в том и заключается, что от меня требуется не то, что я в состоянии сделать; например, на основании того, что я в состоянии писать стихи, требуют, чтобы я был в состоянии превращать эти стихи в деньги. От моей способности требуют нечто совершенно иное, чем специфический продукт данной особенной способности, требуют продукт, зависящий от чуждых, от моих способностей не зависящих отношений. Эта трудность должна быть разрешена в «Союзе» при помощи этимологической синонимии. Мы видим, что

наш эгоистический школьный учитель спекулирует, метя на видный пост в «Союзе». Впрочем, это лишь мнимая трудность. Здесь в торжественно-велеречивой манере Санчо преподносится обычная моральная заповедь буржуа: из всего можно выколотить деньги.

В. Мораль, общение, теория эксплуатации.

Стр. 352. «Вы поступаете эгоистически, когда рассматриваете друг друга не как владельцев и не как босяков или рабочих, а как часть Вашего состояния, как *нужных Вам субъектов*. Тогда Вы ничего не дадите ни владельцу, собственнику, за его достояние, ни тому, кто трудится, но лишь тому, кто Вам нужен. Нужен ли нам король? — спрашивают себя северо-американцы. И отвечают: Для нас он и его работа не стоят ни полущки!»

В противоположность этому на стр. 229 он упрекает «буржуазный период» в следующем: «Вместо того, чтобы брать Меня таким, каков Я есмь, обращают внимание только на Мою собственность, на Мои свойства, и заключают со Мной брачный союз только ради Моего достояния, словно женятся на том, что Я имею, а не на том, что Я есмь». Иначе говоря, обращают внимание просто на то, что Я такое для других, на Мою нужность, обращаются со Мной как с нужным субъектом. Санчо плюет в суп «буржуазного периода», чтобы в своем «Союзе» съесть его самолично.

Если индивиды современного общества рассматривают друг друга как владельцев, как рабочих и, раз уж этого хочет Санчо, как босяков, то ведь это только и значит, что они рассматривают друг друга как нужных субъектов — факт, в котором способен сомневаться только такой ненужный индивид, как Санчо. Капиталист, который «рассматривает рабочего как рабочего», обращает внимание на него лишь потому, что ему нужны рабочие; таким же образом относятся к капиталисту и рабочие; и точно так же американцы, по словам Санчо (жаль, что он не указал, из какого источника заимствовал он этот исторический факт), лишь *потому не нуждаются* в короле, что не нуждаются в нем в качестве *рабочего*. Пример Санчо, по обыкновению, весьма неудачен, ибо он в действительности доказывает как раз обратное тому, что Санчо хотел бы доказать.

Стр. 395. «Ты для Меня не что иное, как пища, точно так же и Меня Ты принимаешь в пищу и потребляешь. Мы находимся друг к другу только в одном отношении — в отношении взаимной нужды друг в друге, полезности, пользы».

Стр. 416. «Никто не является для Меня лицом, достойным

уважения, даже и мой ближний; как и прочие *существа* (!), «он является лишь *предметом*, к которому Я отношусь с участием или безучастно, интересным или неинтересным предметом, нужным или ненужным субъектом».

Отношение «полезности», это *единственное* в «Союзе» отношение между индивидами, тотчас же перефразируется во взаимное *«потребление»*. «Совершенные христиане» «Союза» поедают, разумеется, и причастие, но только не вместе друг с другом, а поедая друг друга.

Что эта теория взаимной эксплуатации, до пресыщения изложенная Бенетом, уже в начале нашего века могла считаться пройденным этапом прошлого столетия, — доказывает Гегель в своей «Феноменологии». См. там главу «Борьба просвещения с суеверием», где теория полезности (*Verbrauchbarkeitstheorie*) излагается как последний результат Просвещения. Кажущаяся нелепость сведения всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности, эта как будто метафизическая абстракция проистекает из того, что в современном буржуазном обществе все отношения подчиняются практически одному абстрактному денежно-торгашескому отношению. Эта теория возникла у Гоббса и Локка в эпоху первой и второй английской революции, этих первых ударов, которыми буржуазия завоевывала себе политическую власть. У экономистов она встречается, конечно, уже и раньше в качестве молчаливой предпосылки. Подлинной наукой этой теории полезности является экономия; свое истинное содержание она приобретает у физиократов, которые впервые превратили экономию в систему. Уже у Гельвеция и Гольбаха мы находим идеализацию этого учения, вполне соответствующую оппозиционной роли французской буржуазии до революции. У Гольбаха вся деятельность индивидов в их взаимном общении, например речь, любовь и т. д., изображается в виде отношений пользы и использования. Таким образом, действительные отношения, из которых он исходит, это — речь, любовь, определенные осуществления определенных свойств индивидов. Но эти отношения не обладают здесь свойственным им *специфическим* значением, а служат выражением и проявлением некоего третьего, подставленного вместо них отношения, именно *отношения полезности или использования*. Эта *перефразировка* перестает быть бессмысленной и произвольной, поскольку для индивида его отношения имеют значение не сами по себе, не как самоосуществление, а как маски, — однако как маски не категории использования, но некоей действительной третьей цели и отношения, называемого отношением полезности. Словесный маскарад имеет смысл лишь тогда, когда он является бессознательным или

сознательным выражением действительного маскарада. В этом случае отношение полезности имеет вполне определенный смысл, именно тот, что я извлекаю пользу для себя, причиняя ущерб другому (эксплоатация человека человеком); далее, в этом случае польза, извлекаемая мной из какого-нибудь отношения, чужда вообще этому отношению, подобно тому как выше, говоря о способности [состоянии], мы видели, что от каждой способности требуется чуждый ей продукт; это — отношение, определяемое общественными отношениями, а оно-то как раз и есть отношение полезности. Все это действительно имеет место у буржуа. Для него только *одно* отношение имеет значение ради себя самого — отношение эксплуатации; все прочие отношения существуют для него лишь постольку, поскольку он может подвести их под это единственное отношение, и даже там, где он встречается такие отношения, которые нельзя прямо подчинить отношению эксплуатации, он подчиняет их этому отношению, по крайней мере, в своем воображении. Материальным выражением этой пользы являются деньги — представитель стоимости всех вещей, людей и общественных отношений. Впрочем, не трудно сразу же заметить, что категория «использования» абстрагирована от моих действительных сношений с другими людьми, а вовсе не из рефлексии и одной лишь воли, и что затем, — при посредстве чисто спекулятивного метода, — эти отношения выдаются, наоборот, за подлинную действительность отвлеченной от них же самих категории. Совершенно таким же образом и с таким же правом Гегель изобразил все отношения в виде отношений объективного духа. Таким образом, теория Гольбаха есть исторически правомерная философская иллюзия насчет поднимавшейся тогда во Франции буржуазии, чью жажду эксплуатации еще можно было изображать как жажду полного развития личностей в общении, освобожденном от старых феодальных уз. Впрочем, освобождение, как его понимает буржуазия, т. е. конкуренция, была для XVIII века единственным возможным способом открыть перед индивидами новое поприще более свободного развития. Теоретическое провозглашение соответствующего этой буржуазной практике сознания, сознания взаимной эксплуатации как всеобщего взаимоотношения между всеми индивидами, было также смелым и откровенным шагом вперед, было разоблачающим *просвещением* насчет политического, патриархального, религиозного и идиллического облачения эксплуатации при феодализме, — облачения, которое соответствовало тогдашней форме эксплуатации и было систематизировано в особенности теоретиками абсолютной монархии.

Если бы даже Санчо сделал в своей «Книге» то же самое, что

в прошлом столетии сделали Гельвеций и Гольбах, то и это было бы смешным анахронизмом. Но мы уже видели, что на место деятельного буржуазного эгоизма он поставил хвастливый, согласный с собой эгоизм. Его единственная — да и то вопреки его воле и без его ведома — заслуга заключается в том, что он выражает чаяния современных немецких мелких буржуа, стремящихся стать настоящими буржуа. Вполне естественно, что мелочности, робости и ограниченности практических выступлений этих бюргеров соответствует крикливое, шарлатанское и фанфаронское выступление «Единственного» среди их философских представителей; действительным взаимоотношениям этих бюргеров вполне соответствует то, что они и знать не хотят о своем теоретическом крикуне, а он ничего не знает о них; что между ними нет согласия, а он должен проповедывать согласный с собой эгоизм. Теперь Санчо, может быть, поймет, какой пуховиной связан *его* «Союз» с германским таможенным союзом.

Успехи теории полезности и эксплуатации, ее различные фазисы тесно связаны с различными эпохами развития буржуазии. У Гельвеция и Гольбаха она, по своему действительному содержанию, никогда не выходила далеко из рамок перефразировки того способа выражения, который употребляли писатели эпохи абсолютной монархии. Она была у них лишь иным способом выражения, скорее желанием свести все отношения к отношению эксплуатации, уяснить общение людей из их материальных потребностей и способов их удовлетворения, чем действительным осуществлением этого. Задача была поставлена. Гоббс и Локк имели перед глазами как прежнее развитие голландской буржуазии (оба они жили одно время в Голландии), так и первые политические выступления английской буржуазии, посредством которых она выходила из рамок местной и провинциальной ограниченности, и сравнительно развитую уже ступень мануфактуры, морской торговли и колонизации; особенно это относится к Локку, который был современником первого периода английской политической экономии, возникновения акционерных обществ, Английского банка и морского владычества Англии. У них, и в особенности у Локка, теория эксплуатации еще непосредственно связана с экономическим содержанием. — Гельвеций и Гольбах имели уже перед собой, помимо английской теории и предшествовавшего развития голландской и английской буржуазии, также и боровшуюся за свое свободное развитие французскую буржуазию. Характерный для всего XVIII столетия коммерческий дух охватил, особенно во Франции, в форме спекуляции, все классы. Финансовые затруднения правительства и вытекавшие отсюда споры о налоговом обложении занимали

уже тогда всю Францию. К этому присоединялось еще то, что Париж был в XVIII столетии единственным мировым городом, единственным городом, в котором имело место личное общение представителей всех наций. Эти предпосылки, в соединении с более универсальным характером французов, придали теории Гельвеция и Гольбаха ее своеобразный универсальный оттенок, но лишили ее положительного экономического содержания, которое мы находим еще у англичан. Теория, которая была у англичан просто констатированием известного факта, становится у французов философской системой. Это лишенное положительного содержания обобщение, которое мы находим у Гельвеция и Гольбаха, существенно отличается от содержательной цельности, появляющейся лишь у Бентама и Милля. Первая соответствует борющейся, еще не развитой буржуазии, вторая — буржуазии господствующей и развитой. — Оставленное без внимания Гельвиецем и Гольбахом содержание теории эксплуатации было развито и систематизировано современными им физиократами; но так как они основывались на неразвитых экономических отношениях Франции, где еще не был сломлен феодализм, при котором главную роль играет землевладение, то они и не сумели выйти из рамок феодального мировоззрения, поскольку считали землевладение и земледельческий труд [производительной силой], определяющей весь строй общества. — Дальнейшим своим развитием теория эксплуатации обязана в Англии Годвину, а в особенности Бентаму, который постепенно снова включал оставленное французами в стороне экономическое содержание соответственно дальнейшим достижениям буржуазии в Англии и Франции. «Political Justice» [Политическая справедливость] Годвина была написана во время террора, а главные произведения Бентама — во время французской революции и после нее, одновременно с развитием крупной промышленности в Англии. Полное соединение теории полезности с экономией мы находим, наконец, у Милля.

Экономия, которая прежде изучалась либо финансистами, банкирами и купцами, т. е. вообще лицами, непосредственно имевшими дело с экономическими отношениями, либо же людьми, всестороннего образования, как Гоббс, Локк, Юм, для которых она имела значение лишь одной из отраслей энциклопедического знания, — экономия только благодаря физиократам превратилась в особую, самостоятельную науку и с тех пор стала изучаться как таковая. В качестве особой науки она включила в себя остальные — политические, юридические и т. д. — отношения, поскольку она свела их к экономическим отношениям. Но она считала это подчинение

всех отношений себе лишь одной стороной этих последних, а в остальном сохраняла за ними самостоятельное значение и вне политической экономии. Но полное подчинение всех существующих отношений отношению полезности, безусловное возведение этого отношения в единственное содержание всех прочих отношений, мы находим лишь у Бентама, у которого, после французской революции и развития крупной промышленности, буржуазия выступает уже не в качестве некоего особого класса, а в качестве того класса, условия существования которого являются условием существования всего общества.

Когда были исчерпаны сентиментальные и моральные парафразы, составлявшие у французов все содержание теории полезности, для дальнейшего ее развития оставалось еще только ответить на вопрос, как должны быть использованы, эксплуатируемы индивиды и отношения. Между тем ответ на этот вопрос был уже дан в экономии, так что единственно возможный шаг вперед состоял в том, чтобы воспринять экономическое содержание. Этот шаг сделал Бентам. Но в экономии уже было показано, что главные отношения эксплуатации определяются, независимо от воли отдельных лиц, производством в целом и что отдельные индивиды уже находят их в наличии. Поэтому теории полезности не оставалось ничего иного, как спекулировать о положении отдельного индивида в системе этих общественных отношений, об эксплуатации наличного мира отдельными частными лицами. На этот счет Бентам и его школа высказали ряд пространных моральных соображений. Благодаря этому вся данная теорией полезности критика существующего строя также приобрела ограниченный характер. Замкнутая в кругу буржуазных условий, она могла критиковать лишь те отношения, которые оставались от какой-нибудь прошлой эпохи и мешали развитию буржуазии. Поэтому, хотя теория полезности и устанавливает связь всех существующих отношений с экономическими, но лишь ограниченным образом. — Теория полезности носила с самого начала характер теории общепольности, но с этой стороны она приобрела содержательность лишь тогда, когда были введены в рассмотрение экономические отношения, в частности отношения разделения труда и обмена. При разделении труда частная деятельность отдельного лица становится общепольной; бентамовская общепольность сводится к той самой общепольности, которая вообще проявляется в конкуренции. Благодаря включению экономических отношений земельной ренты, прибыли и заработной платы были введены в рассмотрение и определенные отношения эксплуатации отдельных классов, так как способ эксплуатации за-

висит от жизненного положения эксплуатирующего. До сих пор теория полезности могла опираться на определенные общественные факты; дальнейшие же ее рассуждения о способе эксплуатации сводятся к пустому морализированию. — Экономическое содержание постепенно превратило теорию полезности в простую апологию существующего, в доказывание того, что при наличных условиях современные взаимоотношения людей наиболее выгодны и общепользны. Такой характер она носит у всех новейших экономистов.

Но если теория полезности обладала хотя бы тем преимуществом, что она указывала на связь всех существующих отношений с экономическими основами общества, то у Санчо она потеряла всякое положительное содержание; абстрагированная от всех действительных отношений, она сводится у него к пустой иллюзии отдельного бюргера насчет его личной «ловкости», с помощью которой он рассчитывает эксплуатировать мир. Впрочем, Санчо лишь в очень немногих местах занимается теорией полезности в этом разжиженном виде; вся «Книга» заполнена, как мы видели, согласным с собой эгоизмом, т. е. иллюзией насчет этой мелкобуржуазной иллюзии. Но даже и эти немногие места оказываются в конце концов у Санчо, как мы еще увидим, пустыми фразами.

Г. Религия.

«В этой общности» (с другими людьми) «Я *вижу* не что иное, как умножение Своей мощи и Я сохраняю ее лишь постольку, поскольку она является Моей умноженной силой» (стр. 416).

«Я не *унижаю*сь ни перед какой силой и *познаю*, что все силы являются лишь Моей силой и что Я должен их немедленно подчинить, если они угрожают стать силой против Меня или надо Мной: каждая из них *может* быть лишь одним из *Моих средств*, необходимых для Моего преуспеяния».

Я «*вижу*», Я «*познаю*», Я «*должен* подчинить», сила «*может* быть лишь одним из Моих средств». Уже при разборе учения о «Союзе» мы видели, что означают эти моральные требования и насколько они соответствуют действительности. С этой иллюзией о его мощи связана и другая иллюзия, — о том, что в «Союзе» уничтожается «субстанция» (см. «Гуманный либерализм») и что отношения между членами «Союза» никогда не принимают прочной формы, противостоящей отдельным индивидам.

«Союз, объединение, это вечно текучее объединение всех элементов... Разумеется, и из союза может возникнуть общество, но лишь так, как из мысли возникает навязчивая идея... Если какой-нибудь

союз кристаллизуется в форму общества, он перестает быть объединением, ибо объединение есть непрекращающееся самообъединение; союз становится тогда объединенностью, трупом союза или объединения — он становится обществом... Союз не связан ни естественными, ни духовными узами» (стр. 294, 408, 416).

Что касается «естественных уз», то, несмотря на внутреннее сопротивление Санчо, они существуют в «Союзе» в виде барщинного крестьянского хозяйства, организации труда и т. д.; точно так же имеются в нем «духовные узы» в виде философии Санчо. В остальном нам достаточно сослаться на то, что мы неоднократно, в последний раз в главе о «Союзе», говорили об основанном на разделении труда обособлении отношений и их противопоставлении, как самостоятельных, отдельным индивидам.

«Словом, общество — *свято*, Союз — *Твой собственный*: общество использует Тебя, Союз используется Тобою» и т. д. (стр. 418).

Д. Добавления к учению о союзе.

Если до сих пор мы не видели иной возможности для образования «Союза», кроме бунта, то теперь мы узнаем из «Комментария», что «Союз эгоистов» существует уже «в сотнях тысяч» экземпляров, как одна из сторон современного буржуазного общества, и доступен нам без всякого бунта и без всякого «Штирнера». Санчо показывает нам «подобные союзы в жизни. Фауст находится в таком союзе, когда он восклицает: *Здесь я человек*» (!), «здесь я могу быть им, — у Гете это написано даже черным по белому» («но Гуманусом [Человеком] называется святой, см. Гете»,¹ ср. «Книгу»)... «Если бы Гессо взгляделся внимательно в действительную жизнь, он увидел бы сотни тысяч таких — частью мимолетных, частью долговечных — эгоистичных союзов». Санчо собирает затем «детей» для игры перед окнами Гесса, заставляя «нескольких добрых знакомых» повести его в кабачок, заставляя его соединиться со своей «возлюбленной». — «Разумеется, Гесс не заметит, как богаты эти тривиальные примеры содержанием и как бесконечно отличны они от святых обществ и даже от братского человеческого общества святых социалистов» (Санчо против Гесса, Виганд стр. 193, 194). — Точно так же уже в «Книге» (стр. 305) «объединение для материальных целей и интересов» милостиво принимается за добровольный союз эгоистов.

Таким образом, «Союз» сводится здесь, с одной стороны, к бур-

¹ В стихотворении Гете «Тайны» история человека выступает в образе странствований св. Гумануса. *Ред.*

жуазным ассоциациям и акционерным обществам, а с другой — ко всякого рода бюргерским кружкам для развлечения, пикникам и т. д. Известно, что первые целиком относятся к *современной эпохе*, и столь же известно, что последние относятся к ней не в меньшей мере. Пусть Санчо рассмотрит «союзы» какой-нибудь прежней эпохи, например эпохи феодализма, или же существующие у других наций, — например у итальянцев, англичан и т. д., — вплоть до союзов детей, и он увидит все различие между ними. Этим новым истолкованием учения о «Союзе» он лишь подтверждает закоснелость своего консерватизма. Санчо, вобравший в свое якобы новое учреждение все буржуазное общество, поскольку оно было приемлемо для него, старается в своих дополнениях заверить нас, что в его «Союзе» будут и развлекаться, и притом развлекаться самым традиционным образом. Наш простак, конечно, не задумывается над тем, какие независимо от него существующие отношения дают — или не дают — ему возможность «сопровождать нескольких добрых знакомых» в кабачок.

Оштирнеренная здесь на основании долетевших в Берлин слухов идея превратить все общество в добровольные группы принадлежит Фурье. Но у Фурье эта идея предполагает преобразование современного общества и основывается на критике существующих «союзов», от которых в таком восторге Санчо, и всей их невыносимой скуки. Фурье описывает эти современные попытки развлечений в связи с существующими производственными отношениями и отношениями общения и полемизирует против них; Санчо же не только далек от мысли критиковать их, но, наоборот, собирается целиком пересадить их в свой новый счастливый строй «соглашения», доказывая этим лишний раз, как крепко держит его в плену существующее буржуазное общество.

В заключение Санчо держит еще следующую речь в свою защиту, т. е. в защиту «Союза».

«Является ли союз, в котором большинство позволяет надувать себя за счет своих естественнейших и очевиднейших интересов, союзом эгоистов? Эгоисты ли соединились там, где один является рабом и крепостным другого?.. Общества, в которых потребности одних удовлетворяются за счет других, в которых, например, одни могут удовлетворить потребность в отдыхе благодаря тому, что другие должны работать до изнеможения..., эти свои «эгоистические союзы» Гесс... отождествляет со *штирнеровским Союзом эгоистов* (стр. 192, 193).

Санчо высказывает, стало быть, благочестивое пожелание, чтобы в его основанном на взаимной эксплуатации «Союзе» все члены были

одинаково сильны, пронырливы и т. д., так чтобы каждый эксплуатировал других ровно столько же, сколько они эксплуатируют его, и чтобы ни один не был «надут» за счет своих «естественнейших и очевиднейших интересов» и не мог «удовлетворить своих потребностей за счет других». Мы видим здесь, что Санчо признает «естественные и очевидные интересы» и «потребности» всех, т. е. *равные* интересы и потребности. Вспомним, далее, что согласно стр. 456 «Книги» «обирание» является «моральной идеей, внушенной цеховым духом»; а для человека, получившего «мудрое воспитание», оно остается «навязчивой идеей, от которой не защитит никакая свобода мысли». Санчо «получает свои мысли свыше и остается при них» (там же). Эта равная сила всех состоит, по его требованию, в том, что каждый должен стать «*всесильным*», т. е., что все должны стать *бессильными* друг против друга — вполне последовательное требование, совпадающее с идиллическим стремлением мелкого буржуа к торгашескому миру, в котором каждый находит свои выгоды. Или же наш святой вдруг ни с того, ни с сего начинает предполагать, что существует общество, в котором каждый может удовлетворять беспрепятственно свои потребности, не делая этого «за счет других»; в таком случае теория эксплуатации снова становится бессмысленной парафразой действительных отношений индивидов друг к другу.

«Поглотив» в своем «Союзе» других людей, употребив их в пищу и превратив таким образом общение с миром в общение с самим собой, Санчо употребляет затем в пищу самого себя; так он переходит от косвенного самонаслаждения к самонаслаждению прямому.

В. МОЕ САМОНАСЛАЖДЕНИЕ.

Философия, проповедующая наслаждение, берет в Европе свое начало от школы киренаиков. Если в древности застрельщиками этой философии были *греки*, то в новое время ими являются *французы*, и в силу тех же самых оснований, ибо их темперамент и их общество особенно предрасполагают их к наслаждению. Философия наслаждения была всегда лишь остроумной фразеологией известных общественных кругов, пользовавшихся привилегией наслаждения. Не говоря уже о том, что способ и содержание их наслаждения всегда определялись всем строем остального общества и носили на себе следы всех его противоречий, — философия наслаждения становилась пустой *фразой*, лишь только она начинала претендовать на всеобщее значение и провозглашать себя мировоззрением общества в целом. Она опускалась в этих случаях до уровня назидатель-

ного морализирования, до софистического прикрашивания существующего общества или же превращалась в свою противоположность, объявляя наслаждением вынужденный аскетизм.

Философия наслаждения возникла в новое время вместе с гибелью феодализма и превращением феодального сельского дворянства в жадную до наслаждений и расточительную придворную знать эпохи абсолютной монархии. У этой знати она сохраняет еще форму непосредственного наивного непонимания, получившего свое выражение в мемуарах, стихах, романах и т. д. Настоящей философией она становится лишь у некоторых писателей революционной буржуазии, которые, с одной стороны, принадлежали по своему образованию и образу жизни к придворным кругам, а с другой — разделяли более общее мировоззрение буржуазии, вытекавшее из более общих условий ее существования. Они были поэтому приняты обоими классами, хотя с совершенно различных точек зрения. Если у дворянства эта фразеология ограничивается лишь ее применением к высшему сословию и условиям его жизни, то буржуазия обобщает ее, применяя ко всем индивидам без различия; таким образом, она абстрагирует от условий жизни этих индивидов, превращая благодаря этому всю теорию наслаждения в плоскую и лицемерную моральную доктрину. Когда дальнейшим ходом исторического развития дворянство было свергнуто и буржуазия вступила в конфликт со своей противоположностью, пролетариатом, дворянство сделалось ханжески-религиозным, а буржуазия — торжественно-моральной и строгой в своих теориях, либо же впала в упомянутое выше лицемерие, хотя дворянство на практике вовсе не отказалось от наслаждений, а у буржуазии наслаждение приняло даже официальную экономическую форму — форму *роскоши*.¹

¹ Далее перечеркнуто: «В средние века наслаждения были полностью классифицированы; каждое сословие имело свои особые наслаждения и свой особый способ наслаждаться. Дворянство было привилегированным сословием, существующим только для наслаждения, тогда как у буржуазии уже был разрыв между трудом и наслаждением» и наслаждение было подчинено труду. Крепостные, класс людей, предназначенных только для труда, пользовались крайне малочисленными и ограниченными наслаждениями, которые выпадали на их долю скорее случайно, зависели от прихоти их господ и от других случайных обстоятельств и едва ли могут приниматься в расчет. При господстве буржуазии наслаждения заимствовали свою форму от общественных классов. Наслаждения буржуазии определяются материалом, произведенным этим классом на различных ступенях его развития, и как индивиды, так и продолжающееся подчинение наслаждений приобретению денег сообщили им тот скучный характер, каким они отличаются до сих пор. Наслаждения пролетариата приобрели, благодаря длинному рабочему времени, усилившему потребность в наслаждении до

Связь наслаждений каждой эпохи с классовыми отношениями и порождающими их условиями производства и общения, в которых живут эти индивиды, тупая ограниченность прежних видов наслаждения, находившихся вне действительного содержания жизни людей и в противоречии с ним, связь всякой философии наслаждения с имеющейся налицо действительной формой наслаждения и лицемерие подобной философии, обращающейся ко всем индивидам без различия, — все это, конечно, могло быть вскрыто лишь тогда, когда можно было приступить к критике условий производства и общения существующего строя, т. е. когда противоположность между буржуазией и пролетариатом породила коммунистические и социалистические воззрения. Этим был вынесен смертный приговор всякой морали — будь то мораль аскетизма или наслаждения.

Наш пошлый, моральный Санчо, конечно, полагает (как видно из всей его «Книги»), что дело сводится только к новой морали, к какому-то новому, как он думает, жизнепониманию, к тому, чтобы «выбить из своей головы» некоторые «навязчивые идеи», после чего все будут довольны своей жизнью и смогут наслаждаться жизнью. Глава о самонаслаждении могла бы, в лучшем случае, лишь преподнести под новым соусом те же самые фразы и сентенции, которые он уже так часто проповедывал нам для своего «самонаслаждения». Вся оригинальность этой главы ограничивается тем, что он *возносит в небеса* и философски перетолковывает на немецкий лад всякое наслаждение, присвоив ему название «самонаслаждения». Если французская философия наслаждения XVIII века по крайней мере изображала в остроумной форме веселый и легкомысленный образ жизни тогдашнего общества, то вся фривольность Санчо сводится к таким выражениям, как «поглощение», «потребление», к таким образам, как «свет» (речь идет о свече), и к естественно-научным воспоминаниям, приводящим либо к беллетристической бессмыслице вроде того, что растение «всасывает воздух эфира», что «певчие птицы глотают жуков», либо же к такой, например, нелепости, что свеча сжигает самое себя.

крайности, с одной стороны, и благодаря качественной и количественной ограниченности доступных для пролетариев наслаждений — с другой, свою нынешнюю грубую форму. — Наслаждения всех существовавших до сих пор сословий и классов должны были вообще быть либо ребяческими, утомительными, либо грубыми, потому что они всегда были оторваны от общей жизнедеятельности, от подлинного содержания жизни и более или менее сводились к тому, что бессодержательной деятельности давалось мнимое содержание. Критика прежних наслаждений могла, конечно, начаться лишь тогда, когда противоположность между буржуазией и пролетариатом развилась настолько, что стала возможной и критика существующего способа производства и общения». *Ред.*

Зато мы снова наслаждаемся всей торжественностью и серьезностью выступлений против «Святого», о котором мы узнаем, что оно в образе «призвания — назначения — задачи», в виде «идеала», портило до сих пор людям их самонаслаждение. Не останавливаясь на тех более или менее грязных формах, в которых «самонаслаждение» может быть действительно названо таковым, мы все же должны еще раз вкратце изложить читателю махинации, проделываемые Санчо против Святого, с теми незначительными модуляциями, которые встречаются в этой главе.

«Призвание, назначение, задача, идеал» являются, повторим здесь вкратце, либо

1) представлением о революционных задачах, материально предписываемых какому-нибудь угнетенному классу; либо

2) простой идеалистической парافразой или же соответственным сознательным выражением форм деятельности индивидов, обособившихся благодаря разделению труда в различные самостоятельные профессии; либо

3) сознательным выражением необходимости для индивидов, классов, наций утверждать в каждый данный момент свое положение посредством какой-нибудь вполне определенной деятельности; либо

4) идеально выраженными в законах, в морали и т. д. условиями существования господствующего класса (обусловленными предшествующим развитием производства), которым идеологи этого класса, более или менее сознательно, теоретически придают самостоятельное значение и которые могут представляться в сознании отдельных индивидов этого класса как их призвание и т. д. и предъявляются индивидам угнетенного класса в качестве жизненной нормы, отчасти как прикрашивание или осознание своего господства, отчасти же как моральное средство последнего. Здесь, как и вообще относительно идеологов, следует заметить, что они неизбежно ставят предмет на голову и считают свою идеологию творческой силой и целью всех общественных отношений, между тем как в действительности она есть лишь их выражение и симптом.

О нашем Санчо мы знаем, что он обладает непоколебимейшей верой в иллюзии этих идеологов. Так как люди, в зависимости от различных условий своей жизни, создают о себе, т. е. о человеке, различные представления, то Санчо воображает, что различные представления создали различные условия жизни и, таким образом, оптовые фабриканты этих представлений — т. е. идеологи — господствовали над миром (ср. стр. 433).

«Мыслящие господствуют в мире», «мысль господствует над

миром»; «попы или школьные учителя», «вбивают себе всякий вздор в голову», «они мыслят себе человеческий идеал», с которым должны сообразоваться прочие люди (стр. 422). Санчо знает даже в точности то умозаключение, в силу которого люди были вынуждены подчиниться причудам школьных учителей и по своей глупости сами им подчинились: «Так как для Меня» (школьного учителя) «это *мыслимо*, то это *возможно* для людей; так как это возможно для людей, то значит они *должны* были быть такими, значит в этом было их *призвание*; и, наконец, к людям надо подходить только с точки зрения этого *призвания*, только как к *призванным*. А дальнейшее заключение? Не отдельное лицо является человеком, а *мысль*, *идеал* есть человек — род — человечество» (стр. 441).

Все те коллизии с самими собой или с другими, в которые вступают люди благодаря действительным условиям своей жизни, представляются нашему школьному учителю Санчо в виде коллизий людей с представлениями о жизни «Человека», — представлениями, которые они либо сами вбили себе в голову, либо дали вбить себе в голову школьным учителям. Если бы они выбили эти представления из своих голов, то «как счастливо» могли бы «жить эти бедняжки», как резво они могли бы «скакать», между тем как теперь они должны «плясать под дудку школьных учителей и поводырей!» (стр. 435). (Самый ничтожный из этих «поводырей» — наш Санчо, ибо он водит за нос только *самого себя*.) Если бы, например, люди не забрали себе в голову почти всегда и повсюду — как в Китае, так и во Франции, — что они страдают от перенаселения, то какой бы оказался вдруг у этих «бедняжек» избыток во всевозможных средствах к жизни.

Под предлогом рассуждения о возможности и действительности Санчо пытается здесь снова затянуть свою старую песню о господстве Святого. Возможным является для него все то, что какой-нибудь школьный учитель может вбить себе в голову насчет меня, — причем Санчо, конечно, не трудно доказать, что эта возможность не имеет иной действительности, кроме как в его голове. Торжественное утверждение Санчо, что «за словом *возможный* скрывалось самое обильное последствием недоразумение тысячелетий» (стр. 441), доказывает достаточно убедительно, что он никак не может скрыть за словами последствий своих обильных недоразумений насчет тысячелетий.

Это рассуждение о «совпадении возможности и действительности» (стр. 439), о том, чем люди в состоянии быть, и о том, что они есть, рассуждение, столь гармонирующее с его прежними *настоячивыми*

увещаниями, что нужно осуществить все, что ты в состоянии сделать, и т. д., — приводит его, однако, к некоторым отступлениям насчет материалистической *теории обстоятельств*, которую мы сейчас обсудим подробнее. Но предварительно приведем еще один пример его идеологического извращения. На стр. 428 он отождествляет вопрос: «как можно обеспечить себе жизнь», с вопросом, как «установить в себе истинное Я» (или же «жизнь»). Согласно той же самой странице вместе с его попой моральной философией перестают «дрожать за жизнь», а начинают «прожигать ее». Сколь чудотворна сила этой его, якобы новой, моральной философии, — наш Соломон изрекает еще «речистее» в следующем изречении: «Смотри на Себя как на более сильного, чем Тебя считают, и Ты будешь сильнее. Цени Себя больше, и Ты будешь иметь больше» (стр. 483). (См. выше в главе о «Союзе» способ Санчо добывать себе собственность.)

Перейдем теперь к его *теории обстоятельств*.

«Человек не имеет призвания, но он обладает силами, которые и *обнаруживаются* там, где они имеются, — ибо все их бытие заключается только в их обнаружении, — и которые, подобно самой жизни, не могут пребывать в бездеятельности... Каждый употребляет в каждое мгновение столько силы, сколько он ее имеет» («реализуйте свою ценность, подражайте смелым, пусть каждый из Вас будет всемогущим Я» и т. д., — говорил выше Санчо)... «Разумеется, силы можно умножить и укрепить, особенно при наличии вражеского отпора или дружеского содействия, но там, где не видно их применения, там можно быть уверенным и в их отсутствии. Можно из камня высечь огонь, но для этого необходимы удары; точно так же и человек нуждается в *толчке*. Заповедь употреблять свои силы была бы лишней и бессмысленной, ибо силы всегда деятельны уже сами по себе... Сила, это — лишь более простое обозначение для проявления силы» (стр. 436, 437).

«Согласный с собой эгоизм», по произволу приводящий в действие или оставляющий в бездействии свои силы или способности, применяющий к ним *jus utendi et abutendi* [право неограниченного пользования], вдруг совершенно неожиданно летит вверх тормашками. Оказывается, что силы, раз они имеются налицо, действуют самостоятельно, не заботясь о «произволе» Санчо; они действуют подобно химическим или механическим силам, независимо от обладающего ими индивида. Мы узнаем далее, что никакой силы нет, если нельзя заметить ее проявления, причем тут же вводится поправка, что сила для своего проявления нуждается в *толчке*. Но как будет Санчо решать, чего нехватает при отсутствии проявления силы:

толчка ли или самой *силы*, — этого мы не узнаем. Зато наш единственный естествоиспытатель поучает нас, что «можно высечь из камня огонь», — пример, неудачней которого, как это всегда бывает с Санчо, нельзя и придумать. Санчо полагает, подобно простоватому сельскому учителю, что если он высекает огонь, то последний получается из камня, где он хранился до того в скрытом виде. Но любой четвероклассник сумеет объяснить ему, что при этом, давно забытом во всех цивилизованных странах способе добывания огня путем трения стали и камня частички отделяются от стали, а не от камня, и эти-то частички и раскаляются благодаря трению; что, следовательно, «огонь», который для Санчо не является определенным, имеющим место при известной температуре отношением известных тел к некоторым другим телам, в частности к кислороду, а самостоятельной вещью, «элементом», «навязчивой идеей», «Святым», — что этот огонь получается не из камня и не из стали. С таким же успехом Санчо мог бы сказать: из хлора получается беленое полотно, но если отсутствует «толчок», именно *небеленое* полотно, то «ничего не получается». — По этому поводу мы, для «самонаслаждения» Санчо, отметим один факт, ранее происшедший в области «единственного» естествознания. В оде о преступлении можно прочесть:

«Разве не гремит далекими *раскатами* гром,
И разве Ты не *видишь*, как небо,
Полное предчувствия, *молчит* и темнеет?» («Книга», стр. 319):

Гром гремит, а небо молчит. Санчо знает, стало быть, какое-то другое место, кроме неба, откуда раздается гром. Санчо замечает, далее, молчание неба при помощи своего органа *зрения* — фокус, которого никто за ним не повторит. Или же Санчо *слышит* гром и *видит* молчание, причем оба эти явления происходят одновременно. Мы видели, как у Санчо, в главе о «привидении», горы представляли «дух возвышенности». Здесь молчаливое небо представляет у него дух предчувствия.

Впрочем, не ясно, почему тут Санчо так возмущается «заповедью употреблять свои силы». Ведь эта заповедь может оказаться недостающим «толчком», — тем «толчком», который, правда, не может воздействовать на камень, но действенность которого Санчо может наблюдать на любом батальоне во время его учебных занятий. Что «заповедь» эта является сама «толчком» (Anstoss) для его слабых сил, это вытекает хотя бы уж из того, что она оказывается для него «каменем преткновения» (Stein des Anstosses). — Сознание есть тоже сила, которая, согласно вышеизложенному учению, тоже «оказы-

вается всегда сама по себе деятельной». В согласии с этим Санчо должен был бы стремиться не к тому, чтобы изменить сознание, а разве лишь к тому, чтобы изменить «толчок», действующий на сознание, — но тогда вся его книга была бы написана напрасно. Однако в данном случае он считает свои моральные проповеди и «заповеди» вполне достаточным «толчком».

«Чем каждый может стать, тем он и становится. Неблагоприятные обстоятельства могут помешать прирожденному поэту стоять на высоте эпохи и, получив необходимую для этого большую подготовку, создавать великие творения; но он будет сочинять стихи независимо от того, будет ли он батраком или же ему посчастливится жить при веймарском дворе... Прирожденный музыкант будет заниматься музыкой, безразлично, на всех ли инструментах» (эту фантазию о «всех инструментах» он нашел у Прудона. См. «Коммунизм») «или же только на пастушьей свирели» (нашему школьному учителю тут, конечно, вспоминаются вергилиевские эклоги). «Прирожденный философский ум сможет проявить себя либо в качестве университетского философа, либо в качестве деревенского философа. Наконец, *прирожденный дуралей* всегда останется тупицей. И надо сказать, что прирожденные глупцы бесспорно образуют самый многочисленный класс людей. Да и *почему бы в человечестве не быть* тем же самым различиям, которые встречаются во всякой породе животных?» (стр. 434).

Санчо и на этот раз выбрал пример со своей обычной неловкостью. Если принять всю его бессмыслицу о прирожденных поэтах, музыкантах, философах, то его пример доказывает, с одной стороны, лишь то, что прирожденный и т. д. *остается* тем, что он уже *есть* в силу рождения, — т. е. поэтом и т. д.; а с другой стороны, что прирожденный и т. д., поскольку он *становится*, развивается, может «в силу неблагоприятных обстоятельств» не стать тем, чем *он мог бы стать*. Таким образом, его пример не доказывает, с одной стороны, ровно ничего, а с другой — доказывает обратное тому, что следовало доказать; с обеих же сторон вместе он доказывает, что Санчо, по рождению ли или в силу обстоятельств, принадлежит к «самому многочисленному классу людей». Зато он разделяет с этим классом и со своей «тупостью» то утешение, что он — *единственный* «тупица».

Санчо переживает здесь приключение с волшебным напитком, приготовленным Дон-Кихотом из розмарина, вина, оливкового масла и соли; как рассказывает Сервантес в XVII главе, Санчо, испив эту смесь, целых два часа под-ряд в поте лица и с судорожными конвульсиями извергал ее из обоих каналов своего тела. Материалистический напиток, выпитый нашим храбрым оруженосцем для

своего самонаслаждения, очищает его от всего его эгоизма в необыкновенном смысле слова. Мы видели выше, что Санчо вдруг потерял всю свою торжественность, вспомнив о необходимости «толчка», и отказался от всех своих «способностей», как некогда египетские волшебники перед вшами Моисея; теперь мы наблюдаем два новых приступа малодушия: он склоняется также и перед силой «неблагоприятных обстоятельств» и признает, наконец, даже свою первоначальную физическую организацию за нечто такое, что калечится без всякого его содействия. Что же остается нашему обанкротившемуся эгоисту? Его физическая организация не в его власти; «обстоятельства» и «толчок», под влиянием которых она развивается, не доступны его контролю; «таков, каков он есть каждое мгновение, он» — не «свое собственное творение», а нечто, сотворенное взаимодействием между его природными задатками и влияющими на них обстоятельствами, — всего этого Санчо не оспаривает больше. Несчастный «творец!» Несчастнейшее «творение»!

Но самая страшная беда приходит напоследок. Санчо, не довольствуясь тем, что ему уже давно полностью отсчитаны «плетей три тысячи и триста по ягодицам по огромным», сам наносит себе под конец еще один удар, и самый главный, провозгласив себя *фанатиком рода*. И каким еще фанатиком! Во-первых, он считает род причиной разделения труда, ибо он делает его ответственным за то, что одни люди — поэты, другие — музыканты, третьи — школьные учителя; во-вторых, он приписывает ему существующие физические и интеллектуальные недостатки «самого многочисленного класса людей» и делает его ответственным за то, что при господстве буржуазии большинство индивидов подобны ему самому. Если придерживаться его взглядов на прирожденных тупиц, то пришлось бы объяснять теперешнее распространение золотухи тем, что «род» находит особенное удовольствие в таком положении, когда прирожденные золотушные конституции составляют «самый многочисленный класс людей». Даже вульгарные (*die gewöhnlichsten*) материалисты и медики давно уже освободились от подобных наивных взглядов задолго до того, как согласный с собой эгоист был «призван» «родом», «неблагоприятными обстоятельствами» и «толчком» выступить со своей «Книгой» перед немецкой публикой. Как прежде Санчо объяснял всю искалеченность индивидов, и тем самым их отношений, навязчивыми идеями школьных учителей, не интересуясь тем, как возникли эти идеи, так теперь он объясняет эту искалеченность чисто физическим процессом рождения. Он совсем не задумывается над тем, что способность детей к развитию зависит от развития родителей

и что вся эта искалеченность возникла исторически при существующих отношениях и может быть снова уничтожена историческим развитием. Даже естественно возникшие родовые различия, — как, например, расовые и т. д., — о которых Санчо ничего не говорит, могут и должны быть устранены историческим развитием. Санчо, который по этому поводу украдкой заглядывает в зоологию и при этом открывает, что «прирожденные тупые головы» являются самым многочисленным классом не только среди овец и волков, но также среди полипов и инфузорий, у которых голов нет вовсе, — Санчо мог бы слышать о том, что возможно облагораживать породы животных и путем скрещивания пород создавать совершенно новые, более совершенные разновидности как для наслаждения людей, так и для их собственного самонаслаждения. «Почему бы» Санчо не сделать отсюда некоторый вывод и по отношению к людям?

Воспользуемся этим случаем для «эпизодической вставки» «превращений», прodelьваемых Санчо по отношению к роду. Мы увидим, что его отношение к роду такое же, как и к Святому: чем больше он шумит против него, тем больше он в него верит.

№ I. Мы уже видели, что род порождает разделение труда и возникшую при существующих социальных обстоятельствах искалеченность, и *притом так*, что род вместе с его продуктами рассматривается как нечто неизменное при всех обстоятельствах, нечто независимое от контроля людей.

№ II. «Род реализуется уже благодаря задатку; а то, что Ты делаешь из этого задатка» (согласно вышеизложенному следовало собственно сказать: то, что «обстоятельства» делают из него), «это есть реализация Тебя. Твоя рука вполне реализована в смысле рода, иначе она была бы не рукой, а, скажем, лапой... Ты делаешь из нее то, что хочешь и что можешь из нее сделать» (Виганд, стр. 184, 185).

Здесь Санчо повторяет в иной форме сказанное уже под № I.

Итак, из предыдущего мы видим, что род, независимо от контроля и ступени исторического развития индивидов, определяет все физические и духовные задатки, непосредственное бытие индивидов и, в зародыше, разделение труда.

№ III. Род остается в качестве «толчка», который служит только общим выражением для «обстоятельств», определяющих развитие первоначального индивида, опять-таки порождаемого родом. Он здесь для Санчо — та же самая таинственная сила, которую остальные буржуа называют природой вещей и которой они приписывают все отношения, не зависящие от них как буржуа и поэтому непонятные для них в своей взаимосвязи.

№ IV. Род, как «возможное для человека» и «человеческая потребность», образует основу организации труда в «штирнеровском союзе», где возможная для всех и общая всем потребность тоже рассматривается как продукт рода.

№ V. Мы уже знаем, какую роль играет в «Союзе» соглашение. Стр. 462: «Если приходится вступать в соглашение и в словесное общение, то Я, разумеется, могу воспользоваться только *человеческими* средствами, которые находятся в Моем распоряжении, поскольку Я являюсь вместе с тем человеком» (т. е. экземпляром рода). — Таким образом, *язык* здесь рассматривается как продукт рода. Однако тем, что Санчо говорит по-немецки, а не по-французски, он обязан вовсе не роду, а обстоятельствам. Впрочем, в любом современном развитом языке стихийно-возникшая речь возвысилась до национального языка отчасти благодаря историческому развитию языка из готового материала, как в романских и германских языках, отчасти благодаря скречиванию и смешению наций, как в английском, отчасти благодаря концентрации диалектов в единый национальный язык, обусловленной экономической и политической концентрацией. Само собой разумеется, что в свое время индивиды целиком возьмут под свой контроль и этот продукт рода. В «Союзе» будут говорить на языке как таковом, на святом языке, на языке Святого — на древне-еврейском и именно на арамейском диалекте, на котором говорила «воплощенная сущность» — Христос. Это «пришло» нам здесь в голову «вопреки ожиданию» Санчо, и пришло «только потому, что это может, как нам кажется, способствовать уяснению остального».

№ VI. На стр. 277—278 мы узнаем, что род раскрывается в «народах, городах, сословиях, всякого рода корпорациях» и, наконец, в «семье», и поэтому вполне естественно, что он до сих пор «разыгрывал историю». Таким образом, здесь вся предшествующая история, вплоть до злополучной истории Единственного, становится продуктом «рода», и притом на том достаточном основании, что эта история объединялась иногда под названием истории *человечества*, т. е. рода.

№ VII. Во всем вышеизложенном Санчо отвел на долю *рода* больше, чем какой бы то ни было смертный до него, и теперь он резюмирует это в следующем положении: «Род есть *Ничто*... род есть только нечто *мыслимое* (дух, призрак и т. д.)» (стр. 239). — В заключение выходит, что это санчевское «*Ничто*», тождественное с «*мыслимым*», ровно ничего и не означает, ибо ведь и он сам есть «творческое *Ничто*», а род творит, как мы видели, очень многое, так что

и он вполне может быть «Ничем». Об этом Санчо рассказывает на стр. 456: «*Бытие* ничему не сообщает правомерности; мыслимое *есть* совершенно так же, как и немислимое».

Начиная с 448-й страницы Санчо прядет на протяжении тридцати страниц длиннейший жгут, чтобы высечь «огонь» из мышления и критики согласного с собой эгоиста. Мы уже испытали слишком много проявлений его мышления и его критики, чтобы соблазнять (einen «Anstoss» geben) читателя нищенской похлебкой Санчо. Довольно будет одной ложки этой похлебки.

«Думаете ли Вы, что мысли, подобно птицам, свободно летают вокруг, так что каждый может поймать какую-либо из них и потом противопоставить ее Мне как свою неприкосновенную собственность? Все, что летает вокруг, все это — Мое» (стр. 457).

Санчо нарушает здесь правила охоты по отношению к мыслимым бекасам. Мы видели, как много он наловил летающих вокруг мыслей. Он рассчитывал поймать их, насыпав им на хвост соли «Святого». Это колоссальное противоречие между его действительной собственностью, действительным богатством мыслей, и его иллюзией на этот счет можно привести в качестве классического и наглядного примера всей его собственности в необыкновенном смысле. Именно этот контраст и составляет его *самонаслаждение*.

6. Песнь песней Соломона,

или

Единственный.

Довольно петь лукавца-Одиссея,
Его скитанья в даях океана,
Довольно славить подвиги Энея,
Победы Александра и Траяна...
И все, что музой древпею воспето:
Иной, достойнейший, предмет поэта
Теперь влечет.
И вы, о нимфы Шпрее...
Мне подарите голос вдохновенный.
И яростный, чтоб не свирель простая
Служила мне, но звучный рог военный,
Дух пламеня, на подвиг призывая.

Внушите мне, о нимфы Шпрее, песнь, достойную героев, сражающихся на ваших берегах против Субстанции и Человека, и пусть эта

песнь разольется по всему миру и распевается во всех странах, —
ибо речь идет о человеке, который сделал дело, —

Поболее, чем силе человеческой
Дано...,

большее, чем может сделать просто «человеческая сила», о человеке,
который

...со славой
Обогатил мир новою державой,

который создал новое царство, среди далекого народа, создал «Союз» —
речь идет здесь о

...нежной, юной и цветущей ветви
Излюбленного Иисусом древа,

о том, кто является

Вернейшею порукой,
Что процветет мир малодушный христианства, —

словом, речь идет о чем-то «еще никогда не бывалом», о «Единственном». *

Все, что мы встретим в этой, никогда еще не бывалой, Песне песней о Единственном, было уже раньше в «Книге». Мы упоминаем об этой главе только ради порядка; чтобы иметь возможность сделать это с должным приличием, мы оставили рассмотрение некоторых пунктов до настоящего места и вкратце повторим здесь другие пункты.

Санчевское «Я» проделало полный цикл переселения душ. Мы уже видели его в качестве согласного с собой эгоиста, барщинного крестьянина, торговца мыслями, несчастного конкурента, собственника, раба, у которого отрывают ногу — видели в образе Санчо, взлетевшего на воздух в силу взаимодействия между рождением и обстоятельствами, и еще в сотне других видов. Здесь он прощается с нами, в виде «*Не-человека*», — под тем же девизом, под которым он вступал в обитель Нового завета.

«*Действительным* человеком является только *Не-человек*» (стр. 232).

Это одно из тысячи и одного уравнений, в которых Санчо излагает свою легенду о Святом.

* Ср. Камюэнс, Лузиада, 1, 1 — 7.

Понятие «человек» не есть действительный человек.

Понятие «человек» = Человек.

Человек = недействительный человек

Действительный человек = не-человек

= Нечеловек.

«Действительным человеком является только — Нечеловек».

Санчо старается уяснить себе это невпниное положение при помощи следующих превращений:

«Не так уж трудно высказать в сухих словах, что такое Нечеловек; это — человек[...] не соответствующий понятию человеческого. Логика называет такое суждение нелепым. Разве мы имели бы право высказать суждение, что кто-нибудь может быть человеком, не будучи человеком, если бы не была допущена гипотеза, что понятие человека может быть отделено от существования, сущность — от явления? Говорят: такой-то лишь кажется человеком, но он не человек. В течение долгого ряда столетий люди произносили это нелепое суждение, более того — за все это долгое время и существовали только не-человеки. Какой отдельный индивид мог бы соответствовать своему понятию?» (стр. 232).

Лежащая и здесь в основе фантазия нашего школьного учителя о школьном учителе, который создал себе идеал «Человека» и «вбил его в голову» другим людям, составляет основное содержание «Книги».

Санчо называет гипотезой мысль, что можно отделить друг от друга понятие и существование, сущность и явление «человека», — точно в самих его словах не выражена уже возможность этого отделения. Когда он говорит «*понятие*», он говорит о чем-то отличном от «*существования*»; когда говорит «*сущность*», он высказывает нечто отличное от «*явления*». Не эти *выражения* противопоставляет он друг другу, но сами они — выражения некоторой противоположности. Поэтому единственный вопрос мог бы заключаться в том, можно ли подводить что-либо под эти точки зрения; а чтобы ответить на него, Санчо должен был бы рассмотреть действительные отношения людей, получившие в этих метафизических отношениях лишь другие названия. Впрочем, собственные рассуждения Санчо о согласном с собой эгоисте и о бунте показывают, как можно отрывать друг от друга эти точки зрения, а его рассуждения об особенностях, возможности и действительности в главе о «самонаслаждении» показывают, как можно одновременно и разрывать, и соединять их.

Нелепое суждение философов о том, что действительный человек

не есть человек, является только самым универсальным, всеобъемлющим в сфере абстракции выражением фактически существующего универсального противоречия между отношениями и потребностями людей. Нелепая форма абстрактного положения вполне соответствует нелепости доведенных до крайности отношений буржуазного общества, подобно тому как нелепое суждение Санчо о его окружении — «они — эгоисты и они — не-эгоисты» — соответствует фактическому противоречию между бытием немецких мелких буржуа и их задачами, которые навязаны им существующими отношениями и живут в них самих в виде благочестивых пожеланий и вожделений. Впрочем, философы признавали людей нечеловечными не потому, что они не соответствовали понятию человека, а потому, что понятие человека у этих людей не соответствовало истинному понятию человека или потому, что у них не было истинного сознания о человеке. Со всем как у нас в «Книге», где и Санчо признает людей не-эгоистами лишь потому, что у них нет истинного сознания эгоизма.

О совершенно бесспорном тезисе, что *представление* о человеке не есть *действительный* человек, что представление вещи не есть сама эта вещь, — об этом применимо также к камню и к представлению о камне тезисе, согласно которому Санчо должен был бы сказать, что действительный камень есть не-камень, можно было бы не упоминать ввиду его крайней тривиальности и бесспорной достоверности. Но известная уже нам фантазия Санчо, будто люди были низвергнуты до сих пор в пучину бедствий только благодаря господству представлений и понятий, позволяет ему снова связать с этим тезисом свои старые выводы. Старое мнение Санчо, будто достаточно выбить из своей *головы* известные представления, чтобы устранить из *мира* те отношения, которыми порождены эти представления, воспроизводится здесь в той форме, что достаточно выбить из своей головы представление «человек», чтобы покончить с теми действительными отношениями, которые ныне признаются *нечеловеческими*, — безразлично, будет ли этот предикат «нечеловеческий» просто суждением индивида, находящегося в противоречии со своими отношениями, или же суждением нормального, господствующего общества о ненормальном, подчиненном классе. Люди при известных обстоятельствах судят точно так, как судил бы извлеченный из моря и пересаженный в Курфегграбен¹ кит, если бы он не обладал сознанием: он, конечно, объявил бы это созданное «неблагоприятными обстоятельствами» положение несвойственным киту, хотя Санчо мог бы ему

¹ Курфегграбен — канал реки Шпрее в Берлине. *Ред.*

логически доказать, что оно свойственно киту уже потому, что является его, кита, собственным положением.

На стр. 185 Санчо поднимает важный вопрос: «Но как обуздать нечеловека, который ведь сидит в каждом отдельном индивиде? Как сделать, чтобы не высвободить вместе с человеком и нечеловека? У всякого либерализма есть смертельный враг, непобедимый антагонист, как у бога — дьявол; рядом с человеком всегда стоит нечеловек, эгоист, отдельный индивид. Государство, общество, человечество не могут одолеть этого дьявола».

«Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань... И вышли на широту земли и окружили стан святых и город возлюбленный» («Откровение Иоанна», 20, 7 — 8).

Вопрос, в том виде, как его понимает сам Санчо, сводится опять-таки к простой бессмыслице. Он воображает, будто до сих пор люди всегда составляли себе некоторое понятие о человеке и освобождались затем настолько, насколько это было необходимо для осуществления в себе этого понятия; мера свободы, которую они завоевывали, определялась всякий раз их соответствующим представлением об идеале человека; при этом в каждом индивиде неизбежно сказывался некоторый остаток, который не соответствовал этому идеалу и поэтому, в качестве «нечеловеческого», оставался неосвобожденным или освобождался лишь помимо их воли. — В действительности же дело происходило, конечно, таким образом, что люди освобождались всякий раз постольку, поскольку это предписывалось и дозволялось им — не их идеалом человека, а существующими производительными силами. В основе всех происходивших до сих пор освобождений лежали, однако, ограниченные производительные силы; их недостаточное для всего общества производство делало возможным развитие лишь при том условии, что одни лица удовлетворяли свои потребности за счет других, и поэтому одни — меньшинство — получали монополию развития, другие же — большинство — вследствие постоянной борьбы за удовлетворение необходимейших потребностей были временно (т. е. до порождения новых революционизирующих производительных сил) лишены возможности какого бы то ни было развития. Таким образом, общество развивалось до сих пор всегда в рамках некоей противоположности; которая была в древности противоположностью между свободными и рабами, в средние века — между дворянством и крепостными, а в новое время — между буржуазией и пролетариатом. Этим объясняется, с одной стороны, ненормальный,

«нечеловеческий» способ удовлетворения угнетенным классом своих потребностей, а с другой — ограниченность, в рамках которой происходило развитие общения, а с ним и всего господствующего класса; эта ограниченность развития состоит, таким образом, не только в выключении из развития угнетенного класса, но и в умственной ограниченности выключającego класса, и «нечеловеческое» становится уделом также и господствующего класса. — Это так называемое «нечеловеческое» — такой же продукт современных отношений, как и «человеческое»; это — их отрицательная сторона, это — не покоящееся ни на какой революционной производительной силе восстание против покоящихся на существующих производительных силах господствующих отношений и соответствующего им способа удовлетворения потребностей. Положительное выражение «человеческий» соответствует определенным, *господствующим* на известной ступени развития производства отношениям и обусловленному ими способу удовлетворения потребностей, подобно тому как отрицательное выражение «нечеловеческий» соответствует ежедневно вновь порождаемым этой же самой ступенью производства попыткам отрицать эти господствующие отношения и господствующий при них способ удовлетворения потребностей в рамках существующего способа производства.

Для нашего святого такого рода всемирно-историческая борьба сводится к простой коллизии между святым Бруно и «массой». Ср. всю критику гуманного либерализма, особенно стр. 192 и сл.

Итак, наш простоватый Санчо, со своим простоватым изречением о нечеловеке и со своим выбиванием человеком самого себя из своей головы (благодаря чему исчезнет также нечеловек и уже не будет вообще никакой меры для индивидов), приходит в конце концов к следующему результату. Физическое, интеллектуальное и социальное порабощение и калечение, на которое обречен отдельный индивид существующими отношениями, Санчо признает за индивидуальность и особенность этого индивида; как ординарнейший консерватор, он спокойно признает эти отношения, вполне утешившись тем, что он выбил из своей головы представление философов об этих отношениях. Он признает здесь извне навязанную индивиду случайность за его индивидуальность, как раньше (ср. «Логикю»), говоря о «Я», он отвлекался не только от всякой случайности, но и вообще от всякой индивидуальности.

Полученный им таким образом «нечеловечески» великий результат Санчо воспекает в следующем покаянном псалме, который он вкладывает в уста «Нечеловеческому»:

«Я был презренным, потому что искал свое *лучшее Я* вне Себя;

«Я был нечеловеческим, потому что мечтал о *человеческом*;

«Я был подобен праведникам, которые алчут своего *истинного Я* и навсегда остаются *бедными грешниками*;

«Я мыслил Себя только в сравнении с кем-нибудь другим;

«Я не был всем во всем, не был *единственным*;

«Но теперь Я перестая уже представлять Себе самого себя чем-то нечеловеческим;

«Уже не измеряю Себя меркой человека и не допускаю, чтобы Меня так измеряли другие;

«Перестая признавать нечто над Собой» —

«Я был нечеловеческим, но не таков я теперь, теперь Я — *Единственное!*» Аллилуйя!

Не останавливаясь на том, как «нечеловеческое» (которое, мимоходом сказать, лишь потому так возликовало, что «*повернулось спиной*» «к самому себе и к критику» святому Бруно) «представляется» или же не «представляется» себе, мы отметим только, что «Единственное» или же «Единственный» характеризуется здесь тем, что он в девятисотый раз выбивает из своей головы Святое, так что, как мы в свою очередь вынуждены повторить в девятисотый раз, все остается по-старому, не говоря уже о том, что это всего только благочестивое пожелание.

Здесь мы впервые имеем перед собой Единственного. Санчо, посвящаемый при вышеприведенных возгласах в рыцари, получает теперь свое новое, благородное имя. Санчо приходит к своей единственности благодаря тому, что он выбивает из своей головы «Человека». Благодаря этому он перестает «мыслить себя только в сравнении с кем-нибудь другим» и «признавать что-нибудь над собой». Он становится несравненным. Это опять все та же старая причуда Санчо, будто не потребности индивидов, а представления, идеи, «Святое», — здесь в образе «Человека», — являются единственным средним членом сравнения и единственной *связью* между людьми. Он выбивает из своей головы некоторое *представление* и становится, благодаря этому, *единственным*.

Чтобы стать «единственным» в употребляемом им смысле слова, он должен доказать нам раньше всего свою *независимость от каких бы то ни было предпосылок*.

Стр. 470: «*Твое мышление имеет предпосылкой не мышление, а Тебя. Значит, Ты все же предпосылаешь Себя? Да, но не Мне, а Моему мышлению. До Моего мышления существую Я. Отсюда следует, что Моему мышлению не предшествует какая-нибудь мысль или что Мое мышление лишено какой бы то ни было предпосылки. Ибо*

предпосылка, какую Я являюсь для Своего мышления, это не *созданная мышлением*, не *мысленная* предпосылка, это — собственник мышления и доказывает только, что мышление не что иное, как — *собственность*».

«Мы готовы допустить», что Санчо думает не раньше, чем он думает, и что он, — как и всякий другой, — является в этом отношении мыслителем без предпосылок. Точно так же мы согласны с тем, что никакая мысль не может быть предпосылкой его бытия, т. е. что он сотворен не мыслями. Если Санчо на минуту отвлечется от всего своего идейного хлама, — что при его скудном ассортименте не так уж трудно, — то останется его действительное Я, но его действительное Я в рамках существующих для него действительных отношений внешнего мира. Тем самым он на минуту освободится от всех догматических предпосылок, но зато только теперь начнут существовать для него *действительные* предпосылки. И эти действительные предпосылки суть также предпосылки его *догматических* предпосылок, которые, — хочет он того или нет, — будут возвращаться к нему вместе с действительными предпосылками до тех пор, пока он не добьется других действительных предпосылок, а с ними и других догматических предпосылок, или же пока он не признает, как материалист, действительные предпосылки предпосылками своего мышления, после чего догматические предпосылки вообще перестанут действовать. Как теперь, вместе с его прошлым развитием и его берлинской средой, ему дана догматическая предпосылка согласного с собой эгоизма, так она и останется у него, несмотря на всю его воображаемую независимость от предпосылок, до тех пор, пока он не преодолет ее действительных предпосылок.

Как настоящий школьный учитель, Санчо все еще стремится к пресловутому гегелевскому «мышлению, свободному от предпосылок», т. е. к мышлению без догматических предпосылок, что и у самого Гегеля есть лишь благочестивое пожелание. Он думал добраться до него посредством ловкого прыжка и даже перещеголять его, пустившись в погоню за независимым от предпосылок Я. Но ни то, ни другое не далось ему в руки.

Тогда Санчо пытается счастья на ином пути.

Стр. 214, 215. «Исчерпайте» требование свободы! «Кто должен стать свободным? Ты, Я, Мы. От чего свободным? От всего, что не есть Ты, Я, Мы. Итак, Я — вот *сердцевина*... Что же останется, если Я освобожусь от всего, что не есть Я? Только Я и *не что иное*, как Я».

«Вот что у пуделя за сердцевина!

Схоласт бродячий? Казус презабавный!»¹

¹ Гете. Фауст I, сц. III. Ред.

«Все, что не есть Ты, Я, Мы» — это, конечно, опять-таки догматическое представление, подобно государству, национальности, разделению труда и т. д. Раз эти представления подвергнуты критике, — а это, по мнению Санчо, уже сделано «Критикой» (критической!), — то он и воображает, что освободился и от действительного государства, от действительной национальности и разделения труда. Таким образом Я, которое является здесь «сердцевиной», которое «освободилось от всего, что не есть Я», это — все то же независимое от предпосылок Я со всем тем, от чего оно отнюдь не освободилось.

Но если бы Санчо подошел к проблеме «освобождения» с намерением освободиться не от одних лишь категорий, а от действительных уз, то оказалось бы, что такое освобождение предполагает некоторое изменение, общее ему с огромным множеством других лиц, и производит изменение в состоянии внешнего мира, опять-таки общее ему с другими лицами. Стало быть, хотя его «Я» «остаётся» и после освобождения, но это уже — совершенно измененное Я, находящееся совместно с другими индивидами в изменившейся обстановке, которая является общей для него и для других индивидов предпосылкой его и их свободы; и стало быть единственность, несравнимость и независимость его «Я» опять разлетается прахом.

Санчо делает еще третью попытку:

Стр. 237: «Повор их заключается не в том, что они (еврей и христианин) *исключают* друг друга, а в том, что это происходит только *наполовину*. Если бы они могли быть вполне эгоистами, то они бы *совершенно* исключили друг друга».

Стр. 273. «Тот, кто желает только *устранить* противоположность, понимает ее значение слишком формально и слабо. Наоборот, противоположность должна быть *обострена*».

Стр. 274: «Вы только в том случае не станете просто скрывать своей противоположности, если Вы ее вполне признаете и если каждый начнет утверждать себя с головы до пят в качестве *единственного*... Последняя и решительнейшая противоположность — противоположность между Единственным и Единственным — по существу выходит из рамок того, что называется противоположностью... В качестве Единственного Ты не имеешь ничего общего с другими индивидами, а потому и ничего отделяющего Тебя от них или враждебного им... Противоположность исчезает в совершенной... отделенности или единственности».

Стр. 183: «Я не *хочу* ни иметь что-либо *особенное*, ни быть чем-то *особенным* в сравнении с другими... Я не измеряю себя другими».

Я хочу быть всем и иметь все, чем Я могу быть и что Я могу иметь. Что мне до того, являются ли другие чем-то подобным и имеют ли они что-нибудь *подобное*? Равным, тем же самым они не могут ни быть, ни обладать. Я не причиняю им никакого ущерба, как не причиняю Я ущерба скале тем, что имею перед ней преимущество движения. То, что они могли бы иметь, они имели бы. Не причинять другим людям никакого ущерба — вот что означает требование не иметь привилегий... Не следует считать Себя «чем-то *особенным*», например евреем или христианином. Но Я и не *считаю* Себя чем-то *особенным*, Я *считаю* Себя *единственным*. Правда, у Меня есть сходство с другими людьми, но это обнаруживается лишь при сравнении или рефлексии, на деле же Я несравним, *единственен*. Моя плоть — не их плоть, Мой дух — не их дух. Если Вы подведете их под *всеобщие понятия*: «плоть», «дух», то это — Ваши *мысли*, не имеющие *никакого* отношения к Моей плоти, к Моему духу.

Стр. 234: «От эгоистов гибнет человеческое общество, ибо они уж не относятся друг к другу, как люди, а выступают эгоистически, как Я против совершенно отличного от Меня и враждебного Ты».

Стр. 180: «Как будто не всегда один индивид будет искать другого, как будто не всегда один будет приспосабливаться к другому, раз он в нем нуждается. Но разница в том, что теперь отдельный индивид будет действительно *объединяться* с другим отдельным индивидом, между тем как прежде он был связан с ним внешними *звнами*».

Стр. 178. «Только будучи Единственными, Вы можете общаться друг с другом в качестве того, что Вы действительно *есть*».

Что касается иллюзии Санчо насчет общения Единственных «в качестве того, что они действительно *есть*», насчет «объединения Единственного с Единственным», коротко говоря — насчет «Союза», то с этой иллюзией мы покончили уже выше. Заметим только следующее: если в «Союзе» каждый рассматривал другого и обращался с ним как со *своим* предметом, со *своей* собственностью (ср. стр. 167 и теорию собственности и эксплуатации), то в «Комментарии» (Виганд, стр. 154), наоборот, губернатор острова Баратарии замечает и признает, что другой тоже принадлежит самому себе, является *своим* собственным, Единственным, становясь также и в этом качестве *предметом* Санчо, хотя уже не его собственностью. Из этого отчаянного положения его спасает только неожиданно пришедшая ему в голову мысль, что он «забывает тут самого Себя в сладком самозабвении», — удовольствие, которое он «доставляет

Себе ежечасно тысячу раз» и которое еще подслащается сладким сознанием, что он при этом все же не «совершенно исчезает». Словом, здесь перед нами старая премудрость: каждый существует для себя и для других.

Раскроем теперь скромное содержание пышных фраз Санчо.

Трескучие фразы о «противоречии», которое должно быть обострено и доведено до крайности, и об «особенном», которого Санчо не хочет иметь в качестве своего преимущества, сводятся к одному и тому же. Санчо желает или, вернее, *думает*, что желает, чтобы индивиды лично общались друг с другом, чтобы их общение не совершалось посредством чего-то третьего, какой-нибудь вещи (ср. «Конкуренцию»). Этим третьим является здесь «особенное» или особое, не абсолютное, противоречие, т. е. обусловленное современными общественными отношениями взаимное положение индивидов. Например, Санчо не хочет, чтобы два индивида находились в «противоречии» друг к другу, как буржуа и пролетарий, он протестует против того «особенного», что составляет «преимущество» буржуа перед пролетариями; он хотел бы, чтобы они вступили в чисто личные отношения, чтобы они общались между собой как простые индивиды. Он не принимает во внимание, что в рамках разделения труда личные отношения необходимо, неизбежно развиваются в классовые отношения и упрочиваются как таковые и что поэтому вся его болтовня сводится просто к благочестивому пожеланию, которое он рассчитывает осуществить, уговорив индивидов этих классов выбить из головы представление о своем «противоречии» и о своей «особенной привилегии». В вышеприведенных положениях Санчо все вообще сводится к тому, чем *считают себя* люди и чем *он* их считает, чего они хотят и чего *он* хочет. Чтобы уничтожить «противоречие» и «особенное», достаточно изменить «*мнение*» и «*хотение*».

Даже то, что является преимуществом данного индивида как такового перед другим индивидом, есть в наше время вместе с тем продукт общества и при своем осуществлении должно обнаружиться опять-таки в качестве привилегии, как мы это уже показали Санчо при разборе вопроса о конкуренции. Далее, индивид как таковой, рассматриваемый сам по себе, подчинен разделению труда, которое делает его односторонним, калечит, ограничивает.

К чему сводится, в лучшем случае, санчевское обострение противоречия и уничтожение особенного? К тому, что взаимоотношения индивидов должны быть их *отношением друг к другу*, а их взаимные различия — *саморазличиями* (в том смысле, как одно эмпирическое «Я» отличает *себя* от другого). Но это либо, как у Санчо,

идеологическая парафраза *существующего порядка вещей*, так как отношения индивидов во всяком случае не *могут* быть ничем иным, как их взаимными отношениями, а их различия ничем иным, как их саморазличениями; либо же это только благочестивое пожелание о том, что им *следует так* относиться друг к другу и *так* отличаться друг от друга, чтобы их взаимоотношение не превращалось в самостоятельное, независимое от них общественное отношение и чтобы их отличия друг от друга не принимали вещного, независимого от личности характера, какой они принимали до сих пор и еще продолжают принимать.

Индивиды всегда и при всех обстоятельствах *исходили от себя*», но так как они не были *единственны* в том смысле, что не нуждались ни в какой связи друг с другом, ибо их *потребности*, т. е. их природа и способ их удовлетворения, связывали их друг с другом (половые отношения, обмен, разделение труда), то им *необходимо было* вступать во взаимоотношения друг с другом. Но так как они вступали в общение между собой не как чистые «Я», а как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов, создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения. Они вступили в общение друг с другом в качестве того, чем они были, они исходили «от себя», какими они были независимо от своего жизнепонимания. Это «жизнепонимание» — даже искривленное жизнепонимание философов — всегда определялось, конечно, лишь их действительной жизнью. Отсюда, понятно, следует, что развитие какого-нибудь индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении, и что различные поколения индивидов, вступающие в общение друг с другом, связаны между собой, что физическое существование позднейших поколений определяется их предшественниками, что эти позднейшие поколения перенимают от них накопленные ими производительные силы и формы общения и определяются ими в своих собственных взаимоотношениях. Словом, мы видим, что происходит развитие и что история какого-нибудь отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а неизбежно определяется ею.

Превращение индивидуального отношения в его противоположность — в чисто вещное отношение, различение индивидуальности и случайности самими индивидами, представляет собой, как

мы уже показали, исторический процесс и принимает на различных ступенях развития различные, все более резкие и универсальные формы. В современную эпоху господство вещных отношений над индивидами, угнетение индивидуальности случайностью приняло самые резкие, самые универсальные формы, поставив тем самым перед существующими индивидами вполне определенную задачу. Оно поставило перед ними задачу заменить господство отношений и случайности над индивидами господством индивидов над случайностью и отношениями. Оно не выдвинуло, как воображает Санчо, требование, чтобы «Я развивался», — что до сих пор прodelывал всякий индивид и без совета Санчо, — а предписало освобождение от некоторого, вполне определенного способа развития. Эта диктуемая современными отношениями задача совпадает с задачей коммунистической организации общества.

Мы уже выше показали, что уничтожение обособления отношений в нечто противостоящее индивидам, уничтожение такого порядка, когда индивидуальность подчинена случайности, а личные отношения индивидов — общим классовым отношениям и т. д., обуславливается в последнем счете уничтожением разделения труда. Мы показали также, что уничтожение разделения труда обуславливается развитием общения и производительных сил до такой универсальности, когда частная собственность и разделение труда уже становятся для них оковами. Мы показали далее, что частная собственность может быть уничтожена только при условии всестороннего развития индивидов, потому что наличные формы общения и производительные силы всесторонни и только всесторонне развивающиеся индивиды могут их присвоить, т. е. превратить в свою свободную жизнедеятельность. Мы показали также, что в настоящее время индивиды *должны* уничтожить частную собственность, потому что производительные силы и формы общения развились настолько, что стали при господстве частной собственности разрушительными силами и потому что противоположность между классами достигла своих крайних пределов. Наконец, мы показали, что уничтожение частной собственности и разделения труда есть вместе с тем объединение индивидов на данной современными производительными силами и мировым общением основе.

В пределах коммунистического общества — единственного общества, где самобытное и свободное развитие индивидов не просто фраза, — это развитие обуславливается именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в несобходимой солидарности свободного развития всех и,

наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил. Таким образом, дело идет здесь об индивидах на определенной исторической ступени развития, а отнюдь не о любых случайных индивидах, — не говоря уже о неизбежной коммунистической революции, которая сама есть общее условие их свободного развития. Сознание индивидами их взаимоотношений также, конечно, станет совершенно другим и не будет поэтому ни «принципом любви» или самоотверженности, ни эгоизмом.

Таким образом, «единственность», — если понимать ее в смысле самобытного развития и индивидуального поведения, как об этом говорилось выше, — предполагает не только нечто совершенно иное, чем добрую волю и правильное сознание, но и нечто как раз совершенно противоположное фантазиям Санчо. У него она всегда лишь прикрашивание существующих отношений, капелька целебного бальзама для бедной, бессильной души, погрязшей в убожестве окружающего.

С «несравнимостью» Санчо дело обстоит точно так же, как и с его «единственностью». Сам он, несомненно, вспомнит, — если он еще не растаял окончательно в «сладком самозабвении», — что организация труда в «штирнеровском союзе эгоистов» основывается не только на сравнимости, но и на равенстве потребностей. И он предполагает в «Союзе» не только равные потребности, но и равную деятельность, так что один индивид может заменить другого в «человеческой работе». А добавочное вознаграждение «Единственного», венчающее его усилия, — разве оно не основывалось как раз на том, что работа этого индивида сравнивалась с работой других индивидов и ввиду ее превосходства оплачивалась лучше? И вообще, как может Санчо говорить о несравнимости, раз он оставляет в силе практически обособившееся в самостоятельную силу сравнение, *деньги*, подчиняется им и, в целях сравнения с другими, измеряет себя этим универсальным масштабом? Совершенно очевидно, что он сам опровергает свое учение о несравнимости. Нет ничего легче, как назвать равенство и неравенство, сходство и несходство рефлексивными определениями. И несравнимость есть некоторое рефлексивное определение, имеющее своей предпосылкой деятельность сравнения. Но для доказательства того, что сравнение вовсе не есть чисто произвольное рефлексивное определение, достаточно привести только один пример, именно — *деньги*, это устойчивое мерило для сравнения (*das stehende tertium comparationis*) всех людей и вещей. — Впрочем, несравнимость может иметь несколько различных значений. Единственное значение, о

котором здесь может идти речь, а именно «единственность» в смысле самобытности, предполагает, что деятельность несравнимого индивида в определенной сфере отличается даже от деятельности *равных* индивидов. Персиани несравненная певица именно потому, что она — *певица* и что ее сравнивают с другими певицами, притом сравнивают люди, которые способны познать ее несравнимость посредством сравнения, опирающегося на нормальную организацию их ушей и на музыкальное образование. Пение Персиани не сравнимо с кваканьем лягушки, хотя и здесь было бы возможно сравнение, но только — сравнение между человеком и лягушкой вообще, а не между Персиани и данной единственной лягушкой. Только в первом случае можно говорить о сравнении между индивидами, во втором же сравниваются только их видовые или родовые свойства. Третий вид несравнимости, — несравнимость пения Персиани с хвостом какой-нибудь кометы, — мы предоставляем Санчо для его «самонаслаждения», так как он явно находит радость в таких «нелепых суждениях», хотя, впрочем, даже и это нелепое сравнение реально в нелепости современных отношений. Деньги — общий масштаб всех, даже самых разнородных вещей.

Впрочем, несравнимость Санчо сводится к такой же пустой фразе, как и его единственность. Индивиды не должны более измеряться каким-то независимым от них мериллом для сравнения, сравнение *должно* превратиться в их саморазличение, т. е. в свободное развитие их индивидуальности, которое осуществляется тем, что они выбивают из своих голов «навязчивые идеи».

Впрочем, Санчо знаком только с методом сравнения литераторов и болтунов, приводящим к тому глубокомысленному выводу, что Санчо не есть Бруно, а Бруно не есть Санчо. Но он, конечно, совершенно не знаком с науками, которые достигли больших успехов лишь благодаря сравнению и установлению различий в сфере сравнения и в которых сравнение приобретает общезначимый характер, — с такими науками, как сравнительная анатомия, ботаника, языковедение и т. д.

Великие нации — французы, северо-американцы, англичане — постоянно сравнивают себя друг с другом практически и теоретически, как в конкуренции, так и в науке. Мелкие лавочники и мещане, вроде немцев, которым страшны сравнение и конкуренция, прячутся за щит несравнимости, изготовляемый для них их фабрикантом философских ярлыков. Санчо вынужден, — не только в их интересах, но и в своих собственных, — воспретить себе всякое сравнение.

На стр. 415 Санчо говорит: «Не существует никого *равного*

Мне», а на стр. 408 общение с «себе равными» изображается как процесс растворения общества в общении: «Дитя предпочитает обществу общение с себе равными».

Однако Санчо употребляет иногда выражения «равный мне» и равное вообще в смысле «*тот же самый*», — ср., например, цитированное выше место на стр. 183: «*Равным, тем же самым* они не могут ни быть, ни обладать». И здесь-то он приходит к своему заключительному «новому превращению», который используется им особенно в «Комментарии».

Итак, единственность, самобытность, «собственное» развитие индивидов, которые, по мнению Санчо, не имеют, например, места во всех «человеческих работах», хотя никто не станет отрицать, что один печник делает печь не «*тем же самым*» способом, как другой; «единственное» развитие индивидов, которое, по мнению того же самого Санчо, не имеет места в религиозной, политической и т. д. сферах (см. «Феноменологию»), хотя никто не станет отрицать, что из всех лиц, верующих в ислам, ни один не верит в него «тем же самым» способом [что и другой] и, значит, в этом отношении каждый из них является «единственным», и что точно так же среди всех граждан ни один не относится к государству «тем же самым» образом [что и другой], хотя бы по одному тому, что дело идет о *Его* отношении, а не об отношении *Другого*, — эта прославленная «единственность», которая настолько отличается от тождества, идентичности личности, что Санчо видит во всех существовавших до сих пор индивидах почти только «экземпляры» одного вида, — эта единственность сводится здесь к полицейски устанавливаемому тождеству личности с самой собой, к тому, что один какой-нибудь индивид не есть другой индивид. Так, герой, собравшийся штурмовать мир, опускается до роли писаря паспортного бюро.

На стр. 184 «Комментария» он рассказывает с большой торжественностью и великим самонаслаждением, что Он не становится сытым от того, что японский император ест, ибо его желудок и желудок японского императора — «единственные», «несравнимые желудки», т. е. — не *те же самые* желудки. Если Санчо думает, что этим он уничтожает существовавшие до сих пор социальные отношения или хотя бы только законы природы, то его наивность слишком велика и объясняется лишь тем, что философы изображали социальные отношения не как взаимоотношения данных тождественных с собой индивидов и законы природы не как взаимоотношения данных определенных тел.

Известно знаменитое классическое выражение, которое Лейбниц

дал этому старому положению (фигурирующему на первой странице любого учебника физики в виде учения о непроницаемости тел): «Необходимо, однако, чтобы каждая монада отличалась от любой другой, ибо в природе никогда не бывает двух существ, в точности совпадающих друг с другом» («Principia Philosophiae seu Theses pp») [Принципы философии или тезисы и т. д.] Единственность Санчо низводится здесь до качества, общего у него с любой вещью и любой песчинкой.

Величайшим саморазоблачением, каким только могла закончиться философия, является то, что она выдает за одно из замечательнейших открытий доступное каждому деревенскому парню и полицейскому сержанту убеждение, что Санчо не есть Бруно и что она считает факт этого различия истинным чудом.

Так «ликующий критический клич» нашего «виртуоза мышления» превратился в некритическое «господи, помилуй!»

После всех этих приключений наш «единственный» оруженосец снова причаливает в гавань своей хибарки. Тут «с ликованием» бросается ему навстречу «заглавный призрак его книги». Первый ее вопрос — о том, как себя чувствует серый.

— Лучше, чем его господин, — отвечает Санчо.

— Благодарение господу, что он был так милостив ко мне; но Расскажи мне теперь, мой друг, что принесла Тебе твоя должность оруженосца? Какое новое платье привез Ты мне?

— Я не привез ничего подобного, — отвечает Санчо, — но зато я привез «творческое Ничто, Ничто, из которого я сам, в качестве творца, создаю все». Это значит, что ты меня еще увидишь в качестве отца церкви и архиепископа острова, и притом одного из лучших островов.

— Дай бог, мое сокровище, и поскорее бы, мы в этом очень нуждаемся. Но о каком таком острове говоришь ты, я этого что-то не понимаю.

— Осла медом не кормят, — отвечает Санчо. — В свое время ты сама это увидишь, жена. Но уже сейчас могу тебе сказать, что нет ничего приятнее на свете, как честь искать приключений в качестве согласного с собой эгоиста и оруженосца печального образа. Правда, по большей части в этих приключениях «их последняя цель не достигается» настолько, чтобы «человеческая потребность была удовлетворена» (*tan como el hombre queria*), ибо из сотни приключений девяносто девять обычно выходят вкривь и навыворот. Я это знаю по опыту, потому что в некоторых случаях меня надували, в других —

избивали. Но во всяком случае это превосходная штука, ибо при этом все же удовлетворяется «единственное» требование, когда бродишь эдак по всей истории, цитируешь все книги берлинского читального зала, устраиваешься на всех языках на этимологический ночлег, извращаешь во всех странах политические факты, фанфаронски бросаешь вызовы всем летучим змеям, страусам, демонам, нечистым силам ночным и «призракам», дерешься со всеми отцами церкви и философами и, в конце концов, расплачиваешься за все это только своим собственным горбом. (Ср. Сервантес, I, гл. 52.)

7. Апологетический комментарий.

Хотя Санчо в эпоху и в состоянии своего унижения (Сервантес, гл. XXVI и XXIX) питал некоторые «сомнения» насчет того, принять ли церковную бенефицию, но, принимая во внимание изменившиеся обстоятельства и свое прежнее послушническое положение в качестве прислужника религиозного братства (Сервантес, гл. XXI), он, наконец, решил «выбить из своей головы» это сомнение. Он стал архиепископом острова Баратарии и кардиналом и, в качестве такового, восседает теперь с торжественным видом и подобающим первосвященнику достоинством среди первых лиц нашего собора. Теперь, после длинного эпизода с «Книгой», мы возвращаемся к этому собору.

Мы находим, правда, что «брат Санчо» в своем новом положении очень изменился. Он представляет теперь торжествующую церковь в противоположность церкви воинствующей, в которой он находился раньше. Вместо воинственных трубных звуков «Книги» появилась торжественная серьезность, вместо «Я» выступает «Штирнер». Это показывает, насколько справедлива французская поговорка: «от великого до смешного один шаг». С тех пор как он стал отцом церкви и пишет пастырские послания, Санчо называет себя только «Штирнером». Этому «единственному» способу самонаслаждения он научился у Фейербаха, но, к сожалению, способ этот пристал ему не больше, чем его серому игра на лютне. Когда он говорит о себе в третьем лице, то каждый видит, что Санчо-«творец» обращается к своему «творению» — Штирнеру, на манер прусских унтер-офицеров, в третьем лице, так что его никак не смешаешь с Цезарем. Впечатление становится еще комичнее от того, что Санчо поступает так непоследовательно только из желания конкурировать с Фейербахом. «Самонаслаждение» Санчо от его вступления в роли великого человека становится здесь, против его воли, наслаждением для других.

То «особенное», что Санчо делает в своем «Комментарии», —

поскольку мы не «использовали» его уже в эпизоде, — состоит в том, что он угощает нас рядом новых вариаций на известные темы, разработанные достаточно пространно уже в «Книге». Здесь музыка Санчо, которая, подобно музыке индийских жрецов Вишну, знает только одну ноту, разыгрывается несколькими регистрами выше. Но при этом ее снотворное действие остается, конечно, тем же самым. Так, например, здесь снова всячески размазывается противоположность между «эгоистическим» и «святым» под трактирной вывеской противоположности между «интересным» и «неинтересным», а ватем между «интересным» и «абсолютно интересным», — нововведение, которое, впрочем, может быть интересным только для любителей опресноков, в просторечии — мацы. Упрекать «образованного» берлинского мещанина за беллетристическое превращение заинтересованного в интересное, разумеется, никак невозможно. — Все те иллюзии, которые, по излюбленной причуде Санчо, сочиняются «школьными учителями», появляются здесь «в виде трудностей — *сомнений*», которые «создал дух» и которые «бедные души, давшие навязать себе эти сомнения», «должны преодолеть *легкомыслием*» (пресловутое выбивание из головы) (стр. 162). Затем следует «рассуждение» о том, как надо выбивать из своей головы «сомнения», при помощи ли «мышления» или «отсутствия мыслей», и критически-моральное *adagio*, в котором он хнычет в минорных аккордах: «*Нельзя заглушать мышление ликованием*» (стр. 162).

Чтобы успокоить Европу, — в особенности угнетенную «старую веселую» и «молодую хмурую» Англию, — Санчо раздражается с высоты своего епископского столычака следующим милостивым пастырским посланием: «Штирнер совершенно не интересуется гражданским обществом и *отнюдь не думает расширить его настолько, чтобы оно поглотило государство и семью*» (стр. 189). Пусть имеют это в виду г. Кобден и г. Дюнауйе.

В качестве архиепископа Санчо немедленно берет на себя заботу о духовной полиции и на стр. 193 дает Гессу нагоняй за «антиполицейское» смешение лиц, тем более непростительное, что наш отец церкви все время затрачивает большие усилия для установления их тождества. Чтобы доказать тому же самому Гессу, что «Штирнер» обладает и «героизмом лжи» — этим правоверным свойством согласного с собой эгоиста, — он поет на стр. 188: «Но Штирнер не говорит *вовсе*, вопреки утверждению Гесса, будто вся ошибка прежних эгоистов заключалась лишь в том, что они совершенно не *сознавали* своего эгоизма». Ср. «Феноменологию» и всю «Книгу». — Другое свойство согласного с собой эгоиста — легкоеверие — он

обнаруживает на стр. 162, где он *«не оспаривает»* мнения Фейербаха, что *«индивид есть коммунист»*. — Дальнейшее проявление его полицейской власти мы находим на стр. 154, где он делает выговор всем своим рецензентам за то, что они не занялись «подробнее эгоизмом, как его *понимает* Штирнер». Все они, конечно, впали в ту ошибку, что думали, будто дело идет о действительном эгоизме, между тем как дело шло лишь о «штирнеровском» понимании его.

«Апологетический комментарий» свидетельствует о наличии у Санчо дарований, необходимых отцу церкви еще тем, что начинается с лицемерного заявления: «Может быть, короткое возражение окажется не бесполезным, если не для названных рецензентов, то хотя для некоторых других читателей книги» (стр. 147).

Санчо прикидывается здесь самоотверженным и утверждает, что готов пожертвовать своим драгоценным временем ради «пользы» читающей публики, хотя он повсюду уверяет нас, что имеет всегда в виду лишь свою собственную выгоду, и хотя в данном случае этот отец церкви стремится спасти только свою шкуру.

На этом можно было бы покончить с «особенностью» «Комментария». Но *«Единственное»*, — которое, впрочем, встречается уже и в «Книге» (стр. 491), — мы берегли до настоящего момента не столько для «выгоды» «некоторых других читателей», сколько для собственной выгоды «Штирнера». Рука руку моет, откуда неоспоримо следует, что *«индивид есть коммунист»*.

Для философов одна из наиболее трудных задач — спуститься из мира мысли в действительный мир. Непосредственная действительность мысли, это — *язык*. Так как философы обособили мышление, то они должны были обособить и язык в некое самостоятельное царство. В этом тайна философского языка, в котором мысли, в качестве слов, обладают своим собственным содержанием. Задача спуститься из мира мыслей в действительный мир превращается в задачу спуститься от языка к жизни.

Мы уже показали, что обособление мыслей и идей в качестве самостоятельных сил есть следствие обособления личных отношений и связей индивидов. Мы показали, что исключительное систематическое занятие этими мыслями со стороны идеологов и философов, а значит и систематизирование этих мыслей, есть следствие разделения труда и что в частности немецкая философия есть следствие немецких мелкобуржуазных отношений. Философы должны были бы свести свой язык к обыкновенному языку, от которого он абстрагирован, чтобы узнать в нем извращенный язык действи-

тельного мира и понять, что ни мысль, ни язык не образуют сами по себе особого царства, что они суть только *проявления* действительной жизни.

Санчо, следующий по всем путям и перепутьям за философами, неизбежно вынужден искать *философский камень*, квадратуру круга и жизненный эликсир, вынужден искать «Слово», которое, как таковое, обладало бы чудодейственной силой вывести из царства языка и мысли в действительную жизнь. От долголетнего общения с Доп-Кихотом Санчо так набрался его духа, что не замечает, что эта его «задача», это его «призвание», представляет попросту следствие веры в его увесистые философские рыцарские романы.

Санчо начинает с того, что опять излагает нам господство Святого и идей в мире — на этот раз в новом виде господства языка или фразы. Язык, лишь только он обособляется, конечно, тотчас же становится фразой.

На стр. 151 Санчо называет современный мир «миром фразы, миром, в начале которого было слово». Он подробно излагает мотивы своей погони за волшебным словом: «Философская спекуляция стремилась отыскать *предикат*, который был бы настолько *всеобщ*, что заключал бы в себе каждого... Для того, чтобы предикат заключал в себе каждого, каждый должен являться в нем в качестве *субъекта*, т. е. не просто как то, *что* он есть, но как тот, *кто* он есть» (стр. 152). Так как спекуляция «искала» таких предикатов, которые Санчо называл раньше призванием, назначением, задачей, родом и т. д., то и действительные люди «искали» себя до сих пор «в слове, логосе, предикате» (стр. 153). Пока до сих пор в рамках языка стремились отличить одного индивида от другого просто как тождественное лицо, — пользовались *именем*. Но Санчо не успокаивается на обыкновенных именах; так как философская спекуляция поставила перед ним задачу отыскать столь всеобщий предикат, чтобы он содержал в себе каждого в качестве субъекта, то он ищет философское, абстрактное имя, «Имя», которое превыше всех имен, ищет имя всех имен, имя как категорию, которое, например, отличало бы Санчо от Бруно, а их обоих от Фейербаха, с такой же точностью, как их собственные имена, и в то же время было бы применено ко всем трем так же, как и ко всем другим людям и живым существам, — нововведение, которое внесло бы величайшую путаницу во все вексельные отношения, брачные контракты и т. д. и покончило бы одним ударом со всеми нотариальными конторами и бюро гражданского состояния. Это чудесное имя, это волшебное слово, которое в языке есть смерть языка, этот предназначенный для ослов мостик (Eselbrücke) для перехода к жизни

и высшая ступень китайской лестницы на небо, есть — *Единственный*. Чудодейственные свойства этого слова воспеваются в следующих строфах:

«Единственный, это — последнее, умирающее высказывание о Тебе и Мне, это высказывание, которое превращается в мнение:

• «высказывание, которое уже более не высказывание, «немеющее, немое высказывание» (стр. 153).

«В нем» (Единственном) «невывыказанное есть самое главное» (стр. 149).

Он «лишен определения» (там же).

«Он указывает на свое содержание вне или по ту сторону понятия» (там же).

Он — «лишенное определения понятие, и никакие иные понятия не могут сделать его более определенным» (стр. 150).

Он — философское «крещение» мирских имен (стр. 150).

«Единственный, это — лишнее мысли слово».

«Он не имеет никакого логического содержания».

«Он выражает собою того, кто не может существовать вторично, а следовательно не может быть и *выражен*;

«Ибо если бы он мог быть выражен действительно и вполне, то он существовал бы вторично, имел бы выражение» (стр. 151).

Воспев таким образом свойства этого слова, он чувствует результаты, полученные благодаря открытию его чудотворной силы в следующих антистрофах:

«Вместе с Единственным завершено царство абсолютных мыслей» (стр. 150).

«Он — камень, замыкающий свод нашего мира фраз» (стр. 151).

«Он — заканчивающаяся как фраза логика» (стр. 153).

«В Единственном наука может раствориться в жизни,

«ибо ее *Это* становится *Тем-то* и *Тем-то*,

«Кто уже не ищет себя больше в слове, в логосе, в предикате» (стр. 153).

Правда, Санчо на опыте своих рецензентов мог, к своему огорчению, убедиться, что и Единственный может быть «фиксирован в виде понятия», и «так именно поступают противники» (стр. 149), эти противники Санчо столь злостные, что они вовсе не ощущают ожидаемого магического действия волшебного слова, а поют себе, как в опере: «Это не то, это не то!» С особенным ожесточением и торжественной серьезностью выступает Санчо против своего Дон-Кихота — Шелиги, так как у последнего недоразумение вытекает из открытого «бунта» и полного непонимания им своего положения как «творения»:

«Если бы Шелига понял, что Единственный, будучи совершенно бессодержательной фразой или категорией, тем самым уже не есть категория, то, может быть, он признал бы в нем имя того, что для него еще лишено имени» (стр. 179). — Таким образом, Санчо прямо признает здесь, что он и его Дон-Кихот устремляются к одной и той же цели, с той лишь разницей, что Санчо воображает, будто он открыл уже утреннюю звезду, между тем как Дон-Кихот находится еще во мраке и «плавает в бушующем житейском море бездонного мира».*

Фейербах говорил в «Философии будущего», стр. 49: «Бытие, основанное на том, что невыразимо, есть поэтому и само нечто невыразимое. Да, невыразимое. Там, где прекращаются слова, там лишь начинается жизнь, там лишь начинается тайна бытия». Санчо нашел переход от выразимого к невыразимому, он нашел слово, которое одновременно и больше и меньше, чем слово.

Мы видели, что вся задача перехода от мышления к действительности и, значит, от языка к жизни существует только в философской иллюзии, т. е. правомерна лишь по отношению к философскому сознанию, для которого характер и происхождение его мнимого от деления от жизни не могут быть ясными. Эта великая проблема, поскольку она вообще мелькала в головах наших идеологов, должна была, конечно, в конце концов заставить одного из этих странствующих рыцарей отправиться в поиски слова, которое, в качестве *слова*, образует искомый переход, в качестве слова перестает быть просто словом и указывает таинственным сверхъязыковым образом выход из языка к действительному объекту, им обозначаемому, — которое, короче говоря, играет среди слов ту же роль, какую в христианской фантазии играет среди людей искупитель-богочеловек. Самый пустой и невежественный из философов должен был провозгласить, что отсутствие у него самого каких бы то ни было мыслей означает конец философии, а следовательно и торжественное вступление в «телесную» жизнь. Его философическое безмыслие было уже само по себе концом философии, как и его неизреченная речь была концом всякой речи. Своим торжеством Санчо обязан еще тому, что из всех философов он меньше всего был знаком с действительными отношениями и что поэтому у него философские категории потеряли последний остаток связи с действительностью, а значит и последний остаток *смысла*.

Так иди же, смиренный и верный раб Санчо, иди или, вернее, скачи на своем сером самонаслаждаться своим Единственным,

* Meister Kuonrat von Wurzeburc, Diu guldin Smitte [Конрад фон Вюрцбург. Золотая кузница], строфа 143.

«используй» своего «*Единственного*» до последней буквы, используй его, чьи чудотворные титул, силу и храбрость воспел уже Кальдерон в следующих словах:

Единственный —
Отважный боец,
Благородный командир,
Лихой рыцарь,
Знаменитый паладин,
Верный христианин,
Удачливый адмирал Африки,
Верховный владыка Александрии,
Кади Берберии,
Сид Египта и
Великий государь
Иерусалима.

«В заключение было бы уместно напомнить» Санчо, великому государю Иерусалима, о сервантесовской «критике» Санчо (Дон-Кихот, гл. XX, стр. 171 брюссельского издания, 1617. Ср. Комментарий, стр. 194).

ЗАКРЫТИЕ ЛЕЙПЦИГСКОГО СОБОРА

ЗАКРЫТИЕ ЛЕЙПЦИГСКОГО СОБОРА.

Прогнав с собора всех своих оппонентов, святой Бруно и святой Санчо, называемый также Максом, заключают вечный союз и затачивают следующий трогательный дуэт, дружелюбно кивая при этом друг другу головами, как два мандарина.

Святой Санчо.

«Критик есть истинный вождь массы... Он — ее государь и полководец в освободительной войне против эгоизма» («Книга», стр. 187).

Святой Бруно.

«Макс Штирнер — вождь и полководец крестоносцев» (против Критики). «В то же время он самый доблестный и мужественный из всех борцов» (Виганд, стр. 124).

Святой Санчо.

«Теперь мы отдадим политический и социальный либерализм на суд гуманного или критического либерализма» (т. е. критической критики) («Книга», стр. 163).

Святой Бруно.

«Перед Единственным и его собственностью падает *политический* либерал, желающий сломить своеволие, и *социальный* либерал, желающий разрушить собственность. Они падают под критическим» (т. е. украденным у Критики) «ножом Единственного» (Виганд, стр. 124).

Святой Санчо.

«От Критики не ограждена ни одна мысль, потому что *Критика* есть сам мыслящий дух... Критика или, вернее, Он» (т. е. святой Бруно) («Книга», стр. 195, 199).

Святой Бруно (перебивает его, с реверансами).

«Но *критический* либерал... Он не хочет пасть перед Критикой, потому что *Он Сам критик*» (Виганд, стр. 124).

Святой Санчо.

«Критика, и только Критика, стоит на *высоте эпохи*... Среди социальных теорий Критика, бесспорно, является наисовершеннейшей... В ней достигает своего чистейшего выражения христианский принцип любви, истинный социальный принцип, в ней делается последний возможный эксперимент, чтобы лишить людей исключительности, отталкивания: это борьба против эгоизма в ее наипростейшей и поэтому *наижесточайшей* форме» («Книга», стр. 177).

Святой Бруно.

«Это Я есть... завершение и *кульминационный пункт* минувшей исторической эпохи. Единственный, это — последнее убежище в старом мире, последний уголок, из которого старый мир может производить свои нападения» на критическую Критику... «Это Я есть возведенный в высшую степень, самый могучий и сильный эгоизм старого мира» (т. е. христианства)... «Это Я есть субстанция в ее *наижесточайшей жесткости*» (Виганд, стр. 124).

После этого интимного диалога оба великие отца церкви закрывают собор. Затем они молча пожимают друг другу руку. Единственный «забывает самого себя в сладком самозабвении», впрочем, «не исчезая совершенно», а Критик трижды «улыбается», а затем «идет неудержимо, уверенный в победе и победоносно своим путем».

ИСТИННЫЙ СОЦИАЛИЗМ

ИСТИННЫЙ СОЦИАЛИЗМ.

То же самое отношение, которое, как мы показали в первом томе (ор. «Святой Макс», «Политический либерализм»), существует между существовавшим до сих пор немецким либерализмом и французским и английским буржуазным движением, имеет место и между немецким социализмом и пролетарским движением Франции и Англии. Наряду с немецкими коммунистами появился ряд писателей, которые восприняли некоторые французские и английские коммунистические идеи и перемешали их со своими немецкими философскими предпосылками. Эти «социалисты» или «истинные социалисты», как они себя называют, видят в заграничной коммунистической литературе не выражение и продукт известного реального движения, а чисто теоретические писания, возникшие из «чистой мысли» совершенно так же, как они это представляют себе о немецких философских системах. Они не задумываются над тем, что в основе этих сочинений, — даже когда они проповедают системы, — лежат практические потребности и вообще все условия жизни определенного класса в определенных странах. Они доверчиво разделяют иллюзию некоторых из этих литературных представителей партии, будто у них речь идет о «наиразумнейшем» общественном строе, а не о потребностях определенного класса и определенной эпохи. Немецкая идеология, в плену которой находятся эти «истинные социалисты», не позволяет им разглядеть реальное соотношение. Их деятельность по отношению к «ненаучным» французам и англичанам заключается главным образом в том, чтобы выставить на посмешище немецкой публики поверхностность или «грубый» эмпиризм этих иностранцев, воспеть гимн «немецкой науке» и навязать ей миссию обнаружить, наконец, *истину* коммунизма и социализма, обнаружить абсолютный, *истинный* социализм. Они немедленно принимаются за работу, чтобы в качестве представителей «немецкой науки» выполнить эту миссию, хотя в большинстве случаев эта «немецкая наука» осталась им почти столь же чуждой, как и оригинальные произведения французов и англичан, которых они знают только по компиляциям Штейна, Элькерса и т. п. В чем же заключается *«истина»*, которую они

влагают в социализм и коммунизм? С помощью немецкой, в особенности гегелевской и фейербаховской, идеологии они пытаются выяснить идеи этой литературы, совершенно непонятные для них, отчасти вследствие незнания ими даже чисто литературной связи этих идей, а отчасти вследствие упомянутого ложного понимания социалистической и коммунистической литературы. Они отрывают коммунистические системы, критику и полемические сочинения от реального движения, простым выражением которого те являются, и затем приводят их в совершенно произвольную связь с немецкой философией. Они отрывают сознание определенных исторически обусловленных областей жизни от самих этих областей и меряют это сознание мерой истинного, абсолютного, т. е. немецкого философского сознания. Они вполне последовательно превращают отношения данных определенных индивидов в отношения «человека как такового», они толкуют мысли этих определенных индивидов насчет их собственных отношений как мысли о «человеке как таковом». Тем самым они сходят с реальной исторической почвы на почву идеологии, а так как реальной связи они не знают, то им трудно конструировать некую фантастическую связь с помощью абсолютного или иного идеологического метода. Этот перевод французских идей на язык немецких идеологов и эта произвольно сфабрикованная связь между коммунизмом и немецкой идеологией и образует так называемый «истинный социализм», который громогласно объявляется, как английская конституция ториями, «гордостью нации и предметом зависти всех соседних народов».

Итак, этот «истинный социализм» есть не что иное, как преобразование пролетарского коммунизма и более или менее родственных ему партий и сект Франции и Англии на небесах немецкого духа и, как мы сейчас увидим, также и немецкой души. Истинный социализм, уверяющий, будто он основывается на «науке», является, прежде всего, и сам некоей эзотерической наукой; его теоретическая литература существует лишь для тех, кто посвящен в таинства «мыслящего духа». Но у него имеется и экзотерическая литература; интересуясь общественными, экзотерическими, отношениями, он должен уже по одному этому вести своего рода пропаганду. В этой экзотерической литературе он апеллирует уже не к немецкому «мыслящему духу», а к «немецкой душе». Это для истинного социализма тем легче, что, интересуясь не реальными людьми, а «человеком как таковым», он утратил всякую революционную страсть и провозгласил вместо нее всеобщую любовь к людям. Поэтому он обращается не к пролетариям, а к двум многочисленнейшим человеческим классам

Германии, — к мелкой буржуазии с ее филантропическими иллюзиями и к идеологам этой же мелкой буржуазии, к философам и философским ученикам; он обращается вообще к господствующему в настоящее время в Германии «обыденному» и необыденному сознанию.

Вследствие фактически существующих ныне в Германии отношений неизбежно было образование этой промежуточной секты, неизбежна была попытка компромисса между коммунизмом и господствующими представлениями. Столь же неизбежно было и то, что множество немецких коммунистов, исходивших от философии, пришло и продолжает приходить к коммунизму именно этим окольным путем, тогда как другие, которые не в состоянии высвободиться из пут идеологии, будут проповедывать этот истинный социализм до самой своей кончины. Мы не можем поэтому знать, остались ли на точке зрения «истинного социализма» те из его представителей, сочинения которых, критикуемые ниже, были написаны некоторое время тому назад, или же они ушли вперед; вообще мы не имеем ничего против личностей; мы рассматриваем лишь печатные документы как выражения направления, неизбежного для такого болота, как Германия.

Но, кроме того, истинный социализм бесспорно открыл перед массой младогерманских беллетристов, чудо-докторов и прочих литераторов широкое поприще для эксплуатации социального движения. Отсутствие в Германии *реальной*, страстной, практической партийной борьбы превратило вначале даже социальное движение в *чисто* литературное. Истинный социализм, это — совершеннейшее социальное литературное движение, возникшее вне подлинных партийных интересов и желающее продолжать существовать и теперь, после того как сформировалась коммунистическая партия и вопреки ей. Само собой разумеется, что с момента возникновения в Германии настоящей коммунистической партии истинным социалистам придется все больше находить свою публику лишь среди мелкой буржуазии, а представителей этой публики — среди импотентных и опустившихся литераторов.

I
«DIE RHEINISCHEN JAHRBÜCHER»
[РЕЙНСКИЕ ЕЖЕГОДНИКИ],
ИЛИ
ФИЛОСОФИЯ ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА

I.

«DIE RHEINISCHEN JAHRBÜCHER»

[РЕЙНСКИЕ ЕЖЕГОДНИКИ],

ИЛИ

ФИЛОСОФИЯ ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА

A. «КОММУНИЗМ, СОЦИАЛИЗМ, ГУМАНИЗМ». ¹

«Rheinische Jahrbücher», т. I, стр. 167 и сл.

Мы начнем с этой статьи, ибо в ней обнаруживается с полным сознанием и чувством собственного достоинства немецкий национальный характер истинного социализма.

Стр. 168. «Повидимому, *французы* не понимают своих собственных гениев. Здесь им приходит на помощь *немецкая наука*, которая *дает в социализме разумнейший* — если можно только применять к разуму степени сравнения — *общественный строй*». Итак, здесь «немецкая наука» дает некий «общественный строй», и притом «разумнейший», «в социализме». Социализм становится просто ветвью всемогущей, всемудрой, всеобъемлющей немецкой науки, которая даже основывает общество. Правда, социализм — французского происхождения, но французские социалисты были «в себе» немцами, почему *действительные* французы их и не поняли. Поэтому наш автор может сказать: «*Коммунизм — французское явление, социализм — немецкое*; счастье французов, что они обладают таким счастливым общественным *инстинктом*, который сможет когда-нибудь заменить им *научные занятия*. Этот результат был предначертан в ходе развития обоих народов. Французы через *политику* приходят к *коммунизму*» (теперь мы, конечно, уже знаем, как французский народ пришел к коммунизму); «немцы через *метафизику*, превратившуюся под конец в антропологию, приходят к *социализму*» (именно к «истинному социализму»). «Тот и другой растворяются, в конце концов, в *гуманизме*». Превратив коммунизм и социализм в две абстрактные теории, в два принципа, весьма легко, конечно, сочинить любое гегелевское единство обеих этих противоположностей

¹ Автор статьи — Г. Земмиг. *Ред.*

под любым неопределенным названием. Это дает возможность не только бросить пронизательный взгляд на «ход развития обоих народов», но и блестяще обнаружить превосходство спекулирующего индивида над французами и немцами. — Впрочем, все это предложение почти дословно списано из пютмановского «Bürgerbuch» [Гражданской книги], стр. 43 и др. Да и вообще «научные занятия» автора социализмом ограничиваются конструирующим воспроизведением идей, находящихся в этой книге, в «Einundzwanzig Vogen» [21-м листе] и других произведениях из эпохи возникновения немецкого коммунизма.

Приведем несколько образчиков того, как автор статьи возражает против *коммунизма*.

Стр. 168. «Коммунизм не объединяет атомы в органическое целое». В требовании объединить «атомы» в «органическое целое» столько же смысла, сколько в требовании квадратуры круга.

«Коммунизм, как он фактически представлен в главном своем центре, во Франции, представляет собою *грубую* противоположность эгоистическому развалу государства лавочников; он не возвышается над этой политической противоположностью, не достигает *безусловной, независимой от предпосылок свободы*» (там же). Вот он — немецко-идеологический постулат «безусловной, независимой от предпосылок свободы», которая является только практической формулой для «безусловного, независимого от предпосылок мышления». Французский коммунизм, конечно, «груб», ибо он является теоретическим выражением *реальной* противоположности, над которой, согласно нашему автору, он должен был бы возвыситься посредством ее преодоления в своем воображении. Ср. между прочим «Bürgerbuch», стр. 43.

«Тирания вполне может продолжать существовать и при коммунизме, ибо он не допускает продолжения существования рода» (стр. 168).

Бедный род! До сих пор «род» существовал *одновременно* с «тиранией»; но так как коммунизм *отменяет* «род», то именно поэтому он может *сохранить* «тиранию». Но как же, по мнению нашего истинного социалиста, коммунизм начинает отменять «род»? Он имеет перед собой массу» (там же).

«Человек в коммунизме не *создает* своей *сущности*... коммунизм доводит его зависимость до *последнего, самого грубого отношения*, до зависимости *от грубой материи* — происходит разрыв между *трудом и наслаждением*. Человек не достигает *свободной* нравственной *деятельности*».

Чтобы оценить по достоинству «научные занятия» нашего истинного социалиста, при помощи которых он дошел до этого утверждения, обратим внимание на следующее положение:

«Французские социалисты и коммунисты... теоретически отнюдь не поняли *сущности* социализма... даже радикальные» (французские) «коммунисты еще далеко не преодолели противоположности *труда* и *наслаждения*... не поднялись еще до мысли о *свободной деятельности*... Различие между коммунизмом и миром лавочников заключается лишь в том, что в коммунизме *полное отчуждение реальной человеческой собственности* должно быть изъято из всякой случайности, т. е. должно быть *идеализировано*» («Bürgerbuch», стр. 43).

Итак, наш истинный социалист упрекает здесь французов в том, что они обладают правильным сознанием своего фактического общественного положения, между тем как они должны были бы содействовать сознанию «Человеком» «*Своей* сущности». Все упреки этих истинных социалистов французам сводятся к тому, что фейербаховская философия не является последним словом всего их движения. Наш автор исходит из готового тезиса о разрыве между трудом и наслаждением. Но вместо того, чтобы начать с этого тезиса, он идеологически перевертывает вопрос, начинает с отсутствия сознания у Человека, умозаключает отсюда о «зависимости от грубой материи» и заставляет эту зависимость *реализоваться* в разрыве между трудом и наслаждением. Впрочем, мы еще увидим, куда приходит истинный социалист со своей независимостью от «грубой материи». Вообще, все эти господа отличаются необычайно тонкой чувствительностью. Все, а в особенности материя, шокирует их; повсюду они жалуются на грубость. Выше мы уже имели «*грубую* противоположность», теперь мы имеем «самое *грубое* отношение», «зависимость от *грубой* материи»

Немец провещал: увлекаться любовью
Нельзя слишком *грубо*, иначе всегда
Она вред наносит здоровью.¹

Разумеется, немецкая философия, облекшись в одежды социализма, для вида обращается к «грубой действительности», но при этом она всегда держится на приличном расстоянии от нее и кричит с истерическим раздражением: *poli me tangere!* [не прикасайся ко мне!]

После этих научных возражений французскому коммунизму мы находим некоторые исторические разъяснения, блестяще свидетельствующие о «свободной нравственной деятельности», о «научных

¹ Г. Гейне, Лирическое интермеццо, № 60. (Пер. П. Вейнберга.) У Гейне: «Пастор провещал...» *Ред.*

занятиях», а также о независимости нашего истинного социалиста от грубой материи.

На стр. 170 автор приходит к «выводу», что «*грубый*» (еще раз!) «французский коммунизм» один только и «существует». Конструкция этой априорной истины выполняется с большим общественным инстинктом и показывает, что «человек сознал свою сущность». В самом деле:

«Не существует никакого иного коммунизма, *ибо* то, что дал Вейтлинг, есть лишь переработка фурьеристских и коммунистических идей, с которыми он познакомился в Париже и в Женеве».

«Не существует никакого» английского коммунизма, «ибо то, что дал Вейтлинг и т. д.». Томас Мор, левеллеры, Оуэн, Томпсон, Уоттс, Холиок, Гарни, Морган, Соузуэлл, Годвин, Бармби, Гривс, Эдмондс, Гобсон, Спенс были бы крайне изумлены или перевернулись бы в гробу от удивления, если бы услышали, что они все не коммунисты, «ибо» Вейтлинг ездил в Париж и в Женеву.

Впрочем, вейтлинговский коммунизм все же, повидимому, не вполне совпадает с «грубым французским коммунизмом», попросту говоря — бабувизмом, ибо он содержит в себе и «фурьеристские идеи».

«Коммунисты были особенно сильны в построении систем или заранее готовых общественных порядков («Икария» Кабэ, la Félicité,¹ Вейтлинг). Но все системы отличаются догматически-диктаторским характером» (стр. 170).

Высказав свое мнение о системах вообще, истинный социализм избавился, разумеется, от труда изучить самые коммунистические системы. Одним ударом он поразил не только «Икарию», но преодолел и все философские системы от Аристотеля до Гегеля, «Système de la nature» [Систему природы], ботанические системы Линнея и Жюссье и даже солнечную систему. Впрочем, что касается самих систем, то почти все они появились в начале коммунистического движения и служили тогда делу пропаганды в форме народного романа, вполне соответствовавшего неразвитому еще сознанию поднимавшегося пролетариата. Сам Кабэ называет свою «Икарию» философским романом, и судить о нем, как о партийном вожде, нужно не по его системе, а по его полемическим произведениям и вообще по всей его деятельности. Некоторые из этих романов, как, например, система Фурье, проникнуты подлинно поэтическим духом; другие же, как системы Оуэна и Кабэ, лишены всякой фантазии и полны купеческой рас-

¹ «De la Félicité publique...» [О благоденствии общества] — утопия Ф.-Ж. Шателлю (Chastellux). *Ред.*

ливости или ловкого юридического приспособления к воззрениям класса, который требовалось обработать. При развитии партии эти системы теряют всякое значение и сохраняются, в крайнем случае, только номинально, в качестве боевых лозунгов. Кто во Франции верит в Икарию, а в Англии — в различные планы Оуэна, которые он сам видоизменял в зависимости от обстоятельств или из соображений пропаганды среди различных классов? Что подлинное содержание этих систем не заключается в их систематической форме, видно лучше всего на примере правоверных фурьеристов из «*Démocratie pacifique*» [Мирной демократии], которые, при всем своем правоверии, являются прямыми антиподами Фурье, буржуазными доктринерами. Истинное содержание всех великих систем составляют потребности времени, в которое они возникли. В основе каждой из них лежит все предшествующее развитие нации, историческая форма классовых отношений с их политическими, моральными, философскими и иными последствиями. Словами о том, что все системы являются догматическими и диктаторскими, ничего еще не сказано об этом базисе и против этого содержания коммунистических систем. У немцев не было столь развитых классовых отношений, как у англичан и французов. Немецкие коммунисты могли поэтому заимствовать базис своей системы только из условий жизни того сословия, из которого они происходили. И вполне естественно, что вследствие этого единственная немецкая коммунистическая система была воспроизведением французских идей в рамках мировоззрения, ограниченного отношениями мелкого ремесла.

О тирании, которая сохраняется внутри коммунизма, свидетельствует *«безумная мысль Кабэ, требующего, чтобы решительно все подписывались на его «Populaire» (стр. 168).* Если наш приятель извращает требования, которые ставит своей партии вождь, вынужденный к тому определенными обстоятельствами и опасностью распыления ограниченных денежных средств, а затем подходит к этим требованиям с меркой «сущности человека», то он, разумеется, должен прийти к тому выводу, что этот партийный вождь и все прочие партийные люди «безумны» и что, наоборот, в здравом рассудке находятся только беспартийные фигуры вроде него самого и «сущности человека». Впрочем из [книги] Кабэ «*Ma ligne droite*» [Мой прямой путь] он мог бы ознакомиться с истинным положением вещей.

В заключение вся противоположность между нашим автором и вообще между немецкими истинными социалистами и идеологами, с одной стороны, и реальным движением иных народов — с другой, ревуируется в следующем классическом положении. Немцы судят обо

всем *sub specie aeterni* [под углом зрения вечности] (согласно сущности Человека), иностранцы же смотрят на все практически, согласно реально данным людям и отношениям. Иностранцы мыслят и действуют для *временного*, немцы — для *вечного*. Это признание наш истинный социалист формулирует так: «Коммунизм обнаруживает свою односторонность уже в своем имени, обозначающем противоположность конкуренции; но *неужели* эта ограниченность кругозора, которая сейчас еще годится, пожалуй, для партийной клички, будет *продолжаться* *вечно?*»

После этого радикального уничтожения коммунизма наш автор переходит к его противоположности — *социализму*.

«Социализм дает анархический порядок, который *по существу свойствен* человеческому роду, а также вселенной» (стр. 170), и который именно поэтому не существовал до сих пор для «человеческого рода». Свободная конкуренция слишком «груба», чтобы казаться нашему истинному социалисту «анархическим порядком».

«Полный доверия к *нравственному* ядру человечества», «социализм» декретировать, что «соединение полов *есть* лишь высшая ступень любви и *должно* быть ею; *и б о* только естественное истинно, а истинное нравственно» (стр. 171).

Довод в пользу того, что «соединение и т. д. есть и должно быть», применим решительно ко всему. Например: «Полный доверия к нравственному ядру» обезьяньего рода, «социализм» может также декретировать, что встречающийся у обезьян в естественном виде онанизм является «только высшею ступенью любви» к самому себе «и должен быть ею, *и б о* только естественное истинно, а истинное нравственно».

Откуда социализм берет масштаб того, что «естественно», сказать трудно.

«Деятельность и наслаждение совпадают в *своеобразии* человека. То и другое определяется этим своеобразием, а не *находящимися* *вне нас* продуктами».

«Но так как эти продукты необходимы для деятельности, т. е. для истинной жизни, и так как они, благодаря совокупной деятельности всего человечества, как бы обособились от последнего, то они для всех *являются* — или *должны* *являться* — общим субстратом дальнейшего развития (*общность* *и* *мущества*)».

«Правда, наше нынешнее общество до того одичало, что отдельные лица с звериной алчностью набрасываются на продукты чужого труда, давая своему собственному существу загнивать в безделье (*рантье*); *необходимым* *следствием* этого является опять-таки то,

что другие лица, собственность которых (их собственное человеческое существо) гибнет не от безделья, а от изнурительного напряжения, вынуждены работать *как машины (пролетарии)*... Однако оба полюса нашего общества, рантье и пролетарии, находятся на одной ступени развития, *оба они зависят от вещей вне них*, или являются «неграми», как сказал бы святой Макс (стр. 169 — 170).

Эти «выводы» нашего «монгола» относительно «нашего негритянства» — лучшее из всего того, что истинный социализм до сих пор «как бы отделил от себя в качестве необходимого для истинной жизни продукта» и на что, как он думает, «все человечество» «набросится с звериной алчностью».

«Рантье», «пролетарии», «как машины», «общность имущества» — эти четыре представления суть для нашего монгола, во всяком случае, «находящиеся вне него продукты», по отношению к которым его «деятельность» и его «наслаждение» заключается в том, что он выдает их лишь за предвосхищенные названия для результатов его собственной «машинообразной работы».

Мы узнаем, что общество одичало и что поэтому индивиды, образующие это самое общество, страдают от всякого рода недугов. Общество обособляется от этих индивидов, становится независимым, оно дичает совершенно самостоятельно, и только *вследствие* этого одичания страдают индивиды. Первым последствием этого одичания являются определения: хищное животное, бездеятельный и обладатель «загнивающего собственного существа», после чего мы, к своему ужасу, узнаем, что эти определения являются определениями «рантье». Тут остается только заметить, что это «загнивание собственного существа» есть просто философски мистифицированный способ уяснения «бездеятельности», о практических свойствах которой автор, повидимому, плохо осведомлен.

Вторым «необходимым выводом» из этого первого последствия одичания являются следующие два определения: «гибель собственного человеческого существа от изнурительного напряжения» и «вынужденность работать, как машина». Оба эти определения являются «необходимым выводом» из того, что рантье «дают собственному существу загнивать в бездельи», и на мирском языке, как мы снова с ужасом узнаем, эти определения обозначают «пролетариев».

Таким образом, причинная связь сказанного сводится к следующему. Что пролетарии существуют и работают, как машины, это — данный нам факт. Но почему пролетарии должны работать, как машины? Потому, что рантье «дают своему собственному существу загнивать в бездельи». Почему же они дают ему загнивать в бездельи?

Потому, что «наше нынешнее общество так одичало». А почему оно так одичало? Об этом остается спросить творца.

Для нашего истинного социалиста характерно то, что в противоположности рантье и пролетариев он видит «полюсы *нашего общества*». Эта противоположность, которая существовала почти на всех более или менее развитых ступенях общественной жизни и о которой с незапамятных времен разглагольствовали все моралисты, была снова выдвинута в самом начале пролетарского движения, в эпоху, когда пролетариат имел еще общие интересы с промышленной и мелкой буржуазией. Ср., например, произведения Коббетта и П.-Л. Курье или же Сен-Симона, который первоначально причислял еще промышленных капиталистов к работникам в противоположность бездельникам-рантье. Высказать эту банальность о противоположности пролетариев и рантье, но не на обыкновенном языке, а на священном философском языке, и дать этой ребяческой мысли не подходящее, а какое-то заоблачное, абстрактное выражение, — к этому сводится здесь, как и во всех других случаях, основательность завершенной в истинном социализме немецкой науки. Венцом этой основательности является заключение: здесь наш истинный социалист превращает совершенно различные ступени развития пролетариев и рантье в «одну ступень развития», потому что он может обойти молчанием реальные ступени их развития, подведя их под философскую рубрику: «зависимость от вещей вне них». Здесь истинный социализм нашел ту ступень развития, на которой различие всех ступеней развития в трех царствах природы, в геологии и истории уничтожается совершенно.

Несмотря на свою ненависть к «зависимости от вещей вне него», наш истинный социалист все же признает, что он зависит от них, «так как продукты», т. е. самые вещи, необходимы «для деятельности» и «для истинной жизни». Это стыдливое признание необходимо нашему автору, чтобы проложить путь философской конструкции общности имущества — конструкции, которая упирается в такую явную бессмыслицу, что достаточно лишь обратить на нее внимание читателя.

Теперь мы переходим к первому из цитированных выше положений. Здесь снова говорится, что для деятельности и наслаждения необходима «независимость от вещей». Деятельность и наслаждение «определяются» «своеобразием человека». Вместо того, чтобы искать это своеобразие в деятельности и наслаждении окружающих его людей, где он вскоре увидел бы, что кое-какую роль играют при этом и находящиеся вне нас продукты, он сводит и то и другое к «своеобра-

зию человека». Вместо того, чтобы понять своеобразие людей из их деятельности и из обусловленного ею способа удовлетворения ими своих потребностей, он объясняет их «своеобразием человека», чем, конечно, отрезывается возможность всякого дальнейшего обсуждения. От реального поведения индивида он снова спасается в свое неопи-суемое, неприступное своеобразие. Мы видим здесь, кроме того, что понимают *истинные социалисты* под «свободной деятельностью». Наш автор неосторожно выдает нам, что это — та деятельность, которая «не определяется вещами вне нас», т. е. что это — *actus purus*, чистая, абсолютная деятельность, одна только деятельность, которая, в последнем счете, снова сводится к иллюзии «чистого мышления». Эта чистая деятельность, разумеется, очень загрязняется, когда у нее есть материальный субстрат и материальный результат; истинный социалист только с крайней неохотой занимается подобной не-чистой деятельностью и презирает ее продукт, который называется уже не «результатом», а «только *отбросом* человека» (стр. 169). Поэтому субъектом этой чистой деятельности только и может быть не ре-альный чувственный человек, а мыслящий дух. Истолкованная таким образом на немецкий лад «свободная деятельность» есть лишь другая формула для вышеупомянутой «безусловной, независимой от пред-посылок свободы». Насколько, впрочем, эта болтовня о свободной деятельности, которая служит истинным социалистам лишь для сокрытия своего незнакомства с реальным производством, сводится в последнем счете к «чистому мышлению», это наш автор доказы-вает уже тем, что его последним словом является постулат правдо-подобного познания.

«Это обособление *обеих главных партий нашего времени* (именно французского грубого коммунизма и немецкого социализма) «созда-лось в результате *развития последних двух лет*, которое началось главным образом с гессовской «*Philosophie der Tat*» [Философии дела], в «*Einundzwanzig Vogen*» [21-м листе] Гервега. *Поэтому* настало время осветить лозунги *общественных партий* несколько ближе (стр. 173).

Итак, мы имеем здесь, с одной стороны, реально существующую коммунистическую партию во Франции с ее литературой, а с другой — несколько немецких полуученых, стремящихся философски уяснить себе идеи этой литературы. Эти немецкие литераторы оказываются, наряду с французскими коммунистами, одной из «*главных партий на-шего времени*», другими словами партией, имеющей бесконечно важ-ное значение не только для своей ближайшей противоположности — для французских коммунистов, — но и для английских чартистов

и коммунистов, для американских национал-реформистов и вообще для всех других партий «нашего времени». К сожалению, все эти партии ровно ничего не знают о существовании этой «главной партии». Но с некоторых пор немецкие идеологи усвоили себе такую манеру: каждая из их литературных фракций, в особенности же фракция, мнящая, что она «идет наиболее далеко», объявляет себя не только одной из «главных партий», но даже «главной партией нашего времени». Так, среди прочих партий мы имеем «главную партию» критической критики, «главную партию» согласного с собой эгоизма, а теперь «главную партию» истинных социалистов. Германия может таким путем дойти до целой сотни «главных партий», существование которых известно только в Германии, да и здесь только в среде узкого сословия ученых, полуученых и литераторов, воображающих, что они поворачивают рычаг всемирной истории, когда они на самом деле лишь прядут бесконечную пряжу своих собственных фантазий.

Эта «главная партия» истинных социалистов «создалась в результате развития последних двух лет, начавшегося главным образом с гессовской философии», т. е. она «создалась» тогда, когда «началось» вовлечение нашего автора в социализм, именно в «последние два года», почему для него и «настало время» «несколько ближе» просветить себя посредством некоторых «лозунгов» насчет того, что он принимает за «общественные партии».

Справившись таким образом с коммунизмом и социализмом, наш автор вводит высшее единство обоих, *гуманизм*. С этого момента мы вступаем на почву «Человека», и отныне вся истинная история нашего истинного социализма происходит только в Германии.

«В *гуманизме* разрешаются все споры о названиях. К чему коммунисты, к чему социалисты? Мы *люди*» (стр. 172) — все братья, все друзья.

О, братья, для чего мы плыть
Против течения станем?
Пойдем — и с Темпловской горы
«Виват король!» затынем.¹

К чему люди, к чему животные, к чему растения, к чему камни?
Мы — тела!

Далее следует историческое рассуждение, которое основывается на немецкой науке и которое французы смогут когда-нибудь «заме-

¹ Г. Гейне, Современные стихотворения. Мир наизуворот. (Пер. Д. Мишаева.) Ред.

нить своим общественным инстинктом». В древнее время — наивность, в средние века — романтика, в новое время — гуманизм. При помощи этих трех банальностей наш автор, конечно, исторически сконструировал свой гуманизм и показал, что он составляет истину прежних Humaniora.¹ О подобных конструкциях ср. в первом томе о «святом Максе», который фабрикует этот товар гораздо искуснее и с меньшим дилетантизмом.

На стр. 172 нам сообщают, что «последним результатом схоластицизма является расщепление жизни, уничтоженное Гессом». Таким образом, теория здесь изображается в качестве причины «расщепления жизни». Непонятно, почему эти истинные социалисты вообще говорят об обществе, если они считают вместе с философами, что все *реальные* расщепления вызываются *расщеплением понятий*. В этой своей философской вере в мирозозидающую и мироразрушающую мощь понятий они могут, конечно, вообразить и то, что какой-то индивид «уничтожил» расщепление жизни при помощи некоего «уничтожения» понятий. Эти истинные социалисты, подобно всем немецким идеологам, постоянно смешивают, как нечто равнозначащее, литературную историю с действительной историей. Эта манера, впрочем, весьма понятна со стороны немцев, прикрывающих жалкую роль, которую они играли и продолжают играть в действительной истории, тем, что они ставят иллюзии, которыми были особенно богаты, на одну ступень с действительностью.

Перейдем теперь к «последним двум годам», когда немецкая наука основательнейшим образом покончила со всеми вопросами, предоставив другим народам только выполнять ее декреты.

«Фейербах лишь односторонне выполнил, т. е. лишь начал дело антропологии, отвоевание человеком его» (фейербаховского или человеческого?) «отчужденного от него существа; он уничтожил *религиозную* иллюзию, теоретическую абстракцию богочеловека, тогда как Гесс *разрушил политическую* иллюзию абстракции его» (Гесса или человека?) «способности, его деятельности, т. е. *разрушил имущество*. Только благодаря работе Гесса *человек* освободился от последних, находящихся вне него сил и стал способен к нравственной деятельности — все бескорыстие прежнего» (до-гессовского) «времени был только мнимым, — человек был снова восстановлен в своем достоинстве: действительно, когда раньше» (до Гесса) «человек признавался тем, чем он был? Разве его ценили не по его сокровищам? Его деньги определяли его значение» (стр. 171).

¹ Античные классики, пропагандировавшие гуманистами XV — XVI вев. *Ред.*

Для всех этих высоких слов об освобождении и т. д. характерно, что освобождаемым и т. д. является всегда только отвлеченный «Человек». Хотя согласно вышеприведенному замечанию можно было бы думать, что «имущества», «денег» и т. д. более не существует, однако в следующем положении мы узнаем: «Только после разрушения этих иллюзий» (деньги, рассматриваемые *sub specie aeterni* [под углом зрения вечности], конечно только иллюзия: «золото — простая химера») «можно думать о новом, человеческом строе общества» (там же). Но это совершенно излишне, так как «познание *существа человека* уже имеет своим естественным, необходимым следствием истинно человеческую жизнь» (стр. 172).

Притти через метафизику, через политику и т. д. к коммунизму или социализму — эти излюбленные истинными социалистами фразы означают лишь, что тот или иной писатель усвоил себе залетевшие к нему извне и зародившиеся в совершенно иных условиях коммунистические идеи в фразеологии своей прежней точки зрения, придав им соответствующее выражение. Вопрос о том, преобладает ли та или иная из этих точек зрения у целого народа, окрашены ли его коммунистические взгляды в политический, метафизический или иной цвет, зависит, разумеется, от всего хода развития этого народа. Из того факта, что мировоззрение большинства французских коммунистов имеет политическую окраску, — чему, однако, противостоит другой факт, а именно, что очень многие французские социалисты совершенно отвлеклись от политики, — наш автор заключает, что французы «пришли к коммунизму» «через политику», через свое политическое развитие. Это вообще очень ходячее в Германии мнение доказывает не то, что наш автор знает что-нибудь о политике и, в частности, о французском политическом развитии или о коммунизме, а лишь то, что он считает — вместе со всеми идеологами — политику какой-то самостоятельной сферой, имеющей свое собственное самостоятельное развитие.

Другими излюбленными словечками истинных социалистов являются «истинная собственность», «истинная личная собственность», «действительная», «общественная», «живая», «естественная» и т. д. собственность; весьма характерно при этом, что для обозначения частной собственности они употребляют выражение «так называемая собственность». Мы уже в первом томе указали, что эта терминология исходит первоначально от сен-симонистов, однако у них она никогда не принимала этой немецкой метафизико-мистической формы и была даже до известной степени правомерна в начале социалистического движения, если принять во внимание тупоумные

вопли буржуа. Впрочем, конечный этап развития большинства сенсимонистов доказывает, с какой легкостью «истинная собственность» снова превращается в «обыкновенную частную собственность».

Если представить себе противоположность коммунизма миру частной собственности в самой грубой форме, т. е. в абстрактной форме, в которой устранены все реальные условия этой противоположности, то получается противоположность собственности и отсутствия собственности. В этом случае можно рассматривать устранение этой противоположности как устранение той или иной ее стороны, как устранение собственности, причем получается всеобщее отсутствие собственности или нищенство, либо же как устранение отсутствия собственности, которое состоит в установлении истинной собственности. В действительности же на одной стороне находятся действительные частные собственники, а на другой — лишенные собственности коммунистические пролетарии. Эта противоположность обостряется с каждым днем и непреодолимо ведет к кризису. Поэтому, если теоретические представители пролетариев желают достигнуть чего-нибудь своей литературной деятельностью, то они прежде всего должны постараться покончить со всеми фразами, которые ослабляют сознание остроты этой противоположности, — с фразами, которые затушевывают эту противоположность и даже позволяют буржуа приблизиться ради своего спасения к коммунистам на почве филантропических мечтаний. Но все эти дурные свойства мы находим в словечках истинных социалистов, в особенности в «истинной собственности». Мы отлично знаем, что кучке немецких фразеров не погубить коммунистического движения. Но в такой стране, как Германия, где философские фразы успели за ряд веков добиться известной силы, где отсутствие имеющихся у других народов резких классовых противоречий и без того ослабляет остроту и решительность коммунистического сознания, в такой стране надо выступать против всяческих фраз, которые могли бы еще более разжигать и ослабить полнейшую противоположность коммунизма существующему общественному строю (*Weltordnung*).

Эта теория истинной собственности рассматривает всю существовавшую до сих пор *действительную* частную собственность как видимость, а абстрагированное из этой действительной собственности представление — как *истину* и *действительность* этой видимости; таким образом, она насквозь идеологична. Она выражает лишь более ясно и определенно представления мелких буржуа, которые в своих благотворительных стремлениях и благочестивых пожеланиях так же имеют в виду устранение отсутствия собственности.

В этой статье мы снова могли убедиться, какое узко-национальное мировоззрение лежит в основе мнимого универсализма и космополитизма немцев.

Французам и русским подвластна земля,
Британцам все море покорно;
Но в царстве воздушном мечтательных грез
Владычество наше бесспорно.

Здесь в наших руках гегемония; здесь
Мы все нераздельно сплотились,
Не так, как другие народы, — они
На плоской земле укрепились.¹

Немцы с огромным чувством самоудовлетворения противопоставляют другим народам это воздушное царство грез, это царство «сущности человека», как завершение и цель всемирной истории; на всех поприщах они рассматривают свои фантазии как окончательный приговор деятельности других народов, и так как они повсюду способны быть только зрителями и наблюдателями, то они считают себя призванными чинить суд над всем миром, разрешая всей истории найти в Германии свою последнюю цель. Мы уже неоднократно отмечали, что это надутое национальное чванство соответствует весьма жалкой, торгашеской и мелко-ремесленной практике. Если национальная ограниченность вообще противна, то в Германии она становится отвратительной, ибо здесь она соединяется с иллюзией, будто немцы стоят выше национальности и всех действительных интересов, и выдвигается против тех национальностей, которые открыто признают свою национальную ограниченность и заботу о действительных интересах. Впрочем, у всех народов национальная косность (das Beharren auf der Nationalität) теперь встречается еще только у буржуа и их литераторов.

Б. «КАМНИ ДЛЯ ПОСТРОЙКИ СОЦИАЛИЗМА».²

(«Socialistische Bausteine», «Rheinische Jahrbücher»,
стр. 155 и сл.)

Эта статья открывается беллетристически-поэтическим прологом, подготовляющим читателя к восприятию тяжеловесных истин истинного социализма. Пролог начинается с констатирования, что «счастье» — «конечная цель всякого стремления, всех движений, всех тяжких и неутомимых усилий прошлых тысячелетий». В несколь-

¹ Г. Гейне, Германия. Зимняя сказка, гл. VII. (Перевод П. Вейнберга). *Ред.*

² Автор статьи — Р. Маттеи. *Ред.*

ких коротких чертах мы получаем, так сказать, историю стремления к счастью: «Когда рухнуло здание старого мира, человеческое сердце со своими желаниями перебежало в потусторонний мир; оно перенесло туда свое счастье» (стр. 156). Этим объясняются все бедствия земной жизни. В новейшее время человек распростился с потусторонним миром, и вот наш истинный социалист вопрошает: «Может ли он опять приветствовать землю как *страну* своего счастья? Узнал ли он в ней снова свою первоначальную родину? Почему же он все еще отделяет жизнь от счастья? Почему не уничтожает последней преграды, которая все еще раскалывает земную жизнь на две враждебные половины?» (там же).

«Страна моих счастливейших чувств!» и т. д.

Автор приглашает затем «Человека» на прогулку, на что «Человек» с удовольствием соглашается. «Человек» отправляется на «лоно природы» и между прочим предается там следующим сердечным излияниям в духе истинного социалиста:

«I. Пестрые цветы... высокие гордые дубы... их рост и цветение, их жизнь, — это их удовлетворение, их счастье... безмерное множество крохотных животных на лужайках... лесные птицы... резвое стадо жеребят... Я вижу» (говорит «Человек»), «что эти животные не знают и не желают другого счастья, кроме того, которое заключается в проявлении жизни и в наслаждении ею. Когда спускается ночь, мой взор встречает несчетное множество миров, которые кружатся по вечным законам в бесконечном пространстве. В этом кружении я вижу единство жизни, движения и счастья» (стр. 157).

«Человек» мог бы увидеть в природе еще многое другое, например ожесточенную конкуренцию между растениями и животными; он мог бы, например, увидеть, как в растительном царстве, в его «лесу высоких и гордых дубов», эти высокие гордые капиталисты лишают средств к существованию мелкий кустарник, который мог бы воскликнуть: «terra, aqua, aere et igni interdicti sumus [мы лишены земли, воды, воздуха и огня]»; он мог бы увидеть паразитические растения, этих идеологов флоры, далее открытую войну между «лесными птицами» и «безмерным множеством крохотных животных», между травой его «лугов» и «резвым стадом жеребят». Он мог бы увидеть в «несчетном множестве миров» настоящую небесно-феодальную монархию с ее бобылями и кутниками (Hintersassen und Inliegern), из которых некоторые, как, например, луна, влачат весьма жалкое существование, aere et aqua interdicti [лишенные воздуха и воды]; он увидел бы ленную систему, в которой даже безродные бродяги,

кометы, имеют сословное расчленение и в которой, например, астероидные обломки свидетельствуют о временных неприятных приключениях, между тем как метеориты, эти падшие ангелы, стыдливо пробираются через «бесконечное пространство», пока не найдут себе где-нибудь скромное пристанище. А еще дальше он натолкнулся бы на реакционные неподвижные звезды.

«Все эти существа находят в проявлении и функционировании всех своих жизненных способностей, которыми их наделила природа, полное счастье, удовлетворение и наслаждение жизнью».

Т. е. во всестороннем взаимодействии тел природы, в проявлении их сил «Человек» находит, что эти тела природы находят в этом свое счастье и т. д.

«Человек» получает теперь от нашего истинного социалиста выговор за свою раздвоенность:

«Разве человек тоже не вышел из первозданного мира, разве он не творение природы, как и все прочие существа? Разве он не составлен из *тех же самых* веществ, не одарен *теми же самыми* всеобщими силами и свойствами, которые оживляют *все вещи*? Почему же он все еще ищет на земле своего счастья в каком-то земном потустороннем мире?» (стр. 158).

«*Те же самые* всеобщие силы и свойства», «общие человеку со всеми вещами», суть сцепление, непроницаемость, объем, тяжесть и т. д., — словом, те свойства, подробное перечисление которых можно найти на первой странице любого учебника физики. К сожалению, не ясно, как можно отсюда извлечь довод против того, чтобы человек искал свое счастье в каком-то земном потустороннем мире». Но, — убеждает наш социалист Человека:

«Взгляните на полевые лилии». Да, взгляните на полевые лилии! Взгляните, как козы пожирают их, как пересаживает их в свою петлицу «Человек», как мнут их, во время своих нецеломудренных ласк, скотница и погонщик ослов. «Взгляните на полевые лилии, они не *трудятся*, не *рядут*, и все же отец небесный питает их». Ступайте к ним и следуйте их примеру!

Узнав, таким образом, о единстве «Человека» со «всеми вещами», мы узнаем далее о *его отличии* от «всех вещей».

«Но человек *познает* себя, он обладает *сознанием самого себя*». Между тем как в других существах инстинкты и силы *природы* проявляются разрозненно и бессознательно, в человеке они объединяются, достигая сознания... Его природа — зеркало всей природы, *познающей себя* в нем. Но если природа познает себя во мне, **то я** познаю самого себя в природе, познаю в ее жизни свою соб-

ственную жизнь. [...] Так и мы изживаем то, что вложено в нас природой» (стр. 158).

Весь этот пролог представляет собой образчик наивной философской мистификации. Истинный социалист исходит из мысли, что необходимо уничтожить раздвоенность между жизнью и счастьем. Для доказательства этого положения он обращается за помощью к природе, предполагая, что в ней не существует этой раздвоенности, и заключает отсюда, что так как человек является также и телом природы и обладает всеобщими свойствами тела, то, значит, и для него не должно существовать этой раздвоенности. С гораздо большим правом Гоббс мог доказать ссылками на природу свое *bellum omnium contra omnes* [война всех против всех], а Гегель, на конструкцию которого опирается наш истинный социалист, мог увидеть в природе раздвоенность, беспутный период абсолютной идеи, и мог даже назвать животное конкретным страхом божием. Мистифицировав таким образом природу, наш истинный социалист мистифицирует затем человеческое сознание, превращая его в «зеркало» мистифицированной им природы. Само собою разумеется, что если приписать *природе* проявление сознания, мысленное выражение благочестивых пожеланий о человеческих отношениях, то сознание окажется только зеркалом, в котором природа созерцает самое себя. Как раньше на том основании, что человек есть простое тело природы, так теперь на основании того, что он есть простое пассивное зеркало, в котором природа приходит к сознанию, доказывается тезис, что «Человек» должен и в своей сфере уничтожить раздвоенность, которой якобы не существует в природе. Присмотримся ближе к этому утверждению, в котором вся бессмыслица содержится в концентрированном виде.

Человек обладает самосознанием — таков первый отмечаемый факт. Инстинкты и силы отдельных существ природы превращаются в инстинкты и силы отвлеченной «Природы», которые, разумеется, «проявляются» затем в *разрозненном* виде в этих отдельных существах. Эта мистификация была необходима, чтобы установить затем соединение этих инстинктов и сил «Природы» в человеческом самосознании. Ясно, что при этом самосознание человека превращается в самосознание природы в нем. Далее, эта мистификация якобы упраздняется тем, что человек берет реванш у природы; за то, что природа находит в нем *свое* самосознание, он ищет в ней свое самосознание: при этой процедуре он, конечно, находит в ней лишь то, что сам же вложил в нее путем вышеописанной мистификации.

Так он благополучно возвращается к своему исходному пункту,

и это кружение на своем собственном каблуке называют в наше время в Германии... *развитием*.

После этого пролога развивается самая суть учения истинного социализма.

Первый камень.

Стр. 160. «Сен-Симон на смертном одре сказал своим ученикам: «Вся моя жизнь резюмируется в одной мысли — обеспечить всем людям наиболее свободное развитие их природных способностей». Сен-Симон был провозвестником социализма».

Этот тезис разрабатывается по изображенному выше методу истинных социалистов в связи с выполненной в прологе мистификацией природы.

«Природа, как основа всякой жизни, есть исходящее из самого себя и возвращающееся к самому себе единство, которое объемлет все бесчисленное разнообразие своих проявлений и вне которого нет ничего» (стр. 158).

Мы видели, как стараются превратить различные тела природы и их взаимоотношения в разнообразные «явления» тайной сущности этого мистического «единства». Ново в этом тезисе лишь то, что сперва природа в нем называется «*основой* всякой жизни», а тотчас вслед за тем говорится, что «вне ее нет ничего» и что, значит, она объемлет также и «жизнь», а следовательно, не может быть только ее *основой*.

За этими громовыми словами следует центральное место всей статьи:

«Всякое из этих явлений, всякая *отдельная жизнь* существует и развивается лишь благодаря своей *противоположности*, своей *борьбе* с внешним миром; она покоится лишь на *взаимодействии* с *общей жизнью*, с которой она вместе с тем объединена своей природой в одно целое, в *органическое единство вселенной*» (стр. 158, 159).

Это центральное положение поясняется дальше следующим образом: «С одной стороны, отдельная жизнь находит свою основу, свой источник и пищу в общей жизни, а с другой — общая жизнь пытается в непрерывной борьбе поглотить отдельную жизнь и растворить ее в себе» (стр. 159).

Так как это положение высказано обо *всех* отдельных жизнях, то оно может быть «поэтому» применено и к человеку, что в действительности и происходит: «Человек может *поэтому* развиваться только в общей жизни и через нее» (№ I) (там же).

Далее бессознательной отдельной жизни противопоставляется

сознательная жизнь, всеобщей жизни природы — человеческое общество, и затем только что цитированное положение повторяется в следующей форме: «Согласно своей природе я только в общении с другими людьми и через него могу притти к развитию своей жизни, к самосознательному наслаждению ею, могу достигнуть своего счастья» (№ II) (там же).

Об этом развитии отдельного человека в обществе говорится, как раньше об «отдельной жизни» вообще, следующее:

«Противоположность отдельной жизни жизни всеобщей является и в обществе условием сознательного человеческого развития. В непрерывной борьбе, в непрерывном противодействии обществу, противостоящему мне как ограничивающая сила, я развиваюсь до самоопределения, до свободы, без которой не может быть счастья. Моя жизнь, это — непрерывное освобождение, постоянная борьба и победа над сознательным и бессознательным внешним миром, который я стремлюсь подчинить себе и использовать для наслаждения жизнью. *Таким образом*, инстинкт самосохранения и стремление к собственному счастью, к свободе, к удовлетворению являются естественными, т. е. разумными, проявлениями жизни» (там же).

Далее:

«Я требую *поэтому* от общества, чтобы оно дало мне *возможность* отвоевать у него мое удовлетворение, мое счастье, чтобы оно открыло поприще для моего упоения борьбой. — Подобно тому как отдельное растение требует почвы, тепла, солнца, воздуха и дождя, чтобы расти и давать листья, цветы и плоды, так и человек *хочет* найти в обществе *условия* для всестороннего развития и удовлетворения всех своих потребностей, склонностей и способностей. Общество *должно* дать ему возможность завоевать себе счастье. Как он использует эту возможность, что он сделает из себя, из своей жизни, это зависит от него, от его индивидуальности. Решать, в чем мое счастье, не может никто, кроме меня самого» (стр. 159—160).

Затем следует приведенный уже в начале этого «камня» тезис Сен-Симона в качестве конечного результата всего рассуждения. Французский афоризм обосновывается, таким образом, немецкой наукой. В чем же заключается это обоснование?

Как мы уже видели выше, природе приписываются некоторые идеи, осуществление которых истинный социалист хотел бы видеть в человеческом обществе. Если прежде зеркалом природы был отдельный человек, то теперь им становится все общество. Из приписанных природе представлений можно теперь сделать дальнейшее заключение о человеческом обществе. Так как автор не вдается

в рассмотрение исторического развития общества, довольствуясь этой тощей аналогией, то неясно, почему общество не было во все времена правдивым зеркалом природы. Поэтому фразы об обществе, как об ограничивающей силе, противостоящей отдельному индивиду и т. д., годятся для всех решительно форм общества. Естественно, что при такой конструкции общества вкрадываются некоторые непоследовательности. Так, в противоположность изложенному в прологе учению о гармонии в природе, здесь приходится признать *борьбу* в природе. Наш автор рассматривает общество, «общую жизнь» не как взаимодействие составляющих его «отдельных жизней», а как особое существование, вступающее в свои особые взаимоотношения с этими «отдельными жизнями». Если в основе этого есть что-нибудь, взятое из действительных отношений, то это — лишь иллюзия самостоятельности государства по отношению к частной жизни и вера в эту кажущуюся самостоятельность как в нечто абсолютное. Впрочем, здесь, как и во всей статье, речь идет, собственно, не о природе и обществе, а о двух категориях: отдельного и всеобщего, которым придаются различные имена и о которых говорится, что они образуют противоположность, примирение которой в высшей степени желательно.

Из признания прав «отдельной жизни» по отношению к «общей жизни» следует, что удовлетворение потребностей, развитие способностей, любовь к себе и т. д., являются «естественными, разумными проявлениями жизни». Из рассмотрения общества как зеркального отображения природы следует, что во всех существовавших до сих пор общественных формах, включая и современную, эти проявления жизни достигли полного развития и признания своей правомерности.

Но вдруг на стр. 159 мы узнаем, что «в нашем современном обществе» эти разумные, естественные проявления жизни «весьма часто подавляются» и «обыкновенно лишь поэтому вырождаются в извращение, уродство, эгоизм, порок и т. д.».

Стало быть, так как общество не соответствует все-таки своему первообразу, природе, истинный социалист «требует» от него, чтобы оно согласовалось с природой, и доказывает свое право на это требование несчастным примером с растением. Во-первых, растение «не требует» от природы всех перечисленных выше условий своего существования; если нет этих условий, то оно вовсе и не станет растением, а останется просто семенем. Далее, свойства его «листьев, цветов и плодов» сильно зависят от «почвы», «тепла» и т. д., словом — от климатических и геологических условий,

в которых оно растет. Если, таким образом, приписанное растению «требование» оказывается его полнейшей зависимостью от определенных условий существования, то на основании того же самого требования наш истинный социалист считает себя в праве требовать устройства общества согласно его индивидуальным особенностям. Требование истинного социалистического общества основывается на воображаемом требовании кокосовой пальмы, чтобы «общая жизнь» предоставила ей на северном полюсе «почву, тепло, солнце, воздух и дождь».

Вышеприведенное требование отдельного индивида к обществу выводится из мнимого взаимоотношения двух метафизических лиц, Отдельности и Всеобщности, а не из действительного развития общества. Для этого достаточно рассматривать отдельных индивидов как представителей, как воплощения отдельности, а общество — как воплощение всеобщности, — и фокус готов. Заодно и положение Сен-Симона о свободном развитии способностей получает свое правильное выражение и истинное обоснование. Это правильное выражение заключается в той бессмыслице, что индивиды, образующие общество, сохраняют свои «особенности», что они желают остаться тем, что они есть, требуя в то же время от общества изменения, которое может возникнуть лишь из их *собственного* изменения.

Второй камень.

«Und wer das Lied nicht weiter kann,
Der fang es wieder von vornen an».

[А кто не знает песню дальше, начинай ее сначала.]

«Бесконечное разнообразие всех отдельных существ, в совокупности взятых, есть тело вселенной» (стр. 160).

Итак, мы снова отброшены к началу статьи и должны еще раз выслушать всю канитель об отдельной жизни и общей жизни. Снова открывается перед нами глубокая тайна взаимодействия между двумя этими родами жизни, обновленная посредством нового выражения *«полярное отношение»* и посредством превращения отдельной жизни в простой символ, в «отображение» совокупной жизни. Согласно свойственной всем истинным социалистам манере развития [мыслей], рассматриваемая статья калейдоскопически отражается в самой себе. Истинные социалисты поступают со своими положениями подобно той торговке вишнями, которая продавала их ниже покупной цены, руководствуясь правильным экономическим принципом:

надо выгадать на *массе*. Истинному социалисту это тем более необходимо, что его вишни сгнили, не успев созреть.

Приведем несколько образчиков этого самоотражения:

«Камень» № I, стр. 158, 159

«Всякая отдельная жизнь существует и развивается лишь благодаря своей противоположности... покоится лишь на взаимодействии с общей жизнью,

с которой она вместе с тем объединена благодаря своей природе в одно *целое*.

Органическое единство вселенной.

С одной стороны, отдельная жизнь находит свою *основу*, источник и *пищу* в общей жизни,

С другой — общая жизнь пытается уничтожить отдельную жизнь в непрерывной *борьбе*.

Поэтому (стр. 159)

то, чем для бессознательной отдельной жизни является бессознательная всеобщая мировая жизнь, тем для *сознательной*... жизни является человеческое общество.

Я могу достигнуть *развития* только в *общении* с другими людьми и *путем этого общения*... Противоположность между *отдельной* и *всеобщей* жизнью становится и в обществе» и т. д.

«Природа... есть некое... *единство, охватывающее* все несчетное *многообразие* своих проявлений».

«Камень» № II, стр. 160, 161

«Всякая отдельная жизнь существует и развивается лишь в общей жизни и через нее, а общая жизнь существует и развивается лишь в отдельной жизни и через нее» (взаимодействие).

«Отдельная жизнь развивается... как *часть* всеобщей жизни.

В совокупности единство есть мировой организм.

Она» (общая жизнь) «становится *почвой* и *пищей* для ее развития» (отдельной жизни) «...обе они взаимно *обосновывают* друг друга...»

...Обе они *борются* и враждебно противостоят друг другу.

Отсюда следует (стр. 161), что и *сознательная отдельная жизнь*... обусловлена *сознательной* общей жизнью и...» (наоборот).

«Отдельный человек развивается только в обществе и через общество, и общество, обратно, и т. д.

Общество есть *единство*, включающее и *собирающее* в себе *многообразие* отдельных человеческих жизней».

Не довольствуясь этой калейдоскопической картиной, наш автор повторяет свои нехитрые положения об отдельном и всеобщем еще и на другой лад. Сначала он выставляет эти крайне тощие абстракции в качестве абсолютных принципов и заключает отсюда, что в действительности должно повторяться то же самое отношение. Уж одно это дает ему повод высказать, под видом дедукции, все свои положения дважды: сперва в абстрактной форме, а затем, в качестве вывода отсюда, в мнимо конкретной форме. Но кроме того он разнообразит *названия*, которые дает обоим своим категориям. И вот всеобщность выступает по очереди в виде природы, бессознательной общей жизни, сознательной общей жизни, всеобщей жизни, мирового организма, совокупного единства, человеческого общества, общности, органического единства вселенной, всеобщего счастья, общего блага и т. д., а отдельное, соответственно, — под названиями сознательной и бессознательной отдельной жизни, счастья отдельного индивида, собственного блага и т. д., и т. д. При упоминании каждого из этих названий мы вынуждены снова выслушивать те же самые речи, которые неоднократно произносились уже об отдельном и всеобщем.

Итак, второй камень не представляет ничего нового по сравнению с первым. Но так как у французских социалистов встречаются слова равенство, солидарность, единство интересов, то наш автор пытается онемечить их и таким образом превратить в «камни для постройки» истинного социализма.

«В качестве сознательного члена общества я признаю в каждом другом его члене отличное от меня, противостоящее мне, но в то же время опирающееся на общую первооснову бытия и исходящее из него равное мне существо. Я признаю, что каждый другой человек противоположен мне в силу своей особенной природы и равен мне в силу своей всеобщей природы. *Поэтому* признание человеческого равенства, права каждого на жизнь, основывается на сознании общей, одинаковой для всех человеческой природы; точно так же любовь, дружба и справедливость и все общественные добродетели основываются на чувстве естественной человеческой связи и единства. Если до сих пор их называли обязанностями и требовали от людей их исполнения, *то* в обществе, покоящемся не на внешнем принуждении, а на *сознании* внутренней человеческой природы, т. е. на разуме, они становятся свободными, естественными проявлениями жизни. *Поэтому* в соответствующей природе, т. е. в разумном, обществе условия жизни должны быть одинаковы для всех членов, т. е. всеобщими» (стр. 161, 162).

Автор обладает великим талантом выставить сперва какое-нибудь положение ассерторически [в форме утверждения], а затем посредством словечек *поэтому, все-таки* и т. д. оправдать его в качестве следствия из самого себя. Точно так же умеет он протащить в эту своеобразную дедукцию ставшие традиционными социалистические положения с помощью оборотов речи вроде: «есть», «так должно быть», «так становится» и т. д.

В первом «камне» мы видели с одной стороны отдельного индивида, а с другой — противостоящее ему всеобщее в лице общества. Здесь эта противоположность появляется снова, причем на этот раз отдельный индивид оказывается распавшимся в самом себе на особенную и на всеобщую природу. От *всеобщей* природы умозаключается к «человеческому равенству» и общности. Таким образом, общие для всех людей условия оказываются здесь продуктом «сущности человека», *природы*, тогда как на самом деле они, подобно сознанию равенства, являются историческими продуктами. Но, не довольствуясь этим, наш автор обосновывает равенство тем, что оно целиком покоится «на общей первооснове бытия». В прологе мы узнали на стр. 158, что человек состоит из тех же самых веществ и одарен теми же самыми всеобщими силами и свойствами, какие оживляют все вещи. В первом «камне» мы узнали, что природа есть «основа всякой жизни», следовательно «общая первооснова бытия». Таким образом, наш автор решительно перещеголял французов, доказав, «в качестве сознательного члена общества», не только равенство людей между собой, но и их равенство любой блохе, любому помелу, любому камню.

Мы охотно верим, что «все общественные добродетели» нашего истинного социалиста основываются «на чувстве естественной человеческой связи и единства», хотя на этой «естественной связи» основываются и феодальные повинности, и рабство, и все формы общественного неравенства всех времен. Заметим мимоходом, что эта «естественная человеческая связь» есть ежедневно преобразуемый людьми исторический продукт и что она была всегда вполне естественной, сколь бесчеловечной и противоестественной ни оказалась бы она перед судом не только «Человека», но и позднейшего революционного поколения.

Случайно мы узнаем еще, что нынешнее общество опирается на «внешнее принуждение». Истинные социалисты понимают под «внешним принуждением» не ограничивающие материальные условия жизни данных индивидов, а лишь *государственное* принуждение, штыки, полицию, пушки, которые, отнюдь не будучи основой обще-

ства, представляют собой лишь следствие его собственного расчленения. Это было показано уже в «Святом семействе», а также в первом томе настоящего сочинения.

В противовес нынешнему, «покоящемуся на внешнем принуждении» обществу истинный социалист провозглашает идеал истинного общества, которое покоится на «сознании *внутренней* человеческой природы, т. е. на разуме». Оно покоится, следовательно, на сознании сознания, на мышлении мышления. Истинный социалист даже по способу выражения перестает отличаться от философов. Он забывает, что как «внутренняя природа» людей, так и их «сознание» этой природы, «т. е.» их «разум», были всегда историческим продуктом и что если даже, как он думает, их общество покоилось на «внешнем принуждении», то их «внутренняя природа» соответствовала этому «внешнему принуждению».

На стр. 163 появляются отдельное и всеобщее со своей обычной свитой в виде отдельного блага и общего блага. Аналогичные рассуждения об отношении их друг к другу можно найти в любом учебнике политической экономии там, где идет речь о конкуренции, а также — только в лучшей форме — у Гегеля. Например, «*Rheinische Jahrbücher*», стр. 163:

«Содействуя общему благу, я содействую своему собственному благу, а содействуя своему собственному благу, я содействую общему благу».

«Философия права» Гегеля, стр. 248 (1833): «Содействуя своей цели, я содействую всеобщему, а последнее, в свою очередь, содействует моей цели».

Ср. также «Философию права», стр. 323 и сл., об отношении гражданина к государству.

«Поэтому в качестве конечного результата получается сознательное единство отдельной жизни с общей жизнью, гармония» («*Rheinische Jahrbücher*», стр. 163).

Получается это «в качестве конечного результата» именно потому, что «это полярное отношение между отдельной и всеобщей жизнью заключается в том, что иногда они борются и враждебно противостоят друг другу, иногда же обе взаимно обуславливают и обосновывают друг друга».

«В качестве конечного результата» отсюда следует, в лучшем случае, гармония между дисгармонией и гармонией, а из постоянного повторения всем известных фраз следует только вера автора в то, что его бесцельная возня с категориями отдельного и всеобщего есть истинная форма разрешения общественных вопросов.

Автор заканчивает следующим тушем: «*Органическое общество имеет своей основой всеобщее равенство и развивается посредством противоположностей между отдельными индивидами и всеобщим в свободное созвучие, в единство отдельного счастья с всеобщим, в социальную (!) «общественную» (!!)* «гармонию, это зеркальное отражение всеобщей гармонии» (стр. 164).

Только скромность могла заставить назвать это положение «камнем». В действительности это целая первозданная скала истинного социализма.

Третий камень.

«Борьба человека с природой основана на полярной противоположности, на взаимодействии моей особенной жизни со всеобщей жизнью природы. Когда эта борьба проявляется в качестве сознательной деятельности, она называется *трудом*» (стр. 164).

Не правильнее ли было бы сказать, наоборот, что представление о «полярной противоположности» основано на наблюдении борьбы людей с природой? Сперва наш автор извлекает из какого-нибудь факта некую абстракцию, а потом заявляет, что этот факт основан на этой абстракции. Весьма дешевый способ придать себе немецкий, глубокомысленный и спекулятивный вид.

Например: *Факт:* кошка пожирает мышь.

Рефлексия: кошка — природа, мышь — природа, пожирание мыши кошкой = пожирание природы природой = самопожирание природы.

Философское изложение факта: На самопожирании природы основано то обстоятельство, что мышь пожирается кошкой.

После произведенной таким образом мистификации борьбы человека с природой мистифицируется и сознательная деятельность человека по отношению к природе, которая понимается как *явление* этой пустой абстракции действительной борьбы. В заключение протаскивается обыденное слово *труд* в качестве результата всей этой мистификации — слово, которое вертелось у нашего истинного социалиста на языке с самого начала, но которое он осмелился произнести лишь после его надлежащего оправдания. Труд конструируется из голого абстрактного представления Человека и природы и определяется поэтому таким способом, который одинаково подходит и не подходит ко всем ступеням развития труда.

«*Поэтому* трудом является всякая сознательная деятельность человека, посредством которой он стремится подчинить себе в духовном и материальном отношении природу, чтобы с ее

помощью добиться сознательного наслаждения жизнью и использовать ее для своего духовного или телесного удовлетворения» (там же).

Обратим внимание только на следующее блестящее умозаключение: «Когда эта борьба проявляется в качестве сознательной деятельности, она называется трудом — *поэтому* трудом является всякая сознательная деятельность человека» и т. д. Этим глубоким постижением мы обязаны «полярной противоположности».

Вспомним приведенный выше сен-симонистский тезис о свободном развитии всех способностей. Вспомним также, что Фурье желал поставить на место нынешнего отталкивающего труда — привлекательный труд. «Полярной противоположности» мы обязаны следующим философским обоснованием и разъяснением этих положений:

«*Но так как*» (это «но» должно обозначать отсутствие какой бы то ни было связи) «*жизнь при всяком своем раскрытии, упражнении и проявлении своих сил и способностей должна достигать наслаждения, удовлетворения, то отсюда следует, что самый труд должен быть развитием и раскрытием человеческих способностей и должен доставлять наслаждение, удовлетворение и счастье. Самый труд вынужден поэтому стать свободным проявлением жизни, а тем самым и наслаждением*» (там же).

Здесь выполнено обещание, данное в предисловии «Rheinische Jahrbücher», а именно показано, «насколько немецкая наука об обществе отличается в своем предшествующем развитии от французской и английской» и что значит «научно излагать учение коммунизма».

Трудно вскрыть все логические промахи, допущенные в этих немногих строках, не нагнав на читателя скуку. Отметим сперва ошибки против *формальной логики*.

Чтобы доказать, что труд является проявлением жизни, что он должен доставлять наслаждение, предполагается, что жизнь в *каждом* своем проявлении должна доставлять наслаждение, а отсюда делается тот вывод, что она должна доставлять его и в своем проявлении в качестве труда. Не довольствуясь этим словесным превращением логической посылки в заключение, наш автор и само заключение выводит неправильно: из того, что «жизнь при всяком своем раскрытии должна достигать наслаждения», он заключает, что труд, являющийся одним из этих раскрытий жизни, «должен быть» «сам развитием и раскрытием человеческих способностей», т. е. опять-таки жизни. Следовательно, труд должен быть тем, что он есть. Как вообще мог бы когда-нибудь труд *не* быть «раскрытием человеческих

способностей?» Но это еще не все. *Так как труд должен быть именно этим, то поэтому он и «вынужден» быть таковым, или еще лучше: так как труд «должен быть раскрытием и развитием человеческих способностей», то он поэтому вынужден стать чем-то совершенно иным, а именно «свободным проявлением жизни», о чем до сих пор вовсе и не говорилось.* Если выше наш автор из постулата наслаждения жизнью прямо выводил постулат труда как наслаждения, то здесь этот последний постулат дается в виде следствия из нового постулата «свободного проявления жизни в труде».

Что касается *содержания* этого положения, то неясно, почему труд не всегда был тем, чем он должен быть, и почему он вынужден стать этим теперь или же почему он должен стать чем-то, чем он не был вынужден стать до сих пор. Но, правда, до сих пор еще не была постигнута сущность человека и полярная противоположность между человеком и природой.

За этим следует «научное обоснование» коммунистического тезиса об общности собственности на продукты труда:

«*Но*» (это новое «но» имеет тот же смысл, что и предыдущее) «продукт труда должен в одно и то же время способствовать счастью отдельного лица, трудящегося, и всеобщему счастью. Это осуществляется посредством взаимности, посредством взаимного восполнения всех общественных деятельностей» (там же).

Эта фраза представляет собой только расплывчатую — благодаря вставленному словечку «счастье» — копию того, что говорится в любой экономической книжке о конкуренции и разделении труда.

Наконец, мы имеем философское обоснование французской организации труда:

«Труд, как дающая наслаждение и удовлетворение и в то же время способствующая всеобщему благу свободная деятельность, является основой *организации труда*» (стр. 165).

Так как труд лишь *должен* и *вынужден* стать «дающей наслаждение и т. д. свободной деятельностью» и, следовательно, еще не является ею, то естественно было бы ожидать, что, *наоборот*, организация труда является основой «труда, как дающей наслаждение деятельности». Но одного лишь *понятия* труда, как такой деятельности, вполне достаточно для нашего автора.

В заключение автор высказывает уверенность, что он достиг в своей статье известных «результатов».

Эти «камни» и «результаты», вместе с прочими гранитными глыбами, встречающимися в «Einundzwanzig Bogen» [21-м листе], в «Bürgerbuch» [Гражданской книге] и в «Neue Anekdoten» [Новых

анекдотах], образуют ту скалу, на которой *истинный социализм*, он же *немецкая социальная философия*, собирается воздвигнуть свою церковь.

При случае нам придется еще услышать некоторые гимны, некоторые отрывки из «еврейской и мистической аллегорической песни», которые поются в этой церкви.

· IV

КАРЛ ГРЮН

«СОЦИАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ ВО ФРАНЦИИ
И БЕЛЬГИИ»

(Дармштадт, 1845),

ИЛИ

ИСТОРИОГРАФИЯ ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА

IV.

КАРЛ ГРЮН.

«СОЦИАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ ВО ФРАНЦИИ И БЕЛЬГИИ»¹

(Дармштадт, 1845),

или

ИСТОРИОГРАФИЯ ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА.

«Право, если бы не задача сразу охарактеризовать целую банду..., мы отшвырнули бы прочь перо... И вот теперь она» («Geschichte der Gesellschaft» [История общества] Мундта) «выступает с теми же претензиями перед широким кругом читающей публики, которая жадно хватается за все, к чему приклеена этикетка: *социальный*, ибо здоровое чутье подсказывает ей, какие тайны будущего скрыты в этом словечке. Двойная ответственность лежит в таком случае на писателе, и он должен быть наказан вдвойне, если взялся за дело без призвания к нему!»

«Не станем препираться с господином Мундтом по поводу того, что из фактических достижений социальной литературы Франции и Англии он знает лишь то, что вычитал у господина *Л. Штейна*, книга которого могла еще заслужить внимания при своем появлении... Но в наши дни... разглагольствовать о Сен-Симоне, называть Базара и Анфантена двумя ветвями сен-симонизма, ставить за ними Фурье, болтать вздор о Прудоне и т. д... И все-таки мы охотно закрыли бы на это глаза, если бы хоть *генезис* социальных идей был изложен оригинально и ново».

Такой трескучей, радамантовской сентенцией начинает господин Грюн («Neue Anekdoten» [Новые анекдоты], стр. 122, 123) рецензию на «Geschichte der Gesellschaft» Мундта.

Как же должен быть поражен читатель артистическим талантом г. Грюна, скрывшим под этой маской лишь самокритику своей собственной, тогда еще не рожденной книги.

¹ «Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien».

Г-н Грюн являет забавное зрелище сочетания истинного социализма с младогерманским литературством. Книга, заглавие которой выписано выше, изложена в виде писем к одной даме, из чего читатель уже может понять, что здесь глубокомысленные боги истинного социализма появляются, увенчанные розами и миртами «молодой литературы». Соберем букетик из этих роз:

«Карманьола сама пелась в моей голове... Но во всяком случае это ужасно, что карманьола может, если и не совсем поселиться, то все же завтракать в голове немецкого писателя» (стр. 3).

«Имей я перед собой старика Гегеля, я схватил бы его за уши: Как, природа, это — инобытие духа? Как, он — ночной сторож?» (стр. 11).

«Брюссель представляет в известном смысле французский конвент: у него своя Гора и своя Долина» (стр. 24).

«Люнебургская степь политики» (стр. 80).

«Пестрая, поэтическая, непоследовательная, фантастическая куколка» (стр. 82).

«Либерализм реставрации, этот беспочвенный кактус, который, как паразитическое растение, обвился вокруг скамей палаты депутатов» (стр. 87 — 88). Что кактус не является ни «беспочвенным», ни «паразитическим», это так же мало портит красивый образ, как не портит предыдущего образа тот факт, что не существует ни «пестрых», ни «поэтических», ни «непоследовательных» куколок.

«Я сам представляюсь себе в этом океане» (газет и журналистов в кабинете Монпансье) «вторым Ноем, высылающим своих голубей, чтобы узнать, нельзя ли где-нибудь построить хижины и развести виноградники, нельзя ли заключить разумный договор с разгневанными богами» (стр. 259). Господин Грюн говорит здесь, вероятно, о своей деятельности в качестве газетного корреспондента.

«Камилл Демулен был человеком. Учредительное собрание состояло из филистеров. Робеспьер был добродетельным магнетизером. Словом, новая история, это — борьба не на жизнь, а на смерть против лавочников и магнетизеров!!» (стр. 314)

«Счастье, это — плюс, но плюс в иксовой степени» (стр. 203). Итак, счастье = $+x$ — формула, которая встречается только в эстетической математике господина Грюна.

«Что такое организация труда? И народы ответили сфинксу тысячу газетных голосов... Франция поет строфу, а Германия — старая, мистическая Германия — антистрофу» (стр. 259).

«Северная Америка мне даже противнее, чем Старый свет, потому что эгоизм этого мира лавочников пышет красным цветом наглого

здоровья... потому что все там так поверхностно, так беспочвенно, я готов даже сказать — так *провинциально*... Вы называете Америку Новым миром; это — самый старый из всех старых миров. Наши поношенные платья считаются там парадной одеждой» (стр. 101, 324). До сих пор было лишь известно, что там носят неношенные немецкие чулки, хоть они и слишком плохи для «парадной» одежды.

«Логический твердый гарантизм этих учреждений» (стр. 461)

Кого не радуют подобные цветы,
Быть не достоин, право, «человеком»!

Какая грациозная резвость! Какая задорная наивность! Какое героическое плавание в море эстетики! Какая гейневская небрежность и гениальность!

Мы обманули читателя. Беллетристика господина Грюна вовсе не украшает истинного социализма, а наука лишь заполняет пустоты этой беллетристической болтовни. Она образует, так сказать, ее «социальный фон».

В одном очерке господина Грюна: «Feuerbach und die Sozialisten» [Фейербах и социалисты] («Deutsches Bürgerbuch» [Немецкая гражданская книга], стр. 74), встречается следующее утверждение: «Когда *называют* Фейербаха, тем самым называют всю работу философии от Бэкона Веруламского до нашего времени; тем самым указывают также, чего хочет и что означает в последнем счете философия, указывают *на человека* как на последний результат всемирной истории. И это — *более основательный*, а значит и *более надежный* подход к делу, чем рассуждения о заработной плате, о конкуренции, неудовлетворительности конституций и государственных порядков... Мы приобрели *человека*, человека, который избавился от религии, от мертвых мыслей, от всего чуждого ему, со всеми вытекающими отсюда практическими последствиями. Мы приобрели *чистого, истинного человека*».

Одной этой фразы достаточно, чтобы выяснить степень «основательности» и «надежности», которую можно найти у господина Грюна. В мелкие вопросы он не вдается. Вооруженный непоколебимой верой в результаты немецкой философии, как они даны у Фейербаха, а именно, что «*Человек*», «чистый, истинный человек» есть конечная цель всемирной истории, что религия есть самоотчужденная человеческая сущность, что человеческая сущность есть человеческая сущность и мера всех вещей; вооруженный прочими истинами немецкого социализма (см. выше), гласящими, что и деньги, заработная плата и т. д. суть самоотчуждения человеческой сущности,

что немецкий социализм есть осуществление немецкой философии и теоретическая истина иностранного социализма и коммунизма и т. д., — вооруженный всем этим господин Грюн уезжает в Брюссель и Париж со всем самодовольством истинного социализма.

Мощные трубные звуки господина Грюна во славу социализма и немецкой науки превосходят все, что сделано в этом отношении остальными его единомышленниками. Что касается истинного социализма, то эти восхваления исходят, очевидно, от глубины сердца. Скромность господина Грюна не позволяет ему высказать ни одного полжения, которое не было бы уже высказано каким-либо иным истинным социалистом до него в «Einundzwanzig Bogen», «Bürgerbuch» и «Neue Anekdoten». Да и вся его книга не преследует иной цели, как заполнить данную в «Einundzwanzig Bogen» (стр. 74 — 88) Гессом схему конструкции французского социального движения и удовлетворить таким образом потребность, указанную там же на стр. 88. Что же касается прославления немецкой философии, то последняя должна ему быть за это тем более благодарна, чем меньше он ее знает. Национальная гордость истинного социалиста, гордость Германией как страной «Человека», «сущности человека», по сравнению с другими, неосвященными национальностями, достигает у него кульминационной точки. Приведем несколько примеров:

«Но я хотел бы знать, не должны ли все они, французы и англичане, бельгийцы и северо-американцы, поучиться еще у нас» (стр. 28).

В дальнейшем эта мысль развивается так:

«Северо-американцы представляются мне крайне прозаическими и, несмотря на всю предоставляемую их законами свободу, они должны учиться социализму только у нас» (стр. 101). Особенно после того, как у них с 1829 г. имеется собственная социалистически-демократическая школа, с которой их экономист Купер боролся уже в 1830 году.

«Бельгийские демократы! Неужели ты думаешь, что они ушли хоть наполовину так далеко, как мы, немцы? Мне пришлось познакомиться с одним из них, который считает химерой осуществление свободного человечества!» (стр. 22). Здесь национальность «Человека», «сущности человека», «человечества» задирает нос перед бельгийской национальностью.

«Французы, оставьте Гегеля в покое до тех пор, пока вы поймете его». (Мы думаем, что очень слабая сама по себе критика философии права, опубликованная Лерминье, обнаруживает больше понимания Гегеля, чем все, что писал когда-нибудь господин Грюн, под собственным ли именем или под псевдонимом «Ernst von der Haide».)

«Не пейте в течение года ни кофе, ни вина. Не разгорячайте своего духа никакой возбуждающей страстью, предоставьте Гизо управлять и верните Алжир под владычество Марокко» (как мог бы Алжир попасть под владычество Марокко, даже если бы французы отказались от него?); «сидите себе в мансарде и штудируйте *«Логикю»* с *«Феноменологией»*. Когда, по истечении годичного срока, похудевши, с красными глазами, вы спуститесь на улицу и споткнетесь о первого встречного щеголя или газетного разносчика, то не смущайтесь. Ибо за это время вы стали великими, могучими людьми, ваш дух уподобился дубу, питаемому чудотворными» (!) «соками; все, на что вы ни взглянете, открывает перед вами свои потаеннейшие изъяны; как сотворенные духи, вы проникаете внутрь природы; ваш взор умерщвляет, ваше слово передвигает горы, ваша диалектика острее, чем острейшая гильотина. Вы являетесь в Hôtel de ville [городскую ратушу Парижа], и буржуазии как не бывало. Вы заходите в Бурбонский дворец, и он распадается, вся его палата депутатов растворяется в чистое ничто Гизо исчезает, Луи-Филипп расплывается в историческую схему, и из всех этих погибших моментов возносится горделиво и победоносно абсолютная идея свободного общества. Без шуток, Гегеля вы можете победить, только сами ставши раньше Гегелем. Как я уже сказал выше: возлюбленная Мора может умереть только от руки Мора» (стр. 115 — 116).

Всякому тотчас ударит в нос беллетристический душок, исходящий от этих тезисов истинного социализма. Как и все истинные социалисты, господин Грюн не забывает преподнести нам снова старую болтовню о поверхностности французов:

«Я не могу не найти французский дух недостаточным и поверхностным всякий раз, когда наблюдаю его вблизи» (стр. 371).

Господин Грюн не скрывает от нас, что книга его имеет целью возвеличить немецкий социализм как критику французского социализма.

«Чернь германской ежедневной печати упрекала наши социалистические стремления в том, что они являются подражением французским безрассудствам. Никто до сих пор не счел нужным ответить на это хотя бы единым звуком. Прочтя *настоящую книгу*, литературная чернь должна будет устыдиться, если только у нее осталось еще чувство стыда. Ей, вероятно, и в голову не приходило, что *немецкий социализм есть критика французского*, что он не только не считает французов изобретателями нового «Общественного договора», но требует, наоборот, чтобы они *восполнили себя немецкой наукой*.

В настоящий момент в Париже предпринимается издание перевода фейербаховской «Сущности христианства». Пусть пойдет французам на пользу немецкая школа! К чему бы ни привели экономическое положение страны, ее текущая политическая конъюнктура, во всяком случае к *человеческой* жизни в будущем открывает путь лишь гуманистическое миросозерцание. Не-политический, отверженный немецкий народ, этот народ, который даже нельзя назвать народом, заложил краеугольный камень для строительства будущего» (стр. 353). Конечно, истинному социалисту, столь интимно знакомому с «сущностью человека», нет нужды знать, к чему приведут данную страну «ее экономическое положение и политическая конъюнктура».

Как апостол истинного социализма, господин Грюн не довольствуется тем, что, подобно своим соапостолам, противопоставляет невежеству других народов всеведение немцев. Он использует свою старую литературную практику, он навязывается представителям различных социалистических, демократических и коммунистических партий с самыми бесцеремонными манерами шатающегося по свету туриста и, обнюхав их предварительно со всех сторон, выступает перед ними в роли апостола истинного социализма. Его единственная задача — поучать их, сообщать им глубочайшие умозаключения о свободном человечестве. Превосходство истинного социализма над политическими партиями Франции превращается здесь в личное превосходство господина Грюна над представителями этих партий. А под конец это даже дает возможность не только превратить вождей французских партий в пьедестал для господина Грюна, но и извлечь на свет божий массу сплетен всякого рода, которые должны вознаградить немецкого провинциала за умственные усилия, потраченные им на усвоение столь содержательных положений истинного социализма.

«Все лицо Катса изобразило плебейскую радость, когда я ему засвидетельствовал мое полное удовлетворение его речью» (стр. 50). Господин Грюн тотчас же стал просвещать Катса насчет французского терроризма и «был счастлив, добившись одобрения от своего нового друга» (стр. 51).

Еще более значительным оказалось его воздействие на *Прудона*: «Я имел огромное удовольствие быть в некотором роде *приват-доцентом* человека, остроумие которого не было, быть может, превзойдено со времен Лессинга и Канта» (стр. 404).

Луи Блан всего лишь «его чумазый мальчуган» (стр. 314). «Он стал расспрашивать с большим интересом, но в то же время с боль-

шой неосведомленностью, о положении вещей у нас. Мы, немцы, знаем» (?) «французские дела почти так же хорошо, как сами французы; по крайней мере, мы изучаем» (?) их (стр. 315).

А про «папашу Кабэ» мы узнаем, что он «ограничен» (стр. 382). Господин Грюн задает ему «вопросы» и Кабэ вынужден «признаться, что он не очень в них углублялся. Это я (Грюн) заметил давно, и тогда, конечно, все окончилось, тем более, что я вспомнил, что миссия Кабэ давно уже завершена» (стр. 383). Мы впоследствии увидим, как господин Грюн сумел возложить на Кабэ новую «миссию».

Укажем сперва на схему и несколько устаревших общих мыслей, образующих остов книги Грюна. И то, и другое списано у Гесса, которого господин Грюн вообще великолепнейшим образом пересказывает. То, что уже у Гесса носило весьма неопределенный и мистический характер, но сначала — в «Einundzwanzig Bogen» — представляло известную ценность и стало скучным и реакционным лишь благодаря вечному повторению в «Bürgerbuch», в «Neue Anekdoten» и в «Rheinische Jahrbücher» в такое время, когда оно уже устарело, — это у господина Грюна окончательно превращается в бессмыслицу.

Гесс синтезирует развитие французского социализма с развитием немецкой философии — Сен-Симона с Шеллингом, Фурье с Гегелем, Прудона с Фейербахом. Ср., например, «Einundzwanzig Bogen», стр. 78, 79, 326, 327; «Neue Anekdoten», стр. 194, 195, 196, 202 и сл. (Параллель между Фейербахом и Прудоном. Например, Гесс: «Фейербах, это — немецкий Прудон» и т. д. «Neue Anekdoten», стр. 202; Грюн: «Прудон, это — французский Фейербах, стр. 404.) Эта схема, в том ее развитии, какое дано Гессом, образует внутреннюю связь книги Грюна. Господин Грюн не забывает только придать тезисам Гесса беллетристический налет. Он весьма добросовестно списывает даже явные ошибки Гесса, как, например, его утверждение («Neue Anekdoten», стр. 192), что теоретические построения образуют «социальный фон» и «теоретическую основу» практических движений. (Так, например, Грюн пишет на стр. 264: «Социальный фон политической проблемы XVIII века был одновременным продуктом обоих философских направлений» — сенсуалистов и деистов.) Сюда же относится та мысль, что достаточно сделать Фейербаха практичным, применить его к социальной жизни, чтобы дать полную критику существующего общества. Если же прибавить к этому дальнейшую критику французского коммунизма и социализма Гессом, например его положения, что «Фурье, Прудон и т. д.

не вышли за пределы категории наемного труда» («Bürgerbuch», стр. 40), что «Фурье хотел бы осчастливить мир новыми ассоциациями эгоизма» («Neue Anekdoten», стр. 196), что «даже радикальные французские коммунисты не преодолели еще противоположности труда и наслаждения, не поднялись еще до *единства производства и потребления* и т. д.» («Bürgerbuch», стр. 43), что «анархия есть отрицание понятия политического господства» («Einundzwanzig Bogen», стр. 77 и т. д.), — если прибавить все это, то мы получим полностью критику французов, как она дана господином Грюном, ту самую критику, которая была уже в кармане господина Грюна до того, как он отправился в Париж. Кроме вышесказанного, господину Грюну облегчает сведение счетов с французскими социалистами и коммунистами ряд ставших традиционными в Германии фраз о религии, политике, национальности, человеческом и нечеловеческом и т. п., — фраз, перешедших от философов к истинным социалистам. Ему остается только искать повсюду «Человека» и слово «человеческий» и ругаться, когда он этого не находит. Например: «Ты политичен — ты ограничен» (стр. 283). И точно так же господин Грюн может далее восклицать: ты национален, религиозен, занимаешься национальной экономией, ты имеешь бога, значит ты не человек, ты ограничен, — что он и делает на протяжении всей книги. Этим, конечно, дается весьма основательная критика политики, национальности, религии и т. д. и выясняется в достаточной мере все своеобразие критикуемых писателей и их связь с общественным развитием.

Уже отсюда видно, что изделие Грюна стоит гораздо ниже книги Штейна, который пытался, по крайней мере, изложить связь социалистической литературы с действительным развитием французского общества. Едва ли нужно упоминать, что господин Грюн и в разбираемой книге, и в «Neue Anekdoten» смотрит с величайшим пренебрежением на своих предшественников.

Но сумел ли господин Грюн хотя бы правильно списать то, что он вычитал у Гесса и других авторов? Сохранил ли он в рамках своей схемы, принятой им на веру без всякой критики, хотя бы необходимый материал, дал ли он правильное и полное изложение отдельных социалистических писателей по первоисточникам? Это ведь минимальное требование, какое можно предъявить к человеку, у которого должны учиться северо-американцы и французы, англичане и бельгийцы, который был приват-доцентом Прудона и который ежеминутно тычет в глаза поверхностным французам немецкую основательность.

СЕН-СИМОНИЗМ.

Из всей сен-симонистской литературы господин Грюн не держал в своих руках *ни одной книги*. Его главными источниками являются: во-первых, презираемый им *Людвиг¹ Штейн*, затем главный источник Штейна *Л. Рейбо* (за что он желает на стр. 250 примерно наказать г. Рейбо и называет его филистером; на той же странице он старается изобразить дело так, будто Рейбо совершенно случайно попал ему в руки лишь тогда, когда он уже давно покончил с сен-симонистами) и отдельные места из *Луи Блана*. Мы сейчас приведем прямые доказательства этого.

Посмотрим сперва, что говорит господин Грюн о жизни самого Сен-Симона.

Главным источником для жизнеописания Сен-Симона являются отрывки его автобиографии в «Oeuvres de Saint-Simon» [Сочинениях Сен-Симона], изданных Олендом Родригом, и в «Organisateur» от 19 мая 1830 г. Итак, перед нами все документы: 1) оригинальные источники, 2) Рейбо, сделавший из них извлечение, 3) Штейн, использовавший Рейбо, 4) беллетристическое изложение господина Грюна.

Господин Грюн: «Сен-Симон участвует в освободительной борьбе американцев, не питая особого интереса к самой войне: *ему приходится в голову*, что можно соединить *оба гигантских океана*» (стр. 85).

Штейн — стр. 143. «Сперва он поступил на военную службу... и отправился с Буйэ в Америку... В этой войне, значение которой он, впрочем, отлично понял... война *как таковая*, говорил он, меня не интересовала, а только ее цель, и т. д.»... «После тщетной попытки заинтересовать вице-короля Мексики постройкой большого канала для соединения *обоих океанов* и т. д.»

Рейбо, стр. 77: «Солдат в борьбе за американскую независимость, он служил под началом Вашингтона..., война сама по себе меня не интересовала, говорил он, но цель ее интересовала меня очень живо, и ради этого интереса я безропотно переносил ее тяготы».

Господин Грюн списывает только, что Сен-Симон не питал «особого интереса к войне», но не отмечает самого главного — его интереса к цели этой войны.

Господин Грюн не отмечает далее, что Сен-Симон желал провести свой план у вице-короля, и поэтому сводит этот план просто к «пришедшей в голову мысли». Не отмечает он и того, что Сен-Симон

¹ Должно быть: Лоренц. *Ред.*

сделал это «в мирное время», потому что Штейн указывает на это лишь датой года.

Немедленно вслед за тем *господин Грюн* продолжает: «*Позже*» (когда?) «он *набрасывает* план франко-голландской экспедиции в английскую Индию» (там же).

Штейн: «В 1785 г. он поехал в Голландию, чтобы *набросать* план объединенной франко-голландской экспедиции против английских колоний в Индии» (стр. 143).

Штейн сообщает здесь неверные сведения, которые Грюн добросовестно списывает. По словам же самого Сен-Симона, герцог Лавогюйон склонил Генеральные штаты предпринять в союзе с Францией объединенную экспедицию против английских колоний в Индии. О самом себе он рассказывает только, что «в течение года он *занимался* (poursuivi) выполнением этого плана».

Господин Грюн: «В Испании он *хочет прорыть* канал от Мадрида до моря» (там же). Сен-Симон *хочет прорыть канал*, — что за бессмыслица! Прежде ему *пришло в голову*, теперь он *хочет*. Грюн искажает здесь факты не потому, что он точно следует за Штейном, как в указанном выше случае, а потому что списывает его слишком поверхностно.

Штейн, стр. 144: «Вернувшись в 1786 г. во Францию, он уже в следующем году отправился в Испанию, чтобы предложить правительству план завершения канала от Мадрида до моря». При быстром чтении господин Грюн мог извлечь свою вышеприведенную фразу у Штейна, по изложению которого действительно может показаться, будто план постройки и весь проект принадлежали Сен-Симону, между тем как последний выработал лишь план борьбы с финансовыми затруднениями, возникшими при давно уже начатой постройке канала.

Рейбо: «Шесть лет спустя он представил испанскому правительству план сооружения канала, который должен был служить судоходной линией между Мадридом и морем» (стр. 78). Та же ошибка, что у Штейна.

Сен-Симон, стр. XVII: «Испанское правительство предприняло постройку канала для соединения Мадрида с морем; это начинание не двигалось вперед, потому что у правительства не было достаточно рабочих и денег. Я согласовал вопрос с графом де-Кабарюсом, нынешним министром финансов, и мы представили правительству следующий проект» и т. д.

Господин Грюн: «Во Франции он спекулирует на национальном имуществе».

Штейн описывает сперва положение Сен-Симона во время революции, затем переходит к его спекуляции национальным имуществом (стр. 144 и сл.). Но откуда господин Грюн взял свое бессмысленное выражение «спекулировать на национальном имуществе», вместо того, чтобы говорить о спекуляции национальным имуществом? И это мы можем объяснить читателю, дав ему прочесть оригинал:

Рейбо, стр. 78: «Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafiqua *sur* les domaines nationaux» [Вернувшись в Париж, он стал заниматься спекуляцией, причем спекулировал на национальном имуществе].

Господин Грюн устанавливает свое вышеприведенное положение без всякой мотивировки. Мы не узнаем, почему Сен-Симон спекулировал национальным имуществом и почему этот сам по себе тривиальный факт имеет значение в его жизни. Дело в том, что господин Грюн находит излишним списать у Штейна и Рейбо, что Сен-Симон хотел в виде опыта основать научную школу и крупное промышленное заведение и хотел добыть необходимый для этого капитал посредством спекуляций. Сам Сен-Симон именно таким образом мотивирует свои спекуляции (Oeuvres, стр. XIX).

Господин Грюн: «Он женится, чтобы быть в состоянии принимать ученых, чтобы выведывать жизнь людей, чтобы высасывать их психологически» (там же). Господин Грюн вдруг перескакивает здесь через один из важнейших периодов жизни Сен-Симона — через период его естественно-научных занятий и путешествий. А потом, что это значит — жениться, чтобы *принимать ученых*, жениться, чтобы психологически высасывать *людей* (на которых не женишься), и т. д.? Все дело в следующем: Сен-Симон женился, чтобы иметь открытый салон и быть в состоянии изучать там наряду с другими людьми также и ученых.

Штейн излагает это на стр. 149 так: «Он женился в 1801 г.... Я воспользовался браком, чтобы изучать ученых» (ср. Сен-Симон, стр. 23). Теперь, после сличения с оригиналом, написанная господином Грюном бессмыслица становится ясной и понятной.

«Психологическое высасывание *людей*» сводится у Штейна и самого Сен-Симона к наблюдению за *учеными* в общественной жизни. Сен-Симон хотел, в связи со своим основным социалистическим воззрением, изучить влияние науки на личность ученых и на их поведение в обыденной жизни. У господина Грюна это превращается в бессмысленную, непонятную, отдающую романом причуду.

Господин Грюн: «Он впадает в бедность» (как, почему?), «занимается перепиской в *каком-то* ломбарде — за 1000 франков жалованья в год — он, граф, потомок Карла Великого; *затем*» (когда и

почему?) «он живет милостями одного бывшего слуги; «впоследствии» (когда и почему?) «он делает попытку застрелиться, но его спасают, и снова начинается его жизнь ученого и пропагандиста. Лишь теперь он пишет свои *два главных произведения*».

«Он впадает», «затем», «впоследствии», «теперь» — этими словами господин Грюн думает заменить хронологию и связь отдельных моментов в жизни Сен-Симона.

Штейн, стр. 156, 157: «К этому прибавился новый и страшный враг — все более гнетущая материальная нужда... После шести месяцев мучительного ожидания ему предлагают место —» (даже это тире господин Грюн взял у Штейна, но он так хитер, что поставил его после ломбарда) «переписчика в ломбарде» (не «в *каком-то* ломбарде», как хитро переделывает господин Грюн, ибо, как известно, в Париже существует только *один*, правительственный ломбард) «с тысячью франков жалованья в год. Поразительная превратность судьбы, характерная для этой эпохи. Внук знаменитого царедворца Людовика XIV, наследник герцогской короны и огромного состояния, пэр Франции по рождению и гранд Испании становится переписчиком в *каком-то* ломбарде!» Теперь мы понимаем ошибку Грюна с ломбардом; у Штейна соответствующее выражение вполне уместно. Чтобы отличить свое выражение от штейновского, господин Грюн называет Сен-Симона только «графом» и «потомком Карла Великого». Последнее указание он заимствует у Штейна (стр. 142) и Рейбо (стр. 77), которые, однако, достаточно осторожны, чтобы сказать только, что Сен-Симон сам вел свою родословную от Карла Великого. Вместо приводимых Штейном положительных фактов, действительно заставляющих поражаться бедности Сен-Симона *во время реставрации*, господин Грюн констатирует лишь свое удивление, что граф и мнимый потомок Карла Великого вообще может так низко пасть. *Штейн*: «Два года прожил он еще» (после попытки самоубийства) «и сделал за это время, пожалуй, больше, чем за двадцать лет своей прежней жизни. «*Catéchisme des industriels*» [Катехизис промышленников] был им теперь *закончен*» (господин Грюн превращает это окончание давно начатой работы в «лишь теперь он *пишет* и т. д.»), а «*Nouveau Christianisme*» [Новое христианство] и т. д.» (стр. 164, 165). На стр. 169 Штейн называет оба эти сочинения «*двумя главными произведениями его жизни*».

Таким образом, господин Грюн не только *скопировал у Штейна его ошибки*, но и сам *сфабриковал новые* из неопределенных выражений Штейна. Чтобы скрыть это свое списывание, он выдергивает только наиболее выдающиеся факты, но лишает их характера фактов, вырывая их из хронологической связи и всей их мотивировки и пропуская

даже важнейшие промежуточные звенья. Приведенные нами отрывки составляют буквально *все*, что сообщает господин Грюн о жизни Сен-Симона. В его изложении деятельная и полная приключений жизнь Сен-Симона превращается в ряд причуд и происшествий, представляющих меньше интереса, чем жизнь любого крестьянина или спекулянта того времени в какой-нибудь оживленной провинции Франции. И преподнеся читателю эту биографическую пачкотню, он восклицает: «вся эта *воистину цивилизованная жизнь!*» Он даже не стесняется сказать на стр. 85: «Жизнь Сен-Симона, это — зеркало самого сен-симонизма», точно написанная Грюном «жизнь» Сен-Симона может быть зеркалом чего-нибудь иного, кроме «самой» манеры господина Грюна фабриковать книги.

Мы остановились несколько подробнее на этой биографии, ибо она является классическим образцом той *основательности*, с какой господин Грюн пишет о французских социалистах. Как здесь, желая замаскировать свое списывание, он будто бы небрежно выпускает, выбрасывает, искажает, переставляет, так и в дальнейшем мы видим у него все признаки беспокойного в глубине души плагиатора, — искусственный беспорядок, чтобы затруднить сличение с оригиналом, пропуск в цитатах своих предшественников отдельных слов и целых предложений, не вполне ему понятных вследствие незнакомства с оригиналами, фантазирование и приукрашивание предмета с помощью неопределенных фраз, вероломные выпады против людей, у которых он как раз списывает. Господин Грюн списывает даже так спешно, что часто ссылается на вещи, о которых он ни звука не сообщил читателю, но которые у него, как у человека, прочитавшего Штейна, крепко сидят в голове.

Перейдем теперь к тому, как Грюн излагает учение Сен-Симона.

1. «Письма женева к современникам»¹

Из книги Штейна Грюн не вполне уяснил себе, какова связь между изложенным в этом сочинении планом поддержки ученых и фантастическим приложением к брошюре. Он говорит об этом сочинении так, точно в нем речь идет главным образом об организации общества, и заканчивает свое изложение следующими словами:

«Духовная власть — в руках ученых, светская — в руках собственников, выборы — всеобщие» (стр. 85; ср. Штейн, стр. 151; Рейбо, стр. 83).

Предложение: «le pouvoir de nommer les individus appelés à

¹ «Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains».

remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde» [право назначения лиц, призванных исполнять обязанности вождей человечества, принадлежит всем], которое Рейбо приводит из Сен-Симона (стр. 47), а Штейн цитирует в крайне беспомощном переводе, — это предложение господин Грюн сводит к «всеобщим выборам», благодаря чему оно теряет всякий смысл. У Сен-Симона речь идет о выборах ньютоновского совета, у господина Грюна — о выборах вообще.

Покончив с «Lettres...» при помощи четырех-пяти списанных у Штейна и Рейбо предложений и уже начав было говорить о «Nouveau Christianisme» [Новом христианстве], господин Грюн вдруг опять возвращается к этим письмам.

«Но, конечно, на одном абстрактном знании далеко не уедешь!» (А на конкретном невежестве и тем более, как мы видим). *В е д ь* с точки зрения абстрактной науки «собственники» и «*в с я ж и й*» — это *е щ е* разные вещи» (стр. 87).

Господин Грюн забывает, что до сих пор он говорил только о «всеобщих выборах», а не о «всяком». Но у Штейна и Рейбо он находит «tout le monde» и поэтому приводит слово «всякий» в кавычках. Он забывает далее, что он не привел той фразы Штейна, которая мотивирует употребленное им словечко «*ведь*»:

«У него (Сен-Симона), наряду с мудрыми или знающими, *выступают раздельно propriétaires* [собственники] и *tout le monde* [все]. Правда, они *еще* не отделены друг от друга настоящей границей... Но уже в этом туманном образе *tout le monde* скрывается зародыш того класса, понять и поднять который стало впоследствии основной тенденцией его теории, самого многочисленного и самого неимущего класса; в действительности же эта часть народа существовала тогда лишь в потенции» (стр. 154).

Штейн подчеркивает, что Сен-Симон *уже* проводит различие между *propriétaires* и *tout le monde*, но различие *еще* очень неопределенное. У господина же Грюна выходит так, что Сен-Симон вообще *еще* проводит это различие. Разумеется, это большая ошибка со стороны Сен-Симона, объясняемая лишь тем, что в «Lettres» он стоит на точке зрения абстрактной науки. Но, к сожалению, Сен-Симон в разбираемом месте вовсе не говорит, как воображает господин Грюн, о различиях в каком-то будущем обществе. Он обращается с призывом принять участие в одной подписке ко всему человечеству, которое, как ему представляется, в настоящем своем виде делится на три класса, — не на ученых, собственников и *tout le monde*, как это думает Штейн, а на 1) ученых и художников и всех людей с либе-

ральными идеями, 2) противников нового, т. е. собственников, поскольку они не примыкают к первому классу, 3) остальное человечество, присоединяющееся к лозунгу: Равенство. Эти три класса образуют *tout le monde*. (Ср. Сен-Симон, «*Lettres*», стр. 21, 22.) Впрочем, так как в другом месте Сен-Симон говорит, что считает свое разделение власти полезным для всех классов, то, очевидно, там, где он говорит об этом разделении (стр. 47), *tout le monde* соответствует «остальному человечеству» присоединяющемуся к лозунгу «Равенство», — чем, однако, не исключаются другие классы. Следовательно, Штейн в основном верно передал мысль Сен-Симона, хотя и не обратил внимания на место на стр. 21 — 22, а господин Грюн, совершенно не знакомый с оригиналом, цепляется за мелкий промах Штейна, извлекая из его рассуждения совершеннейшую чепуху.

Но вот еще более разительный пример. На стр. 94, где господин Грюн говорит уже не о Сен-Симоне, а о его школе, мы неожиданно узнаем следующее:

«В одной из своих книг Сен-Симон произносит таинственные слова: женщины будут допущены, они даже смогут быть назначаемы. Из этого почти бесплодного семени выросло все величественное зрелище эмансипации женщин».

Разумеется, если Сен-Симон говорил (в любом сочинении) о допущении и назначении женщин неизвестно куда, то это весьма «таинственные слова». Но это мистерия только для господина Грюна. «Одна из книг» Сен-Симона — не что иное, как «*Lettres d'un habitant de Genève*». Здесь Сен-Симон, заявив, что каждый человек может голосовать за кандидатов в ньютоновский совет или его секции, продолжает: «Женщины будут допущены к *голосованию*, они смогут быть *назначаемы*», разумеется, на какое-нибудь место в совете или его секциях. Штейн привел это место, как полагается, с ссылкой на книгу и делает при этом следующее замечание: здесь и т. д. «находятся в *зародыше* все следы его позднейших воззрений, и даже воззрений его школы, и даже первая мысль об *эмансипации женщин*» (стр. 152). Штейн правильно подчеркивает далее, в особом примечании, что Оленд Родриг в своем издании 1832 г. напечатал это место из полемических соображений жирным шрифтом как единственное встречающееся у Сен-Симона место в пользу женской эмансипации. Грюн, чтобы скрыть свое списывание, переносит это место из книги, откуда оно взято, в школу Сен-Симона, выводит из этого вышеприведенную бессмыслицу, превращает «зародыш» Штейна в «семя» и по-ребячески воображает, что отсюда-то и выросло учение об эмансипации женщин.

Господин Грюн решается высказать свое мнение о противоречии, будто бы имеющемся между «Письмами обитателя Женевы» и «Катехизисом промышленников» и состоящем в том, что «Катехизис» требует признания права *travailleurs* [рабочников]. Конечно, господин Грюн должен был найти это различие между заимствованным им у Штейна и Рейбо содержанием «Писем» и столь же заимствованным содержанием «Катехизиса». Но если бы он прочел самого Сен-Симона, то вместо противоречия он нашел бы уже в «Письмах» «семя» того воззрения, которое было затем развито дальше в «Катехизисе». Например: «Все люди будут работать» («Lettres», стр. 60). «Если его мозг (богатого) не будет приспособлен к труду, его принудят работать руками; ибо Ньютон наверное не оставит на этой планете... сознательно бесполезных рабочих в мастерской» (стр. 64).

2. «Политический катехизис промышленников.»¹

Так как Штейн обыкновенно цитирует это произведение как «*Catéchisme des industriels*», то господин Грюн и не знает для него другого названия. А между тем господин Грюн тем более должен был бы привести хоть правильное *заглавие*, что там, где он говорит об этом произведении специально, он посвящает ему лишь десять строк.

Списав у Штейна, что Сен-Симон хочет в этом произведении дать власть труду, господин Грюн продолжает:

«Мир теперь делится для него на праздных людей и промышленников» (стр. 85).

Господин Грюн сообщает здесь ложные сведения. Он приписывает «Катехизису» различие, которое он встречает у Штейна лишь значительно позже, при изложении взглядов школы Сен-Симона. Штейн, стр. 206: «Общество состоит теперь только из праздных людей и рабочих» (Анфантен). В «Катехизисе» вместо этого деления, которое приписывает ему Грюн, имеется деление на три класса: класс феодальный, промежуточный и промышленный, о котором господин Грюн, конечно, ничего не мог сказать, так как он списывал у Штейна, а самого «Катехизиса» не читал.

Господин Грюн повторяет затем еще раз, что содержание «Катехизиса» сводится к господству труда, и заканчивает свою характеристику этого произведения следующим образом:

«Подобно тому как республиканизм говорит: все для народа, все через народ, так Сен-Симон говорит: все для промышленности, все через промышленность» (там же).

¹ «*Catéchisme politique des industriels*».

Штейн, стр. 165: «Так как все происходит через промышленность, то все должно происходить также и для нее».

Как правильно указывает Штейн (стр. 160, примечание), уже в сочинении Сен-Симона «L'Industrie» [Промышленность], 1817 г., встречается эпитафия: «Все через промышленность, все для нее». Таким образом, данная господином Грюном характеристика «Катехизиса» состоит в том, что, помимо вышеприведенного ложного сведения, он фальшиво цитирует эпитафию значительно более раннего произведения, которого он совсем не знает.

Такова основательность немецкой критики сочинения «Catéchisme politique des industriels». Но и в других местах грюновского литературного винегрета мы встречаем разрозненные замечания, относящиеся сюда же. Господин Грюн, внутренне восхищаясь собственной хитростью, рассказывает то, что найдено им у Штейна в его характеристике этого произведения, и обрабатывает это с достойным хвалы мужеством.

Господин Грюн, стр. 87: «Свободная конкуренция была нечистым, смутным понятием, — понятием, содержащим в себе новый мир борьбы и бедствий, борьбы между капиталом и трудом и бедствий лишенного капитала рабочего. Сен-Симон *очистил понятие промышленности, он свел его к понятию рабочих*, он формулировал права и жалобы *четвертого сословия*, пролетариата. Он должен был упразднить право наследства, потому что оно стало несправедливым для рабочего, для промышленника. Таково значение его «Катехизиса промышленников»».

Господин Грюн нашел у Штейна (стр. 169) следующее замечание относительно «Катехизиса»: «Истинное значение Сен-Симона заключается, стало быть, в том, что он предвидел неизбежность этого противоречия» (между буржуазией и народом). Таков оригинал мысли господина Грюна о «*значении*» Катехизиса.

Штейн: «Он» (Сен-Симон в «Катехизисе») «начинает с *понятия промышленного рабочего*». Отсюда господин Грюн выводит свою чудовищную нелепицу, будто Сен-Симон, увидевший в свободной конкуренции «*нечистое понятие*», очистил «*понятие промышленности*» и свел его к *понятию рабочих*». Что понятие господина Грюна о свободной конкуренции и промышленности очень «нечисто» и «смутно», — это он обнаруживает на каждом шагу.

Не довольствуясь этой чепухой, он решается уже на прямую ложь, уверяя, будто Сен-Симон требовал упразднения права наследства.

Опираясь все так же на свое понимание штейновского изложения «Катехизиса», он говорит на стр. 88: «Сен-Симон установил права пролетариата, он дал уже новый лозунг: *промышленники, рабочие*

должны подняться на первую ступень власти. Это было односторонне, но каждая борьба ведет за собой односторонность; кто не односторонен, тот не может бороться». Господин Грюн со своей риторикой насчет односторонности сам здесь односторонне искажает взгляды Штейна, утверждая, будто Сен-Симон хотел «поднять на первую ступень власти» подлинных рабочих, *пролетариев*. Ср. стр. 102, где говорится о Мишеле Шевалье: «М. Шевалье говорит еще с очень большим участием о *промышленниках*... Но для ученика промышленники уже не являются *пролетарьями*, как для учителя; он объединяет в одном понятии капиталиста, предпринимателя и рабочего, т. е. причисляет праздных людей к категории, которая должна была бы объединять лишь самый бедный и самый многочисленный класс».

У Сен-Симона к промышленникам, кроме рабочих, относятся и фабриканты, торговцы, словом — *все промышленные капиталисты*, к которым он даже преимущественно обращается. Господин Грюн мог прочесть это на первой же странице «Катехизиса». Но не видев в глаза самой книги, он беллетристически фантазирует о ней по наслышке.

В своем разборе «Катехизиса» Штейн говорит: «От... Сен-Симон приходит к *истории промышленности* в ее отношении к государственной власти... Он был первым, кто осознал, что в науке о промышленности таится *государственный момент*... Нельзя отрицать, что ему удалось дать значительный толчок. Ибо лишь со времени его деятельности Франция имеет «*Histoire de l'économie politique*» etc. [Историю политической экономии] (стр. 165, 170). Штейн сам крайне туманен, когда говорит о «государственном моменте» в «науке о промышленности». Но тотчас же прибавляя, что история государства теснейшим образом связана с историей народного хозяйства, он показывает, однако, что у него правильное чутье.

Посмотрим теперь, как господин Грюн в дальнейшем, говоря о сен-симонистской школе, присваивает себе этот обрывок штейновской мысли.

«Сен-Симон в своем «Катехизисе промышленников» пытался дать *историю промышленности*, выдвинув в ней *государственный элемент*. *Значит* сам учитель проложил дорогу *политической экономии*» (стр. 99).

«Значит» господин Грюн превращает прежде всего «государственный момент» Штейна в «государственный элемент» и превращает эту мысль в бессмысленную фразу тем, что выпускает имеющиеся у Штейна более конкретные данные. Этот «камень (Stein), отвергнутый строителями», лег действительно у господина Грюна «во главу угла»

его «Briefe und Studien» [Писем и очерков]. Но он стал для него вместе тем и камнем преткновения. Но больше того. Между тем как Штейн говорит, что Сен-Симон, выдвинув государственный момент в науке о промышленности, проложил этим дорогу *истории* политической экономии, у господина Грюна Сен-Симон прокладывает дорогу *самой политической экономии*. Господин Грюн рассуждает приблизительно так: экономия существовала уже до Сен-Симона; как рассказывает Штейн, он выдвинул в промышленности государственный момент, значит сделал экономию государственной; государственная экономия = политическая экономия, значит Сен-Симон проложил дорогу политической экономии. Господин Грюн бесспорно обнаруживает весьма высокую развязность в своих догадках.

В полном соответствии с тем способом, каким, по господину Грюну, Сен-Симон прокладывает дорогу политической экономии, находится и способ, каким он прокладывает дорогу научному социализму: «Он (сен-симонизм) содержит в себе... научный социализм, ибо Сен-Симон всю свою жизнь провел в поисках новой науки!» (стр. 82).

3. «Новое христианство».¹

Столь же блестяще приводит господин Грюн и здесь извлечения из извлечений Штейна и Рейбо, беллетристически разукрашивая их и безжалостно разрывая связанные между собой части изложения. Мы приведем один лишь пример, чтобы показать, что он никогда не держал в руках и этого произведения.

«Сен-Симон хотел установить единое мировоззрение, подходящее для тех органических периодов истории, которые он *прямо* противопоставляет критическим. Со времени Лютера мы, по его мнению, живем в *критическом* периоде; он рассчитывал обосновать начало нового *органического* периода. *Отсюда* — новое христианство» (стр. 88).

Сен-Симон *никогда* и *нигде* не противопоставлял органических периодов истории критическим. Господин Грюн здесь попросту врет. Лишь *Базар* ввел это деление. Господин Грюн нашел у Штейна и Рейбо, что Сен-Симон признает в «Nouveau christianisme» *критику* Лютера, но находит недостаточной его положительную, догматическую *доктрину*. Господин Грюн смешивает это положение с отголосками воспоминаний из тех же источников о сен-симонистской *школе* и фабрикует из этого свое выше приведенное утверждение.

Состряпав указанным образом несколько беллетристических фраз по поводу жизни Сен-Симона, причем единственным источником

¹ «Nouveau christianisme».

служат ему Штейн и путеводитель последнего Рейбо, господин Грюн заканчивает следующим восклицанием:

«И этого Сен-Симона сочли необходимым взять под свою защиту филистеры морали, господин Рейбо и за ним вся толпа его немецких подражателей, прорицая со своей обычной мудростью, что подобного человека, подобную жизнь нельзя мерить *обычным* масштабом! — Скажите: не из дерева ли ваши масштабы? Скажите правду, нам будет приятно услышать, что они сделаны из крепкого, хорошего дуба. Дайте их сюда, мы с благодарностью примем их, как ценный дар, мы их не сожжем, боже сохрани! Мы только померяем ими спину филистеров» (стр. 89).

Таковыми беллетристическими залихватскими фразами господин Грюн хочет доказать свое превосходство над своими образцами.

4. Сен-симонистская школа.

Так как господин Грюн читал сен-симонистов ровно столько же, сколько и самого Сен-Симона, т. е. не читал вовсе, то он должен был бы, по крайней мере, сделать хоть сносное извлечение из Штейна и Рейбо, соблюсти хронологическую последовательность, связно рассказать ход событий и упомянуть важнейшие моменты. Вместо этого он, по наущению своей нечистой совести, поступает как раз наоборот, сваливает все в одну кучу, пропускает необходимейшие вещи и путает еще больше, чем при изложении Сен-Симона. Здесь мы поневоле будем еще более кратки, ибо в противном случае нам пришлось бы написать такую же толстую книгу, как книга господина Грюна, чтобы отметить каждый его плагиат и каждую ошибку.

О периоде времени от смерти Сен-Симона до июльской революции, этой важнейшей эпохе в теоретическом развитии сен-симонизма, мы не узнаем ровно ничего: таким образом, важнейшая часть сен-симонизма, критика существующего строя, совершенно отпадает для господина Грюна. И действительно, было бы трудно сказать что-нибудь об этом, не прибегая к самим источникам, т. е. к соответствующим журналам.

Свой курс о сен-симонистах господин Грюн открывает следующим положением: «Каждому по его способности, каждой способности по ее делам — таков практический догмат сен-симонизма». Господин Грюн следует за Рейбо, который видит (стр. 96) в этом положении переходный пункт от Сен-Симона к сен-симонистам, и затем продолжает так: «Это непосредственно вытекает из последних слов Сен-Симона: обеспечить всем людям наиболее свободное раз-

вите их способностей». Здесь господин Грюн хотел отличиться от Рейбо. Рейбо связывает этот «практический догмат» с «Новым христианством». Господин Грюн считает это каким-то домислом Рейбо и без стеснения подставляет на место «Нового христианства» последние слова Сен-Симона. Он не знал, что Рейбо просто дал дословное извлечение из «*Doctrine de Saint Simon, Exposition*» [Доктрина Сен-Симона. Изложение], год первый, стр. 70. Господин Грюн не может понять, каким образом здесь у Рейбо, после некоторых выдержек, касающихся религиозной иерархии сен-симонизма, вдруг откуда-то сваливается «практический догмат». На самом деле это положение может дать указания на новую иерархию лишь в связи с религиозными идеями «Нового христианства», а без них оно приводит, в лучшем случае, лишь к мирской классификации общества, господин же Грюн воображает, что из одного этого положения уже следует иерархия. Он говорит на стр. 91: «Каждому по его способности — означает возведение католической иерархии в закон общественного порядка. Каждой способности по ее делам — означает превращение мастерской в ризницу, превращение всей гражданской жизни в царство попов». У Рейбо он находит в вышеупомянутом извлечении из «*Exposition*» следующее место: «Появится воистину вселенская церковь... вселенская церковь управляет как духовными, так и мирскими делами... Наука священна, промышленность священна... всякое добро есть церковное добро, всякая профессия есть религиозное служение, есть ступень в социальной иерархии. *Каждому по его способности, каждой способности по ее делам*». Господину Грюну достаточно было только перевернуть это место, превратить предшествующие положения в выводы из заключительного тезиса, чтобы притти к своей совершенно непостижимой фразе.

Грюновское воспроизведение сен-симонизма «до того запутано и хаотично», что на стр. 90 он «практический догмат» превращает в «духовный пролетариат», а этот духовный пролетариат — в «иерархию духов», а эту последнюю — в верхушку иерархии. Если бы он прочел хотя бы только «*Exposition*», он заметил бы, что религиозная концепция «Нового христианства», в связи с вопросом о способах определения способности, влечет за собой необходимость иерархии и ее верхушки.

Все изложение и критика «*Exposition*» 1828 — 1829 гг. сводится у господина Грюна к одному положению: каждому по его способностям, каждой способности по ее делам. Что же касается «*Producteur*» и «*Organisateur*», то о них он не упоминает ни разу. Он перелыстывает Рейбо и находит в отделе «Третья эпоха сен-симонизма»,

стр. 126 (Штейн, стр. 205): «... и через несколько дней «Globe» вышел с подзаголовком «*Орган учения Сен-Симона*», причем это учение было *резюмировано* на его первой странице следующим образом:

Р е л и г и я

Наука

Промышленность

Всеобщая ассоциация».

Непосредственно от вышеуказанного положения господин Грюн перескакивает к 1831 г., обрабатывая Рейбо следующим образом (стр. 91):

«Сен-симонисты выразили свою систему в следующей *схеме*, формулировка которой принадлежит главным образом Базару:

Р е л и г и я

Наука

Промышленность

Всеобщая ассоциация».

Господин Грюн опускает три положения, которые тоже находятся в заголовке «Globe» и все относятся к практическим социальным реформам. Они встречаются и у Штейна, и у Рейбо. Он делает это для того, чтобы превратить эту простую вывеску журнала в «схему» системы. Он умалчивает, что приведенная «схема» находится в заголовке «Globe», и, исказив текст последнего, может затем разделиться со всем сен-симонизмом мудрым критическим замечанием, что религия помещена *наверху*. А между тем он мог бы вычитать у Штейна, что в «Globe» дело обстоит совершенно иначе. «Globe» содержит, — чего, впрочем, не мог знать господин Грюн, — подробнейшую и серьезнейшую критику существующего строя, особенно его экономических отношений. Откуда господин Грюн получил новое, но важное сведение, что формулировка этой «схемы» из четырех слов «принадлежит *главным образом Базару*», — сказать трудно.

С января 1831 г. господин Грюн перескакивает назад к октябрю 1830 г.:

«В *период Базара*» (откуда он взялся?), «вскоре после июльской революции, сен-симонисты представили краткое, но законченное исповедание своей веры в палату депутатов, в ответ на выпад гг. Дюпена и Могена, обвинивших их с высоты трибуны в том, что они проповедуют общность имущества и жен». Затем приводится самое обращение, к которому господин Грюн делает следующее примечание: «Как все это разумно и сдержанно. Базар редактировал этот доку-

мент, представленный палате» (стр. 92 — 94). Что касается этого последнего замечания, то Штейн на стр. 205 говорит: «Судя по форме и содержанию этого документа, мы ни минуты не колеблемся признать, вместе с Рейбо, что он был составлен *скорее* Базаром, чем Анфантенном». А Рейбо на стр. 123 говорит: «По всей форме и по умеренному тону этого документа легко видеть, что он возник *скорее* по инициативе Базара, чем его коллеги». Гениальная смелость господина Грюна превращает предположение Рейбо, что инициатива составления этого обращения исходила *скорее* от Базара, чем от Анфантена, в решительное утверждение, что первый составил его целиком. Переход к этому документу является переводом из Рейбо (стр. 122): «Гг. Дюпен и Моген заявили с высоты трибуны, что образовалась секта, проповедующая общность имущества и общность жен». Господин Грюн лишь отбрасывает приводимую Рейбо дату, говоря вместо этого: «вскоре после июльской революции». Вообще, при стремлении господина Грюна эмансипироваться от своих предшественников он избегает точной хронологии. От Штейна он отличает себя здесь тем, что вводит в текст то, что у Штейна находится в примечании, пропускает вступительную часть обращения, переводит выражение *fonds de production* [производительный капитал] через «*недвижимое имущество*», а *classement social des individus* [общественная классификация индивидов] через «общественный порядок отдельных личностей».

Затем идет несколько неряшливых замечаний об истории сенсимонистской школы, представляющих такое же художественное попури из Штейна, Рейбо и Л. Блана, как и рассмотренное выше жизнеописание Сен-Симона. Предоставляем читателю самому убедиться в этом, заглянув в книгу господину Грюна.

Мы сообщили читателю все, что господин Грюн может сказать о сенсимонизме в период Базара, т. е. со смерти Сен-Симона до первого раскола. Теперь он может разыграть свой беллетристически-критический козырь, назвав Базара «плохим диалектиком» и продолжая:

«Но таковы республиканцы. Катон или Базар, — они умеют только умирать; если они не закалывают себя кинжалом, то у них происходит *разрыв сердца*» (стр. 95).

«Несколько месяцев спустя после этого спора у *него* (Базара) произошел *разрыв сердца*» (Штейн, стр. 210).

Насколько верно замечание господина Грюна, показывает пример таких республиканцев, как Левассер, Карно, Баррер, Бильо-Варенн, Буонаротти, Тест, д'Аржансон и т. д., и т. д.

Затем следует несколько банальных фраз об Анфантене, причем

мы обращаем внимание только на следующее открытие господина Грюна: «Не ясно ли на примере этого исторического явления, что религия есть не что иное, как сенсуализм, что материализм может смело претендовать на такое же происхождение, как сам святой догмат?» (стр. 97). Господин Грюн самодовольно оглядывается: «Подумал ли уже кто-нибудь об этом?» (Он никогда не «подумал бы об этом», если бы раньше «Hallische Jahrbücher» «не подумали об этом» в связи с вопросом о романтиках.) Однако можно надеяться, что с тех пор господин Грюн еще подумал об этом.

Как мы видели, господин Грюн не знает ровно ничего обо всей экономической критике сен-симонистов. Однако он использует Анфантена, чтобы бросить несколько слов и об экономических выводах из учения Сен-Симона, о которых он фантазировал уже выше. Дело в том, что он находит у Рейбо (стр. 129 и сл.) и Штейна (стр. 206) извлечения из политической экономии Анфантена, но, конечно, искажает дело и здесь: отмену налогов на предметы первой необходимости, — правильно изображаемую Рейбо и Штейном, по Анфантену, как следствие проектов о праве наследования, — он превращает в совершенно независимое мероприятие, стоящее *рядом* с этими проектами. Свою оригинальность обнаруживает он и в том, что извращает хронологический порядок, говоря сперва о *священнике* Анфантене и Менильмонтане, а затем об *экономисте* Анфантене, между тем как его предшественники рассматривают экономическое работы Анфантена в период Базара одновременно с «Globe», для которого они писались. Если здесь он привлекает период Базара для характеристики менильмонтанского периода, то позже, говоря об экономических взглядах М. Шевалье, он привлекает менильмонтанский период. Повод к этому дает ему «Livre nouveau» [Новая книга]: предположение Рейбо, что автором этой книги был М. Шевалье, он по своему обыкновению превращает в категорическое утверждение.

Господин Грюн изложил таким образом сен-симонизм «в его совокупности» (стр. 82). Он исполнил свое обещание «не разбирать критически его литературу» (там же) и поэтому весьма некритически запутался в совсем другой «литературе» — в книгах Штейна и Рейбо. Взамен он сообщает нам несколько соображений о лекциях по политической экономии М. Шевалье 1841 — 1842 гг., когда тот уже давно перестал быть сен-симонистом. Когда господин Грюн писал о сен-симонизме, он имел перед собой критику этих лекций в «Revue des deux Mondes», которую он мог использовать тем же способом, как использовал прежде Штейна и Рейбо. Мы дадим здесь лишь один образец его критической проницательности:

«Он утверждает в них, что производится недостаточно. Это замечание вполне достойно старой экономической школы с ее заржавленной односторонностью... Пока политическая экономия не поймет, что производство зависит от потребления, до тех пор эта так называемая наука не пустит свежих побегов» (стр. 102).

Мы видим, как высоко господин Грюн с заимствованной им у истинного социализма фразеологией о потреблении и производстве возвышается над всей экономической литературой. Не говоря о том, что у каждого экономиста он может прочесть, что предложение зависит также от спроса, — т. е. производство от потребления, — во Франции существует даже особая экономическая школа, школа Сисмонди, согласно учению которой производство еще и иначе зависит от потребления, чем это диктуется свободной конкуренцией, причем эта школа находится в самом решительном противоречии с экономистами, на которых нападает господин Грюн. Мы, впрочем, увидим впоследствии, как вверенный господину Грюну капитал, — единство производства и потребления, — приносит ему большие проценты.

За скуку, вызванную у читателя разжиженными, фальсифицированными и напыщенно перефразированными выдержками из Штейна и Рейбо, господин Грюн вознаграждает его следующим младогермански-брызжущим, гуманистически-пламенным и социалистически-сверкающим фейерверком:

«Весь сен-симонизм, как социальная система, был не чем иным, как потоком мыслей, который пролила на почву Франции благодатная туча» (выше, на стр. 82 — 83: «световая масса, но еще как световой хаос» (!), «не как *упорядоченная ясность*» (!!)). «Это было зрелище, производившее одновременно и самое потрясающее, и самое забавное действие. Сам автор умер еще до его постановки, один режиссер — во время представления; прочие же режиссеры и все актеры переоделись в свои обычные платья, вернулись домой и сделали вид, будто ничего не произошло. Это было интересное, под конец несколько запутанное зрелище; некоторые актеры шаржировали, — вот и все» (стр. 104).

Как правильно выразился Гейне о своих подпевалах: «Я посеял зубы драконов, а сбор жатвы дал мне блох».

ФУРЬЕРИЗМ.

Кроме нескольких переводов о любви из «*Quatre mouvements*» [Четырех движений] мы и здесь не узнаем ничего такого, что не было бы уже изложено полнее у Штейна. С моралью господин Грюн справляется при помощи положения, которое задолго до Фурье было

высказано уже сотней других писателей: «Мораль, по Фурье, есть не что иное, как систематическая попытка подавить страсти человека» (стр. 147). Христианская мораль никогда не определяла самое себя иначе. В критику соображений Фурье о современном сельском хозяйстве и промышленности господин Грюн не входит совершенно, а по поводу его критики торговли довольствуется переводом нескольких общих положений из «Введения» к одному отделу «*Quatre mouvements*» («*Origine de l'économie politique et de la controverse mercantile*» [Возникновение политической экономии и споры о торговле], стр. 332, 334). Затем следует несколько выдержек о французской революции из «*Quatre mouvements*» и одна из «*Traité de l'association*» [Очерка об ассоциации] вместе с известными уже из Штейна таблицами по истории цивилизации. Так важнейшая часть идей Фурье, критическая, обрабатывается наспех, самым поверхностным образом, на двадцати восьми страницах дословного перевода, причем переводчик ограничивается, за очень немногими исключениями, лишь самым общим и абстрактным и смешивает в одну кучу важное с неважным.

Господин Грюн переходит затем к изложению системы Фурье. Полнее и лучше она давно изложена в цитированном уже Штейном сочинении *Хуроа*. Правда, господин Грюн считает «безусловно необходимым» сообщить свои глубокомысленные соображения о сериях Фурье, но единственно, что он может сделать с этой целью, это — дословно перевести ряд цитат из самого Фурье и затем сочинить, как мы увидим ниже, несколько беллетристических фраз о природе числа. Он вовсе не старается показать, как Фурье пришел к этим сериям и как он и его ученики построили их; он решительно ничего не говорит о внутренней конструкции этих серий. Подобные конструкции, так же, как и гегелевский метод, можно критиковать, лишь показывая, как они делаются, и тем самым доказывая, что владеешь ими. Наконец, у господина Грюна совершенно отступает на задний план одна черта, которую Штейн по крайней мере сколько-нибудь подчеркивает: противоположность между *travail répugnant* и *travail attrayant* [отталкивающим трудом и привлекательным трудом].

Центром тяжести всего этого изложения является критика Фурье господином Грюном. Мы напомним читателю то, что сказали уже выше об источниках грюновской критики, и покажем теперь на нескольких примерах, как господин Грюн сперва принимает положения истинного социализма, а затем утрирует и фальсифицирует их. Вряд ли нужно еще упоминать, что деление между капиталом, талантом и трудом, которого придерживается Фурье, дает богатейший материал для

умничанья, что здесь можно без конца распространяться на тему о невозможности и несправедливости подобного деления, о при-вхождении наемного труда и т. д., не критикуя вовсе этого деления на основе *действительного* отношения между трудом и капиталом. Прудон уже сказал все это до господина Грюна бесконечно лучше, однако даже и не затронув при этом существа вопроса.

Критику *психологии* Фурье господин Грюн извлекает, как и всю свою критику, из «сущности человека»:

«Ибо человеческая сущность есть все во всем» (стр. 190).

«Фурье также апеллирует к этой человеческой сущности, внутреннее жилище» (!) «которой он нам раскрывает по-своему в таблице двенадцати страстей; и он хочет, как все честные и разумные люди, проявить в действительности, *на практике*, внутреннюю сущность человека. То, что внутри, должно быть и во-вне, и *таким образом вообще должно быть устранено различие между внутренним и внешним*. История человечества кипит социалистами, если мы будем распознавать их по этому признаку...; для характеристики каждого из них важно лишь то, что он понимает под *сущностью человека*» (стр. 190).

Или, вернее, для истинного социалиста важно лишь подsunуть каждому какие-нибудь мысли о сущности человека и превратить различные ступени социализма в различные философии сущности человека. Эта неисторическая абстракция заставляет господина Грюна провозгласить устранение всякого различия между внутренним и внешним, устранение, грозящее положить конец продолжению сущности человека. Вообще непонятно, почему немцы так страшно хвастают своею мудростью о сущности человека, тогда как вся их премудрость, три всеобщих свойства — рассудок, сердце и воля, — довольно общеизвестны со времен Аристотеля и стоиков. С этой точки зрения господин Грюн упрекает Фурье в том, что он «рассекает» человека на двенадцать страстей. «Насчет полноты этой таблицы, говоря *психологически*, я не стану терять лишних слов; я считаю ее недостаточной» (на чем, говоря *психологически*, публика может успокоиться). «Знаем ли мы, благодаря этой дюжине, *что такое человек?* Нисколько. Фурье мог бы с таким же успехом назвать пять внешних чувств. В них заключен *весь человек*, если их объяснить, если уметь истолковать их человеческое содержание» (точно это «человеческое содержание» не зависит целиком от ступени производства и общения людей). «Более того, человек заключен целиком даже в *одном* чувстве, в чувствительности, он чувствует иначе, чем животное», и т. д. (стр. 205).

Мы видим, как господин Грюн пытается здесь впервые во всей книге, исходя из точки зрения Фейербаха, сказать что-нибудь о психологии Фурье. Мы видим также, что за фантазия этот «весь человек», который «заключается» в одном единственном свойстве действительного индивида и объясняется философом из этого свойства; что это вообще за «человек», который рассматривается не в своей действительной исторической деятельности и бытии, но может быть выведен из своей собственной ушной мочки или какого-нибудь иного признака, отличающего его от животных. Этот человек «заключается» в самом себе, как его собственный чирий. Что человеческая чувствительность носит человеческий характер, а не животный, эта истина делает, конечно, не только излишней всякую попытку «психологического» объяснения, но является в то же время и критикой всякой психологии.

Трактовку любви у Фурье господин Грюн может критиковать без малейшего труда, поскольку он судит о его критике современных любовных отношений на основании тех фантазий, с помощью которых Фурье хотел создать себе представление о свободной любви. Как настоящий немецкий филистер, господин Грюн принимает эти фантазии всерьез. Только их он, собственно, и принимает всерьез. Но если он уже хотел заняться этой стороной системы, то непонятно, почему он не занялся взглядами Фурье на воспитание, которые представляют наилучшее, что имеется в этой области, и содержат в себе гениальнейшие наблюдения. Вообще же из рассуждений господина Грюна о любви ясно видно, что он, как истый младогерманский беллетрист, мало что понял в критике Фурье. Он думает, что безразлично, исходить ли из упразднения брака или частной собственности: одно непременно должно повлечь за собой другое. Но нужно обладать чисто беллетристической фантазией, чтобы желать *исходить* из другой формы разложения брака, чем та, которая уже существует теперь на практике в буржуазном обществе. У самого Фурье он мог бы заметить, что тот всегда исходит только из преобразования производства.

Господин Грюн удивляется, что Фурье, который исходит повсюду из склонности (следовало сказать: из притяжения), делает всякого рода «математические» опыты, почему он и называет его на стр. 203 «математическим социалистом». Даже оставив в стороне обстоятельства жизни Фурье, господин Грюн должен был бы внимательнее заняться притяжением: он тогда скоро убедился бы, что подобное природное отношение не может быть определено точнее без вычислений. Вместо этого он угощает нас беллетристическими,

перемешанными с гегелевскими традициями филиппиками против числа, где встречаются такого рода места: Фурье «вычисляет молекулы твоего ненормальнейшего вкуса» — воистину чудо! — и далее: «Столь жестоко преследуемая цивилизация основывалась на бессердечной таблице умножения...; число не есть нечто определенное... Что такое единица? Единица не знает покоя, она становится двумя, тремя, четырьмя» — словом, она похожа на немецкого деревенского пастора, который тоже «не знает покоя», пока не обзаведется женой и девятью детьми... «Число убивает все существенное и действительное. Что означает половина разума, треть истины?» — С таким же успехом он мог бы спросить: что такое зазеленевший логарифм?... «В случае органического развития число сходит с ума» — положение, на котором основываются физиология и органическая химия (стр. 203, 204). «Кто принимает число за меру вещей, тот становится, нет, тот *является* эгоистом». К этому положению он находит возможным присоединить, утрируя его, заимствованный им от Гесса (см. выше) тезис: «Весь организационный план Фурье основывается на одном только эгоизме... Фурье является как раз наихудшим выражением цивилизованного эгоизма» (стр. 206, 208). Он немедленно доказывает это, рассказывая, как в мире, построенном на началах Фурье, последний бедняк ест ежедневно сорок блюд, как там ежедневно принимают пищу пять раз, а люди живут 144 года и т. д. Грандиозный размах человечества, который Фурье с наивным юмором противопоставляет скромной посредственности людей эпохи реставрации, дает господину Грюну лишь повод извлечь из всего этого невиннейшую сторону и снабдить ее моральными филистерскими комментариями.

Господин Грюн, упрекая Фурье за его концепцию французской революции, дает в то же время некоторое представление о своем собственном понимании революционной эпохи: «Если бы сорок лет назад» (говорит он от лица Фурье) «знали об ассоциации, то можно было бы избежать революции. Но как же случилось», спрашивает господин Грюн, «что министр Тюрго знал о праве на труд, а между тем голова Людовика XVI все-таки скатилась с эшафота? Ведь с помощью права на труд было бы легче выплатить государственный долг, чем с помощью куриных яиц» (стр. 211). Господин Грюн проглядел только ту мелочь, что право на труд, о котором говорит Тюрго, есть свободная конкуренция, а для установления этой свободной конкуренции необходима была революция.

Господин Грюн может резюмировать всю свою критику Фурье в положении, что Фурье вовсе не подвергнул «цивилизацию»

«основательной критике». Почему же Фурье не сделал этого? Послушаем:

«Критика касалась *проявлений* цивилизации, но не ее *основ*; как нечто *наличное*, она выставлена в отвратительном, в смешном виде, но она не исследована в ее *корнях*. Ни *политика*, ни *религия* не предстали перед судом критики, и поэтому осталась неисследованной *сущность человека*» (стр. 209).

Таким образом, господин Грюн объявляет здесь действительные условия жизни — *проявлениями*, а религию и политику — *основой и корнем* этих проявлений. На примере этого нелепого положения можно видеть, как истинные социалисты противопоставляют идеологические фразы немецких философов действительным теориям французских социалистов в качестве высшей истины и в то же время стремятся связать свой собственный объект, сущность человека, с результатами французской критики общества. Само собою разумеется, что если религия и политика признаются основой материальных жизненных отношений, то все, в последней инстанции, сводится к исследованиям сущности человека, т. е. к сознанию, которое имеет человек о самом себе. Мы видим в то же время, как безразлично господину Грюну, что списывать; в другом месте он — как и в «*Rheinische Jahrbücher*» — на свой манер присваивает себе то, что было сказано в «*Deutsch-französische Jahrbücher*» об отношении между *citoyen* [гражданин] и *bourgeois* [буржуа] и что диаметрально противоположно вышеприведенному положению.

Мы отложили под конец изложение тезиса о производстве и потреблении, заимствованного господином Грюном из истинного социализма. Изложение это представляет поразительный пример того, как господин Грюн прилагает положения истинного социализма в качестве мерила к деятельности французов и как он превращает эти положения в совершенную бессмыслицу тем, что вырывает их из полной неопределенности.

«Производство и потребление можно в теории и во *внешней действительности* отделить друг от друга в пространстве и во времени, но по своей сущности это одно и то же. Разве какая-нибудь обыкновенная ремесленная деятельность — например, хлебопечение — не есть производство, которое для сотен других людей становится потреблением? Она становится им даже для самого хлебопека, который ведь потребляет хлеб, воду, молоко, яйца и т. д. Разве потребление башмаков и платьев не является производством для сапожников и портных?.. Разве я не произвожу, когда ем хлеб? Я произвожу очень многое: я произвожу мельницы, квашни, печи, а следовательно и

плуги, бороны, цепи, мельничные колеса, столярную работу, работу каменщика («а следовательно» столяров, каменщиков и крестьян, «следовательно» их родителей, «следовательно» всех их предков, «следовательно» Адама). «Разве я не потребляю, когда производжу? Конечно да, и тоже в огромных размерах... Когда я читаю книгу, то я, правда, потребляю прежде всего продукт многих лет; когда я ее храню для себя или порчу, я потребляю вещество и работу бумажной фабрики, типографии, переплетной. Но разве я при этом ничего не производжу? Я производжу, может быть, новую книгу, а значит и новую бумагу, новый набор, новую типографскую краску, новые переплетные машины; если я ее только читаю и если ее читает еще тысяча других лиц, то мы производим, благодаря нашему потреблению, новое издание, а значит и все те материалы, которые необходимы для его осуществления. Те, кто изготовляют все это, опять-таки потребляют массу сырья, которое должно быть произведено и которое может быть произведено только благодаря потреблению... Одним словом, *деятельность* и *пользование* (*Genuss*), это — одно и то же; только наш превратный мир оторвал их друг от друга, вставил между ними понятие *стоимости* и *цены* и этим понятием разорвал пополам человека, а с ним и общество» (стр. 191, 192).

В действительности производство и потребление часто находятся в противоречии друг с другом. Но достаточно правильно *истолковать* это противоречие, достаточно *понять* истинную *сущность* производства и потребления, чтобы установить единство обоих и устранить всякое противоречие. Эта немецко-идеологическая теория как нельзя лучше подходит к существующему строю; единство производства и потребления доказывается на примерах из современного общества, оно существует *само по себе*. Господин Грюн доказывает прежде всего, что существует вообще некоторое отношение между производством и потреблением. Он рассуждает о том, что он не может носить сюртук или есть хлеб, если эти вещи не производятся, и что в современном обществе существуют люди, которые производят сюртуки, башмаки, хлеб, между тем как другие люди являются потребителями этих вещей. Господин Грюн считает этот взгляд новым. Он высказывает его классическим, беллетристически-идеологическим языком. Например: «Думают, что пользование кофе, сахаром и т. д. является простым потреблением; но разве это пользование не является производством в колониях? Он мог бы с таким же успехом спросить: не является ли это пользование использованием прелестями плети для негра-невольника и производством избиений в колониях? Мы видим, что этот гиперболический метод приводит

лишь к апологии существующего строя. Другой взгляд господина Грюна заключается в том, что он потребляет, когда производит, именно потребляет сырье и вообще издержки производства: словом — из ничего не получается ничего, он должен иметь *материал*. В любой книге по экономии он мог бы в главе о «воспроизводительном потреблении» найти описание того, какие запутанные отношения здесь имеют место, если не довольствоваться вместе с господином Грюном тривиальной истиной, что без кожи нельзя сделать башмаков.

До сих пор господин Грюн пришел к убеждению, что следует производить, чтобы потреблять, и что при производстве потребляется сырой материал. Настоящая трудность начинается для него тогда, когда он хочет доказать, что он производит, когда потребляет. Здесь господин Грюн тщетно пытается хоть сколько-нибудь разобраться в обыденнейшем и тривиальнейшем отношении между спросом и предложением. Он приходит к взгляду, что его потребление, т. е. его спрос, производит новое предложение. Но он забывает, что его спрос должен быть *аффективным* спросом, что он должен предложить эквивалент за требуемый им продукт, чтобы вызвать этим новое производство. Экономисты тоже ссылаются на неразрывную связь потребления и производства и на абсолютное тождество спроса и предложения, когда хотят доказать, что никогда не бывает перепроизводства; но таких несурзных и банальных вещей, как господин Грюн, они при этом не говорят. Впрочем, все дворяне, попы, рантье и т. д. таким же точно образом искони доказывали свою производительность. Господин Грюн забывает далее, что хлеб производится ныне с помощью паровых мельниц, а раньше производился с помощью водяных и ветряных и еще раньше с помощью ручных, что эти различные способы производства совершенно независимы от простого акта поедания хлеба и что, следовательно, сюда входит историческое развитие производства, о котором совершенно не думает «производящий в огромных размерах» господин Грюн. Господину Грюну не приходит даже в голову, что вместе с этими различными ступенями производства даны и различные отношения производства к потреблению, различные противоречия обоих, что эти противоречия нельзя понять, не изучив каждого из этих способов производства и всего покоящегося на нем общественного строя, а разрешить эти противоречия можно только посредством практического изменения способа производства и этого строя. Если господин Грюн по тривиальности своих прочих примеров стоит много ниже ординарнейших экономистов, то своим примером с книгой он доказывает, что они гораздо

«человечнее», чем он. Они вовсе не требуют, чтобы он, потребив какую-нибудь книгу, сейчас же произвел новую! Они довольствуются тем, что он этим производит свое собственное образование и таким образом действует вообще благотворно на производство. Выпустив промежуточный член, уплату наличными, — которую он делает излишней тем, что попросту абстрагирует от нее, но благодаря которой только и становится *эффективным* его спрос, — господин Грюн превращает воспроизводительное потребление в какое-то чудо. Он читает и одним чтением дает возможность рабочим словолитен, фабрикантам бумаги и наборщикам производить новый набор, новую бумагу, новые книги. Одно его потребление возмещает им все издержки производства. Впрочем, мы уже достаточно показали, с какой виртуозностью господин Грюн умеет вычитывать из старых книг новые книги и каковы его заслуги перед торговым миром в качестве производителя новой бумаги, нового набора, новой типографской краски и новых переплетных инструментов. Первое письмо книги Грюна заканчивается словами: «Я собираюсь ринуться в промышленность». Нигде во всей книге господин Грюн не отказывается от этого своего девиза.

Итак, в чем же заключалась вся деятельность господина Грюна? Чтобы доказать положение истинного социализма о единстве производства и потребления, господин Грюн прибегает к тривиальнейшим положениям экономии о спросе и предложении, а чтобы использовать для своих целей эти последние, он выбрасывает из них необходимые промежуточные звенья и превращает их в чистейшие фантазии. По сути все это, таким образом, лишь невежественное и фантастическое прославление существующего строя.

Характерен еще социалстический вывод [Грюна], представляющий опять-таки косноязычный перепев того, что было сказано его немецкими предшественниками. Производство и потребление разделены, потому что наш превратный мир оторвал их друг от друга. Как же дошел до этого наш превратный мир? Он вставил между обоими некое *понятие*. Тем самым он разорвал человека *пополам*. Не довольствуясь этим, он разрывает пополам также и общество, т. е. самого себя. Эта трагедия произошла в 1845 году.

Единство производства и потребления, первоначально означавшее у истинных социалистов, что сама деятельность должна доставлять наслаждение (у них, правда, это было совершенно фантастическим представлением), толкуется господином Грюном дальше в том смысле, что «потребление и производство, говоря экономически, должны *покрывать друг друга*» (стр. 196), что не должно быть излишка продуктов над потребностями непосредственного потребления,

чем, разумеется, было бы приостановлено всякое движение. Поэтому он с важным видом упрекает Фурье в том, что тот хочет *нарушить* это единство *перепроизводством*. Господин Грюн забывает, что перепроизводство вызывает кризисы только благодаря своему влиянию на меновую стоимость продуктов, а между тем не только у Фурье, но и в лучшем мире господина Грюна эта меновая стоимость исчезла. Об этой филистерской глупости можно сказать только то, что она вполне достойна истинного социализма.

Господин Грюн часто повторяет с большим самодовольством свой комментарий к теории истинного социализма о производстве и потреблении. Так, говоря о Прудоне, он пишет: «Проповедуйте социальную свободу потребителей, и вы получите истинное равенство производства» (стр. 433). Нет ничего легче подобной проповеди! Ошибка заключалась до сих пор лишь в том, «что потребители не были воспитаны, образованы, что не все потребляют *по-человечески*» (стр. 432). «Этот взгляд, что потребление есть масштаб производства, а не наоборот, есть смерть всех господствовавших до сих пор экономических воззрений» (там же). «Истинная солидарность людей оправдывает даже то положение, что потребление каждого предполагает потребление всех» (там же). Потребление каждого в рамках конкуренции предполагает более или менее продолжительное потребление всех, подобно тому как производство каждого предполагает производство всех. Вопрос только в том, *как*, каким образом это происходит. На это господин Грюн отвечает лишь моральным постулатом о *человеческом* потреблении, о познании «истинной сущности потребления» (стр. 432). Так как он ровно ничего не знает о действительных отношениях производства и потребления, то ему ничего другого и не остается, как укрыться в последнее убежище истинного социализма — в сущность человека. По той же причине он упорно исходит не из производства, а из потребления. Если исходить из производства, придется подумать о действительных условиях производства и о производительной деятельности людей. Если же исходить из потребления, можно успокоиться на заявлении, что теперь потребляют не «по-человечески», и на постулате о «человеческом потреблении», о воспитании в духе истинного потребления и тому подобных фразам, ни мало не задумываясь о действительных жизненных отношениях людей и о их деятельности.

В заключение нужно еще упомянуть, что как раз экономисты, исходившие из потребления, были реакционерами и игнорировали революционную сторону конкуренции и крупной промышленности.

«ОГРАНИЧЕННЫЙ ПАПАША КАБЭ» И ГОСПОДИН ГРЮН.

Господин Грюн заканчивает свой экскурс о школе Фурье и о господине Рейбо следующими словами:

«Я хочу принести организаторам труда *сознание их сущности*, я хочу *показать* им *исторически*, откуда они происходят... эти убудюдки... которые *не извлекли ни малейшей мысли из самих себя*. А впоследствии я, может быть, буду иметь случай расправиться с господином Рейбо, и не только с господином Рейбо, но и с Сэем. В сущности говоря, первый не так уж плох, он только глуп; второй же более чем глуп — он учен.

«Итак»: (стр. 260).

Гладиаторская поза, которую принимает господин Грюн, его угрозы по адресу Рейбо, его презрение к учености, его громовые обещания, — все это верные признаки того, что он готовится вершить великие дела. С полным «сознанием его сущности» мы догадались по этим симптомам, что господин Грюн подготавливает здесь один из самых чудовищных плагиатов. Для того, кто уразумел его тактику, его базарная крикливость теряет свой невинный характер и всегда оказывается делом хитрого расчета.

«Итак»:

Следует глава с заголовком:

«Организация труда!»

«Где зародилась эта мысль? — Во Франции. — Но как?»

Опять подзаголовок:

«Взгляд назад на XVIII век».

«Где зародилась эта» глава господина Грюна? — «Во Франции. — Но как?» Это читатель сейчас узнает.

Напомним еще раз читателю, что господин Грюн собирается здесь принести французским организаторам труда сознание их сущности при помощи по-немецки основательной исторической демонстрации.

Итак:

Когда господин Грюн заметил, — а заметил он это уже давно, — что Кабэ ограничен и что его «миссия давно уже завершена», на этом не «все, конечно, окончилось». Наоборот, он возложил на Кабэ новую миссию — создать с помощью нескольких произвольно подобранных цитат французский «фон» для грюновской немецкой истории социалистического движения XVIII века.

Как он приступает к этому? — Он читает *«производительно»*.

Кабэ в XII и XIII главах своего *«Voyage en Icarie»* [Путешествия в Икарию] приводит довольно беспорядочно мнения новых и старых авторитетов в пользу коммунизма. Он отнюдь не задается целью дать картину целого исторического движения. Коммунизм представляется французскому буржуа какой-то подозрительной особой. Хорошо, — говорит Кабэ, — я приведу вам свидетельства почтеннейших людей всех эпох, благоприятно высказывающихся о характере моего клиента; и Кабэ поступает, как адвокат. Даже свидетельства, неблагоприятные для его клиента, он превращает в благоприятные. От адвокатской речи не приходится требовать исторической правдивости. Если случайно какой-нибудь знаменитый человек обронил слово против денег, против неравенства, богатства, социальной несправедливости, то Кабэ подхватывает его, просит повторить это замечание, делает из него символ веры данного лица, печатает его, хлопает в ладоши и с ироническим добродушием обращается к своему раздосадованному буржуа: «Послушайте, разве он не был коммунистом?» Он не пропускает никого — ни Монтескье ни Сийеса, ни Ламартина, ни даже Гизо — все коммунисты по воле. И вот мой коммунист готов!

Господин Грюн, в припадке своего производительного настроения, читает собранные Кабэ для характеристики XVIII века цитаты; он нисколько не сомневается в правильности всего этого, он преподносит читателю фантазию о мистической связи между писателями, случайно встретившимися у Кабэ на одной странице, он поливает все это своим младогермански-беллетристическим соусом и окрещивает все это вышеуказанным заглавием.

Итак:

Господин Грюн.

Господин Грюн начинает свой обзор следующими словами:

«Социальная идея не свалилась с неба, она возникла органически, т. е. путем постепенного развития. Я не могу здесь написать полную ее историю, не могу начать с индусов и китайцев, перейти затем в Персию, Египет и Иудею, выведать у греков и римлян, каково их обще-

Кабэ.

Кабэ начинает свои цитаты следующими словами:

«Вы, противники общности, утверждаете, что в ее пользу имеются лишь случайные мнения, легковесные и не заслуживающие доверия. Так вот, я допрошу перед вами историю и всех философов: слушайте! Я не стану говорить вам о многочисленных древних народах, у которых была осу-

ственное сознание, допросить христианство, неоплатонизм и патристику, выслушать средние века и арабов, исследовать реформацию и пробуждающуюся философию и так добраться до XVIII века» (стр. 261).

щественна общность имущества! Не стану также говорить ни о евреях... ни о египетских жрецах, ни о Миносе... Ликурге и Пифагоре... ни о Конфуции и Зороастре, из которых первый провозгласил этот принцип в Китае, а второй в Персии» (*Voyage en Icarie*), 2-е издание, стр. 470).

После приведенных нами мест Кабэ переходит к греческой и римской истории, допрашивает христианство, неоплатонизм, патристику, средние века, реформацию, пробуждающуюся философию. (Ср. Кабэ, стр. 471 — 482.) Господин Грюн предоставляет списывание этих одиннадцати страниц другим, «более терпеливым людям, если книжная пыль сохранила в их сердцах необходимый» (для списывания, конечно) «гуманизм» (стр. 261). Только социальное сознание *арабов* оставляет за собой сам господин Грюн. Мы со страстным нетерпением ждем его откровений об этом предмете. «Я должен ограничиться XVIII веком». Последуем за господином Грюном в XVIII век и только предварительно заметим, что у Грюна подчеркнуты почти точно *те же самые* слова, что и у Кабэ.

Господин Грюн: «Локк, основатель сенсуализма, говорит: тот, кто имеет больше, чем ему нужно по его потребностям, перескакивает границы разума и первоначальной справедливости и похищает достояние других. *Всякий излишек есть узурпация*, и при виде нищего в душе богача должны проснуться угрызения совести. Развращенные люди, утопающие в роскоши и наслаждениях, трепещите при мысли, что наступит день, когда несчастный, лишенный необходимого, *воистину познает права человека*. Обман, вероломство, корысть создали имущественное не-

Кабэ: «Но вот послушайте, что восклицает Локк в своей удивительной книге *«Гражданское правление»*: «Тот, кто имеет больше, чем ему нужно по его потребностям, переступает границы разума и первоначальной справедливости и *похищает достояние других*. *Всякий излишек есть узурпация*, и при виде нищего в душе богача должны проснуться угрызения совести. Развращенные люди, утопающие в роскоши и наслаждениях, трепещите при мысли, что наступит день, когда несчастный, лишенный необходимого, *воистину познает права человека*». И слушайте его дальше:

равенство, которое составляет несчастье человеческого рода, нагромождая на одной стороне рядом с богатствами, а на другой — рядом с нищетой, все страдания. Поэтому философ должен считать употребление денег одним из самых пагубных изобретений человеческой промышленности» (стр. 266).

«Обман, вероломство, корысть создали имущественное неравенство, которое составляет несчастье человеческого рода, нагромождая на одной стороне все пороки вместе с богатством, а на другой — бедствия вместе с нищетой» (эту фразу господин Грюн превратил в бессмыслицу). «Поэтому философ должен считать употребление денег одним из самых пагубных изобретений человеческой промышленности» (стр. 485)

Господин Грюн заключает из этих цитат Кабэ, что Локк был «противником денежной системы» (стр. 264), «просвещеннейшим противником денег и всякого состояния, превышающего потребности» (стр. 266). К сожалению, этот Локк является одним из первых научных поборников денежной системы, ретивым сторонником бичевания бродяг и пауперов, одним из *doyens* [старейшин] современной национальной экономики.

Господин Грюн: «Уже Боссюэт, епископ Мосский, говорит в своей «Политике, извлеченной из священного писания»: «Без правительств (без политики) — смешное добавление господина Грюна) «земля со всеми ее благами была бы таким же общим достоянием всех людей, как воздух и свет; по исконному праву природы никто не имеет особого права ни на что. Все принадлежит всем, собственность есть результат гражданского правления». Поп, живший в XVII веке, достаточно честен, чтобы высказывать подобные взгляды, подобные воззрения! И немец Пуффендорф, который известен» (т. е. известен го-

Кабэ: «Послушайте барона де Пуффендорфа, профессора естественного права в Германии и статского советника в Стокгольме и Берлине: в своей книге о естественном и международном праве он опровергает учение Гоббса и Гроция об абсолютной монархии, провозглашает естественное равенство, братство, общность имущества и признает, что собственность есть человеческий институт, что она возникала из полюбовного раздела, имевшего целью обеспечить каждому, и в особенности работнику, постоянное имущество, совместное и раздельное, и что, следовательно, нынешнее неравенство имуществ есть неспра-

сподину Грюну) «только по шиллеровской эпиграмме, говорил: *«Современное неравенство состояний есть несправедливость, которая может повлечь за собой остальные несправедливости вследствие бесстыдства богачей и трусости бедняков»* (стр. 270). Господин Грюн к этому добавляет: «Но не будем отклоняться в сторону, останемся во Франции».

ведливость, которая влечет за собой остальные неравенства» (бесмысленно переведено господином Грюном) «только вследствие *бесстыдства богачей и трусости бедняков.*

«И Боссюэт, епископ Московский и наставник французского дофина, знаменитый Боссюэт — не признает ли и он в своей *«Политике, извлеченной из священного писания»*, которую он составил для дофина, что без правительств земля и все блага были бы таким же *общим* достоянием всех людей, как воздух и свет; по исконному праву природы никто не имеет особого права *ни на что; все принадлежит всем, собственность есть результат гражданского правления»* (стр. 486).

«Отступление» господина Грюна в сторону от Франции заключается в том, что Кабэ цитирует одного немца. Он даже начертание немецкого имени дает по неправильной орфографии француза. Не говоря уже о том, что он местами неверно переводит и делает пропуски, он поражает своими исправлениями. Кабэ говорит сперва о Пуфендорфе, а затем о Боссюэте; господин Грюн говорит сперва о Боссюэте, а потом о Пуфендорфе. Кабэ говорит о Боссюэте как о знаменитом человеке; господин Грюн называет его «попом». Кабэ цитирует Пуфендорфа с его титулами; господин Грюн откровенно заявляет, что он известен только по шиллеровской эпиграмме. Теперь он известен ему также по цитате Кабэ, — и оказывается, что ограниченный француз Кабэ изучил основательнее, чем господин Грюн, не только своих собственных земляков, но и немцев.

Кабэ говорит: «Я спешу перейти к великим философам XVIII века и начинаю с Монтескье» (стр. 487); господин Грюн, чтобы добраться до Монтескье, начинает с изображения «законодательного гения XVIII века» (стр. 282). Сравните цитаты, приводимые тем и другим из Монтескье, Мабли, Руссо, Тюрго. Нам здесь достаточно сравнить то, что пишут Кабэ и господин Грюн о Руссо и Тюрго.

Кабэ переходит от Монтескье к Руссо; господин Грюн конструирует этот переход следующим образом: «Руссо был радикальным политиком, как Монтескье был политиком конституционным».

Господин Грюн цитирует из *Руссо*: «Величайшее бедствие уже совершилось, когда приходится защищать бедняков и держать в узде богачей и т. д.»... (и кончает словами:) «откуда следует, что социальное состояние выгодно людям лишь тогда, когда все они имеют кое-что и никто не имеет слишком много». Руссо, по словам господина Грюна, «путает и становится крайне неопределенен, когда подходит к вопросу о том, что делается с прежним имуществом при вступлении дикаря в общество. Как он отвечает? Он отвечает: природа сделала все блага общим достоянием»... (кончает словами:) «в случае дележа, доля каждого становится его собственностью» (стр. 284, 285).

Кабэ: «Послушайте теперь *Руссо*, автора бессмертного «*Общественного договора*»..., послушайте, что он говорит: «Люди равны по своим правам. Природа сделала все блага общими... в случае дележа доля каждого становится его собственностью. Во всех случаях общество всегда является единственным собственником всех благ» (существеннейший пункт, опущенный господином Грюном). «Слушайте дальше»... (кончает словами:) «откуда следует, что социальное состояние выгодно людям лишь тогда, когда все они имеют кое-что и никто не имеет слишком много».

«Послушайте затем, что говорит Руссо в своей «*Политической экономии*»: «Величайшее бедствие уже совершилось, когда приходится защищать бедняков и держать в узде богачей» и т. д. и т. д.» (стр. 489, 490).

Гениальные новшества господина Грюна состоят здесь в том, что, во-первых, он сваливает в одну кучу цитаты из «*Общественного договора*» и «*Политической экономии*» и что, во-вторых, он начинает тем, чем кончает Кабэ. Кабэ приводит названия цитируемых им книг Руссо, господин Грюн умалчивает о них. Мы объясняем эту тактику тем, что Кабэ говорит о какой-то «*Политической экономии*» Руссо, с которой господин Грюн не мог познакомиться даже по шиллеровской эпиграмме. Для господина Грюна, уразумевшего все тайны «*Энциклопедии*» (ср. стр. 263), осталось тайной, что «*Политическая экономия*» Руссо есть не что иное, как статья в «*Энциклопедии*» о «*политической экономии*».

Перейдем теперь к *Тюрго*. Здесь господин Грюн уже не довольствуется простым списыванием цитат, он списывает у Кабэ и его характеристику Тюрго:

Господин Грюн: «Одна из благороднейших и бесполезнейших попыток насадить новое на почве старого, грозившего повсеместно крушением, была сделана Тюрго. Но тщетно. Аристократия вызывает искусственно голод, провоцирует бунты, строит козни и клеветает до тех пор, пока добродушный Людовик не увольняет своего министра. Аристократия не хотела слушать; значит, она должна была почувствовать. Развитие человечества всегда жестоко мстит тем добрым ангелам, которые делают последнее настойчивое предостережение перед катастрофой. Французский народ благословлял Тюрго; Вольтер перед смертью желал поцеловать ему руку; король назвал его своим другом... Тюрго — барон, министр, один из последних феодалов — носился с мыслью о том, что необходимо изобрести домашний печатный станок для полного обеспечения свободы печати» (стр. 289—290).

Кабэ: «И все-таки, хотя король заявляет, что он и его министр (Тюрго) единственные при дворе друзья народа, хотя народ шлет ему свои благословения, хотя философы восхищаются им и Вольтер желает перед смертью поцеловать ему руку, подписавшую столько указов на благо народа, — аристократия составляет заговоры, организует даже голод и бунты, чтобы погубить его, и своими интригами и клеветой разъяряет, наконец, против реформатора парижские салоны и губит самого Людовика XVI, заставив его дать отставку добродетельному министру, который мог бы его спасти (стр. 497). — Вернемся к Тюрго, — барону, министру Людовика XVI в первую половину его царствования, — хотевшему уничтожить злоупотребления, проведенному множеству реформ, мечтавшему о создании нового языка и ради обеспечения свободы печати лично работавшему над изобретением домашнего печатного станка» (стр. 495).

Кабэ называет Тюрго бароном и министром, господин Грюн списывает это. Чтобы приукрасить еще больше вычитанное у Кабэ, он превращает младшего сына *prévôt* [старшины] парижских купцов в «одного из древнейших феодалов». Кабэ ошибается, считая голод и бунт 1775 г. делом рук аристократии. Еще до сих пор не выяснен вопрос о виновниках агитации в связи с голодом и связанного с этим

движения. Во всяком случае парламенты и народные предрассудки сыграли здесь гораздо большую роль, чем аристократия. Конечно, вполне естественно, что господин Грюн списывает эту ошибку «ограниченного папаша» Кабэ. Он верит в него, как в Евангелие. Опираясь на авторитет Кабэ, господин Грюн зачисляет в коммунисты Тюрго, — Тюрго, одного из вождей физиократической школы, решительнейшего сторонника свободной конкуренции, защитника ростовщичества, учителя Адама Смита. Тюрго был великим человеком, ибо он соответствовал своему времени, а не выдумкам господина Грюна. Мы уже показали, как возникли эти последние.

Перейдем теперь к деятелям французской революции. Кабэ ставит в затруднительное положение своего буржуа, против которого он выступает, зачислив в предшественники коммунизма Сийеса на том основании, что Сийес признает равенство прав и выводит собственность из государственной санкции (Кабэ, стр. 499 — 502). Господин Грюн, который «не может не найти французский дух недостаточным и поверхностным всякий раз, как он его наблюдает вблизи», смело списывает это, воображая, что старый вождь партии, подобный Кабэ, призван оберечь «гуманизм» господина Грюна «от книжной пыли». Кабэ продолжает: «Послушайте знаменитого Мирабо!» (стр. 504), господин Грюн говорит: «Послушаем Мирабо!» (стр. 292) и цитирует некоторые из приводимых Кабэ мест, где Мирабо высказывается в пользу равного раздела наследства между братьями и сестрами. Господин Грюн восклицает: «Коммунизм в семье!» (стр. 292). Следуя этому методу, господин Грюн мог бы перебрать все буржуазные институты и найти повсюду кусочек коммунизма, так что, взятые вместе, они должны были бы дать законченный коммунизм. Он может Кодекс Наполеона окрестить Кодексом общности и открыть в публичных домах, казармах и тюрьмах коммунистические колонии.

Закончим эти скучные цитаты на *Кондорсе*. Сравнение обеих книг особенно наглядно покажет читателю, как господин Грюн пропускает, смешивает, то цитирует названия, то не цитирует, выбрасывает хронологические даты, но точно следует порядку Кабэ, даже когда последний не придерживается точно хронологии, и в конце концов приходит лишь к плохо и трусливо замаскированному извлечению из Кабэ.

Господин Грюн: «Радикальный жирондист, это — *Кондорсе*. Он понимает несправедливость распределения имущества, он из-

Кабэ: «Послушайте, как *Кондорсе* в своем ответе берлинской академии доказывает...» (здесь у Кабэ длинная фраза; он кончает):

виняет бедный народ..., если народ немного ворует по принципу, то вина за это лежит на учреждениях.

«В своем журнале «Социальное образование»... он допускает даже крупных капиталистов...

«Кондорсе внес в законодательное собрание предложение разделить сто миллионов трех эмигрировавших принцев на сто тысяч частей. Он организует образование и *учреждения* общественной помощи» (ср. текст оригинала).

«В своем докладе Законодательному собранию о народном воспитании Кондорсе говорит: «Доставить всем индивидам человеческого рода средства для удовлетворения своих потребностей... такова задача образования и обязанность государственной власти и т. д.» (Здесь господин Грюн превращает доклад комитета о плане Кондорсе в план Кондорсе (Грюн, стр. 293 — 294).

«Стало быть, только вследствие негодности учреждений народ так часто бывает немного ворует по принципу.

«Послушайте, как в своем журнале «*L'Instruction sociale*»... он терпит даже крупных капиталистов и т. д., и т. д.

«Послушайте, что говорил 6 июля 1792 г. с трибуны Законодательного собрания один из жирондистских вождей, философ Кондорсе: Издайте декрет о немедленной распродаже имущества трех французских принцев (Людовика XVIII, Карла X и принца Конде), — что господин Грюн опустил —)... «оно достигает почти ста миллионов, и вы получите вместо трех принцев сто тысяч граждан... Организуйте образование и *учреждения* общественной помощи.

«Послушайте далее, как выражается комитет народного образования в своем докладе Законодательному собранию о плане воспитания, составленном Кондорсе, 20 апреля 1792 г.: «Народное воспитание должно доставить всем индивидам средства для удовлетворения своих потребностей... такова должна быть первая цель национального образования, с этой точки зрения оно является для политической власти долгом справедливости» и т. д., и т. д. (стр. 502, 503, 505, 509).

Господин Грюн, который посредством такого бесстыдного списывания из Кабэ пробуждает историческим путем сознание

французскими организаторами труда их сущности, поступает вдобавок по принципу: разделяй и властвуй. Тут же между цитатами он выносит свои приговоры людям, с которыми только что познакомился по какому-нибудь отрывку, затем влетает несколько фраз о французской революции и все это делит на две половины с помощью нескольких цитат из Морелли, которого, кстати для господина Грюна, ввел в моду в Париже Вильгардель и главные отрывки из которого задолго до господина Грюна были переведены в парижском «Vorwärts». О неряшливости переводов господина Грюна можно судить по следующим выразительным примерам:

Морелли: «L'intérêt rend les coeurs *dénaturés* et répand l'amertume sur les plus doux liens, qu'il change en de pesantes chaines que *détestent chez nous les époux en se détestant eux-mêmes*» [Интерес *извращает* сердца и пропитывает горечью самые сладостные узы, превращая их в тяжкие цепи; *в нашем обществе супруги ненавидят эти цепи, ненавидя друг друга*].

Господин Грюн: «Интерес делает сердца *нестественными* и пропитывает горечью самые сладостные узы, превращая их в тяжкие цепи; *наши супруги ненавидят эти цепи и себя самих в придачу*» (стр. 274). Совершенная бессмыслица.

Морелли: «Notre âme... contracte une soif si furieuse, qu'elle *se suffoque* pour l'étancher» [Наша душа... испытывает такую бешеную жажду, что она *задыхается* в своих усилиях утолить ее].

Господин Грюн: «Наша душа испытывает такую бешеную жажду, *что удушает, чтобы утолить ее*» (там же). Опять совершенная бессмыслица.

Морелли: «Ceux qui *prétendent* régler les moeurs et dicter des lois...» [Лица, *стремящиеся* регулировать нравы и диктовать законы].

Господин Грюн: «Те, которые *выдают себя за лиц*, регулирующих нравы и диктующих законы» и т. д. (стр. 275). Все три ошибки из одного места у Морелли, на протяжении 14 строк у господина Грюна. Там, где он излагает Морелли, встречаются также основательные плагиаты из Вильгарделя.

Господин Грюн резюмирует всю свою мудрость о XVIII веке и революции в следующих словах: «Сенсуализм, деизм и теизм ринулись все вместе на штурм старого мира. Старый мир рухнул. В годину совидания нового мира деизм победил в Учредительном собрании, теизм в Конвенте, чистый же сенсуализм был обезглавлен или приведен к молчанию» (стр. 263). Мы видим, как философская манера расправляться с историей при помощи нескольких церковно-исто-

рических категорий находится у господина Грюна на самом низком уровне голой беллетристической фразы и служит лишь арабеской к его плагиатам. Предостережение философам!

Мы обойдем молчанием то, что господин Грюн говорит о коммунизме. Исторические сведения списаны им из брошюр Кабэ. «Voyage en Isarie» трактуется согласно излюбленной манере истинного социализма (ср. «Bürgerbuch» и «Rheinische Jahrbücher»). Господин Грюн доказывает свое знание французских и английских дел тем, что называет Кабэ «коммунистическим О'Коннелем Франции» (стр. 282) и затем прибавляет: «Он был бы способен отправить меня на виселицу, если бы имел власть и знал, что я думаю и пишу о нем. Эти агитаторы опасны для нашего брата своей *ограниченностью*» (стр. 283).

ПРУДОН.

«Господин Штейн выдал сам себе блестящее свидетельство о бедности, трактуя этого Прудона en bagatelle [как пустяк] (ср. «Einundzwanzig Vogen», стр. 84). «Чтобы следить за этой воплощенной логикой, требуется, правда, побольше, чем старая гегелевская дребедень» (стр. 411).

Достаточно будет нескольких примеров, чтобы показать, что господин Грюн остается верен себе и в этом отделе.

Он переводит (стр. 437 — 444) несколько выдержек из национально-экономических рассуждений Прудона о том, что собственность невозможна, и под конец восклицает: «К этой критике собственности, являющейся *полным ее разложением*, нам нечего прибавить! Мы не собираемся писать здесь новую критику, которая снова устранила бы равенство производства, разрозненность равных работников. Я уже выше сделал необходимые намеки, остальное» (т. е. то, на что господин Грюн не намекнул) «выяснится при создании нового общества, при построении истинных имущественных отношений» (стр. 444).

Так господин Грюн старается увильнуть от рассмотрения национально-экономических взглядов Прудона и в то же время возвыситься над ними. Все доказательства Прудона ошибочны, но для господина Грюна это станет ясно, когда будет показано другими.

Замечания о Прудоне, сделанные в «Святом семействе», а именно, что Прудон критикует национальную экономию с национально-экономической, а право с юридической точки зрения, — господин Грюн просто списал.

Однако он так мало понял, < в чем тут дело, что пропустил

самую суть, — утверждение, что Прудон выдвигает против практики юристов и экономистов их *иллюзии*, >¹ — и ограничился вместо этого совершенно бессмысленными фразами.

Самое важное в книге Прудона «De la création de l'ordre dans l'humanité» [О создании порядка у человечества], это — его «сериальная диалектика», попытка дать метод мышления, при помощи которого на место самостоятельных мыслей был бы поставлен *процесс* мышления. Прудон ищет с французской точки зрения диалектику, подобную той, которую действительно дал Гегель. Родство с Гегелем имеется здесь, таким образом, реально, а не по фантастической аналогии. И поэтому дать критику прудоновской диалектики было бы не трудно тому, кто уже справился с критикой гегелевской. Но от истинных социалистов никак нельзя было этого требовать, раз даже причисленный ими к своим философам Фейербах не сумел этого сделать. Господин Грюн пытается отделаться от своей задачи воистину забавным способом. Как раз там, где он должен был бы пустить в ход свое тяжелое немецкое оружие, он выкидывает неприличное коленце. Заполнив несколько страниц переводами из Прудона, он вдруг заявляет с широковетательной беллетристической демагогией, что Прудон со своей сериальной диалектикой *желеает лишь разыгрывать ученого*. Правда, он спешит утешить его восклицанием: «Ах, мой дорогой друг, что касается *учености*» (и «*приват-доцентуры*»), «то не обманывайся. Мы должны были *разучиться всему тому*, что наши схолахи и университетские машины» с таким бесконечным трудом, с таким отвращением с нашей и со своей стороны старались нам внушить (за исключением Штейна, Рейбо и Каба) (стр. 457).

В доказательство того, что теперь господин Грюн учится уже не «с таким бесконечным трудом», хотя, может быть, все еще с «таким же отвращением», он, начав свои социалистические занятия и письма в Париже 6 ноября, уже к ближайшему 20 января «с необходимостью» закончил не только свои научные *занятия*, но и *изображение* «истинного общего впечатления от всего процесса». >¹

¹ В рукописи пробелы. Ред.

V

**«ДОКТОР ГЕОРГ КУЛЬМАН ИЗ ГОЛЬШТИНИЦ»,
ИЛИ
ПРОРОЧЕСТВО ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА**

,

V.

«ДОКТОР ГЕОРГ КУЛЬМАН ИЗ ГОЛЬШТИНИИ»,

или

ПРОРОЧЕСТВО ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА.

НОВЫЙ МИР, ИЛИ ЦАРСТВО ДУХА НА ЗЕМЛЕ.

Благовещенье.

«Не было человека», — читаем мы в предисловии, — «который выразил бы все наши страдания, все наши томления и надежды, словом — все, что волнует нашу эпоху в ее сокровеннейшей глубине. Среди этой мучительной борьбы сомнений и чаяний он должен был выйти из своего духовного одиночества и принести решение загадки, обступающей нас со всех сторон в столь ярких образах. Этот человек, которого ждет наша эпоха, появился. Это — д-р Георг Кульман из Гольштинии».

Август Беккер, автор этих строк, поверил, таким образом, человеку весьма ограниченного ума и очень сомнительного характера, что ни одна загадка еще не решена и ни одна действенная сила не проснулась; коммунистическое движение, охватившее уже все цивилизованные страны, — только пустой орех без ядра, мировое яйцо, снесенное великой мировой курицей без содействия петуха, — настоящее же ядро и настоящий петух, это — д-р Георг Кульман из Гольштинии!..

Но этот великий мировой петух, в действительности, — обыкновеннейший каплун, который одно время кормился у немецких ремесленников в Швейцарии и который не избежит своей судьбы.

Мы отнюдь не считаем д-ра Кульмана из Гольштинии совершенно ординарным шарлатаном и ловким обманщиком, который сам несколько не верит в целительную силу своего жизненного эликсира и со всей своей макробиотикой имеет в виду только одно — как бы сохранить жизнь своей собственной персоны; нет, мы отлично знаем, что этот вдохновенный доктор — *спиритуалистический* шарлатан, *благочестивый* обманщик, мистический хитрец, который, однако, как и вся его порода, не очень добросовестен в выборе средств, ибо его

особа теснейшим образом срослась с его святыми целями. Дело в том, что святыи цели всегда теснейшим образом срастаются со святыими особами, ибо они *чисто* идеалистичны и существуют *только в человеческих головах*. Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, откровения, спасителей, чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую, подобно тому как от степени их энергии, характера, общественного положения и т. д. зависит то, относятся ли они к вере в чудеса пассивно или активно, т. е. являются ли пастырями или пасомыми, и, далее, преследуют ли они при этом теоретические или практические цели. — Кульман очень энергичный человек, не лишенный к тому же философского образования; он относится к вере в чудеса отнюдь не пассивно и преследует при этом цели весьма практического характера. — Август Беккер разделяет с Кульманом только национальную болезнь души. Этот добрый человек «жалеет людей, неспособных постигнуть, что воля и мысль эпохи могут быть выражены лишь отдельными личностями». Для идеалиста всякое преобразующее мир движение существует только в голове некоего избранника, и судьба мира зависит от того, не окажется ли вдруг смертельно раненой каким-нибудь реалистическим камнем эта голова, обладающая всей премудростью как своей частной собственностью, прежде чем она успеет сообщить свои откровения. «Разве это не так?» — вызывающе спрашивает Август Беккер. — «Соедините всех философов и теологов нашего времени, пусть они обсуждают и голосуют, и посмотрим, что из этого получится!»

Для идеолога все историческое развитие сводится к теоретическим абстракциям исторического развития, образовавшимся в «головах» всех «философов и теологов данной эпохи», и так как невозможно «соединить» все эти головы для «обсуждения и голосования», то необходимо должна существовать некая святая голова, являющаяся вершиной, острием всех этих философских и теологических голов, и эта вершинная, *острая голова* есть спекулятивное единство *тупых голов* — спаситель.

Эта система голов так же стара, как египетские пирамиды, и которыми у нее есть нечто общее, и так же нова, как прусская монархия, в столице которой она недавно снова воскресла. Идеалистические далай-ламы имеют то общее с действительным далай-ламой, что они готовы уговорить себя, будто мир, из которого они добывают себе пищу, не может существовать без их священ-

пых экскрементов. Стоит только этому идеалистическому безумию сделаться *практическим*, как тотчас же выявляется его *зловредный* характер: его поповское властолюбие, религиозный фанатизм, шарлатанство, пиетистское лицемерие, благочестивый обман. Чудо, это — *предназначенный для ослов мостик* из царства идеи в царство *практики*. Господин доктор Георг Кульман из Гольштинии является таким мостиком; он вдохновлен свыше и потому его чародейское слово непременно сдвинет с места самые устойчивые горы; это — утешение для терпеливых созданий, не находящихся в себе достаточно энергии, чтобы *горы* эти взорвать *естественным порохом*; это — прибежище для слепых и робких, неспособных заметить материальную связь в многообразно раздробленных явлениях революционного движения. «До сих пор», — говорит Август Беккер, — «нехватало объединяющей точки». Святой Георг без труда преодолевает все реальные препятствия, превращая все реальные вещи в идеи и объявляя себя их спекулятивным единством, благодаря чему он оказывается в состоянии «управлять и повелевать ими»:

«Общество идей есть мир. И их единство *повелевает и управляет* миром» (стр. 138).

В этом «обществе идей» наш пророк распоряжается, как ему заблагорассудится.

«Последуем же, как за путеводителем, за нашей собственной идеей и рассмотрим все самым подробным образом, поскольку этого требует наше время» (стр. 138).

Что за спекулятивное единство бессмыслицы!

Но бумага все терпит, а немецкая публика, которой пророк преподносил свои изречения оракула, была так мало знакома с философским развитием собственного своего отечества, что даже не заметила, как великий пророк в своих спекуляциях и вещаниях лишь повторяет самые истрепанные философские фразы, подогнав их к своим практическим целям.

Подобно тому как чудотворные исцелители и чудотворные целительные средства в медицине основываются на незнакомстве с законами *естественного* мира, так те же чудеса в *социальной* области основываются на незнакомстве с законами *социального* мира, — а наш знахарь из Гольштинии как раз и есть не что иное, как *социалистический пастырь-чудотворец* из Нидерэмшта.

Этот пастырь-чудотворец сообщает прежде всего своим овцам:

«Я вижу перед собой собрание *избранников, моих предтеч*, стремившихся словом и делом способствовать благу нашего времени

и явившихся теперь, чтобы услышать, что поведаю я о радостях и горестях человечества».

«Уже многие говорили и писали от имени человечества, но *никто* еще не сказал, от чего оно, собственно, страдает, на что надеется, чего ждет и как оно могло бы осуществить свои чаяния. Но именно это я и собираюсь поведать».

И его овцы верят ему.

Во всей книге этого «святого духа», сводящего уже устаревшие социалистические теории к самым тощим всеобщим абстракциям, нет ни одной оригинальной мысли. — Даже в форме, в стиле нет ничего оригинального. Священному стилю Библии гораздо удачнее подражали другие. Кульман взял себе в этом отношении за образец Ламеннэ, но он — только карикатура на Ламеннэ. Мы сейчас познакомим читателя с красотами его стиля:

«Скажите мне, во-первых, как вы себя чувствуете, когда думаете о том, что станется с вами в вечности?»

«Многие смеются и говорят: «что мне до вечности?»

«Другие протирают себе глаза и спрашивают: «вечность — что это такое?...»

«Как вы себя чувствуете, далее, когда думаете о том часе, когда вас поглотит могила?»

«И я слышу многие голоса». Среди них один говорит следующее:

«В новейшее время учат, что дух вечен, что со смертью он лишь снова растворится в боге, из которого вышел. Но те, кто учат этому, не могут мне сказать, что же от меня-то останется. О, если бы я никогда не родился! А если я сам и не исчезну — о, мои родители, мои сестры, мои братья, мои дети и все, кого я люблю, увижу ли я вас когда-нибудь снова? О, если бы я вас никогда не видел!» и т. д.

«Как вы себя чувствуете, далее, когда начинаете думать о бесконечности?»...

Нам делается дурно, господин Кульман, не от мысли о *смерти*, а от вашей *фантазии* на тему о смерти, от вашего *стиля*, от ваших *жалких средств* воздействовать на *сердца* людей!

«Как ты себя чувствуешь», дорогой читатель, когда слышишь речи *попа*, который размалевывает ужасы ада перед своими напуганными прихожанами, все красноречие которого стремится только привести в действие *слезные железы* своих слушателей и который спекулирует только на *трусости* своей общины?

Что касается тощего *содержания* «благовещения», то первая часть его, или введение в «Новый мир», сводится к той простой мысли,

что господин *Кульман* из Гольштинии явился, чтобы основать на земле «царство духа», «*небесное царство*», что ни один человек до него не знал, в чем, собственно, заключается ад, в чем небо, что адом было существовавшее до сих пор общество, а небом является будущее общество, «царство духа»; сам же он оказывается вождем святым «духом»...

Все эти великие мысли — отнюдь не оригинальные мысли самого святого Георга, и ему, собственно, нечего было предпринимать утомительное путешествие из Гольштинии в Швейцарию, спускаться из «своего духовного одиночества» к ремесленникам и «открыться» им, чтобы явить «миру» свое «видение».

Что же касается той мысли, что господин д-р *Кульман из Гольштинии* есть «вождем святой дух», то она является, конечно, его исключительным собственным достоянием и остается таковым.

Священное писание нашего святого Георга разворачивается, согласно его собственному «откровению», по следующему плану:

«Оно положит начало», — говорит он, — «царству духа в земном образе, дабы вы узрели его великолепие и увидели, что нет иного спасения, кроме царства духа. С другой стороны, оно *разоблачит* перед вами вашу юдоль скорби, чтобы вы узрели свое горе и познали причину всех своих страданий. А затем я укажу путь, ведущий из этого горестного настоящего в радостное будущее. — С этой целью следуйте за мной в духе на такую *высоту*, откуда перед вами откроется свободный вид на дальний край».

Итак, сперва пророк дает нам узреть свой «*прекрасный край*», свое *небесное царство*. Но мы видим только жалкую инсценировку неправильно понятого сен-симонизма, карикатурно облаченного в одеяние Ламеннэ, окаймленное воспоминаниями из господина Штейна.

Приведем важнейшие откровения о *небесном царстве*, которые дадут нам понятие о пророческом методе. Так, на стр. 37, мы читаем:

«Выбор *свободен и определяется* склонностью каждого индивида. — Склонность же *определяется* его способностями».

«Если в обществе, — вещает святой Георг, — каждый следует своей склонности, то решительно все имеющиеся в этом обществе способности получают развитие, а *если это так*, то производится всегда то, в чем все нуждаются и в царстве духа, и в царстве материи, ибо общество обладает всегда способностями и силами, соответственно своим потребностям»... «Тяготения пропорциональны призваниям» (ср. также Прудона).

Господин *Кульман* отличается здесь от коммунистов и социа-

листов только одним *недоразумением*, причину которого приходится искать в преследовании им своих *практических целей*, а также, без всякого сомнения, в его ограниченности. Он смешивает *различные* способностей и дарований с *неравенством имуществ* и обусловленного последним *удовлетворения потребностей* и *полемизирует* поэтому против *коммунизма*.

«Никто не в праве иметь там» (т. е. при коммунизме) *«преимущества* перед кем-нибудь другим», — провозглашает наш пророк, — «никто не в праве обладать *большим достоянием* и *жить лучше*, чем кто-либо другой... А если вы сомневаетесь в этом и не желаете петь с ними в унисон, то они начинают издеваться над вами, проклинать вас, преследовать и вешать вас» (стр. 100).

Но иногда Кульман пророчесствует совершенно правильно.

«Поэтому в их рядах находятся все те, кто восклицает: Долой Библию! Долой прежде всего христианскую религию, ибо это — религия смирения и рабства! Долой вообще всякую веру! Мы ровно ничего не знаем о боге и бессмертии. Это — вымыслы, используемые для их выгоды» (следовало сказать: используемые попами для своей выгоды) «и всячески поддерживаемые лгунами и обманщиками. Право, кто верит еще в подобные вещи, тот круглый дурак!»

Кульман особенно яростно полемизирует против принципиальных противников учения о *вере*, о *смирении* и *неравенстве*, т. е. о *«сословных различиях и различиях по рождению»*. На гнусном учении о предустановленном рабстве, — которое в кульмановском изложении сильно напоминает взгляды *Фридриха Ромера*, — на теократической иерархии и, в последнем счете, на своей *собственной священной особе* — вот на чем основывает он свой социализм!

«Каждую отрасль труда», — читаем мы на стр. 42, — «руководит искуснейший, который сам работает в ней, а каждой отраслью в царстве наслаждения — *довольнейший*, который сам наслаждается. — Но подобно тому как общество нераздельно и живет *одним* духом, так и всем его строем руководит и управляет только *один* человек. И он — *мудрейший, добродетельнейший и блаженнейший*».

На стр. 34 мы узнаем:

«Если человек стремится в *духе* к *добродетели*, то он *расправляет* свои члены и *движет* ими и развивает и образует все в себе и вне себя согласно своему желанию. — А если его дух в *хорошем состоянии*, то он должен это *ощущать* решительно во всем. — *Вот почему человек ест и пьет и наслаждается* при этом, *вот почему он поет, играет, пляшет, целует, плачет, смеется*».

Правда мысль, что *созерцание бога* влияет на *аппетит*, а *духовное блаженство* на *половой инстинкт*, тоже не есть частная собственность культизма; но она во всяком случае разъясняет нам некоторые *темные места* в книге нашего пророка.

Так, например, на стр. 36:

«То и другое» (обладание и наслаждение) «определяется его» (т. е. человека) «трудом. Труд служит масштабом его потребностей» (так извращает Кульман положение, что коммунистическое общество в целом имеет всегда столько же способностей и сил, сколько и потребностей), «ибо труд есть проявление идей и инстинктов, а на них основываются потребности. Но так как способности и потребности людей всегда различны и распределены так, что первые могут развиваться, а вторые удовлетворяться лишь в том случае, если каждый отдельный человек производит для всех и если продукт всех обменивается и распределяется по заслугам» (?), «то каждый получает только стоимость своего труда».

Вся эта тавтологическая галиматья, — как и следующие за ней положения и ряд других, которых мы, щадя читателя, не приводим, — была бы совершенно *непроницаема*, несмотря на прославленную А. Беккером «возвышенную простоту и ясность» «откровения», не будь у нас *ключа* к ней в *практических* целях, преследуемых пророком. — Все сейчас станет совершенно ясно.

«Стоимость, — продолжает вещать господин Кульман, — определяет самое себя согласно потребности всех» (?). «В стоимости всегда содержится труд каждого индивида и на это» (?) «он может достать себе все, что его душе угодно».

«Видите ли, друзья мои», — читаем мы на стр. 39, — «общество истинных людей всегда рассматривает *жизнь... как... школу самовоспитания*. И при этом оно *желает* быть *блаженным*. Но нечто подобное» (?) «необходимо должно *явиться* и стать *видимым*» (?), «иначе оно» (?) «не *может существовать*».

Что хотел тут сказать господин Кульман из Гольштинии, утверждая, что «нечто подобное» (жизнь? или блаженство?) должно «явиться» и «стать видимым», ибо иначе «оно» не «может существовать», что «труд» содержится в «стоимости» и что на это (на что?) можно достать себе все, что только душе угодно, что, наконец, «стоимость» определяет самое себя согласно «потребности», — всего этого опять-таки нельзя понять, если не помнить о *главной сути* всего откровения, о его *практической сути*.

Постараемся поэтому дать практическое объяснение.

Как мы узнаем от Августа Беккера, святому Георгу Кульману

из Гольштинии сильно не везло на родине. Он поехал в Швейцарию, и там открыл совершенно «новый мир»: коммунистические общества немецких ремесленников. Это ему понравилось, — и вот он тотчас же принимается за коммунизм и коммунистов. Как рассказывает нам Август Беккер, он всегда неутомимо «работал над *дальнейшим* развитием своего учения, чтобы *поднять его на высоту* великой эпохи», т. е. среди коммунистов он стал коммунистом «ради *высшей славы бога*». — Вначале все шло прекрасно. Но один из существеннейших принципов коммунизма, отличающий его от всякого рода реакционного социализма, заключается в том, основанном на изучении природы человека, эмпирическом убеждении, что различия *мозга* и умственных способностей вообще не влекут за собой различий *желудка* и физических *потребностей* и что, следовательно, ложное, основанное на наших нынешних порядках положение: «каждому по его способностям», должно — поскольку оно относится к удовлетворению потребностей в узком смысле слова — превратиться в положение: «*каждому по его потребностям*», иными словами, что *различие* в деятельности, труде, не влечет за собой никаких *неравенств*, никаких *привилегий* в смысле имущества и наслаждения. — С этим наш пророк не мог примириться, ибо быть привилегированным, выделенным, избранным и составляет *зуд* пророка. «Но нечто подобное необходимо должно явиться и стать видимым, иначе оно не может существовать». Без практических привилегий, без *особого зуда* пророк не был бы пророком, он был бы не *практическим*, а только *теоретическим* божьим человеком, он был бы философом. — Поэтому пророк должен втолковать коммунистам, что различие *деятельности, труда*, влечет за собой различие *стоимости* и *блаженства* (или наслаждения, заработка, удовольствия: все это одно и то же) и что так как каждый сам определяет свое *блаженство* и свой *труд*, то, значит он, пророк, — и в этом заключается практическая цель откровения, — в праве притязать на *лучшую жизнь*, чем *простой ремесленник*. * — Теперь все темные места в речи нашего пророка становятся ясными. Что «имущество» и «наслаждение» каждого индивида соответствуют его «туду»; что «труд» человека служит масштабом его «*потребностей*» и что, следовательно, каждый получает «стоимость» за свой труд; что «стоимость» определяет *самое себя* согласно «потребности», что труд каждого «содержится» в стоимости и что за это он может достать себе все, что его «душе» угодно; наконец, что «блаженство»

* В одной неизданной лекции наш пророк, впрочем, высказал это *совершенно прямо*.

избранных должно «явиться и стать видимым», ибо иначе оно не «может существовать», — теперь вся эта бессмыслица становится вполне понятной.

Мы не знаем, как далеко заходит д-р Кульман на деле в своих практических притязаниях по отношению к ремесленникам. Но мы знаем, что его учение есть основной догмат всякого духовного и мирского властолюбия, мистический покров всякой тайной жажды наслаждений, что оно используется для оправдания всякой низости и является источником бесчисленных безобразий.

Мы должны еще показать читателю путь, ведущий, по господину Кульману из Гольштинии, «из этого горестного настоящего в радостное будущее». Путь этот прекрасен и очарователен, как весна в цветущем саду или же как цветущий сад весною. «Она приходит тихо и нежно, теплой рукою возвращает почки, — и почки становятся цветами, — она кличет жаворонка и соловья и пробуждает кузнечика в траве. Пусть так же, как весна, придет и новый мир» (стр. 114 и сл.).

Наш пророк рисует в поистине идиллических красках переход от нынешней социальной изолированности к коллективной жизни. Подобно тому как он превращает реальное общество в «общество идей», чтобы «следовать, как за путеводителем, за собственной идеей, подробно рассматривая все, поскольку этого требует его время», — подобно этому реальное социальное движение, уже вырастающее во всех цивилизованных странах в предвестие грозного общественного переворота, он превращает в *идиллическое мирное обращение, в тихую уютную жизнь*, при которой все имущие и властвующие могут *преспокойно* спать. Для идеалиста действительность заключается в *теоретических абстракциях* действительных событий, в их идеальных знаках, а *действительные события*, это — только «знаки того, что старый мир идет к гибели».

«Почему вы», — гневается пророк на стр. 118, — «так робко хватаетесь за мелочи дня, служащие только признаками того, что *старый* мир идет к гибели, почему тратите свои силы на стремления, неспособные удовлетворить ваши надежды и чаяния?»

«Не разрушать и уничтожать должны вы препятствия, стоящие на вашем пути, а обойти и покинуть их. И когда вы их обойдете и покинете, они исчезнут сами собой, ибо у них не будет больше пицци».

«Если вы будете искать истину и распространять свет, ложь и мрак исчезнут из вашей среды» (стр. 116).

«Но многие скажут: как можем мы построить новую жизнь».

пока еще существует старый строй, мешающий нам строить. Не следует ли раньше разрушить его?» — «Ни в коем случае», — отвечает мудрейший, добродетельнейший и блаженнейший. — «Ни в коем случае. Если вы живете с другими людьми в доме, который обветшал и стал для вас тесен и неудобен, и если ваши сожители желают в нем остаться, то вы не сломаете его и не останетесь жить под открытым небом, а сперва постройте себе новое жилище, в которое и переселитесь, когда оно будет готово, предоставив старый дом его участи» (стр. 120).

Далее пророк на целых двух страницах преподает правила того, как можно *пробраться* в новый мир. Затем он становится воинственным.

«Но недостаточно вам соединиться и отречься от старого мира. Вам придется прибегнуть и к оружию, чтобы бороться с ним и расширить и укрепить ваше царство, *но не путем насилия, а путем свободного убеждения*».

Если, однако, *все же* придется взять в руки *действительный* меч и поставить на карту *действительную* жизнь, чтобы «взять царство небесное силою», то в этом случае пророк обещает своему священному воинству русское бессмертие (русские верят, что они воскреснут в тех местах, где они жили, если будут убиты на войне врагом):

«А те, кто погибнут на пути, те родятся снова и будут прекраснее, чем были раньше. Поэтому» (поэтому!) «не печитесь о своей жизни и не бойтесь смерти» (стр. 129).

Значит, успокаивает пророк свое священное воинство, даже и в борьбе с *действительным* оружием в руках вам придется не *действительно* рисковать своей жизнью, а только *по видимости*.

Учение пророка действует *успокоительно* во всех смыслах, и после приведенных образцов из его священного писания нельзя удивляться, что оно встретило одобрение со стороны некоторых *благодущных колпаков*.

Ф. ЭНГЕЛЬС
ИСТИННЫЕ СОЦИАЛИСТЫ

ИСТИННЫЕ СОЦИАЛИСТЫ.

С тех пор как были написаны приведенные выше характеристики истинных социалистов, прошло много месяцев. В течение этого времени истинный социализм, до сих пор всплывавший лишь спорадически то тут, то там, стал пышно развиваться. Он нашел представителей во всех частях отечества, он даже возвысился до того, что приобрел известное значение в качестве литературной партии. Больше того, он уже делится на много групп, которые, хотя и тесно связаны общими узами немецкой задушевности и научности, общими стремлениями и целями, но в то же время определенным образом отделены друг от друга особой индивидуальностью каждой из них. Таким образом, «хаотическая масса света» (как прекрасно выражается господин Грюн) истинного социализма со временем превратилась в «упорядоченный свет»; она сконцентрировалась в звезды и созвездия, при кротком, спокойном сиянии которых немецкие бюргеры могут беззаботно предаваться своим планам о честном приобретении маленького состояния и своим надеждам на возвышение низших классов народа.

Мы не можем расстаться с истинным социализмом, не рассмотрев поближе хотя бы самые развитые из его групп. Мы увидим, как все они, вначале расплываясь в млечном пути всеобщего человеколюбия, благодаря наступившему при скисании брожению — «истинному воодушевлению человечеством» (как выражается г. д-р Люнинг, несомненно компетентный авторитет) — превращаются в отдельные хлопья и отделяются от буржуазно-либеральной сыворотки; как каждое из них затем некоторое время фигурирует на социалистическом небе в виде туманного пятна, как это туманное пятно становится все больше и светлее и, наконец, наподобие ракеты, разбивается на ослепительную группу звезд и созвездий.

Старейшая, раньше всех самостоятельно развившаяся группа, это — группа *вестфальского социализма*. Благодаря чрезвычайно важным ссорам этой группы с королевской прусской полицией, вследствие тяготения этих вестфальских представителей прогресса к гласности, немецкой публике удалось прочесть всю историю этой

группы в кельнских, трирских и других газетах. Поэтому нам остается упомянуть здесь лишь самое необходимое.

Вестфальский социализм обитает в районе Билефельда, в Тевтобургском лесу. В газетах в свое время были таинственные намеки на мистический характер его наиболее ранней эпохи. Но вскоре он вышел из стадии туманного пятна; в первом номере «Westphälisches Dampfboot» [Вестфальского парохода] он раскрывается и показывает изумленному взору сонм сверкающих звезд. Мы находимся на севере экватора и, как говорит старый стих:

На севере видны и *Овен* и *Телец*,
Рак, *Близнецы* и *Лев*, над *Девой* венец.

Существование «*Дев*»¹ было уже давно констатировано «хорошей прессой»; «*Лев*» был тот же самый херуск Герман,² который вскоре после того, как появилось вестфальское туманное пятно, покинул своих милых друзей и отныне в качестве народного трибуна потрясает из Америки своей белокурой гривой. Вскоре после этого «из-за неприятных превратностей» за ним последовал «*Рак*»,³ благодаря чему вестфальский социализм, хотя и овдовел, но все же продолжал свою деятельность. Из «*Близнецов*» один⁴ также отправился в Америку, чтобы основать там колонию; пока он там пропадал, другой⁵ изобрел «народное хозяйство в его грядущей форме» (ср. Люнинг, «*Dies Buch gehört dem Volke*» [Эта книга принадлежит народу], II год издания). Но все эти различные фигуры относительно незначительны. Центр тяжести группы концентрируется в лице «*Овна*»⁶ и «*Тельца*»⁷, этих истинно вестфальских светил, под охраной которых «Вестфальский пароход» уверенно рассекает волны.

«*Das Westphälische Dampfboot*» долгое время придерживался «простого вида» истинного социализма. «Часа не проходило в течение ночи», когда бы он не проливал горьких слез по поводу несчастий страдающего человечества. Он изо всех сил проповедывал евангелие человека, истинного человека, — истинного, настоящего человека, — истинного, настоящего, живого человека, но силы у него были не очень велики. У него было мягкое сердце и рисовую кашу с молоком он любил больше, чем испанский перец. Поэтому его критика носила

¹ Луиза Отто. *Ред.*

² Герман Криге. *Ред.*

³ Юлиус Гельмих. *Ред.*

⁴ Вероятно, Рудольф Ремпель. *Ред.*

⁵ Юлиус Мейер. *Ред.*

⁶ Иосиф Вейдемейер. *Ред.*

⁷ Отто Люнинг. *Ред.*

очень добродушный характер, и он охотнее присоединился к таким же милосердным, любвеобильным рецензентам, чем к недавно вошедшей в употребление бессердечной, холодной резкости суждений. У него было широкое сердце, но мало отваги, и потому даже бесчувственное «Святое семейство» было пощажено им. С величайшей добросовестностью сообщал он о различных фазах деятельности билефельдских, мюнстерских и других местных союзов для подъема трудящихся классов. Величайшее внимание было уделено важным событиям в билефельдском музее. А для того, чтобы вестфальский бюргер и поселянин знал, что делается на свете, в ежемесячном обзоре «мировых происшествий» в конце каждого номера восхвалялись *те же* либералы, которые подвергались нападкам в остальных статьях. Заодно вестфальскому бюргеру и поселянину сообщалось также и то, когда разрешилась от бремени королева Виктория, когда свирепствовала в Египте чума и когда русские проиграли сражение на Кавказе.

Ясно, что «Das Westphälische Dampfboot» был журналом, который вполне мог рассчитывать на благодарность всех благомыслящих людей и на безмерную похвалу господина Фр. Шнаке в «Gesellschaftsspiegel». «Телец», самодовольно улыбаясь, редактировал на болотистом пастбище истинного социализма. Хотя цензор иногда его и урезывал, все же ему не приходилось вздыхать: «это было лучшее место»; вестфальский телец был упряжным животным, а не племенным. Даже «Der Rheinische Beobachter» [Рейнский наблюдатель] никогда не посмел упрекнуть ни «Das Westphälische Dampfboot» вообще, ни доктора Отто Люнинга в частности в покушении на нравственность. Словом, можно было полагать, что «Пароход» с тех пор, как ему был закрыт Везер, плавает лишь по вознесенной к звездам мифической реке Эвидаму (ибо близ Билефельда нет других рек) и что этот «Пароход» достиг высшей меры человеческого совершенства.

Но, несмотря на все свои усилия, «Пароход» развил лишь простейшую фазу истинного социализма. К лету 1846 г. он вышел из-под знака «Тельца» и приблизился к знаку «Овна» или, скорее, говоря с большей исторической точностью, «Овен» приблизился к нему. «Овен» был человеком много путешествовавшим и стоял вполне на высоте своего века. Он объяснил «Тельцу», как, собственно, обстоят теперь дела на свете, что «действительные отношения» теперь главное и потому необходимо сделать новый поворот. «Телец» вполне с ним согласился, и с этой минуты «Westphälisches Dampfboot» представляет собой еще более возвышающее зрелище: «сложный вид» истинного социализма.

«Овен и Телец» считали, что лучше всего они приведут в исполнение этот грациозный поворот, напечатав нашу критику нью-йоркского «Volkstribun», посланную нами этой газете в рукописи и принятую ею. «Das Dampfboot», который теперь не постеснялся напасть на своего собственного «Льва», находящегося далеко в Америке («сложный вид» истинного социализма проявляет гораздо больше смелости, чем «простой вид» истинного социализма), впрочем, был настолько хитер, что присоединил к вышеупомянутой критике следующее человеколюбивое замечание: «Если кто-нибудь увидит в этом произведении *самокритику* (!) «Dampfboot'a», то мы ничего не будем иметь против этого».

Таким образом, «сложный вид» истинного социализма достаточно подготовлен, и теперь он идет усиленным галопом вперед по новому пути. «Овен», от природы воинственное животное, не может успокоиться на существовавшей до сих пор добродушной критике; нового барана-вожака вестфальского овечьего стада охватывает воинственный пыл, и прежде чем его робкие товарищи могут его удержать, он скачет с опущенными рогами на доктора Георга Ширгеса в Гамбурге. Раньше доктор Ширгес не был на таком плохом счету у кормчих «Парохода», но теперь стало совсем иначе. Бедный доктор Ширгес представляет «наипростейший вид» истинного социализма, и эту еще недавно разделявшуюся простоту «сложный» вид не может ему простить. Поэтому в сентябрьском номере «Das Dampfboot» от 1846 г. на стр. 409 — 414 «Овен» пробивает беспощадные бреши в стенах его «мастерской». Насладимся на мгновение этим зрелищем.

Несколько истинных социалистов и так называемых коммунистов, кое-как познакомившись с блестящими сатирами Фурье на буржуазные условия жизни, перевели их на язык немецкой бюргерской морали. При этом они открыли известную уже просветителям и баснописцам прошлого столетия теорию о несчастье богатых и благодаря этому получили материал для неисчерпаемых поучительных тирад. Доктор Георг Ширгес, еще недостаточно посвященный в мистерию истинной доктрины, отнюдь не придерживается того мнения, что «богатые так же несчастны, как и бедные». Вестфальский баран-вожак дает ему за это сердитый пинок, как этого заслуживает человек, которого «выигрыш в лотерее... мог бы сделать самым счастливым и довольным в мире человеком». Да, восклицает наш стоический «Овен», «и все-таки, вопреки доктору Ширгесу, верно, что состояния недостаточно, чтобы сделать людей счастливыми, что большая часть наших богачей... отнюдь не считает себя счастливой» (Ты прав, честный «Овен», здоровье — благо, которое нельзя сравнить ни с

каким золотом.) «Если он не страдает от голода и холода, то ведь есть еще и другие беды» (например, венерические болезни, длительная дождливая погода, а в Германии, между прочим, и угрызения совести), «давления которых он не может избежать». (Действительно, от смерти не спасет никакое зелье.) «Если заглянуть во внутреннюю жизнь большинства семейств... все в них гнило и скверно... Муж целиком погружен в биржевые и торговые дела» («блаженны те, кто вдали от дел земных»; удивительно, как у бедняги еще остается время для того, чтобы сделать несколько детей) «... унижен до положения раба денег» (бедняга!), «жена воспитана для положения бессодержательной» (за исключением того времени, когда она беременна), «пустой салонной дамы или хорошей хозяйки, которая интересуется только стиркой и уходом за детьми» (говорит ли «Овен» все еще о *«богатых»?*) «и в лучшем случае сплетнями» (ясно, что мы все еще исключительно на немецкой почве, где «хорошая хозяйка» имеет прекрасную возможность посвятить себя тому, чем «она интересуется»; достаточное основание, чтобы быть крайне «несчастной»); «при этом оба нередко находятся в состоянии непрерывной войны друг с другом... даже связь между родителями и детьми часто порывается благодаря социальным условиям» и т. д., и т. д.

О величайшем страдании наш автор забыл. Каждый «богатый» немецкий отец семейства мог бы ему сказать, что супружеские ссоры со временем становятся потребностью, что неудачных детей можно отослать в Батавию и забыть о них, но что вороватая и непослушная прислуга представляет собой невыносимое и, при все более распространяющейся деморализации мужчин и женщин из простого народа, почти неизбежное «зло».

Если бы господа Ротшильд, Фюльширон и Деказ в Париже, Сэмюель Джонс Лойд, Бэринг и лорд Вестминстер в Лондоне прочитали это описание горестей «богатых», как бы они посочувствовали доброму вестфальскому «Овну»!

...«Однако, *обнаруживая* при этом» (как это было сделано выше), «что давление наших отношений» (а именно — давление атмосферы в 15 фунтов на квадратный дюйм) «тяготеет и на богатом, хотя и не так сильно, как на бедном, выясняется то, что вообще выясняется при описании наших отношений и порядков: поучение для каждого, кто хочет с этим познакомиться». (Пожалуй, при «сложном виде» истинного социализма еще меньше «выясняется», чем при «простом виде».) «Недовольство богатых, разумеется, не приведет к перевороту в пользу пролетариев, для этого нужны более мощные движущие силы (Triebfedern)» (а именно: сила движения перьев (*Schreibfedern*); «дело

не исчерпывается словами: «Обнимитесь, миллионы! Мир, лобзание тебе»,¹ но точно так же не стоит мучиться затыканием дыр и мелкими паллиативными средствами» (скажем, попытками примирения в вышеописанном несчастном домашнем хозяйстве) «и благодаря этому совершенно забывать крупное — настоящие реформы» (повидимому, развод). Сопоставление вышесказанного «разумеется» со следующим за ним «тоже» и «но точно так же» дает, «разумеется», достойный сожаления пример путаницы, которая создается в голове вестфальца в результате перехода от простого к сложному истинному социализму; наше огорчение «также» не уменьшится, когда мы прочтем на следующей странице (413), что «в политически развитых странах... существует *состояние* без всяких ограничений», «но точно так же» это говорит в пользу исторических знаний вестфальского социализма, когда на той же странице «эгоизм... в блестящий период революции, во время Конвента, *нередко* даже *подвергался наказанию*», — вероятно, палочными ударами. Тем не менее «мы не имеем никакого основания ожидать лучшего от дальнейшей деятельности «нашего Овна» и потому, вероятно, не скоро к нему вернемся».

Посмотрим лучше, что делает «Телец». Он в это время занят «мировыми событиями», ставит на стр. 421 (сентябрьский номер 1864 г.) «одни только подлежащие постановке вопросы» и с головой бросается в ту политику, которой вслед за «Charivari»² господин Гизо дал прозвище «большой». И тут прогресс очевиден по сравнению с ранним периодом простого социализма. Несколько примеров:

В Вестфалию проник слух, что под давлением денежных затруднений, в которых находится прусское правительство, оно легко может быть вынуждено октроировать конституцию. Одновременно газеты сообщают о денежных затруднениях, царящих на берлинской бирже. Наш вестфальский «телец», привыкший ходить в упряжке, но не сильный в политической экономии, простецки отождествляет денежные затруднения берлинского *правительства* с совершенно иными денежными затруднениями берлинских *коммерсантов* и развивает следующую глубокомысленную гипотезу: «...что, может быть, еще в этом году провинциальные сословные представительства будут соединены в общегосударственное сословное представительство. *Ибо* денежные затруднения все те же, и банк, видимо, не может их устранить. Может быть *даже*, что начатые и проектированные постройки железных дорог подвергнутся серьезной опасности из-за денежных затруднений, и *в таком случае* государство *легко*» (о, свя-

¹ Из стихотворения Шиллера «К радости», пер. Дмитриева. *Ред.*

² Французский сатирический журнал, основанный в 1832 г. *Ред.*

тая простота!) «могло бы взять на себя отдельные линии» (чрезвычайно остроумно), «что опять-таки было бы невозможно без займа». Последнее вполне правильно. В честной Вестфалии люди все еще верят, что они живут под началом отечески-настроенного правительства. Даже наш крайний социалист «сложного вида» верит, что прусское правительство будет так наивно, что даст конституцию только для того, чтобы при помощи внешнего займа вывести из ватруднения берлинскую биржу. Счастливая слепая вера!

Но больше всего тонкое обоняние нашего вестфальского упрямого тельца проявляется в его замечаниях, касающихся внешней политики. Несколько месяцев назад «сложный вид» истинного социализма пронюхал следующие новые парижские и лондонские тайны, которые мы сообщим для увеселения читателя:

Сентябрьский номер: «Франция. Министерство вышло победителем из выборной кампании, как и следовало ожидать» (где это видно, чтобы вестфалец «ожидал» чего-нибудь другого, чем то, что «следовало ожидать?»). «Пусть даже оно пустило в ход все рычаги подкупа, пусть повлияло покушение Анри... во всяком случае, *старая* оппозиция (Тьер, Барро) потерпела значительное поражение. *Но* и господин Гизо не сможет больше рассчитывать на такую компактную, консервативную и все таки голосующую за министерство партию, *потому что* и консервативная партия распалась на две части: на *conservateurs bornes*¹ с органами «Débats» и «Époque» и на *conservateurs progressifs* [прогрессивных консерваторов], органом которых является «Presse». («Телец» забывает только, что господин Гизо сам *первый* в своей речи к избирателям Лизье воспользовался выражением «прогрессивный консерватизм».) «*Вообще*» (здесь опять начинается уже отмеченная выше у «Овна» странная бессвязность, «как и следовало ожидать»), «абстрактно-политические партийные вопросы, которые вертелись только вокруг того, должен ли быть министром Тьер или Гизо» (это называется в Вестфалии «абстрактно-политическими партийными вопросами» и там все еще думают, что до сих пор во Франции все «вертелось *только вокруг этого!*»), «несколько отодвинуты на задний план. Экономисты Бланки... избраны в палату, и вместе с ними там» (для просвещения вестфальцев) «встанут, в порядок дня, конечно, и национально-экономические вопросы» (каково должно было быть в Вестфалии представление о «вопросах», которые там до сих пор «стояли в порядке дня!») — (стр. 426, 427).

¹ Консерваторы-камии преткновения. Кличка, приписываемая Ламартину. Ред.

Вопрос: Почему английская аристократия настаивает на телесных наказаниях для солдат? Ответ: «Если будут упразднены телесные наказания, придется установить новую систему набора солдат, а *если будут лучшие солдаты*, нужно будет иметь также и лучших офицеров (!!), которые будут обязаны своим положением заслугам, а не деньгам или милости. *Потому* аристократия против «отмены телесных наказаний», что, таким образом, она теряет новый оплот, «обеспечение своих младших сыновей». «Но средний класс шаг за шагом преследует свои преимущества и одержит и здесь победу». (Какие мифы! Походы англичан в Индию, Афганистан и т. д. доказывают, что им в данное время не нужны «лучшие офицеры», а английский средний класс не хочет ни лучших офицеров, ни лучших солдат, ни другой системы рекрутского набора, и его не интересует и отмена телесных наказаний. Но «Das Dampfboot» чует с некоторого времени в Англии не что иное, как борьбу среднего класса с аристократией.) (Стр. 428.)

Октябрьский номер. Франция. — «Господин Тьер потерял принадлежавший ему много лет орган «Constitutionnel»; газета куплена одним консервативным депутатом и теперь медленно и незаметно» (конечно, только для «сложного вида» истинного социализма «заметно») «переходит в консервативный лагерь. Господин Тьер давно решил, что если ему станет невтерпёж, он снова возьмется за свое старое перо в «National» и, повидимому, действительно купил теперь «National». (К сожалению, «National 1830 г.» был конституционалистским и орлеанистским «National'ем», т. е. совсем другим, чем республиканский «National 1834 г.», который господин Тьер, «повидимому, действительно купил» в лето от Р. X. 1846. Впрочем, по отношению к «Das Dampfboot» допущена безответственная мошенническая проделка. Какой-то бессовестный негодяй и враг благих начинаний подсунул редактору несколько номеров «Corsaire-Satan», и вот «Dampfboot» доверчиво перепечатывает, как оракул, слухи, фигурирующие в этой ни в коем случае не подходящей в моральном отношении для вестфальского читателя газете. Как же мог «Dampfboot» сомневаться в том, что «Corsaire-Satan» имел, по крайней мере, такое же нравственное достоинство и сознание высокого призвания печати, как он сам?) «Перешел ли господин Тьер благодаря этому шагу к республиканцам, будет видно впоследствии». Честный херуск, это «ли» ты взял не из «Corsaire»; от него на версту пахнет Тевтобургским лесом! Зато он позволяет «Corsaire», отстаивающему свободу торговли, склонить его к тому, чтобы приписывать такое значение и успех агитации за свободу торговли во Франции, которого она вовсе не имеет. «Наши

предположения, что все промышленные страны идут по одному и тому же пути и должны достигнуть тех же целей, что и Англия... повидимому не совсем уж неправильны, так как они теперь осуществляются. И мы, «непрактичные теоретики», повидимому, так же хорошо знаем *действительные отношения*» (ура!) «и можем их лучше расценивать, чем «практичные люди», которые так охотно ссылаются на свой опыт, на свое знакомство с практическими условиями. Несчастные тевтобургские «теоретики»! Вы даже не «знаете» «действительных отношений» «Corsaire-Satan»! (Эти прелести находятся на стр. 479).

Ноябрьский номер. Франция. «Напрасно ученые ломали себе голову над вопросом, откуда происходят эти так часто повторяющиеся наводнения. Прежде *по одному только приказу Академии* вырубались шумящие леса на горах как *причина зла*, потом эти леса снова насаждались, и зло оставалось попрежнему». (Стр. 522.) «Напрасно» стали бы «ученые ломать себе головы» над тем, что здесь наибольший вздор: 1) неужели вестфалец думает, что во Франции Академия может издавать приказы, согласно которым будут вырубаться леса; 2) неужели он думает, что леса вырубил не ради дров и прибыли, а из-за наводнений; 3) неужели он думает, что ученые ломали себе головы над причинами этих наводнений; 4) неужели он думает, что *леса* когда-либо считались причиной наводнения, в то время как во Франции каждый ребенок знает, что именно *истребление лесов* является причиной наводнений, и 5) неужели он думает, что леса снова насаждаются в то время, как нигде так не жалуются на небрежное отношение к лесу, на все усиливающуюся рубку леса, при которой не заботятся о его воспроизведении, как именно во Франции (ср. кроме специальных журналов — «Réforme», «National», «Démocratie racifique» и другие оппозиционные газеты от октября и ноября 1846 г.). Вестфальскому «Тельцу» не везет во всех отношениях. Если он слушается «Corsaire-Satan», — он запутывается; если он слушается своего собственного гения, — он также запутывается.

Истинный социализм в своей второй степени, как мы видели, совершил великие дела на поприще высокой политики. Какая проникательность, какое глубокомыслие по сравнению с прежними отчетами о «мировых событиях»! Какое основательное знание «действительных отношений»! Но самым значительным «действительным отношением» для «Dampfboot» является положение королевских прусских офицеров. Неизбежный с некоторого времени в немецкой периодической печати лейтенант Аннеке, важный спор в билефельдском

музее по поводу ношения шпаги, возникшие из-за этого судебные процессы об оскорблении чести и т. д. составляют главное содержание октябрьского и ноябрьского номеров. Мы получаем также интересные сообщения о не осуществившемся издании «Deutsche Zeitung», о погибшем в XVII столетии и описанном Монтейлем французском королевстве нищих и о других столь же «действительных» отношениях. В промежутках, время от времени, появляется то тут, то там знак умножения, который полностью представляет еще «простой вид» истинного социализма и с величайшим простодушием нагромождает все свои лозунги: немецкая теория и французская практика должны объединиться, коммунизм должен быть проведен в жизнь для того, *чтобы* мог быть проведен в жизнь гуманизм (стр. 455—8) и т. д. Время от времени у «Овна» или у самого «Тельца» вырывается подобное воспоминание, что, однако, нисколько не нарушает божественной гармонии «действительных отношений».

Оставим теперь главную часть вестфальской армии для того, чтобы проследить за маневрами отделившегося от нее отряда, окопавшегося в благословенном Вуппертале под юбкой некоей массивной Немезиды. С давних пор господин Фр. Шнаке в роли *Персея* держал перед публикой в виде щита Горгоны «Gesellschaftsspiegel» [Зеркало общества]—и с таким успехом, что не только публика заснула над «Gesellschaftsspiegel», но и «Gesellschaftsspiegel» заснул над публикой. Но наш Персей оказался шутником. Достигнув этого завидного результата, он сообщает (последний номер, последняя страница): 1) что «Gesellschaftsspiegel» опочил, 2) что, во избежание в будущем запаздываний, лучше всего его получать *по почте*. Так он и скончался, исправляя свои последние опечатки.

Уже по этому вниманию к «действительным отношениям» видно, что мы и здесь имеем дело со «сложным видом» истинного социализма. Все же существует большая разница между «Овном» и «Тельцом» и нашим Персеем. Надо отдать справедливость «Овну» и «Тельцу», что они по возможности остаются верны «действительным отношениям», т. е. отношениям Вестфалии и вообще Германии. Доказательство — приведенная выше душераздирающая сцена с «Овном». Доказательство — прочувствованные описания немецкой политической жизни «Тельцом», которые нам пришлось опустить. При переходе на новую точку зрения они захватили с собой из «простого вида» простое и подкрашенное мещанство, немецкую действительность. Что же касается утверждения значения человека, немецкой теории и т. д., то это предоставляется всяким знакам умножения и другим второстепенным звездам. С «Gesellschaftsspiegel» происходит как

раз обратное. Здесь военачальник Персей по возможности отстраняется от мелкобуржуазной действительности, которую он предоставляет использовать своей свите, а сам, следуя мифу, поднимается в эфир немецкой теории. Он тем более может проявить некоторое пренебрежение к «действительным отношениям», что стоит на гораздо более определенной точке зрения. Если непосредственно вестфальские звезды представляют «сложный вид», то Персей — «наиболее сложное из всего, что есть» в Германии. В своем отважнейшем идеологическом полете он, однако, всегда стоит на «материальном базисе», и эта прочная подоснова придает ему храбрость в борьбе, о которой еще много лет будут помнить гг. Гуцков, Штейнман, Опиц и другие выдающиеся личности. Но «материальный базис» нашего Персея состоит главным образом в следующем:

1) «Только с упразднением *материального базиса* нашего общества, частного присвоения, человек тоже становится другим» (номер X, стр. 53). — Если бы только «простой вид», так часто высказывавший эту древнюю мысль, знал, что частное присвоение является материальным базисом нашего общества, то он был бы «сложным видом» и, под ауспигиями нашего Персея, вел бы в полном благочестии и благопристойности спокойную и смиренную жизнь. Но так как он сам не имел никакого материального базиса, то с ним совершилось то, что написано у пророка Гете:¹

И если *зада* не дано, —
На что же сядет рыцарь?

Насколько «материален» этот базис, частное присвоение, видно между прочим, из следующего:

«Эгоизм, частное присвоение» (которые, таким образом, идентичны и, следовательно, «эгоизм» — тоже «*материальный базис*») «потрясает» мир принципом: каждый за себя и т. д. (стр. 53). — Стало быть, это — *материальный базис*, который «потрясает» не материальными фактами, а идеальными «принципами». — Нищета, как известно (если это еще неизвестно, то Персей в выше указанном месте сам это разъясняет), тоже является одной из сторон «нашего общества». Но, как мы узнаем, не «материальный базис, частное присвоение», а, наоборот, «*трансцендентность* повергла человечество в нищету» (стр. 54... все три цитаты взяты из одной статьи).

Пусть «трансцендентность» поскорее освободит несчастного Персея из нищеты, в которую его «поверг» «материальный базис».

¹ Эпиграмма «Целостность». *Ред.*

2) «Настоящую массу приводит в движение не идея, а «правильно понятый интерес»... В социальной революции... эгоизму консервативной партии противопоставляется *более благородный* эгоизм жаждущего спасения народа» («жаждущий спасения народ», который делает революцию!)... «он борется за свой «правильно понятый интерес» против исключительного грубого интереса частных лиц, опираясь на *нравственную* силу и неутомимое рвение» (номер XII, стр. 86). «Правильно понятый интерес» нашего «жаждущего спасения» Персея, который, без сомнения, «опирается на нравственную силу и неутомимое рвение», заключается в том, чтобы «эгоизму консервативной партии противопоставить более благородный эгоизм молчания, потому что он ни *одну* идею «не приводит в движение», не компрометируя при этом «сложный вид» истинного социализма.

3) «Бедность — одно из последствий собственности, которая является частной собственностью и которая по своей природе имеет исключаяющий характер!!» (XII, 79).

4) «*Какие ассоциации здесь имеются в виду, нельзя определить; но если автор имеет в виду эгоистические ассоциации капиталистов, то, значит, он забыл о важных ассоциациях ремесленников против произвола работодателей*»!! (XII, 80) — Персей счастливее. Какой вздор он хотел нагородить — «нельзя определить», но если он «имел в виду» только стилистический вздор, то и не менее «важного» — логического — он ни в каком случае не «забыл». В связи с ассоциациями мы упомянем еще, что на стр. 84 нам было дано разъяснение относительно «ассоциаций в *собственном смысле*, которые поднимают сознание пролетариев и создают энергичную (!) пролетарскую (!!) совместную (!!!) оппозицию против существующего строя».

Мы уже отметили выше, говоря о господине Грюне, привычку истинных социалистов присваивать себе непонятые рассуждения посредством заучивания наизусть отдельных фраз и лозунгов. «Сложный вид» отличается от «простого» только массой этих дошедших до него окольными путями и потому быстро проглоченных, непереваренных кусков и вызванной у него этим обстоятельством отчаянной резью в желудке. Мы видели, как у вестфальца при каждом слове вырываются «действительные отношения», «национально-экономические вопросы» и т. д., как бесстрашный Персей оперирует «материальным базисом», «правильно понятым интересом», «пролетарской оппозицией». Этот последний рыцарь Зеркала, кроме того, ввел у себя в употребление «феодализм денег», который, однако, лучше было бы предоставить его автору — Фурье. Он так мало задумывается над этим выражением, что в XII номере, стр. 79, утвер-

ждает, что этот феодализм «создает вместо феодальной аристократии только имущественную аристократию», согласно чему: 1) «феодализм денег», т. е. «имущественная аристократия», *сама себя* «создает» и 2) «феодальная аристократия» не была «имущественной аристократией». Затем он считает (стр. 79), что «феодализм денег» (т. е. банкиров, вассалами которого являются *мелкие капиталисты* и *промышленники*, если придерживаться этой терминологии) и феодализм «промышленности» (вассалами которого являются *пролетарии*) суть «одно и то же». К «материальному базису» непринужденно присоединяется еще следующее благочестивое пожелание рыцаря Зеркала, пожелание, которое напоминает радостную надежду вестфальца на то, что французская палата депутатов прочтет для их, тевтобуржцев, поучения курс лекций по национальной экономии.

«Но мы должны заметить, что из посланных нам номеров «*Volkstribun*» (нью-йоркского) мы до сих пор почти ничего не узнали... о торговле и *промышленности* Америки... Отсутствие поучительных сообщений о промышленных и экономических условиях Америки, из которых *все же* (неужели?) «всегда исходит социальная реформа» и т. д. (X, стр. 56) — «*Der Volkstribun*», газета, которая хочет вести непосредственно в Америке популярную пропаганду, осуждается не потому, что превратно начинает свое дело, а потому, что не дает «*Gesellschaftsspiegel*» «поучительных сообщений» о вещах, с которыми в том виде, как это здесь требуется, он не имеет ровно ничего общего. С тех пор как Персей открыл «материальный базис», с которым он не знает, что делать, он требует от каждого разъяснений по этому поводу.

Кроме того, Персей рассказывает нам, что конкуренция разоряет незначительный средний класс, что «роскошь в одежде... проявляющаяся в ношении... *тяжелых* материй... очень обременительна» (XII, стр. 83; Персей, вероятно, думает, что атласное платье весит столько же, сколько кольчуга) и т. д. А для того, чтобы у читателя не оставалось сомнения в том, что является «материальным базисом» представлений нашего Персея, в номере X, стр. 53, говорится: «Господину Гудкову следовало бы сначала познакомиться с *немецкой* общественной наукой, чтобы его не смущали воспоминания о *запрещенном французском* коммунизме, Бабефе, Каба...», и на стр. 52: «*немецкий* коммунизм хочет изобразить общество, в котором *труд* и *наслаждение тождественны* и уже не отделены друг от друга *внешней заработной платой*».

Мы видели выше, в чем заключается как «немецкая обществен-

ная наука», так и подлежащее «изображению» общество, и при этом очутились отнюдь не в лучшем обществе.

Что касается товарищей рыцаря Зеркала, то они «изображают» чрезвычайно скучное «общество». Одно время они взяли на себя роль провидения для немецкого бюргера и поселянина. Ни один кровельщик не упал с крыши и ни один ребенок в воду без ведома и помимо желания «Gesellschaftsspiegel». К счастью для «Dorfzeitung», для которой эта конкуренция становилась опасной, братство Зеркала вскоре прекратило эту утомительную деятельность: один за другим они заснули от изнеможения. Напрасно были приложены все средства, чтобы их растормошить, чтобы влить новые силы в журнал; превращающее в камень действие щита Горгоны сказывалось и на сотрудниках: в конце концов наш Персей со своим щитом и своим «материальным базисом» оказался «один между трупов с любящей душой»;¹ невозможная талия массивной Немезиды превратилась в развалины, и «Gesellschaftsspiegel» перестал существовать.

Мир праху его! Тем временем сделаем поворот и поищем по соседству в северном полушарии другое, более светлое созвездие. Нам навстречу сверкает своим сияющим хвостом Ursa Major, *Большая Медведица*, или медвежий майор Пютман, по прозвищу Плеяда, потому что он всегда выступает в числе семерых, чтобы заполнить требуемые двадцать листов. Отважный вояка! Ему надоело стоять на четырех ногах на небесной карте, он, наконец, стал на задние лапы и снарядился, как сказано: облекитесь в мундир характера и перевязь убеждений, водрузите на плечах эполеты высокопарности, возложите треуголку одушевления и украсьте грудь орденом самопожертвования третьего разряда, опояштесь клинком (Krötenspiess) ненависти к тиранам и обуяйте ноги в готовность вести пропаганду с возможно меньшими издержками производства. Снаряженный таким образом, выступает наш майор перед своим батальоном, обнажает шпагу, командует: смирно! и держит следующую речь:

Солдаты! С высоты издательской витрины смотрят на нас сорок луидоров! Оглянитесь вокруг, героические защитники «полной общественной реформы», видите ли вы солнце? Это — солнце Аустерлица, предвещающее нам победу, солдаты. «Бесстрашие и отвагу выдержать до конца нам дает сознание того, что мы боремся *только* за бедных и обездоленных, за обманутых и отчаявшихся. Ничего нет половинчатого в том, что мы защищаем, ничего неясного» (скорее нечто целиком и полностью путаное) «в том, чего мы хотим, и потому мы

¹ Шиллер, Водолаз. Ред.

непоколебимы и, несмотря на все, навсегда верны *народу, угнетенному народу*» («Rheinische Jahrbücher», т. II, Предисловие). — На плечо! — Смирно! — На караул! — Да здравствует новый общественный строй, который мы исправили по Бабефу в четырнадцати главах и в 63 пунктах полевого устава! «Разумеется, в конце концов безразлично, будет ли так, как мы предполагаем, но это будет иначе, чем думает враг, иначе, чем было до сих пор. Подлые учреждения, своей гнусной работой способствовавшие в течение столетий гибели народов и людей, погибнут!» («Rheinische Jahrbücher», II, стр. 240). Чорррт подери! Смирно! На руку! Налево кругом! Марш! К ноге! Барабан! Вперед! — Но медведь по своей натуре — истинно германское животное. Вызвав этой речью всеобщее бурное ура и совершив таким образом одно из отважнейших деяний нашего века, он располагаетя по-домашнему и дает простор своему мягкому любвеобильному сердцу в протяжной нежной элегии о «лицемерии» («Rh. Jahrb.», II, стр. 129 — 149). В наше прогнившее, насквозь изъеденное червоточной своекрыстия время есть — увы! — индивиды, в груди у которых не бьется горячее сердце, глаза которых никогда не туманит слеза сочувствия, в пустом черепе которых никогда не сверкнул ослепительный блеск сияющего человеческого одушевления; читатель, если ты увидишь такого человека, о, дай ему прочесть «Лицемерие» Большой Медведицы, и он будет рыдать, рыдать, рыдать! Он увидит, как он беден, ничтожен и гол, ибо, будь он теолог, юрист, медик, государственный деятель, купец, метельщик или привратник, — он найдет здесь для каждого сословия особое раскрытие особого, свойственного ему лицемерия. Здесь он увидит, как лицемерие гнездится повсюду и «каким тяжелым проклятием является лицемерие юг истов». Если это не приведет его к покаянию и обращению, то он не заслуживает того, чтобы родиться в век Большой Медведицы. Действительно, надо быть честным, не «софистизированным» [поддельным], как говорят англичане, медведем, чтобы так чутя на каждом шагу лицемерие влого света. Куда бы она ни повернулась, повсюду Большая Медведица натывается на лицемерие. С ней дело обстоит, как с ее предшественником в «Парке Лили»: ¹

Но ах! Вот я на перекрестке
И отовсюду слышу смех
И вижу мишуру и блески.
Я убегаю ото всех,
Я не хочу,
Ворчу, —

¹ Гете, Парк Лили. Ред.

Но снова я на перекрестке
И вновь гляжу вокруг,
Ворчу и вдруг
Повертываю с перекрестка вспять
И возвращаюсь, наконец, опять.

Вполне естественно, ибо как избежать лицемерия в нашем до основании испорченном обществе! Но это грустно! «Каждый может быть *medisant, süffisant, perfid, maliziös* [злословным, гордым, вероломным, коварным] и всем, чем угодно, потому что найдена *подобающая форма*» (стр. 145). Можно положительно притти в отчаяние, если быть Большой Медведицей! «Увы! и *семья* осквернена ложью... нить лжи проходит через всю семью и передается на наследству из поколения в поколение, и горе, трижды горе, главам семьи в немецком отечестве!

Он сразу бесноваться начинает,
Могучий дух сквозь ноздри излетает,
Натура дикая видна... ¹

и Большая Медведица опять становится на задние лапы: «Будь проклято себялюбие! Как страшно витаешь ты над головами людей! С твоими черными крылами, с пронзительным карканьем. Проклятие себялюбия!.. Миллионы и миллионы бедных рабов... плачущих и рыдающих... жалующихся и сетующих... Проклятие себялюбия!... Проклятие себялюбия!.. Шайка жрецов Ваала... Чумное дыхание!... Проклятие себялюбия... Чудовище себялюбия!...» (стр. 146 — 148).

К работе непривычен,
Скребу затылок жесткий мой.
Любое деревцо смеется надо мной!
Я жалуясь лужайке для крикета
С кокетливо подстриженной травой;
Но букс мне кажет нос в ответ на это...
.
В конец измученный, ложусь туда, где бьют
Искусственные водопады.
Лежу я полумертв, стенаю, слезы лью,
Но слышат жалобу мою
Лишь гипсовые Ореады! ²

Но величайшее «лицемерие» всей этой иеремиады заключается в том, чтобы выдавать подобные *Miserere* [господи, помилуй!], склеенные из плоских беллетристических фраз и романических воспоминаний, за описание «лицемерия» современного общества и делать вид, что

¹ *Гете*, Парк Лили. *Ред.*

² Там же. *Ред.*

страшно волнуешься по поводу этого пугала в интересах страдающего человечества.

Кто сколько-нибудь знаком с небесной картой, тот знает, что Большая Медведица находится там в интимной беседе с тоскливого вида индивидуумом, который ведет на привязи несколько борзых и называется «Волопас». Эта беседа воспроизводится на звездном небе истинного социализма на странице 241 — 256 «Rheinische Jahrbücher», т. II. Роль Волопаса берет на себя г. Земмиг, о статье которого «Социализм, коммунизм, гуманизм» уже говорилось выше. Обращаясь к нему, мы оказываемся в *саксонской группе*, благороднейшим светилом которой он является, а потому он и написал томик о «саксонских делах». Относительно этого томика Большая Медведица в приведенном нами месте издает доброжелательное ворчание и «с могучим удовлетворением» приводит оттуда целые страницы. Этих цитат достаточно, чтобы охарактеризовать всю книжку, и они тем более желательны, что за границей сочинений Волопаса достать нельзя.

Хотя Волопас в «саксонских делах» снисходит с высоты своего умозрения к «действительным отношениям», все же он, со всей своей саксонской группой, так же, как и Большая Медведица, принадлежит душой и телом к «простому виду» истинного социализма. Вообще, «сложный вид» исчерпывается вестфальцами и братством Зеркала, в частности Овном, Тельцом и Персеем. Саксонская и все другие группы поэтому представляют собой лишь дальнейшее развитие уже охарактеризованного выше *простого* истинного социализма.

Волопас, как бюргер и человек, описывающий немецко-конституционное образцовое государство, раньше всего напускает одну из своих борзых на *либералов*. Этой кипучей филиппикой нам незачем заниматься, так как все подобные тирады истинных социалистов — не что иное, как плоская *переделка на немецкий лад* критики того же предмета французскими социалистами. С Волопасом дело обстоит точно так же, как с капиталистами; он владеет, употребляя его собственные слова, «продуктами, произведенными рабочими» Франции и их литературными представителями «благодаря *слепому наследованию чужих капиталов*» («Rhein. Jahrb.», II, стр. 256). Он даже не переделал их на немецкий лад, потому что это было уже сделано до него другими (ср. «Deutsches Bürgerbuch», «Rh. Jahrb.», I и т. д.). Он только увеличил это «слепое наследство» несколькими не просто немецкими, но специально *саксонскими* «ослеплениями». Так, он считает (там же, стр. 243), что либералы высказываются за «публичное судопроизводство для того, чтобы декламировать в зале суда свои риторические

упражнения!»! Таким образом, Волопас, несмотря на свое рвение против буржуа, капиталистов и т. д., в либералах видит не столько их самих, сколько оплаченных ими прислужников, *адвокатов*. Результаты остроумных исследований нашего Волопаса относительно либерализма достойны внимания. Никогда еще истинный социализм так решительно не высказывал своей политически-реакционной тенденции. «Но вы... пролетарии... которых эта либеральная буржуазия некогда склонила к беспорядкам (помните о 1830 г.!), будьте осторожны! Не поддерживайте ее в ее стремлениях и борьбе... пусть она борется одна. То, что она затевает... только в ее интересах, но прежде всего *никогда не принимайте участия в политических революциях*, всегда исходящих лишь от недовольного меньшинства, которое из властолюбия свергает господствующую власть и желает захватить власть себе!» (стр. 245, 256).

Волопас имеет законное право на благодарность королевского саксонского правительства — оно может его наградить по меньшей мере *Rautenkronе*.¹ Если бы можно было допустить, что немецкий пролетариат последует его совету, то феодально-мелкобуржуазно-крестьянско-бюрократическое образцовое государство Саксонии было бы надолго в безопасности. Волопасу чудится, что то, что хорошо для Франции и Англии, где буржуазия *господствует*, должно быть хорошо и для Саксонии, где буржуазия далеко еще не господствует. Впрочем, сколь мало даже в Англии и Франции пролетариат может оставаться равнодушным к вопросам, которые, прежде всего, конечно, представляют интересы буржуазии или какой-нибудь ее фракции, Волопас может ежедневно прочесть в тамошних пролетарских газетах. Такими вопросами, между прочим, в Англии являются упразднение государственной церкви, так называемое справедливое упорядочение национального долга, прямые налоги, во Франции — распространение избирательных прав на мелкую буржуазию, отмена городских пошлин и т. д.

В конце концов все саксонское «хваленое свободомыслие — пустые слова... фразеология», не потому, что этим ничто не будет достигнуто и буржуазия не сможет сделать ни шага вперед, а потому, что «вам», либералам, «нет никакой возможности исцелить этим в корне больное общество» (стр. 249). Они тем менее могут это сделать, что даже не считают общество больным.

Но довольно об этом. На стр. 248 Волопас выпускает вторую экономическую борзую. В Лейпциге... «возникли целые новые части

¹ Королевский орден. *Ред.*

города» (Волопасу известны такие части города, которые «возникают не «новыми», а сразу старыми»). «Но при этом в квартирном вопросе возникла тяжелая несоразмерность, так как оказалось, что нет квартир за среднюю плату. Каждый, строящий дом, стремится к высокой плате» (1 должно быть — *высокой квартирной* плате), «вследствие чего его дом доступен только для больших хозяйств; за недостатком других квартир уже не одна семья вынуждена снять большую квартиру, чем ей нужно и чем она может оплатить? Таким образом, нагромождаются долги, заклады, протесты векселей и т. д.» (Этот «!» заслуживает второго (!). «Словом, средний класс буквально обречен на вытеснение».

Можно только удивляться примитивной простоте этой экономической борзой. Волопас видит, что мелкая буржуазия просвещенного города Лейпцига разоряется, с нашей точки зрения, чрезвычайно забавным образом. «В наши дни, когда в роде стерты все различия» (стр. 251), это явление должно было бы радовать и его, но оно его, напротив, огорчает и заставляет искать причины такого явления. Причины эти он находит в злом умысле спекулянтов-строителей, которые стараются поселить каждого портного и перчаточника во дворе и, притом, за чрезмерную квартирную плату. Лейпцигские «строители», как нам повествует Волопас на крайне беспомощном и путаном саксонском языке — немецким его назвать нельзя, — выше всех законов конкуренции. Они строят более дорогие квартиры, чем это нужно их съемщикам, они равняются не по состоянию рынка, а по «высокой плате», и в то время как во всяком другом месте это привело бы к тому, что они должны были бы сдать свои квартиры по пониженной цене, в Лейпциге им удается подчинить рынок своему произволу и заставить съемщиков разорять себя высокой квартирной платой. Волопас принял муху за слона, временное несоответствие между спросом и предложением на жилищном рынке за постоянное состояние, даже за причину разорения мелкой буржуазии. Но подобное простодушие надо простить саксонскому социализму, пока он еще «делает дело, достойное Человека и за которое Люди будут его благословлять» (стр. 242).

Мы уже знаем, что истинный социализм большой ипохондрик. Между тем можно было бы надеяться, что Волопас, обнаруживший в первом томе «Rh. Jahrb.» такую очаровательную смелость суждения, излечится от этой болезни. Ничего подобного. На стр. 252, 253 Волопас выпускает следующую визжащую борзую и приводит этим в экстаз Большую Медведицу:

«Дрезденский стрелковый праздник... народный праздник. Не

успели мы очутиться на лугу, как нам навстречу завопили шарманки слепых, которых конституция не делает сытыми..., раздались ярмарочные выкрики «артистов», выворачиванием своих членов забавляющих общество, самое устройство которого чудовищно и отвратительно вывихнуто». Когда канатный плясун становится на голову, для Волопаса это означает современный извращенный мир; мистический смысл колесоверчения — банкротство; тайна жонглирования яйцами — карьера истинно социалистического писателя, который, несмотря на все «выверты», иногда может отступиться и вымазать желтком весь свой «материальный базис»; шарманка, это — конституция, которая не делает сытым, барабан — свобода печати, которая не делает сытым, ветошная палатка — истинный социализм, который тоже не делает сытым. Погруженный в эту символику, Волопас, вздыхая, пробирается сквозь толпу и приходит, в конце концов, как уже раньше Персей, к гордому чувству, что он «один меж чудовищ с любящей душой». ¹ «А там в палатках владельцы притонов делают свое бесстыдное дело» (следует длинная тирада)... «Проституция, вачумленное чудовище, ты — последний плод нашего современного общества» (не всегда *последний*, может дополнительно еще появиться внебрачный ребенок)... «Я бы мог рассказать историю, как девушка бросилась в ноги чужому человеку...» (следует история)... «я бы мог рассказать истории, но нет, я не хочу» (дело в том, что он их уже только что рассказал)... «Нет, *оно* [общество] не скорбит над несчастными жертвами нужды и соблазна, но *оно* тащит к судейскому креслу наглых сводников..., нет, нет, и не их! Они делают то же, что и все остальные, они торгуют, как торгуют все» и т. д. Таким образом, истинный социалист снял вину со всех индивидов и взвалил ее на неприкосновенное «общество». «Все так делают» и, в конце концов, дело идет лишь о том, чтобы быть в дружеских отношениях со всем миром. Характернейшей стороной проституции, того, что она самая наглядная, непосредственно касающаяся самого тела, эксплуатация пролетариата буржуазией, той стороны, где «порождающая деяния боль сердца» (стр. 253) со своей моральной нищенской похлебкой терпит банкротство и где начинается страсть, жаждающая мести, классовая ненависть, — этой стороны истинный социализм не знает. Напротив, в проститутках он оплакивает погибших бакалейных продавщиц и мелких мастериц, в лице которых он уже не может восхищаться «идеалом творения», «чашечками цветов, пропитанных ароматом самых святых и сладких чувств». Бедный простачок!

¹ Шиллер, Водолаз (пер. Жуковского). Рсд.

Цвет саксонского социализма, это — маленький еженедельник, оваглавленный «Veilchen» [Фиалки] — орган *невинной* современной критики». Редактор-издатель К. Шлюссель в Бауцене. Фиалки, таким образом, оказываются первоцветом.¹ Эти нежные цветочки следующим образом охарактеризованы в «Triersche Zeitung» (12 января этого года) лейпцигским корреспондентом, принадлежащим к той же кампании: «В лице «Veilchen» мы можем приветствовать прогресс, развитие в саксонской художественной литературе; как ни молод этот орган, он стремится сочетать старую саксонскую политическую половинчатость с социальной теорией современности». — «Старая саксонская половинчатость» еще не достаточно половинчата для этих архисаксонцев, они должны ее разбавить «сочетанием». Чрезвычайно невинно!

Мы узрели только одну единственную из этих фиалок. Но

Сосредоточенна, скромна, —
То *кроткая* была фиалка.²

Друг Волопас в этом номере — первом в 1847 г. — в знак поклонения возлагает к ногам «невинных современных» дам несколько нарядных стихков. Между прочим в них говорится:

К тиранам ненависть, — ее *шпы*
Жен *сердце нежное* собою украшают —³

сравнение, смелость которого пока что украсила «нежное сердце» нашего Волопаса «шипамии» угрызений совести.

Горят не только от *любовных шуток* —

неужели Волопас, который, правда, *мог бы* рассказать истории, но не *хочет* этого сделать, потому что он их *уже* рассказал, который ни о каких других «шипгах» не говорит, кроме шипов «ненависти к тиранам», неужели этот приличный и образованный человек действительно в состоянии заставить *гореть* «чудные ланиты» женщин и девушек от двусмысленных «любовных шуток»?

Горят не только от любовных шуток,
Вольнолюбивым пламенем горят,
Святым и светлым, чудные ланиты,
Что будто розы свежие пылают.

«Вольнолюбивое пламя» должно безусловно отличаться более целомудренной, приличной, «светлой» окраской от темно-красного

¹ Непереводаемая игра слов: Schlüsselblume — первоцвет. *Ред.*

² *Гете*, Фиалка. *Ред.*

³ *H. Semmig, Einer Frau ins Stammbuch. Ред.*

пламени «любовных шуток», особенно для такого человека, как Волопас, который может отличить «шипы ненависти к тиранам» от всех других «шипов».

«Veilchen» тотчас же дают нам случай познакомиться с одной из тех красавиц, «нежное сердце» которой «украшено шипами ненависти к тиранам» и «чудные ланиты» которой «вольнoлюбивым пламенем горят». А именно — *Андромеда* истинно социалистического звездного неба (фрейлен Луиза Отто), прикованная к скале противоположных обстоятельств, современная женщина, вокруг которой бушуют стародавние предрассудки, дает «невинную современную критику» поэтических произведений Альфреда Мейснера. Это — поистине своеобразное, но очаровательное зрелище, как с нежной стыдливостью немецкой девушки борется бьющее через край восхищение, восхищение «королем поэтов», который заставил содрогнуться глубочайшие струны женского сердца и извлек из них звуки восторга, граничащие с более глубокими и нежными ощущениями, звуки, которые своей невинной откровенностью являются лучшей наградой для певца. Послушаем во всей их наивной непосредственности лестные признания девственной души, для которой многое неясно в этом злом мире. Послушаем и будем помнить, что для чистых душ все чисто. Да, «глубокая задушевность, которою дышат стихи Мейснера, можно только почувствовать, но нельзя дать о ней отчета тем, которые на это неспособны. Эти песни — золотой отблеск того горячего пламени, который поэт возжег на алтаре свободы, принеся в жертву святыню своего сердца. Это — отблеск, сияние которого заставляет нас вспомнить слова Шиллера: потомство пройдет мимо того писателя, который не был *большим*, чем его творения; здесь же мы чувствуем, что *сам* этот поэт еще *больше*, чем его «прекрасные песни» (конечно, фрейлен Андромеда, конечно), «что в нем есть нечто *невыразимое*, нечто *стоящее выше всякой видимости*», как говорит Гамлет. (О ты, полный предчувствия ангел!) «Это *нечто* есть то, чего нет у многих новых певцов свободы, что, например, совершенно отсутствует у Гофмана фон-Фаллерслебена и Прутца (неужели это действительно так?), «отчасти и у Гервега и Фрейлиграта; может быть, это *нечто* — гений».

Может быть, это «шип» Волопаса, прекрасная фрейлен?

«Конечно, — говорится в той же статье, — критика имеет свои обязанности, но она мне кажется очень *деревянной* по отношению к такому поэту». Как девственно! Конечно, молодая, чистая девичья душа должна казаться себе «очень *деревянной*» по сравнению с поэтом, у которого есть такое чудесное «нечто». «Мы читаем

дальше и дальше до последнего стиха, который должен был бы у всех нас остаться в памяти.

И, наконец, приходит все же...
 Тот день...
 Рука в руке, сидят, смеясь, народы,
 Подобно *детям*, среди чертогов неба,
 И за фиалом вновь фиал подьемлют,
 Фиал *любви* на трапезе *любви*
 Народной...»

Затем фрейлен Андромеда погружается в многозначительное молчание «рука в руке, подобно детям среди чертогов мира». Не станем ее беспокоить.

Наши читатели, вероятно, после этого пожелают ближе узнать короля поэтов *Альфреда Мейснера* и его «нечто». Он — *Орион* истинно социалистического звездного неба и воистинну он не позорит занимаемого им положения. Опоясанный сверкающим мечом поэзии, закутанный в «плащ своей скорби» (стр. 67 и 260 «*Gedichte*» [Стихотворений] А. Мейснера), 2-е издание, Лейпциг, 1846 г.), он нервной рукой потрясает дубинкой невразумительности, которой ему удастся победоносно сразить всех противников правого дела. По его пятам, в качестве *Малого Пса*, следует за ним некий *Мориц Гартман*; он издает энергичное твякание под заглавием: «*Kelch und Schwert*» [Чаша и меч] (Лейпциг, 1845 г.) также в защиту правого дела. Говоря земным языком, мы попадаем с этим героем в местность, которая уже давно давала истинному социализму многочисленных и сильных рекрутов, а именно в *богемские леса*.

Первым истинным социалистом в богемских лесах был, как известно, Карл Моор. Ему не удалось довести до конца дело возрождения; его время не поняло его, и он сам передал себя в руки правосудия. Орион-Мейснер решил идти по стопам этого благородного человека и хотя бы с сфере духа приблизить к цели его возвышенное деяние. Ему, *Карлу Моору Второму*, в этом помогает, как честный *Швейцар*, вышеупомянутый Мориц Гартман, Малый Пес, который в элегических стихах восхваляет бога, короля и отечество, а именно проливает слезы признательных воспоминаний на могиле добряка императора Иосифа. Что касается остальной шайки, заметим только, что ни один из них, повидимому, до сих пор не проявил достаточно рассудка и остроумия, чтобы взять на себя роль Шпигельберга.

С первого же взгляда видно, что Карл Моор Второй не обыкновенный человек. Он обучался немецкому языку в школе Карла

Бека и поэтому выражается с более чем восточной пышностью. Вера у него «бабочка» (стр. 13), сердце — «цветок» (стр. 16), позже — «пустынный лес» (стр. 24) наконец, — «коршун» (стр. 31). Вечернее небо кажется ему (стр. 65)

... красно и пристально, как бы глазница
Без взгляда, блеска и души.

Улыбка его возлюбленной, это — «дитя земли, которое ласкается к детям божьим» (стр. 19).

Гораздо больше, чем выпренная образная речь, Мейснера отличает от обыкновенных смертных колоссальная мировая скорбь. В этом отношении он настоящий сын и преемник Карла Моора Первого, когда он указывает на стр. 65, что «безумная мировая скорбь» — одно из первых требований, предъявляемых каждому «спасителю мира». Действительно, в том, что касается мировой скорби, Орион-Моор превосходит всех своих предшественников и конкурентов. Послушаем его самого: «*Распятым скорбью, был я мертв*» (стр. 7). «*Это сердце, смерти посвященное*» (стр. 8). «*Моя душа мрачна*» (стр. 10). У него «*древняя печаль тоскует в пустынном лесу сердца*» (стр. 24). «*Лучше было бы никогда не родиться, но хорошо было бы и умереть*» (стр. 29).

Поняв в злой, горький час страданья,
Что хладный свет забыл тебя среди суеты,
О, сердце, бледным ртом пролепечи признание,
Что неслыханно жалко ты. (Стр. 30.)

На стр. 100 у него «кровоточат» «скрытые раны», а на стр. 101 в интересах человечества он настолько скверно себя чувствует, что для того, «чтобы грудь не разорвалась», он принужден прижать к ней руки, «как тиски», а на стр. 79 он — подстреленный журавль, который осенью не может лететь со своими братьями на юг и который с «свинцом пронзенными крылами» трепыхается в кустарнике — и «бьется пышным кровавым опереньем». Откуда же вся эта боль? Неужели все эти жалобы — обыкновенная вертеровская любовная тоска, умноженная личными страданиями нашего поэта? Нисколько, хотя нашему поэту и пришлось много выстрадать, но он сумел выявить всеобщую сторону всех своих страданий. Он часто указывает (например, стр. 64), что женщины не раз сыграли с ним злую шутку (обычная участь немцев, особенно поэтов), что он приобрел горький опыт в жизни; но все это является для него лишь доказательством негодности мира и необходимости изменения общественных отношений. В его лице страдал

не Альфред Мейснер, а человечество, и поэтому из всей своей горести он делает лишь тот вывод, что быть человеком — большое искусство и тяжелое страдание.

Всю жизнь, о сердце, там (в пустыне) учишь влачить бодрее
Гнет человеческого бытия. (Стр. 66.)

О, горе сладкое, о, скорбь, в которой счастье,
О, сладостная боль — быть человеком. (Стр. 90.)

Столь благородное страдание может рассчитывать в нашем бесчувственном мире только на равнодушие, оскорбительное отвержение и насмешку. Карл Моор Второй убеждается в этом на собственном опыте.

Мы видели выше, что «хладный свет забывает его». В этом отношении ему действительно приходится очень плохо.

Я, чтобы избежать людской насмешки хладной,
Тюрьму себе воздвиг, холодную, как гроб. (Стр. 227.)

Один раз он еще пытается приободриться:

Ты, бледный лицемер, хулитель, назови
Мне скорбь, что не пронзила б это сердце,
Иль чувство высшее, которым я б не вспыхнул. (Стр. 212.)

Но ему все-таки становится слишком тяжело, он удаляется от света, уходит (стр. 65) «в пустыню» и (стр. 70) «в горы». Совсем, как Карл Моор Первый. Здесь ручей ему разъясняет, что так как все страдает, например растерзанный орлом ягненок страдает, секол страдает, камыш страдает, крихтя от порывов ветра, — то «страдание человека ничтожно», и потому ему ничего другого не остается, как «ликуя погибнуть». Но так как ему кажется, что «ликование» не идет у него из глубины сердца, а «гибель» его не вполне удовлетворяет, то он выезжает верхом, чтобы слышать «голоса степи». Но здесь ему приходится еще хуже. Три таинственных всадника один за другим подъезжают к нему и в довольно жестоких словах советуют ему дать себя похоронить.

И, право, лучше б ты
... себя зарыл в опавшую листву
И умер под травой и жирною землею. (Стр. 75.)

Это венец его страданий. Люди отталкивают его своими горестями, он обращается к природе, но и тут встречает лишь недовольные лица и грубые ответы. И после того, как страдание Карла Моора Второго изрядно надоело нам «своим пышным кровавым

оперением», мы находим на стр. 211 сонет, в котором поэт считает нужным защищаться.

... *безмолвно* я и *бережно* опять
 Всю боль мою влачу и ран бессчетных жала,
 Ибо уста мои не терпят *тихотных эсалоб*,
 И страшный опыт мой не могут *восхвалять!*

Но «спаситель мира» должен быть не только страдающим, но и *безумным*. Поэтому «в его груди бурлит *безумное* стремление страсти» (стр. 24); когда он любит, «его солнца ярко пылают» (стр. 17), его «любовь — *сверканье молнии*, его поэзия — *буря*» (стр. 68). Мы вскоре будем иметь пример того, как безумно это безумие.

Быстро просмотрим несколько социалистических стихотворений Ориона-Моора.

От стр. 100 до стр. 106 он распускает «свое пышное кровавое оперение», чтобы на-лету взглянуть на недостатки современного общества. Он бешено мчится по улицам Лейпцига в припадке «дикой мировой скорби». Вокруг него ночь, ночь царит и в его сердце. Наконец, он останавливается. Таинственный демон подходит к нему и спрашивает тоном ночного сторожа, что он делает так поэдно на улице. Карл Моор Второй, занятый в эту минуту тем, что сжимает тисками рук свою «готовую разорваться» грудную клетку, неподвижно устремляет на демона «пылающие солнца» своих глаз и, наконец, разражается словами (стр. 102):

Пробудясь от звездной ночи веры,
 Я так много вижу в свете духа.
 Тот, кто был замучен на Голгофе,
 Миру не принес еще спасенья.

Вот «как много» видит Карл Моор Второй! Несмотря на «пустынный лес» сердца, на «пламя скорби», на трудность быть человеком, на свинцом пронзенные крылья нашего поэта, несмотря на все, что свято Карлу Моору Второму, — не стоило ночью мчаться на улицу с риском, что у него разорвется грудь, что он схватит воспаление легких, и упоминать о демоне для того, чтобы сообщить нам это открытие! Но послушаем дальше. Демон не хочет на этом успокоиться. Тогда Карл Моор Второй рассказывает, как девушка-проститутка взяла его за руку и тем самым вызвала у него всевозможные мучительные размышления, которые, в конце концов, оформились в следующем обращении:

Женщина! В твоей беде виновно
 Общество, в котором сердца нет.
 Бледной, скорбной жертвою легла ты

На алтарь языческий (!) порока,
 Чтобы прочих женщин непорочность
 Незапятнанной осталась в семьях.

Демон, оказавшийся теперь самым обыкновенным буржуа, не соглашается с высказанной в этих строках истинно социалистической теорией проституции и приводит очень простое возражение: каждый — кузнец своего счастья, «каждый сам в своей вине виновен», и прочие буржуазные фразы; он замечает: «общество есть звук пустой» (он, вероятно, читал Штирнера) и требует, чтобы Карл Моор продолжал свой рассказ. Тот говорит, что видел жилища пролетариев и слышал плач детей.

Так как даже капли не осталось
 В тощей груди матери бессильной, —
 Неповинно умирали дети.
Все же (!) чудо щедрое свершилось.
 И в груди, из крови темно-алой,
 Белое образовалось млено.

Кто видел это чудо, полагает он, тот не должен горевать, если он не может верить в то, что Христос сотворил вино из воды. История с браком в Кане, видимо, сделала нашего поэта очень благосклонным к христианству. Мировая скорбь становится здесь настолько сильной, что Карл Моор Второй теряет способность связно мыслить. Демонический буржуа пытается его успокоить и предлагает ему рассказывать дальше:

Чахлые предстали дети мне
 Там, где трубы дым свой извергали,
 Где колеса мощные, в огне,
 Тяжкой пляски такты отбивали.

Что это была за фабрика, где Карл Моор Второй видел «колеса в огне» и к тому еще «отбивающие» такты *пляски*. Ею может быть только та фабрика, где фабриковались стихи нашего поэта, также «тяжело отбивающие такты пляски». Затем рассказывается кое-что о положении фабричных детей. Это бьет по карману демонического буржуа, который, без сомнения, также и фабрикант. Он тоже приходит в волнение и возражает, что все это вздор, что пролетарские дети — хлам, не имеющий никакого значения, что гений никогда еще не погибал от таких мелочей, вообще отдельная личность не имеет значения, важно все *человечество* в целом, а оно выпутается и без Альфреда Мейснера. Бедность и нищета — удел людей и вообще

Что дурно сам творец создал,
 Никогда уж людям не исправить.

Затем он исчезает и покидает нашего удрученного поэта. Тот качает своей путаной головой и не может придумать ничего лучшего, как пойти домой и все это дословно передать на бумаге, а затем и в печати.

На стр. 109 «какой-то бедняга» хочет утопиться; Карл Моор Второй его великодушно удерживает и спрашивает о причинах. Бедняга рассказывает, что он много путешествовал:

Где Англии горят кроваво (!) трубы,
В тоске я видел, *туп* и *нем*,
И новый ад, и новых обреченных.

Бедняга видел странные вещи в Англии, где чартисты в каждом фабричном городе развивают большую деятельность, чем все политические, социалистические и религиозные партии всей Германии вместе взятые. Должно быть, сам он был «туп и нем»,

Потом, во Францию приплыв,
Я видел в ужасе и страхе,
Как, точно лава в жарком прахе,
Рабочих масс бурлит прилив.

«Бедняга», он «видел это в ужасе и страхе»! Таким образом всюду он видит «борьбу бедных и богатых» — он сам «один из илотов» — и так как богатые ничего слышать не хотят, а «до победы народа еще далеко», то он считает, что ему ничего другого не остается, как броситься в воду. Мейснер, которого он убедил, отпускает его. «Прощай, я больше не могу тебя удерживать». Наш поэт хорошо сделал, что дал спокойно утопиться этому тупому трусу, который в Англии ничего не увидел, который пришел в ужас и страх от пролетарского движения во Франции и который настолько подл, что не присоединился к борьбе своего класса против его угнетателей. Все равно он ни на что не был годен.

На стр. 237 Орион-Моор обращается с тиртейским гимном «к женщинам». «Теперь, когда мужчины трусливо грешат», он предлагает светлокудрым дочерям Германии подняться и «провозгласить свободу». Наши нежные блондинки не дожидались этого приглашения, публика «в ужасе и страхе» видела примеры того, на какие возвышенные деяния способны женщины Германии, как только они начинают носить брюки и курить сигары.

Посмотрим теперь после этой критики существующего общества нашим поэтом, каковы его благие пожелания в социальном отношении. Мы находим в заключение написанное рубленой прозой «Примирение», которое более чем подражает «Воскресенью», помещенному в конце «Gedichte» [Стихотворений] К. Бека. Там, между

прочим, говорится: «Не потому, что человечество дает жизнь отдельному человеку, оно живет и борется... — *Один человек, это — человечество*». Вследствие этого наш поэт, «отдельный человек», конечно, — «не человек». «Но оно наступит это время... тогда поднимется человечество, мессия, бог в своем развитии»... Но этот мессия придет лишь «через тысячи и тысячи лет, новый спаситель, который будет *говорить*» (действовать он предоставит другим) «о братски равномерном разделении труда для всех детей земли»... и тогда «сошник», символ осененной разумом земли..., знак глубокого уважения... поднимется, сияющий, увенчанный розами, *прекраснее даже*, чем древний христианский крест».

То, что будет через «тысячи, тысячи лет», для нас, собственно, говоря, довольно безразлично. Нам поэтому незачем расследовать, пойдут ли люди, которые будут тогда существовать, хоть на дюйм дальше благодаря «речам» нового спасителя и захотят ли они вообще слушать какого-то «спасителя», и будет ли братская теория этого «спасителя» выполнима или ей угрожает банкротство. «Так много» наш поэт на этот раз не видит. Интересно в этом отрывке только благоговейное коленопреклонение перед святостью будущего, перед идиллическим «сошником». В рядах истинных социалистов мы до сих пор встречали только *бюргера*; здесь мы уже замечаем, что Карл Моор Второй покажет нам *поселянина* в правдивичной одежде. Действительно, мы видим, как он на стр. 154 смотрит с горы на очаровательную долину, где крестьяне и пастухи, с тихой радостью, весело и с верой в бога делают свое дело и

Из сердца недоверчивого рвется:
Как весело умеет бедность петь!

Здесь бедность «не женщина, которая себя продает, она — дитя, и ее нагота невинна!»

И понял я, что добрым и веселым
Тогда лишь станет бедный род людской,
Когда вкусит *блаженное забвенье*
В труде, в работе на груди земли.

Для того, чтобы еще яснее показать нам, в чем заключается его действительная мысль, он описывает (на стр. 159) семейное счастье деревенского кузнеца и желает, чтобы его дети

Никогда не знали той чумы,
Что с надменным самомнением
Злые или жалкие умы
Называют просвещением.

Истинный социализм не мог успокоиться, пока наряду с бюргерской идиллией не была реабилитирована и крестьянская и наряду с лафонтеновскими романами — гесперовские пастушеские сцены. В лице господина Альфреда Мейснера он стал на позицию «Kinderfreund» [Друга детей] Рохова и с этой возвышенной позиции объявил, что назначение человека заключается в том, чтобы превратиться в крестьянина. Кто мог ждать такой детской простоты от поэта «безумной мировой скорби», обладателя «пылающих солнц», от «мечущего грома» Карла Моора Младшего?

Несмотря на его крестьянскую тоску по мирной сельской жизни, он все же заявляет, что полем его деятельности являются собственно большие города. Поэтому наш поэт отправился в Париж, чтобы и здесь увидеть

...в ужасе и страхе
 Как, точно лава в жарком прахе,
 Рабочих масс бурлит прилив.

Увы! из этого ничего не вышло. В одной корреспонденции из Парижа в «Grenzboten» он сообщает, что чувствует себя страшно разочарованным. Честный поэт всюду искал эту бурлящую массу пролетариев, даже в Олимпийском цирке, где тогда под звуки пущек и литавров демонстрировалась французская революция, но вместо мрачных добродетельных героев и суровых республиканцев он увидел только смеющийся, подвижной народ неистощимой веселости, который проявлял гораздо больше интереса к красивым женщинам, чем к великим вопросам человечества. Точно так же он искал в палате депутатов «представителей французского народа», а нашел лишь кучку откормленных, толстопузых болтунов.

Действительно, непростительно, что парижские пролетарии не устроили в честь Карла Моора Младшего этакую маленькую июльскую революцию, чтобы дать ему возможность «в ужасе и страхе» иметь лучшее мнение о них. По поводу всего этого несчастья наш честный поэт поднимает громкий вопль и, как новый Иона, вышедший из чрева истинного социализма, пророчит гибель сенской Ниневии, о чем можно более подробно прочесть в корреспонденции из Парижа в «Grenzboten» от 1847 г., где наш поэт также очень забавно рассказывает, как он принял «доброе буржуа из болота» за пролетария и какие из этого возникли странные недоразумения.

Его «Жижку» мы ему подарим, потому что он просто скучен.

Так как мы как раз говорим о стихах, упомянем несколькими словами те шесть призывов к революции, которые наш Фрейли-

грат выпустил под заглавием «Са ига» (Геризау, 1847 г.). Первая из них — немецкая «Марселеза»; она воспевает «храброго пирата», который «называется — как в Австрии, так и в Пруссии — революцией». К этому кораблю под собственным флагом, который является значительным подкреплением знаменитому немецкому флоту в странах неверующих, направлено обращение:

На капитала серебряный флот
 Направь жерла пушек длинных!
 Пусть жажду богатства навек погребет
 Море в своих пучинах!

Впрочем, вся песня написана так добродушно, что, «несмотря на размер, ее лучше всего распевать на мелодию «В путь, матросы, с якоря снимайтесь».

Характернее всего стихотворение «Как это делается», т. е. как Фрейлиграт делает революцию. Вот наступили тяжелые времена, народ голодает, ходит в лохмотьях. «Где достать хлеба и одежду?» Находится «храбрый парень», который знает, как помочь горю. Он ведет всю толпу в цейхгауз ландвера и раздает военные мундиры, которые сейчас же надеваются. «Для пробы» берут и винтовки и находят, что «было бы забавно» взять их с собой. Тут нашему «храброму парню» приходит в голову, что ведь «вся эта шутка с переодеванием может быть названа бунтом, взломом и грабежом», и потому «за свое платье придется показать зубы». Поэтому решено взять также и каски, сабли и патронташи и в качестве знамени водрузить нищенскую суму. Так они выходят на улицу. Тогда показываются «королевские войска», генерал отдает приказ стрелять, но солдаты, ликуя, бросаются в объятия забавно переодетого ландвера. Так как все в ударе, то опять-таки «в шутку» направляются в столицу, где встречают поддержку; и так «шуткой с переодеванием»:

«Опрокидывается трон, падает корона, колеблются устои империи» и «народ победоносно поднимает свою растоптанную голову». Все идет так быстро, так бойко, что наверное за время всей процедуры ни один член «пролетарского батальона» не успел выкурить трубку. Надо признать, что нигде революции не совершаются с большей веселостью и непринужденностью, чем в голове нашего Фрейлиграта. Поистине нужна вся желчная ипохондрия «Allgemeine Preussische Zeitung», чтобы в такой невинной, идиллической загородной прогулке почуять государственную измену.

Последняя группа истинных социалистов, к которой мы перейдем, это — *берлинская*. Из этой группы мы также извлечем только одного

характерного индивида, а именно господина *Эрнста Дронке*, так как он у него имеет видные заслуги перед немецкой литературой благодаря изобретенному им новому способу художественного творчества. Наши отечественные романисты и новеллисты давно уже нуждались в материале. Никогда еще не ощущалось такого вздорожания сырья в их промышленности. Правда, французские фабрики поставляли много годного материала, но это предложение не могло удовлетворить спрос, потому что многое тотчас же преподносилось потребителям в форме переводов и таким образом составляло опасную конкуренцию романистам. Тогда проявилось дарование господина Дронке: в образе *Офиуа*, змееносца на истинно социалистических небесах, он поддержал кольцеобразного удава немецкого полицейского законодательства, чтобы обработать ее в своих «*Polizeigeschichten*» [Полицейских рассказах] в ряде интереснейших новелл. Действительно, это запутанное, скользкое, как змея, законодательство включает содержательнейший материал для такого рода писаний. В каждом параграфе кроется роман, в каждом уставе — трагедия. Господин Дронке, в качестве берлинского литератора сам проделавший ожесточенную борьбу с полицией-президиумом, мог здесь говорить по собственному опыту. В последователях на проторенном пути недостатка не будет: поприще богатое. Прусское право, между прочим, представляет собой неисчерпаемый источник напряженных конфликтов и поразительных эффектов. Одно только законодательство, касающееся развода, алиментов и девичества, — не говоря уже о главах, касающихся противоестественных удовольствий, — дает немецкой романической промышленности сырье на сотни лет. Притом нет ничего более легкого, чем поэтически обработать один из таких параграфов; коллизия и ее исход уже готовы, остается добавить только детали, которые берут из первого попавшегося романа Бульвера, Дюма или Сю, кое-что к ним приделывают, и рассказ готов. Можно надеяться, что немецкий бюргер и поселянин, а также студент-юрист или экономист постепенно овладеют рядом комментариев к современному законодательству, которые дадут им возможность, шутя и безо всякой педантичности, основательно познакомиться с этим предметом.

Мы видим на примере господина Дронке, что наши ожидания не преувеличены. Из одного только законодательства о подданстве он делает два рассказа. В одном из них (полицейский развод) кургессенский литератор (немецкие литераторы всегда делают своими героями литераторов) женится на пруссачке без предписанного законом согласия городской думы. Вследствие этого его жена

и дети теряют право на кургессенское подданство, из-за чего супруги разводятся при посредстве полиции. Литератор приходит в ярость, недоброжелательно высказывается о существующих порядках, за что какой-то лейтенант вызывает его на дуэль и закалывает. Полицейские осложнения были связаны с расходами, которые поглотили его состояние. Жена, из-за брака с иностранцем, потеряла права прусской подданной и теперь оказывается в крайней нужде. — Во втором рассказе о праве подданства одного беднягу в течение 14 лет перевозят из Гамбурга в Ганновер и из Ганновера в Гамбург; в одном месте он узнает прелести принудительных работ, в другом — радости тюрьмы и на обоих берегах Эльбы получает палочные удары. Таким же образом описывается зло, которое заключается в том, что на злоупотребления полиции можно жаловаться только самой полиции. Очень трогательно изображается, как полиция в Берлине, благодаря закону о высылке безработной прислуги, способствует проституции, и другие захватывающие коллизии.

Истинный социализм добродушнейшим образом дал себя обмануть господину Дронке. Он принял полицейские рассказы, плаксивые описания горестей немецких мещан, написанные в тоне человеконенавистничества и раскаяния, за изображение конфликтов в современном обществе; он поверил, что здесь ведется социалистическая пропаганда; он ни на минуту не подумал о том, что подобные душевраздирающие сцены совершенно невозможны во Франции, Англии и Америке, где господствует противоположность всякого социализма, о том, что господин Дронке ведет не социалистическую, а *либеральную* пропаганду. Истинному социализму это тем более простительно, что и сам господин Дронке также не подумал обо всем этом.

Господин Дронке писал еще рассказы «Из народной жизни». Здесь перед нами опять рассказ о литераторах, который должен вызвать сострадание публики к нищете профессиональных писателей. Этот рассказ, видимо, вдохновил Фрейлиграта, и он написал трогательное стихотворение, в котором взывает о сострадании к литераторам и восклицает: «Ведь и он пролетарий!» Когда дело дойдет до того, что немецкие пролетарии расквитаются с буржуазией и другими имущими классами, они при помощи фонаря покажут господам литераторам, этому подлейшему из продажных классов, как далеко им до пролетариев. Остальные рассказы в книге Дронке представляют собой лишённые всякой фантазии композиции и обнаруживают изрядное незнание настоящей жизни, служа лишь для того, чтобы социалистические мысли господина Дронке вложить в уста как раз таким людям, для которых они наименее уместны.

Кроме того, господин Дронке написал книгу о Берлине, которая стоит на высоте современной науки, т. е. пестрит младогегельянскими, бауэрзовскими, фейербаховскими, штирнеровскими, истинно социалистическими и коммунистическими воззрениями, как это принято в литературе последних лет. В конечном результате, несмотря на все, Берлин остается средоточием современного образования, центром духовной жизни и мировым городом с двумя пятью миллиона жителей, конкуренции которого должен остерегаться Париж и Лондон. Даже *гризетки* есть в Берлине, — но, видит небо, они вполне в его духе!

К истинному социализму берлинской окраски относится и господин Фридрих Засс, который тоже написал книгу о Берлине, своей духовной родине. Нам знакомо одно лишь стихотворение этого господина, напечатанное в пютмановском «Album» [Альбоме] (стр. 29), о котором речь еще впереди. В этом стихотворении «будущее старой Европы» воспевается на мотив «На рассвете отправилась Леонора»¹ в самых отвратительных выражениях, которые наш автор мог только найти в немецком языке и с возможно большим количеством грамматических ошибок. Социализм господина Засса сводится к тому, что Европа, «развратная женщина», вскоре должна погибнуть.

Могильный червь — вот твой жених.
 Сквозь грохот свадьбы слышишь их?
 Летят Казаки и Татары
 Занять твой одр, гнилой и старый!
 Пустой азийский саркофаг
 Твой гроб в соседство примет...
 Гиганты мертвые твои
 Потрескались (тьфу, чорт!) в небытии,
 Как треснули (!) Мемфис с Пальмирой.
 Гнездо орел устроит сырый
 В давно прогнившем лбу твоём,
 Ты — девка, сданная на слом!

Ясно, что фантазия и язык поэта не меньше «надтреснуты», чем его исторические воззрения.

Этим взглядом, брошенным на будущее, мы заканчиваем обзор различных созвездий истинного социализма. Перед нашим телескопом действительно проплыл блестящий ряд созвездий; истинный социализм со своей армией занял наиболее сияющую часть неба. И вокруг всех этих ярких звезд с мягким блеском бюргерской фи-

¹ Бюргер, Леонора. *Ред.*

лантропии простирается в виде *млечного пути* «Die Triersche Zeitung», орган, душой и телом присоединившийся к истинному социализму. Не произошло ни одного события, хотя бы самым отдаленным образом коснувшегося истинного социализма, без того, чтобы «Die Triersche Zeitung» с одушевлением не выступила на сцену. Начиная с лейтенанта Аннеке до графини Гацфельд, с билефельдского музея до госпожи Астон, «Die Triersche Zeitung» боролась с такой энергией за интересы истинного социализма, что чело ее покрылось благородным потом. Она в буквальной смысле слова — млечный путь кротости, милосердия и человеколюбия и только в очень редких случаях превращается в кислое молоко. Пусть она и дальше тихо и невозмутимо, как подобает истинному млечному пути, течет своей дорогой, продолжая снабжать честных немецких бюргеров маслом мягкосердечия и сыром мещанства; нечего опасаться, что кто-нибудь снимет с нее сливки, — она слишком водяниста, чтобы таковые у нее оказались.

Чтобы мы могли расстаться с ним, не омрачая своей веселости, истинный социализм приготовил нам финальный праздник в виде «Album, herausg. von H. Püttmann, Borna bei Reiche, 1847». Под эгидой Большой Медведицы здесь зажигается такая жирандоль, блестящее которой не увидеть и на пасхе в Риме. Все социалистические поэты, добровольно или принудительно, должны были поставить для него ракеты, которые поднялись к небу в виде шипящего, сверкающего снопа и, треща в воздухе, рассыпались на миллионы звезд, озаривших дневным светом ночь наших [общественных] отношений. Но, ах, прекрасное зрелище длится лишь миг — фейерверк догорает и оставляет после себя только коптящий дым, из-за которого ночь кажется еще темнее, чем она есть на самом деле; дым, сквозь который сверкают, как неизменно яркие эвезды, только семь стихотворений *Гейне*, которые, к нашему великому удивлению и к не малому смущению Большой Медведицы, попали в это общество. Не будем смущаться тем, что многие напечатанные здесь вещи *Веерта* должны себя чувствовать неуютно в этой компании, и насладимся впечатлением, полученным от фейерверка.

Мы находим здесь очень интересные темы. Весна воспевается три или четыре раза со всем тем подъемом, на который способен истинный социализм. Не меньше чем *восемь* соблазненных девушек представлены нам со всевозможных точек зрения. Мы здесь видим не только самый акт обольщения, но и его последствия; каждый период беременности представлен, по крайней мере, одним субъектом. Затем, как полагается, происходят роды, за которыми следует детоубийство или самоубийство. Жаль только, что

шиллеровская мать-детоубийца здесь не фигурирует; издатель мог бы считать, что достаточно и того, что знакомый возглас: «Иосиф, Иосиф!» и т. д. раздается по всей книге. Как составлены эти песни, можно судить по одной строфе на мотив известной колыбельной песни. Господин Людвиг *Келер* поет на стр. 299:

Плачь же, мать, о, плачь навзрыд!
Сердце дочери болит!
Плачь же, мать, рыдай сильней!
Нет невинности у ней!
Твой завет: дочь, будь честна! —
Ветру бросила она!

Вообще «Album» — настоящий апофеоз преступления. Кроме упомянутых многочисленных детоубийств, господин Карл *Экк* воспекает еще «Лесное злодеяние», а шваба Гиллера, убившего своих пятерых детей, воспекает господин Иоганнес *Шерр* в коротком, а Большая Медведица собственной персоной в бесконечно длинном стихотворении. Кажется, что находишься на немецкой ярмарке, где шарманка повторяет свои рассказы об убийствах:

Дитя багровое, сын ада,
Скажи, чем жизнь твоя была?
Твоя разбойничья засада
Людей пугала без числа.
Да, гнусный карлик, девяносто
Шесть жизней уничтожил ты.
Их прекращал ты очень просто,
Ломая шеи и хребты.

Очень трудно сделать выбор из этих пышущих молодостью писателей и их полных жизненной теплоты произведений; в сущности безразлично, называться ли Теодором Олицем или Карлом Экком, Иоганнесом Шерром или Иосифом Швейцером, все вещи одинаково прекрасны. Возьмем любого автора.

Раньше всего мы снова встретимся с нашим другом Волопасом *Земмигом*, который занят тем, чтобы вознести весну на умозрительную высоту истинного социализма (стр. 35).

Проснись, проснись: уже весна грядет —
Оковы сняв, по долам и горам
Свобода бурный бег свой начинает.

Какая это свобода, мы тотчас же узнаем:

Что рабски смотрите на знак креста?
Свободный человек не преклоняет
Колен пред богом, который нас лишил
Дубов отечества и обратил
Богов свободы в бегство!

Значит, это свобода германских девственных лесов, в тени которых Волопас может спокойно размышлять о «социализме, коммунизме, гуманизме» и при желании культивировать «шипы ненависти к тиранам». О шипах мы узнаем:

Нет ни единой розы без шипов.

Поэтому можно надеяться, что и распускающаяся «роза» Андромеда скоро обретет свой «шип» и не будет больше казаться себе «такой деревянной», как прежде. Волопас действует также в интересах «Veilchen» [Фиалок], — которых, правда, тогда еще не существовало, — сочиняя стихотворение, заглавие и припев которого гласит: «Покупайте фиалки! Покупайте фиалки! Покупайте фиалки!» (стр. 38).

Господин Н. г. с¹ с похвальным усердием постарался написать тридцать две страницы многословных стихов, не высказав при этом ни единой мысли. Вот, например, «Пролетарская песня» (стр. 166). Пролетарии выходят на простор (если бы мы стали рассказывать, откуда они выходят, то этому бы конца не было) и, наконец, после длинных предисловий раздражаются следующим обращением!

О, Природа, мать всего земного!
Ты даришь весь мир своей любовью,
Все предназначаешь для блаженства.
Ты непостижимо величава!
Слушай нашу пред тобой клятву,
Наши сокровенные решения!
Весть носи морям и их притокам!
Расшуми весенним ветром в соснах!

Таким образом, затронута новая тема, о которой затем долго говорится все в том же тоне. Наконец, в *четырнадцатой* строфе мы узнаем, чего эти люди, собственно, хотят, но оно не стоит того, чтобы быть здесь напечатанным.

С господином Иосифом *Швейцером* тоже небезынтересно познакомиться:

Мысль — душа, а все поступки человека — плоть одна.
Сноп огня — супруг, а дело, действие — его жена.

К этому непринужденно присоединяется то, чего хочет господин И. Швейцер, а именно:

Ах, *трещать*, *пылать* хочу я ярким пламенем свобод
До тех пор, как смерть-пожарный жарких щепок не вальет. (Стр. 213.)

¹ Густав Рейнгард Нейгауз. *Ред.*

Его желание исполняется. В этих стихотворениях он уже «трепещит» вволю, а что он «щепка», это видно с первого взгляда; но прерабавная «щепка»:

Вскинув лоб, скрестивши руки, счастлив, волен — я стою! (Стр. 216.)

В этой позиции он, должно быть, неподражаем. К сожалению, лейпцигский августовский мятеж заставляет его выйти на улицу и там он видит трогательные вещи:

Предо мной, — о, стыд и ужас! — пьяны кровью там и тут
Нежные *ростки людские смертную росу сосут.* (Стр. 217.)

Герман *Эвербек* тоже не поворит свое имя. Он начинает (стр. 227) «Боевую песню», которую, без сомнения, уже ревели херуски в Тевтобургском лесу.

Мы бьемся за свободу,
За *существо у нас в груди.*

Уж не боевая ли это песня для беременных женщин?

Не за орден или злато, —
За тех, кто впереди,
За будущие поколения и т. д.

В другом стихотворении ¹ мы узнаем:

Думы людей — святы,
Святы чистые *чувства* их,
Все души нежные чахнут
От дум и чувств таких.

Точно так же, как чахнут «чувства и думы», можно зачахнуть и от таких стихов.

Мы любим эту землю
С ее добром и красой.
Мы работаем неустанно
На честной ниве людской.²

И эта нива вознаграждает нашу работу урожаем полных настроения виршей, каких и сам Людвиг Баварский не мог бы изобрести.

Господин Рихард Рейнгардт — тихий степенный молодой человек. Он «с тихим спокойствием медленно шагает по пути саморазвития» и преподносит стихотворение ко дню рождения «молодого человечества», в котором довольствуется тем, что воспевает:

Свободы чистой любящее солнце,
Любви чистейшей свет свободный,
Любви и мира братский свет.

¹ «Песня» (стр. 229). *Ред.*

² «Молодому человечеству» (стр. 233). *Ред.*

На этих шести страницах нам становится легко на душе: «Любовь» повторяется шестнадцать раз, «свет» — семь раз, «солнце» — пять раз, «свобода» — восемь раз, не говоря уже о «звездах», «ясности», «днях», «отрадах», «радостях», «покое», «розах», «пламени», «истине» и тому подобных второстепенных укладах существования. Если кому-нибудь на долю выпадет счастье быть воспетым *таким образом*, тот действительно может с миром уйти в могилу.

Но зачем нам останавливаться на этих кропателях, когда мы можем рассматривать таких мастеров, как господин Рудольф Швертлейн и Большая Медведица! Предоставим все эти, хотя и милые, но еще очень несовершенные, попытки их судьбе и обратимся к завершению социалистической поэзии.

Господин Рудольф Швертлейн поет:

«Проснись!»

Мы всадники жизни. Ура! (трижды)
 Куда вы всадники жизни?
 Мы мчимся на смерть. Ура!
 Мы в трубы трубим. Ура! (трижды)
 Что в ваших трубах звучит?
 Звучит в них, гремит смерть. Ура!
 Далеко осталось войско. Ура! (трижды)
 Что делает там ваше войско?
 Спит вечным сном. Ура!
 Чу! То враги трубят? Ура! (трижды)
 Горе вам, бедные трубачи!
 Теперь мы мчимся на смерть. Ура!

Горе тебе, бедный трубач! — Мы видим, что всадник жизни, полный смеющейся отваги, скачет не только навстречу смерти, но так же смело и навстречу величайшей бессмыслице, в которой он себя так же хорошо чувствует, как вошь в овечьей шерсти. Несколько страницами дальше всадник жизни открывает «Огонь»:

Мы так умны, мы знаем все на свете,
 Так бешено вперед идет прогресс, —
 Но ты, гребя, волну рассечь не сможешь,
 Чтоб призрак близ ушей не прошумел.

Было бы очень желательно, чтобы у всадника жизни близ ушей прошумело по возможности плотное *тело*, чтобы отбить у него охоту вонзиться с призраками.

Плод надкуси, — меж ним и меж зубами
 Возникнет привидение тотчас,
 Схватись за гриву в быстрой скачке, — сразу
 Вдыбится призрак с конскими ушами.

У всадника тоже что-то «вздыбилось» по обеим сторонам головы, но это не «конские уши».

Вокруг тебя гисны-мысли рыщут,
Ту задуши, что сердце избрала.

С этим всадником жизни дело обстоит, как с некоторыми отважными вояками. Смерти он не боится, но «духи», «привидения» и особенно «мысли» заставляют его дрожать, как осиновый лист. Чтобы от них спастись, он решает поджечь весь мир, «отважиться» устроить всеобщий мировой пожар».

Разрушен лозунг времени великий,
Последняя возможность примиренья
Разладов, и чтоб сгорели дух и тело
На всех путях в познании бытия,
Как бронза в тигле, пусть весь мир кипит
В огне, ища отлиться в новых формах,
И демон, мир в огне суда очистив,
Начало новой эре мира даст.

Всадник жизни попал в точку. Последняя возможность примирения разладов в лозунге времени всех путей в познании бытия заключается именно в том, чтобы бронза в тигле сгорела в дух и тело, т. е. чтобы разрушение новой эры мира отлилось в огонь суда или, другими словами, чтобы демон очистил мир в огне начала.

А теперь перейдем к нашему другу Большой Медведице. Мы уже упоминали Гиллериаду. Она начинается с одной великой истины:

Ты, богом взысканный народ, поймешь ли,
Как горько мир приветствовать *бродяге*;
*Нам не освободиться никогда.*¹

Принудив нас выслушать всю жалобную историю с мельчайшими подробностями, Большая Медведица снова разражается стихами о «лицемерии».

Проклятие, проклятие тебе,
Ты, влобный мир! Тебе проклятье, злато!
Из-за тебя, а также из-за вас,
Богатые чудовища, свершилось
Злодейство это! Кровь детей течет
Лишь из-за вас одних! Мои уста,
Уста поэта, возвещают правду!
Ее бросаю прямо вам в лицо
И жду, когда пробьет час мести страшной!

Может показаться, что Большая Медведица проявляет ужасающую смелость, «бросая в лицо этим людям правду из своих поэти-

¹ «Иоганн Гиллер», стр. 256. *Ред.*

ческих уст?» Но можно вполне успокоиться и не дрожать за ее печень и ее безопасность. Богатые не причинят зла Большой Медведице, как и Большая Медведица ничего им не сделает. Она полагает лишь, что старого Гиллера нужно было либо обезглавить, либо:

Легчайший пух под голову злодея
 Заботливой рукою подостлать,
 Чтоб в крепком сне забыл он, — вам на благо, —
 Какой отрады вы его лишили:
 Когда ж он бодрствовал, вокруг него
Две сотни арф пускай бы сладко пели,
 Чтоб никогда предсмертный хрип ребенка
 Его ушей и сердца не терзал,
 И многое еще во искупление —
 Нежнейшее, что может дать любовь;
 Тогда б вы грех с себя, быть может, сняли
 И совесть успокоили свою. (Стр. 263.)

Добродушие из добродуший — такова в действительности истина истинного социализма! «Вам на благо», «светлая совесть». Большая Медведица держит себя по ребячески и рассказывает сказки для детей. Известно, что она все еще ждет, когда «пробьет час мести».

Но еще гораздо веселее Гиллериады — «Кладбищенские идиллии». Сперва он видит, как хоронят бедняка, слышит жалобы вдовы, затем видит, как хоронят молодого, павшего на войне солдата, который был единственной опорой старого отца, затем убитого матерью ребенка и, наконец, богатого человека. Увидев все это, он начинает «думать» и вот

Мой взор стал светел, ясен и, сверкая,
 Глубоко проникает он в могилу. (Стр. 285.)

К сожалению, стихи его не «ясны» и «глубоко проникнуть» в них невозможно.

Таинственное стало мне открыто.

Зато то, что «открыто» всему миру, а именно ужасающая негодность его стихов, для него осталась совершенно «таинственной». Ясновидящая Медведица видела, как «на-лету свершились величайшие чудеса». Пальцы бедного человека стали кораллами, его волосы — шелком, благодаря чему его вдова становится очень богатой. Из гроба солдата выскакивает пламя, которое пожирает дворец короля. Из гроба ребенка вырастает роза, аромат которой доходит до тюрьмы, где сидит его мать, а богатый человек посредством переселения душ превращается в ехидну, по отношению к которой Большая Медведица доставляет себе личное удовольствие, разрешая своему

младшему сыну ее растоптать. Итак, полагает Большая Медведица, «всем нам предстоит бессмертие».

Впрочем, наша Медведица все же храбра. На стр. 273 она громовым голосом требует «своего несчастья». Она дразнит его, ибо

В моей душе могучий лев сидит, —
Он так отважен, так велик, так быстр, —
Поберегись его когтей железных!

Да, Большая Медведица «чувствует жажду борьбы», она «не боится ран».

[МАРКС О ГЕГЕЛЕ И ФЕЙЕРБАХЕ.]¹

ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНСТРУКЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ.

1) Самосознание вместо человека. Субъект — объект.

2) *Различия* вещей не важны, потому что субстанция понимается как саморазличение или потому что саморазличение, полагание различий, деятельность рассудка понимается как существенное. Гегель дал повтому в рамках умозрения действительные, схватывающие суть дела, определения (Distinktionen).

3) Устранение (Aufhebung) *отчуждения* отождествлено с устранением *предметности* (одна сторона, развитая в особенности Фейербахом).

4) *Устранение* тобою представляемого предмета, предмета как предмета сознания, отождествлено с *действительным предметным* устранением, с отличным от мышления чувственным *действием*, с *практикой и реальной деятельностью*. (Еще развить.)

¹ Из записной книжки Маркса 1845 г., в которой находятся 11 тезисов о Фейербахе. *Ред.*

[ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ.]¹

1) *История происхождения современного государства или французская революция.*

Самопереоценка политической сферы — смешение с античным государством. Отношение революционеров к гражданскому обществу. Удвоение всех элементов на гражданские и государственные.

2) *Провозглашение прав человека и государственная конституция.*
Индивидуальная свобода и публичная власть.

Свобода, равенство и единство. Суверенитет народа.

3) *Государство и гражданское общество.*

4) *Представительное государство и хартия.*

Конституционное представительное государство, демократическое представительное государство.

5) *Разделение властей.* Законодательная и исполнительная власть.

6) *Законодательная власть* и законодательные палаты. Политические клубы.

7) *Исполнительная власть.* Централизация и иерархия. Централизация и политическая цивилизация. Федеративная система и индустриализм. *Государственное управление и коммунальное управление.*

8') *Судебная власть и право.*

8'') *Национальность и народ.*

9') *Политические партии.*

9'') *Избирательное право, борьба за устранение (Aufhebung) государства и гражданского общества.*

¹ Из той же записной книжки. *Ред.*

[МАРКС О ФЕЙЕРБАХЕ.]

Божественный эгоист в противоположность эгоистическому человеку.

Заблуждение во время революции относительно античной государственности.

«Понятие» и «субстанция».

Революция = История происхождения современного государства.

1) К ФЕЙЕРБАХУ.

1.

Главный недостаток всего предшествующего материализма (включая и фейербаховский) заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта или созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, практика*; не субъективно. Поэтому *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развита идеализмом, но развита абстрактно, так как последний, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах желает чувственных объектов, действительно отличных от объектов, существующих лишь в мыслях, но он не постигает самую человеческую деятельность как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика постигается и фиксируется только в грязно-еврейской форме ее проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности.

2.

Вопрос о том, свойственна ли человеческому мышлению предметная истина, вовсе не есть вопрос теории, а вопрос *практический*. На практике должен человек доказать истинность, т. е. действительность и силу, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолированного от практики, есть чисто *схоластический* вопрос.

3.

Материалистическое учение об изменении обстоятельств и воспитании забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитателя самого надо воспитывать. Оно вынуждено поэтому расколоть общество на две части, из которых одна возвышается над ним.

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности или самоизменения может быть достигнуто и рационально понято только как *революционная практика*.

4.

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный и светский. Его работа состоит в том, чтобы свести религиозный мир к его светской основе. Но то, что светская основа отделяется от самой себя и фиксирует себе самостоятельное царство в облаках, может быть объяснено только внутренней саморазорванностью и самопротиворечивостью этой светской основы. Следовательно, эта последняя и должна быть в самой себе понята в своей противоречивости и практически революционизирована. Следовательно, после того, например, как в земной семье раскрыта тайна святого семейства, первая должна быть сама теоретически и практически уничтожена.

5.

Фейербах, не удовлетворенный *абстрактным мышлением*, выдвигает *созерцание*; но он берет чувственность не как *практическую* человечески-чувственную деятельность.

6.

Фейербах сводит религиозную сущность к *человеческой* сущности. Но человеческая сущность не есть нечто абстрактное, присущее отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность общественных отношений.

Фейербах, который не входит в критику этой действительной сущности, вынужден поэтому:

1) абстрагировать от хода истории и фиксировать религиозное чувство само по себе и предположить абстрактного — *изолированного* — человеческого индивида.

2) Сущность может быть поэтому понята только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, устанавливающая *естественную* связь между многими индивидами.

7.

Фейербах не видит поэтому, что «религиозное чувство» само есть общественный продукт и что анализируемый им абстрактный индивид принадлежит к определенной форме общества.

8.

Всякая общественная жизнь по существу *практична*. Все мистерии, которые заводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

9.

Самое большее, чего может достигнуть созерцательный материализм, т. е. материализм, который не понимает чувственность как практическую деятельность, это — созерцание отдельных индивидов и гражданского общества.

10.

Точка зрения старого материализма есть гражданское общество, точка зрения нового — человеческое общество или общественное человечество.

11.

Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его.

с 57.

[ИЗ РУКОПИСИ «Л. ФЕЙЕРБАХ»]¹

Влияние разделения труда на науку.

Роль репрессии в государстве, праве, морали и т. д.

В законе буржуа должны дать себе всеобщее выражение именно потому, что они господствуют как класс.

Естествознание и история.

Не существует истории политики, права, науки и т. д., искусства, религии и т. д.²

— — —
Почему идеологи ставят все на голову.

Духовенство, юристы, политики.

Юристы, политики (государственные деятели вообще), моралисты, духовенство.

По поводу этого идеологического подразделения внутри одного класса: 1) *Обособление профессии вследствие разделения труда.* Каждый считает свое ремесло за истину. О связи их ремесла с действительностью они тем неизбежнее создают себе иллюзии, что это обусловлено уже самой природой ремесла. Отношения становятся в юриспруденции, политике, и т. д. — в сознании — понятиями; так как они не возвышаются над этими отношениями, то и понятия о них застывают в их голове в неподвижные понятия; судья, например, применяет кодекс, поэтому он считает законодательство истинным активным двигателем. Почтение перед своим товаром, — ибо их профессия имеет дело с всеобщим.

Идея права. Идея государства. В *обычном* сознании предмет поставлен на голову. — — —

Религия есть с самого начала сознание *трансцендентности*, протекающее из *действительной* необходимости.

Выразить это популярнее. — — —

Традиция в области права, религии и т. д.

¹ Заметки Маркса на последних страницах рукописи. *Ред.*

² Заметка Маркса на полях: «Общественности» в том виде, в каком она проявляется в античном государстве, феодальном строе, абсолютной монархии, — этой связи соответствуют в особенности религиозные представления». *Ред.*

Индивиды всегда исходили, всегда исходят из себя. Их отношения суть отношения действительного процесса их жизни. Откуда берется, что их отношения приобретают независимость от них? что силы их собственной жизни приобретают власть над ними?

Одним словом: *разделение труда*, ступень которого зависит от достигнутого в данный момент развития производительных сил.

Общинная собственность.

Земельная собственность. Феодалная. Современная.

Сословная собственность. Мануфактурная собственность. Промышленный капитал.

[ЭНГЕЛЬС О ФЕЙЕРБАХЕ.]

ФЕЙЕРБАХ.

а) Вся философия Фейербаха сводится 1) к натурфилософии — пассивному обожанию, восхищенному преклонению перед великолепием и всемогуществом природы — 2) к антропологии, а именно α) к физиологии, в которой не сказано ничего нового сверх того, что материалисты говорили о единстве тела и души, только не так механически, но зато несколько напыщеннее, β) к психологии, которая сводится к возносящим до небес дифирамбам в честь любви, аналогично культу природы, больше ничего нового, γ) к морали, к требованию соответствовать понятию «Человека», — «бессилие, приведенное в действие». Ср. § 54, стр. 81: «Нравственное и разумное отношение человека к желудку состоит в том, чтобы относиться к нему не как к скотскому, а как к человеческому существу» — § 61: «Человек... как моральное существо» и пространные нравственные речи в «Сущности христианства».

б) Что на нынешней ступени развития люди могут удовлетворять свои потребности только внутри общества, что вообще люди с самого начала, с тех пор как они существуют, нуждались друг в друге и только благодаря этому могли развивать свои потребности и способности и т. д., что они вступили в общение, — все это Фейербах выражает таким образом, что «отдельный человек *сам по себе не обладает в себе сущностью* человека», что «*сущность* человека заключается только в общении, *в единстве человека с человеком*, в единстве, которое, однако, опирается на *реальность различия* между Я и Ты. — Человек сам по себе есть человек (в обычном смысле), человек же с человеком, единство *Я и Ты, есть бог*» (т. е. человек в сверхобычном смысле). (§ 61, 62, стр. 83.) — Философия дошла до того, что тривиальный факт необходимости общения между людьми, факт, без знания которого вообще никогда не появилось бы на свет второе поколение людей и который содержится уже в половом различии, она в конце всего своего поприща выставляет как величайший результат.

И к тому же еще в мистической форме «единства Я и Ты». Эта фраза была бы совершенно невозможна, если бы Фейербах не имел в виду половой акт, родовой акт, общение Я и Ты как таковых. * И поскольку его общение становится *практическим*, оно действительно ограничивается половым актом и взаимным согласием относительно философских мыслей и проблем, «истинной диалектикой» (§ 64), диалогом, «*порождением* человека, как духовного, так и физического» (стр. 67). О том, что этот «*порожденный*» человек делает впоследствии еще, кроме дальнейшего «духовного» и «физического» «порождения людей», — об этом ничего не говорится. Фейербах только и знает общение между *двумя*, «ту истину, что ни одно существо не есть само по себе истинное, совершенное, абсолютное существо, что истина и совершенство — только в соединении, в единстве *двух* подобных по своей сущности существ» (стр. 83, 84).

в) Начало «Философии будущего» тотчас же обнаруживает различие между нами и им: § 1: «Задачей нового времени было осуществление и очеловечение бога, превращение и растворение теологии в антропологии». Ср.: «Отрицание теологии есть *сущность* нового времени» («Философия будущего», стр. 23).

г) Различие, проводимое Фейербахом между католицизмом и протестантизмом в § 2 — католицизм: «теология», «интересуется только тем, что есть бог сам по себе», имеет «спекулятивную и созерцательную тенденцию»; протестантизм же ограничивается одной христологией, предоставив бога самому себе, а спекуляцию и созерцание философам, — это различие есть не что иное, как разделение труда, возникшее из потребности, которая соответствовала сравнительно слабому развитию науки. Из одной лишь этой *внутри-теологической* потребности Фейербах объясняет протестантизм, к чему затем уже непринужденно примыкает самостоятельная история философии.

* Потому именно, что Человек = голова + сердце и для выявления Человека требуются двое, — один фигурирует в их общении в качестве *головы*, а другой в качестве *сердца* — *мужчина* и *эссенция*. Иначе непонятно, почему двое человечнее одного. Сен-симонистский индивид.

д) «Бытие не есть всеобщее, отделимое от вещей понятие. Оно едино с тем, что есть... Бытие есть полагание сущности. *Какова моя сущность, таково мое бытие.* Рыба существует в воде, но от этого бытия нельзя отделить ее сущность. Уже язык отождествляет бытие и сущность. Только в человеческой жизни, *да и то лишь в исключительных, несчастных случаях*, бытие отделяется от сущности, так что человек не находится всем своим существом там, где он существует, но именно вследствие этого разделения он уж и не находится поистине, всей своей душой там, где находится действительно, телесно. Только там, где Твое сердце, *находишься Ты.* Но все вещи — *за исключением противоестественных случаев* — охотно находятся там, где они есть, и охотно являются тем, что они есть» (стр. 47). Превосходная апология существующего. За исключением противоестественных случаев, немногих ненормальных случаев, ты охотно становишься на седьмом году жизни сторожем в угольной шахте, проводя один по четырнадцати часов в темноте, и раз таково твое бытие, то такова же и твоя сущность. Точно так же рабочий у машины. Такова твоя «сущность», что ты должен быть подведен под какую-либо отрасль труда. Ср. «Сущность веры», стр. 11, «неутоленный голод»...

е) § 48, стр. 73: «Средством для соединения противоположных или противоречащих определений без противоречий в одном и том же случае служит только *время*. Так это, по крайней мере, в живом существе. Только так обнаруживается здесь, например в человеке, *противоречие*, состоящее в том, что сейчас мною владеет и наполняет меня *данное* определение, данное намерение, а потом — совершенно иное и даже прямо противоположное». Это Фейербах называет 1) противоречием, 2) соединением противоречий и 3) это якобы осуществляется временем. Конечно, «наполненным» временем, но все-таки временем, а не тем, что в нем происходит. Это положение равносильно тому, что только во времени возможно изменение.

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.

А.

- Абд-эль-Кадер (1807 — 1883) — алжирский эмир, вождь арабского восстания против Франции в Марокко в 1832 — 1847 гг. — 143.
- Август, Кай Юлий Цезарь Октавиан (63 — 14 до хр. эры) — римский император — 34.
- Айкин, Джон (1747 — 1822) — английский врач, историк и радикальный публицист — 49.
- Александр Великий (356 — 323 до хр. эры) — македонский царь — 337.
- Алексис, Виллибальд (Георг-Вильгельм Геринг) (1798 — 1871) — немецкий романист и журналист, автор серии романов из немецкой истории (в том числе «Кабанис»), редактор «Berliner Conversationsblatt» и «Der Freimütige». Издавал серию «Рассказов о преступниках» — 318.
- Аль-Гуссейн, Абу-Али-бен-Абдалла-Ибн-Сина (Авиценна) (980 — 1037) — арабский философ и врач — 143.
- Аннеке, Фридрих (1818 — 1872) — уволенный за социалистические убеждения прусский лейтенант; в 1848 г. член кельнской общины «Союза коммунистов», один из руководителей кельнского рабочего движения во время революции, один из военных руководителей баденско-пфальцского восстания; эмигрировал в Америку — 552, 577.
- Аври, Жозеф (род. 1794) — купец, совершил неудачное покушение на Луи-Филиппа в 1846 г. — 549.
- Анфантен, Бартелеми-Проспер (1796 — 1864) — один из вождей сен-симонизма — 143, 483, 498, 505, 506.
- Араго, Доминик-Франсуа (1786 — 1853) — французский математик и астроном — 131, 380.
- Аржансон, Марк-Рене де, маркиз (1771 — 1842) — сторонник французской буржуазной революции, друг Лафайета; при Наполеоне — префект и депутат; один из вождей движения про-

- тив Бурбонов; при Людовике-Филиппе выступал как бабувист — 505.
- Аристотель (384 — 322 до хр. эры) — 117, 118, 120, 122, 454, 509.
- Ардт, Эрнст-Мориц (1769 — 1860) — немецкий публицист и поэт, поборник национального объединения Германии и освобождения от французской зависимости при Наполеоне — 335.
- Арним, Беттина (Елизавета) фон (1785 — 1859) — немецкая писательница, в 1844 г. опубликовала филантропическую книгу «Dies Buch gehört dem Könige», друг Бауэров — 318.
- Астон, Луиза (урожд. Ош) (1814 — 1871) — немецкая демократически-социалистическая писательница — 577.

Б.

- Бабеф, Франсуа-Ноель (Кай Гракх) (1760 — 1797) — 188, 189, 204, 307, 308, 555, 557.
- Базар, Аман (1791 — 1832) — лидер сен-симонистов — 483, 501, 504 — 506.
- Байргофер, Карл-Теодор (1812 — 1888) — профессор философии и публицист, приверженец Гегеля, впоследствии сторонник немецкого католицизма — 163.
- Бальи, Жан-Сильвиан (1736 — 1793) — деятель французской революции, жирондист, казнен во время террора — 178, 179.
- Бармби, Джон Годвин (1820 — 1881) — английский христианский социалист — 454.
- Баррер (Барер де-Вьезак), Бертран (1775 — 1841) — деятель французской революции, депутат — 159, 505.
- Барро, Камилл-Гиацинт-Одиллон (1791 — 1873) — французский политический деятель, конституционный монархист, лидер династической оппозиции — 159, 549.
- Бауэр, Бруно (1809 — 1882) — один из вождей младогегельянства, автор многочисленных публицистических и исторических работ, в том числе по истории христианства — 18, 28, 30,

- 31, 34, 35, 60, 71, 72, 75 — 94, 118, 145, 178, 189, 193, 198, 214, 217 — 219, 240, 242, 318, 340, 350, 363, 366, 420, 421, 423, 431, 435, 441, 576.
- Бауэр, Эдгар (1820 — 1886) — брат и сотрудник предыдущего — 318.
- Бек, Карл-Исидор (1817 — 1879) — немецкий демократический поэт — 565, 566, 570.
- Беккер, Август (1814 — 1871) — немецкий публицист, приверженец Вейтлинга — 304, 318, 531 — 533, 537, 538.
- Бентам, Иеремия (1748 — 1832) — английский юрист, экономист и философ, основоположник утилитаризма — 191, 223, 224, 396, 399, 400.
- Бессель, Фридрих-Вильгельм (1784 — 1846) — немецкий астроном — 380.
- Бильо-Варенн, Жан-Никола (1756 — 1819) — деятель французской революции, якобинец — 505.
- Блан, Луи (1811 — 1882) — французский историк и политик, мелкобуржуазный социалист — 177, 318, 488, 491, 505.
- Бланки, Жером-Адольф (1798 — 1854) — французский экономист, приверженец Сая, брат Огюста Бланки — 549.
- Блюнчли, Иоганн-Каспар (1808 — 1881) — умеренный либеральный немецко-швейцарский юрист и политик — 189, 195, 204, 304, 318.
- Боден (Бодинус), Жан (1530 — 1596) — французский экономист и правовед — 303.
- Болье, Клод-Франсуа (1754 — 1827) — роялистский публицист — 159.
- Бональд, Луи-Габриель-Амбруаз, виконт де (1754 — 1840) — реакционный публицист и философ — 330.
- Бонифаций, св. (Винфрид) (673 — 754) — папский миссионер в Германии, впоследствии епископ — 229.
- Боссюэт, Жак-Бенинь (1627 — 1704) — французский теолог — 520, 521.
- Браунинг, Дж. — английский статистик, автор «The domestic and financial Condition of Great Britain» — (London, 1834) — 162.
- Бриссо, Жак-Пьер (де-Варвилль) (1754 — 1793) — один из вождей жирондистов, казнен во время террора — 179.
- Буагильбер, Пьер Ле-Пезан (1646 — 1714) — французский экономист, сторонник свободной торговли — 178.
- Буйе, Франсуа-Клод-Амур — маркиз де (1739 — 1800) — генерал при Людовике XVI, защищал французские колониальные владения в Америке от англичан — 491.
- Буль, Людвиг-Генрих-Франц (1814 — нач. 80-х гг.) — младогегельянский журналист, участник кружка «Свободных», переводчик Луи Блана — 177.
- Бульвер, Эдуард-Джордж, лорд Литтон (1803 — 1873) — английский романист — 574.
- Буонаротти, Филиппо-Микеле (1761 — 1837) — итальянско-французский революционер, друг Бабефа — 505.
- Бэкон, Франциск, лорд Веруламский (1561 — 1626) — 152, 485.
- Бэринг, Александр, барон Ашбертов (1774 — 1848) — английский банкир и консервативный государственный деятель и публицист — 547.
- Бюше, Филипп-Жозеф-Бенжамен (1796 — 1865) — французский историк и политик, христианский социалист, участник революции 1848 г. — 204 — 206.

В.

- Вашингтон, Джордж (1732 — 1799) — главнокомандующий северо-американскими войсками в борьбе за независимость, президент САСШ (с 1789 г.) — 491.
- Веерт, Георг (1821 — 1856) — немецкий поэт и журналист, член Союза коммунистов, друг Маркса и Энгельса — 577.
- Вейдемейер, Иосиф («Овен») (1818 — 1866) — немецкий социалистический журналист, друг Маркса и Энгельса, после революции 1848 г. эмигрировал в Америку — 544 — 549, 552, 559.
- Вейтлинг, Вильгельм (1808 — 1871) — немецкий утопический коммунист — 185, 204, 454.
- Венедей, Якоб (1805 — 1871) — немецкий демократический публицист, один из организаторов «Союза отверженных» — 32.
- Венигер, Август-Теодор, д-р, немецкий буржуазный публицист — 211.
- Вергилий (Публий Вергилий Маро) (70 — 19 до хр. эры) — римский поэт — 411.
- Верне, Орас (1789 — 1863) — французский художник-баталист — 380.
- Вестминстер, маркиз, Ричард Гровенор (1795 — 1869) — английский либеральный политический деятель — 547.
- Виганд, Отто (1795 — 1870) — немецкий издатель младогегельянских работ — 72, 75, 97, 165, 229, 203.
- Виктория I (1819 — 1901) — английская королева (с 1837 г.) — 545.
- Вильгардель, Франсуа (1810 — 1856) — французский публицист, фюрерист — 526.

Винчи, Леонардо да (1452—1569)—380.
Вольтер, Франсуа-Мари (Аруэ) (1694—1778)—523.

Г.

Гальм, Фридрих (псевдоним)—см. Мюнх-Белингаузен.
Ганнибал (246—182 до хр. эры) карфагенский полководец—143.
Гарни, Джордж-Джулиан (1817—1897)—левый чартистский деятель, друг Маркса и Энгельса—454.
Гартманн, Мориц (1821—1872)—немецкий поэт и демократический публицист—565.
Гацфельд, София, графиня (1805—1881)—друг и сторонница Лассалья—577.
Гегель, Георг-Вильгельм-Фридрих (1770—1831)—4, 7, 8, 18, 39, 76—79, 84, 90—92, 100, 102, 108, 109, 113, 116, 117, 121, 125, 126, 128, 132—134, 137, 145, 146, 148—156, 158, 162, 163, 165, 166, 170, 172, 173, 177, 187, 213, 215, 222, 235, 246—248, 256, 257, 286, 287, 300, 305, 308, 310, 331, 337, 396, 397, 451, 454, 467, 475, 486, 489, 508, 587.
Гейне, Генрих (1797—1856)—393, 485, 507.
Геллерт, Христиан-Фюрхтеготт (1715—1769)—немецкий писатель и баснописец—368.
Гельвеций, Клод-Адриен (1715—1771)—223, 224, 396, 398, 399.
Гельмих, Юлиус («Рак») — вестфальский «истинный социалист», книгопродавец, издатель «Das Westphälische Dampfboot»—544.
Гемпден, Джон, младший (1653—1696)—английский оппозиционный парламентский деятель и публицист—178.
Генрих VIII (1491—1547)—английский король (с 1509 г.)—46.
Гераклит Эфесский (ок. 546—480 до хр. эры)—118.
Гервег, Георг-Фридрих (1817—1875)—немецкий политический поэт—459, 564.
Гершель, Джон-Фредерик-Вильям (1792—1871)—английский астроном и физик—380.
Геснер, Соломон (1730—1787)—идиллический поэт и живописец—572.
Гесс, Мозес (1812—1875)—немецкий социалистический деятель, основатель «истинного социализма»—72, 91—93, 97, 215, 241, 242, 318, 322, 402, 403, 433, 436, 452, 453, 459—461, 486, 489, 490, 511.
Гете, Иоганн-Вольфганг (1749—1832)—402, 553.

Гизо, Франсуа-Пьер-Гильом (1787—1874)—французский историк эпохи реставрации, министр при Луи-Филиппе—126, 198, 292, 388, 487, 518, 548, 549.
Гиррихс, Герман-Фридрих-Вильгельм (1794—1861)—профессор философии, старогегельянец—91, 92, 318.
Гиллер—некий шваб, приведенный нуждой в отчаяние, убит в 1845 г. своих пятерых детей—578, 582, 583.
Гоббс, Томас (1588—1679)—303, 311, 396, 398, 399, 467, 520.
Гобсон, Джошуа—чартистский деятель, совместно с Гарни редактировал «Northern Star» (осн. в 1837 г.)—190, 454.
Годвин, Вильям (1756—1836)—политический теоретик и писатель, предшественник анархизма—389, 399.
Гольбах, Поль-Анри, барон (1723—1789)—396—399.
Гораций, Флакк Квинт (65—8 до хр. эры)—римский поэт—119.
Гофман (фон-Фалерслебен), Август-Генрих (1798—1874)—немецкий демократический поэт—165, 564.
Гривс, Джемс Пирпонт (1777—1842)—английский педагог и мистический философ, автор планов производственной организации сельскохозяйственных рабочих—454.
Григорий VII (1020—1085)—римский папа (с 1073 г.)—158.
Гроций, Гуго де (1583—1645)—голландский юрист и государствовед, один из основоположников теории естественного права—520.
Грюн, Карл-Теодор-Фердинанд (1817—1887)—немецкий публицист, виднейший представитель «истинного социализма»—478, 483—528, 543, 554.
Гуцков, Карл (1811—1878)—немецкий романист и публицист, деятель «Молодой Германии»—553.

Д.

Дальтон, Джон (1766—1844)—английский химик и физик—120.
Дантон, Жорж-Жак (1759—1794)—321.
Деказ, Эли, граф (1780—1860)—французский министр времен реставрации—547.
Декарт, Рене (1596—1650)—152.
Демокрит Абдерский (ок. 460—370 до хр. эры)—119, 120.
Демулен, Камилл (1760—1794)—журналист, деятель французской революции, якобинец—484.
Денгардт, Мария-Вильгельмина («Мари-

торна», «Дульцинея» и др.) (1818 — 1902) — жена М. Штирнера, ей посвящен «Единственный и его собственность», принадлежала к кружку «Свободных» — 172, 183, 187, 280, 349, 354, 384, 387, 431.

Дестот де-Трасси, Антуан-Луи-Клод, граф (1754 — 1836) — либерально-буржуазный экономист и философ, сенсуалист, автор учения об «идеологии» — 207, 210.

Диоген Лаэртский (вероятно, первая половина III в.) — греческий писатель, автор биографической истории философии — 117 — 120.

Дронке, Эрнст (1822 — 1891) — «истинно-социалистический» публицист, впоследствии член «Союза коммунистов». — 574 — 576.

Дювержье де-Горанн, Проспер (1798 — 1881) — либеральный французский политик и публицист — 143.

Дюма, Александр (отец) (1802 — 1870) — французский романист и драматург — 574.

Дюнуайе, Бартеlemi-Шарль-Пьер-Жозеф (1786 — 1862) — французский экономист и публицист — 433.

Дюпен, Андре-Мари-Жак (1783 — 1865) — французский юрист и политик — 505.

Дюшатель, Шарль-Мари-Танегюи, граф (1803—1867) — французский министр в 1834 — 1848 гг., мальтузианец — 344.

Ж.

Жан-Поль — см. Рихтер.

З.

Засс, Фридрих (ум. 1851) — радикальный немецкий публицист, эмигрант 576.

Занд Жорж (Аврора Дюпен-Дюдеван) (1804—1876) — французская писательница, автор многочисленных социальных романов — 160.

Земмиг, Фридрих-Герман («Волопас») (1820 — 1897) — немецкий демократический публицист и литератор — 451—464, 559—564, 578.

Зенон, Исаврянин — византийский император (474—491) — 182.

Зенон, Китионский (336—264 до хр. эры) — древне-греческий философ, основатель стоической школы — 118, 119.

И.

Инокентий III (1161 — 1216) — римский папа (с 1198 г.) — 158.

Иосиф I (1678 — 1711) — римско-германский император (с 1705 г.) — 565.

К.

Кабарюс, Франсуа, граф-де (1752—1810) — испанский финансист и министр финансов — 492.

Кабэ, Этьен (1788—1856) — французский утопический коммунист — 204—206, 454, 455, 489, 517—525, 527, 528, 555.

Кальдерон, Педро де-ла-Барка (1600 — 1681) — испанский драматург и поэт — 438.

Камонс, Луис Вас де (1523—1580) — португальский поэт — 416.

Кант, Иммануил (1724—1804) — 174, 175, 488.

Карл Великий (742 — 814) — франкский король (с 768 г.), римский император (с 800 г.) — 64, 198, 493.

Карл X, Филипп, граф д'Артуа (1757 — 1836) — французский король (1824 — 1830) — 295, 525.

Карно, Жозеф-Франсуа-Клод (1752 — 1835) — французский юрист, приверженец революции — 505.

Каррьер, Мориц (1817 — 1895) — младогегельянский философ и эстетик — 318.

Картезий — см. Декарт.

Катон, Марк Порций (младший) (95 — 46 до хр. эры) — римский республиканец, стойкий, покончивший самоубийством после победы Цезаря — 505.

Катс, Якоб (1804—1886) — фламандский рабочий, социалистический агитатор — 488.

Каульбах, Вильгельм, фон (1805—1874) — немецкий художник — 71.

Келер, Людвиг (1819—1862) — немецкий демократический журналист и писатель — 578.

Кернер, Карл-Теодор (1791—1813) — немецкий драматург и патриотический поэт, убит в войне против Наполеона — 229.

Кетт, Роберт (казнен в 1549 г.) — вождь английского крестьянского восстания 1549 г. — 182.

Климент Александрийский (Тит Флавий) (ок. 160—220) — христианский богослов — 121.

Клоппшток, Фридрих-Готтлиб (1724—1803) — немецкий поэт — 264, 265, 293.

Коббетт, Вильям (1762—1835) — английский радикальный публицист и политический деятель, предшественник чартизма — 458.

Кобден, Ричард (1804—1805) — менче-

- стерский фабрикант, лидер фритредеров — 433.
- Конде, Луи-Жозеф де Бурбон, принц (1736—1818) — глава контрреволюционной французской эмиграции — 525.
- Кондорсе, Мари-Жан, маркиз де (1743—1794) — французский математик, философ и экономист, один из вождей жироидистов — 524, 525.
- Констан де-Ребек, Анри-Бенжамен (Бенжамен Констан) (1767—1830) — французский писатель и либеральный публицист — 330.
- Конт, Франсуа-Шарль (1782—1837) — либеральный французский политик и публицист — 289.
- Конфуций (551—478 до хр. эры) — 519.
- Крез (560—546 до хр. эры) лидийский царь, обладатель огромных богатств — 337.
- Криге, Герман («Герман Херуск», «Лев») (1820 — 1850) — радикальный немецкий журналист, участник «Союза справедливых», организатор нью-йоркской группы «Союза», в 1846 перешел в демократическую партию — 544, 546, 550.
- Круммахер, Фридрих-Вильгельм (1796—1868) — немецкий теолог — 215.
- Кульман, Георг, д-р (род. в 1812 г.) — «истинно-социалистический» писатель и пропагандист в Швейцарии. Как установлено в настоящее время, К. был провокатором — 363, 379, 531—537, 538—540.
- Купер Томас (1759—1839) — американский химик и врач, демократический публицист и экономист — 379, 486.
- Курье де-Мере, Поль-Луи (1772—1824) — французский офицер эпохи реставрации, демократический публицист, эллинист — 458.
- Л.**
- Лавоюйон, Поль-Франсуа, герцог де (1746—1828) — французский дипломат, посол в Голландии (1770) и Испании (1784) — 492.
- Ламартин, Альфонс-Мари-Луи де (1790—1869) — французский поэт, историк и умеренно-либеральный политический деятель — 518.
- Ламенэ, Фелисите-Робер де (1782—1854) — аббат, общественный деятель, христианский социалист — 534, 535.
- Лафайет, Мари-Жозеф, маркиз де (1757—1834) — французский политический деятель, участник революции 1789 и 1830 гг., умеренный либерал — 179.
- Лафонтен, Жан де (1621—1695) — французский баснописец — 572.
- Левассер, Рэне де-ла-Сарт (1747—1834) — якобинец, автор мемуаров об истории Конвента — 159, 505.
- Лейбниц, Готфрид-Вильгельм (1646 — 1716) — 159, 430.
- Ленге, Симон-Никола-Анри (1736—1794) — французский адвокат, публицист и историк — 179.
- Лерминье, Жан-Луи-Эжен (1803—1857) — французский юрист, либеральный публицист, сотрудник «Globe» — 486.
- Леру, Пьер (1798—1871) — французский утопический социалист, сенсимонист — 211.
- Лессинг, Готтольд-Эфраим (1729—1781) — 318, 488.
- Лойд, Сэмюэль Джонс, барон Оверстон (1796 — 1883) — английский банкир и экономист — 547.
- Локк, Джон (1632—1704) — 396, 398, 399, 519, 520.
- Луве де-Куврэ, Жан-Батист (1760—1797) — французский писатель, жироидист — 159.
- Луи-Филипп (1773 — 1850) — французский король (1830—1848) — 487.
- Лукиан (ок. 125—180) — греческий сатирик — 122, 168.
- Лукреций, Кар Тит (ок. 95—55 до хр. эры) — 118, 121.
- Людвиг I, Баварский (1786—1868) — баварский король (1825—1848), поэт — 580.
- Людовик XVI (1754—1793) — французский король (1774—1792) — 126, 511, 523.
- Людовик XVIII (1755—1824) — французский король (с 1814 г.) — 525.
- Люнинг, Отто («Телец») (1818—1868) — врач, «истинно-социалистический» писатель и журналист — 543—549, 552, 559.
- Лютер, Мартин (1483—1546) — 121, 126, 151, 501.
- М.**
- Мабли, Габриель-Бонно де (1709—1785) — французский аббат, политический писатель, в работах которого содержатся элементы утопического социализма — 179, 521.
- Макиавелли, Николо (1469—1527) — итальянский государственный деятель и политический мыслитель — 303.
- Мак Куллох, Джон Рамзей (1789—1864) — английский экономист и статистик — 350.
- Мальтус, Томас-Роберт (1766—1834) — английский экономист, автор «Опыта о законе народонаселения» — 344.
- Марат, Жан-Поль (1744—1793) — 179.

- Маттеи, Рудольф — немецкий публицист, сотрудник «Gesellschaftsspiegel» (1845) и автор «Sozialistische Bausteine» — 464—479.
- Мейер, Юлиус («2-й из близнецов») — вестфальский купец, «истинный социалист» — 544.
- Мейснер Альфред («Карл Моор», «Орион») (1822—1885) — немецкий «истинно-социалистический» поэт, романист и публицист — 564—572.
- Мерсье де-ла-Ривьер, Поль-Пьер (1720—1793) — французский экономист — 179.
- Местр, Жозеф-Мари, граф де (1754—1821) — клерикально-реакционный французский писатель — 330.
- Меттерних, Клеменс-Лотар-Венцель, князь фон (1773—1859) — 295.
- Мехмед-Али (1769—1849), египетский паша (с 1806 г.) — 143.
- Милль, Джеймс (1773—1836) — английский философ и экономист — 399.
- Мирабо, Оре-Габриель-Виктор Рикетти, граф де (1749—1791) — 524.
- Михелет Карл-Людвиг (1801—1893) — берлинский профессор философии, старогегельянец, один из издателей сочинений Гегеля — 101, 162, 163.
- Моген, Франсуа (1785—1854) — французский адвокат и парламентский деятель — 504, 505.
- Монжуа, Кристоф (Галар де) (1746—1816) — французский роялистский публицист — 159.
- Монтейль, Аман-Алексис (1769—1850) — французский историк — 198, 326, 552.
- Монтескье, Шарль де Секонда (1689—1755) — французский историк и государствовед, теоретик конституционной монархии — 226, 518, 521, 522.
- Мор Томас (1478—1535) — 454.
- Морган, Джон Минтер (1782—1854) — оуэннист — 454.
- Морелли, аббат (середина XVIII в.) — французский утопический социалист — 526.
- Моцарт, Вольфганг-Амадей (1456—1791) — 379.
- М. Р. — см. Ренье д'Этурбе.
- Мундт, Теодор (1808—1861) — историк, литератор, приверженец «Молодой Германии» — 483.
- Мюнх-Белингаузен, Элегий-Франц-Иосиф фон (Фридрих Гальм) (1806—1871) — немецкий поэт и драматург — 283.
- гегельянец, член кружка «Свободных» — 318.
- Нейгауз, Густав-Рейнгард (Н. г. з.) (1823—1892) — немецкий поэт — 579.
- Нугаре, Пьер-Жан-Батист (1742—1823) — французский литератор и историк — 159.
- Ньютон, Исаак сэр (1642—1727) — 50, 498.

О.

- О'Коннель, Даниель (1775—1847) — лидер ирландских националистов — 229, 268.
- Опиц, Теодор — младогегельянский публицист — 553, 578.
- Отто, Лунза («Андромеда», «Дева») (1819—1895) — немецкая писательница, впоследствии деятельница буржуазного женского движения — 544, 564, 565, 579.
- Оттон I, Баварский («Оттон-дитя») (1815—1867) — греческий король (1833—1862) — 337.
- Оуэн, Роберт (1771—1858) — 194, 379, 454, 455.

П.

- Павел, апостол — 121.
- Пельтье, Жан-Габриель (ум. в 1825 г.) — французский роялистский публицист, эмигрант — 159.
- Персиани, Фанни (урожд. Тачинарди) (1842—1867) — итальянская певица — 429.
- Петти, Вильям (1623—1687) — английский экономист и статистик — 178.
- Пинто, Исаак (1715—1787) — голландский купец и экономический писатель — 49, 345.
- Пифагор (ок. 582—493 до хр. эры) — 519.
- Платон (427—347 до хр. эры) — 122, 154.
- Плутарх (ок. 45—120) — греческий писатель, автор «Сравнительных жизнеописаний» — 121.
- Прудон, Пьер Жозеф (1809—1865) — 160, 194, 203, 318, 337, 348, 349, 365, 411, 483, 488 — 490, 509, 516, 527, 528, 535.
- Пруги, Роберт-Эдуард (1816—1872) — демократический поэт и историк литературы — 564.
- Пуфендорф, Самуэль фон (1632—1694) — немецкий правовед и историк — 520, 521.
- Пеффель, Готлиб-Конрад (1736—1809) — немецкий баснописец — 279.
- Пфистер, Иоганн-Христиан (1772—1835) — немецкий историк — 219.
- Пютман, Герман («Большая медведица») (1811—1894) — немецкий поэт и журналист, один из виднейших предста-

вителей «истинного социализма» — 556 — 559, 561, 576 — 578, 581 — 584.

Р.

Ранке, Леопольд фон (1795 — 1886) — немецкий историк — 282.

Рафаэль, Санти (1483 — 1520) — 377, 379, 380.

Рейбо, Мари-Рош-Луи (1799 — 1879) — французский литератор, экономист и либеральный публицист — 491 — 496, 498, 501 — 507, 517, 528.

Рейнгардт, Рихард — секретарь Г. Гейне, немецкий эмигрант в Париже, впоследствии друг Маркса и Энгельса — 580.

Рейхардт, Карл-Эрнст — переплетчик, сотрудник Бауэра — 198, 211.

Ремпель, Рудольф («1-й близнец») — купец, «истинный социалист», близкий друг Ю. Мейера — 544.

Ренье д'Этурбе, Ипполит (1804 — 1832) — французский аббат, писатель и историк — 159.

Рикардо, Давид (1772 — 1823) — 390.

Рихтер, Жан-Поль-Фридрих (Жан Поль) (1763 — 1825) — немецкий романист 118, 176.

Робеспьер, Максимилиан (1758 — 1794) — 158 — 160, 223, 229, 484.

Родриг, Бенжамен-Оленд (1794—1851) — французский финансист и экономист, сен-симонист — 491, 497.

Ролан, Манон-Жанна-Флипон (1754 — 1793) — деятельница французской революции, жирондистка — 159.

Ромер, Фридрих (1814 — 1856) — философ-идеалист и политический писатель, друг Блюнчли — 536.

Роттек, Карл-Венцеслав Родекер фон (1775 — 1840) — немецкий историк и либеральный политик — 337.

Ротшильд, Яков (Джемс) (1792 — 1868) — парижский банкир — 337, 547.

Рохау, Август-Людвиг фон (псевд. Хуроа) (1810—1873) — либеральный немецкий публицист — 508.

Рохов, Фридрих-Эбергард фон (1734 — 1805) — немецкий педагог, автор книг для юношества — 572.

Руге, Арнольд, д-р («Dottore Graziano») (1802 — 1880) — младогегельянец и радикальный публицист — 72, 110, 215, 227.

Румфорд, Бенжамен-Томпсон, граф фон (1753 — 1814) — американский офицер, затем баварский министр, организатор рабочих домов для нищих, питание которых состояло из отвратительной жидкой похлебки — 214.

Руссо, Жан-Жак (1712 — 1778) — 389, 521, 522, 316.

Рутенберг, Адольф (1808 — 1869) — радикальный немецкий публицист, младогегельянец, участник кружка «Свободных» — 318.

С.

Сарран, Жан-Ремон-Паскаль (старший) (1780 — 1844) — роялистский публицист — 330.

Сен-Жюст, Луи-Антуан (1767 — 1794) — деятель французской революции, якобинец — 158 — 160, 223.

Сениор, Нассау Вильям (1790 — 1864) — английский экономист — 344.

Сен-Симон, Клод-Анри граф де (1760 — 1825) — 458, 468, 469, 471, 483, 489, 491 — 506, 535, 595.

Сервантес, Сааведра-Мигуэль де (1547 — 1616) — 185, 214, 217, 218, 250, 253, 263, 288, 324, 327, 354, 387, 411, 432, 438.

Сигизмунд I (1368 — 1437) — римско-германский император (с 1433 г.) — 253.

Сийес, Эмануэль-Жозеф (1748 — 1836) — аббат, деятель французской революции — 518, 524.

Сисмонди, Жан-Шарль-Леонард Сисмонд де (1773 — 1842) — швейцарский экономист — 56, 181, 507.

Смит, Адам (1723 — 1790) — 49, 379.

Сократ (469 — 399 до хр. эры) — 117, 118, 126.

Соузвелл (Southwell), Чарльз (род. в 1814 г.) — английский коммунист, атеистический пропагандист — 454.

Софокл (ок. 496 — 406 до хр. эры) — древне-греческий драматург — 116.

Спартак (ум. в 71 г. до хр. эры) — 199.

Спенс Томас (1750 — 1814) — английский революционер, сторонник аграрного коммунизма — 454.

Спиноза, Бенедикт (1632 — 1677) — 159, 303.

Сэй, Жан Батист (1767 — 1832) — французский экономист — 517.

Сю, Эжен (1804—1857) — французский романист — 574.

Т.

Тайлер Уот (ум. в 1381 г.) — вождь английского крестьянского восстания в 1381 г. — 182.

Тертуллиан, Квинт Септимиий Флоренс (ок. 160 — 230) — христианский богослов и писатель — 143.

Тест, Жан-Батист (1780 — 1852) — французский адвокат и политик,

- обвиненный во взяточничестве (1847), пытался покончить самоубийством — 505.
- Тимон Флиунтский (Силлограф) (ок. 250 до хр. эры) — древне-греческий философ и поэт — 117, 122.
- Тициан (Тичиано Вечелли) (ок. 1477 — 1576) — итальянский художник — 380.
- Томпсон, Вильям (ок. 1785 — 1833) — английский экономист, рикардianский социалист — 454.
- Тьер, Луи-Адольф (1797 — 1877) — французский государственный деятель и историк, премьер-министр в 1836 — 40 гг., впоследствии палач Коммуны — 549, 550.
- Тюрго, Анн-Робер-Жак, барон д'Ольм (1727 — 1781) — французский государственный деятель и экономист, министр финансов при Людовике XVI — 511, 521, 523, 524.
- У.**
- Уоттс, Джон (1818 — 1887) — английский общественный деятель, оуэнист — 190, 454.
- Уэд (Wade), Джон (1788 — 1875) — английский экономист и публицист — 181.
- Ф.**
- Фейербах, Людвиг-Андреас (1804 — 1872) — 7, 8, 31 — 35, 65, 72, 75, 77 — 86, 92, 93, 97, 109, 113, 115, 117, 125, 139, 140, 173, 213 — 217, 234, 238, 264, 318, 350, 366, 432, 434, 435, 437, 461, 485, 488, 489, 528, 586, 587, 589 — 591, 594, 595.
- Фемистокл (ок. 514 — 499 до хр. эры) — афинский государственный деятель — 337.
- Феве, Жозеф (1767 — 1839) — royalistский журналист и писатель — 330.
- Филиппсон, Людвиг, д-р (1811—1889) — еврейский теолог и публицист, писал против Бауэра — 92.
- Финке, Фридрих-Людвиг-Вильгельм-Филипп фон (1774 — 1844) — прусский государственный деятель — 336.
- Фихте, Иоганн-Готлиб (1762 — 1814) — 245.
- Фоме, Клод (1744 — 1793) — французский епископ, жирондист, казнен во время террора — 179.
- Франке, Людвиг-Готлиб-Фридрих (1805 — 1871) — филолог, был известен своей филологической деятельностью в Лейпциге — 229.
- Франциск I (1494 — 1547) — французский король (с 1515 г.) — 253, 318.
- Фрейлиграт, Фердинанд (1810 — 1876) — революционный поэт, сотрудник «Neue Rheinische Zeitung» друг Маркса — 564, 573, 575.
- Фридрих-Вильгельм IV (1795 — 1861) — прусский король (с 1840 г.) — 312, 322, 327, 346, 349.
- Фурье, Франсуа-Мари-Шарль (1772 — 1835) — 185, 204, 237, 403, 454, 455, 477, 483, 489, 490, 507 — 512, 516, 546, 554.
- Фюльширон, Жан-Клод (1774 — 1859) — французский промышленник, сторонник протекционизма — 547.
- Х.**
- Холиоок (Halyoake), Джордж Джекоб (1817 — 1906) — английский кооперативный социалист — 454.
- Хуроа — см. Рохау.
- Ц.**
- Цезарь, Кай-Юлий (100 — 44 до хр. эры) — 432.
- Цыхлинский, Франц Цыхлин фон (псевд. Шелига) (1816 — 1900) — прусский офицер, младогегельянский писатель из круга Б. Бауэра — 97, 100 — 102, 128 — 135, 140, 151, 171, 172, 202, 256, 265, 275, 297, 327, 328, 351, 354, 371, 384, 385, 436.
- Ч.**
- Чайльд, Джозайя (1630 — 1699) — английский купец и писатель, меркантилист, был губернатором Ост-индской компании — 178.
- Ш.**
- Шателлю (Chastellux), Франсуа-Жан маркиз де (1734 — 1788) — французский офицер, затем академик, утопист-просветитель — 454.
- Швейцер, Иосиф — «истинно-социалистический» поэт — 579.
- Шверт: ейн, Рудольф — «истинно-социалистический» поэт — 581.
- Шевалье, Мишель (1806—1879) — французский экономист и публицист, первоначально был сен-симонистом, редактор «Globe» — 284, 500, 506, 374.
- Шекспир, Вильям (1564 — 1616) — 83, 209, 564.
- Шелига — см. Цыхлинский.
- Шеллинг, Фридрих-Вильгельм-Иосиф фон (1775 — 1854) — 113, 172, 489.

- Шербюлье, Антуан-Элизе (1797 — 1869) — швейцарский экономист, сторонник Сисмонди — 56.
- Шерр, Иоганн (1817 — 1886) — немецкий демократический писатель и историк культуры — 578.
- Шиллер, Фридрих фон (1759 — 1805) — 521, 522, 578.
- Ширрес, Георг-Готлиб (1811 — 1879) — немецкий демократический писатель — 546.
- Шлегель, Август-Вильгельм фон (1767 — 1845) — немецкий писатель-романтик — 393.
- Шлоссер, Фридрих-Христоф (1776 — 1861) — немецкий историк — 318.
- Шлюссель К. — издатель журнала «Veilchen» (1846 — 1847) — 563.
- Шмидт, Иоганн-Каспар (Макс Штирнер) (1806 — 1856) — левогегельянский философ, теоретик мелкобуржуазного индивидуалистического анархизма — 9, 28, 29 — 31, 36, 39, 61, 66, 71, 72, 75, 77 — 80, 83, 84, 91, 97 — 432, 457, 461, 569, 576.
- Шнаке, Фридрих («рыцарь Зеркала», «Персей») — «истинно-социалистический» журналист — 545, 552 — 556, 559, 562.
- Штегели (Stehely) — владелец кондитерской в Берлине, где собирались радикальные литераторы и журналисты — 306.
- Штейн, Карл фон унд цум (1757 — 1831) — прусский министр, проводил аграрную реформу 1807 г. — 336.
- Штейн, Лоренц фон (1815 — 1890) — немецкий правовед, историк и экономист — 189, 445, 483 — 508, 527, 528.
- Штейнман, Фридрих (1801 — 1875) — немецкий публицист и литератор — 553.
- Штирнер, Макс — см. Шмидт, Иоганн-Каспар.
- Штраус, Давид-Фридрих (1808 — 1874) — гегельянец, автор «Жизни Иисуса», в которой дана историческая критика Евангелия — 7, 9, 156.

Э.

- Эвальд, Иоганн-Людвиг (1747—1827)— немецкий богослов и моралист—101.
- Эвербек, Герман (род. в 1816 г.) — немецкий коммунист, врач, эмигрировал в Париж, участник «Союза справедливых» — 580.
- Эден, Фредерик Мортон (1766 — 1809) — английский экономист — 198.
- Эдмондс, Томас Роу (1803 — 1889) — английский экономист, оуэнист — 454.
- Эдуард VI — английский король (1537 — 1553) — 182.
- Эйхгорн, Иоганн-Альбрехт-Фридрих (1779 — 1856) — прусский министр культа (1840 — 1848) — 352.
- Экк, Карл-Готлиб (род. в 1813 г.) — обойщик, социалистический поэт — 578.
- Элькерс, Герман-Теодор (1816 — 1869) — немецкий публицист и переводчик, автор популярного справочника по истории социализма — 445.
- Энке, Иоганн-Франц (1791 — 1865) — немецкий астроном — 380.
- Эпикур (341 — 271 до хр. эры) — 120, 121.

Ю.

- Юм. Давид (1711 — 1776) — 152.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.

А.

- Абсолютизм* — 24, 175, 179, 295, 318, 405, 592.
Абстракция — 17, 18, 418, 435.
Акционерное общество — 340, 341, 347, 356, 398, 403.
Америка — 36, 47, 48, 63, 360.
САСШ — 144, 179, 195, 284, 331, 345, 429, 575.
государство — 53, 65, 191, 331.
национал-реформизм — 460.
социал-демократическая школа — 486.
Южная — 65.
Англия — 188, 429, 455, 575.
аристократия — 122.
армия — 550.
биржа — 179.
бродяжничество — 46.
буржуазия — 98, 174, 179, 398, 550, 560.
Великая хартия — 337.
война в Китае — 146.
государственный долг — 345, 560.
денежное обращение — 385.
земельная собственность — 25, 126, 335.
капитализм — 50, 174, 398
колонизация — 174, 398, 550.
конституция — 446.
мануфактура — 45, 46, 48, 50, 398.
налоги — 350, 560.
народонаселение — 63.
пауперизм — 350.
право — 54, 312.
промышленность — 50, 64, 175.
рабочее движение — 182, 183, 345.
революция 1640 г. и 1688 г. — 50.
социалисты — 204.
теоретическая механика — 50.
торговля — 48, 50, 353, 398.
феодализм — 63.
хлебные законы — 307, 337.
церковь — 560.
чартизм — 186, 195, 204, 459, 570.
Античный мир — 12 — 14, 52, 115 — 117, 122, 124, 168, 419, 588, 589, 592.
Атеизм — 116, 121, 280, 536.

Б.

- Банки* — 49.
Бельгия — 45, 345.
Безработица — 26, 36.
Бог — 30, 131, 213, 214, 266.
Буржуазия — 38, 44, 47 — 49, 51, 52, 66, 177, 178, 197, 207, 208, 239, 343, 359, 400, 560.
и аристократия — 37, 53, 67, 179, 199, 295, 326.
и пролетариат — 180 — 183, 195, 395, 405, 406, 419, 458, 463.
См. Капитализм, Англия, Германия, Франция.

В.

- Война* — 12, 13, 45, 63, 64.
армия — 46, 174, 474.
и конкуренция — 46, 48.
колониальная — 550.
крестьянская — 174.
пролетариата против буржуазии — 183.
при феодализме — 157.
Воля — 310 — 317.
Воспитание — 590.

Г.

- Германия* — 20, 63.
и буржуазная революция — 358.
выкуп сервитутов — 336.
германцы — 52, 376.
при господстве Наполеона — 36, 176.
и июльская революция — 176.
в конце XVIII в. — 174, 175.
мелкая буржуазия — 98, 142, 174 — 177, 197, 295, 336, 343, 358, 398, 418, 447.
прусское государство — 53, 175, 177, 191, 346, 360, 548, 549.
развитие со времен реформации — 174.
саксонское государство — 560.
Голландия — 175, 343, 345, 398.
Город — 40.
античный — 13, 14.

- городское хозяйство — 19.
и деревня — 12 — 15, 19, 40, 41, 46, 51, 338.
капиталистический — 19, 48 — 51.
и коммунистическое движение — 338.
в мануфактурный период — 46, 48.
средневековый — 15, 41 — 44, 46, 53.
Государство — 23, 24, 26 — 28, 53, 59, 62, 65, 68, 133, 175, 178, 264, 311 — 314, 325, 331, 332, 340 — 342, 364, 366, 386, 388, 423, 470, 474, 475, 500, 592.
античное — 12, 13, 52, 331, 509, 588, 592.
аппарат — 40, 141, 142, 180, 241, 266, 313, 321, 327, 329, 474, 588, 592.
буржуазное — 48, 52, 53, 179, 180, 182 — 184, 266, 326, 330, 343 — 346, 588, 589.
демократия — 24, 315.
договорная теория — 65, 316, 389.
индусов и египтян — 30.
разделение властей — 37, 588.
феодальное — 14, 15, 592.
формы правления — 179, 195, 330, 331.
Греция — 12 — 14, 168, 331, 337.

Д.

- Дворянство* — 14, 15, 38, 54, 174, 199, 318, 405, 419.
Деньги — 47 — 50, 55, 56, 59, 182, 209, 305, 359, 364, 382 — 386, 397, 428, 429, 548.
бумажные — 52, 63, 369, 385.
кризисы — 383.
Деревня — 41.
и город — 12 — 15, 19, 40, 41, 46, 51, 338.
и коммунистическое движение — 338.
в мануфактурный период — 46, 48, 49.
феодальная — 14, 42.

Диалектика

- идеалистическая — 172, 173, 227, 234, 235, 267, 286, 451, 467, 468, 475, 528.
исторического развития — 28, 29, 36, 51, 59, 62, 64, 364.
материалистическая — 8, 33 — 35, 227, 267, 417, 458, 467, 514, 589 — 591, 596.

См. *Категории*.*Дикари* — 283.*Дух* — 16, 20, 27, 30.

Е.

- Евреи* — 43, 161, 353, 394.
Естествознание — 34, 50, 166, 167, 592.
античное — 120.
анатомия — 429.

- астрономия — 380, 454, 465, 466.
биология — 413.
ботаника — 429, 454, 465, 466.
медицина — 533.
механика — 167, 171, 510.
патология — 288, 289.
физика — 34, 120, 167, 410, 466.
химия — 34, 120, 167, 410.

Ж.

Женщина

- в буржуазной семье — 322.
в первобытной семье — 22, 23.
проституция — 190, 562.
эмансипация — 497.

З.

- Заработная плата* — 162, 180, 194, 344, 345, 352, 355, 371, 373, 376, 379, 400.
Земельная рента — 54, 208 — 210, 307, 336, 400.
Землевание — 13 — 15, 25, 41, 52, 54 — 56, 67, 186, 209, 335 — 338, 351, 355, 371 — 373, 376, 593.
Земледелие — 11 — 15, 25, 56, 125, 126, 174, 335, 336, 376.

И.

- Идеализм* — 4, 16, 17, 22, 39, 40, 54, 123, 215, 231, 261, 274 — 276, 310, 312, 434, 532, 533, 539, 589.
понимание истории — 28 — 31, 37 — 39, 59, 66, 109, 115, 117, 164, 226, 230, 231, 273, 316, 364, 418, 425, 461, 532.
и религия — 532, 533.
у Фейербаха — 35, 80.
См. *Философия*.
Идеология — 4, 7, 8, 16, 22, 50, 157, 160, 236, 272, 312, 325, 331, 334, 339, 364, 407, 437, 446, 461, 463, 532, 592.
виды идеологии — 16, 17, 22, 28, 592.
идеологи — 21, 37, 38, 40, 44, 157, 176, 339, 348, 407, 434, 460, 592.
Индия — 30, 35, 47, 174, 356, 492.
Интересы — 240, 295, 356, 560.
классовые и всеобщие — 38, 39, 160.
личные и общие (классовые) — 23, 24, 225 — 227, 316, 325, 357.
Ирландия — 229, 293, 335, 350, 363.
Испания — 360, 492.
Искусство — 373, 380, 381, 411, 592.
живопись — 45, 379 — 381.
литература — 380, 484, 574
музыка — 379, 411, 429, 433.
поэзия — 411, 563 — 584.

Историческая школа — 295.
История — 8, 17 — 20, 28, 29, 35, 36, 117, 426, 427, 592.
 всемирная — 26, 27, 36, 50.
 историческое и логическое — 254.
 и природа — 10, 11, 21, 29, 34, 474.
Италия — 45, 53, 63, 345, 363, 380, 403.

К.

Капитал — 28, 29, 35, 40, 161, 284.
 и земельная собственность — 41, 54, 55, 335.
 натуральный (сословный) — 15, 43, 45 — 47, 49.
 промышленный — 44, 46, 47, 52, 56, 63, 593.
 торговый — 44 — 47, 49.
 и труд — 26, 55, 56, 374, 509.
Капитализм — 23, 27, 47, 48, 50 — 52, 59, 67, 158, 326, 345, 347, 353, 357, 394, 396, 418 — 420, 427.

Категории

идеалистическое понимание — 9, 28, 261, 282, 283, 423, 437, 470.
 материалистическое понимание — 397, отдельное и всеобщее — 252, 470, 471, 473, 475.
 сущность и явление — 83, 361, 417.
 тождество и различие — 429 — 431.

Китай — 144 — 147, 353, 408.
Классовая борьба — 24, 38, 39, 42 — 44, 51, 53, 54, 59, 64, 65, 183, 197, 331, 345, 427, 436, 570.

Классы — 12, 24, 34, 66, 269, 419, 425.
 античного общества — 13, 14, 419, господствующие — 35 — 39, 65, 273, 316, 420, 592.
 капиталистического общества — 40, 44, 47, 51, 52, 55 — 57, 59, 67, 343, 419, 463, 575.
 у Сен-Симона — 494 — 498, 500.
 и сословия — 12, 52, 175.
 угнетенные — 407, 420.
 феодального общества — 14, 15, 55, 67, 419.

См. *Буржуазия, Дворянство, Интересы, Капитализм, Крепостничество, Пролетариат, Рабство, Сословия, Феодализм.*
Колонии — 47 — 49, 63, 146, 174, 290, 356, 360, 398, 487, 492, 550.
Коммунизм — 26, 32, 33, 60, 184, 187, 189, 191, 193, 194, 204, 206, 207, 227, 280, 287, 304, 338, 446, 451, 462, 463, 518, 527, 531, 535, 533.
 английский — 194, 445, 446, 454, 455, 460.
 и крестьянство — 338.
 немецкий — 194, 204, 211, 445, 447, 454, 455, 459, 463.

партия — 32, 446, 447, 455, 459.
 и право — 188.
 и пролетариат — 20, 33, 68, 182, 192, 272, 305, 406, 446, 463.
 пропаганда — 192, 272, 445, 446, 454.
 сознание — 37, 59, 60, 192, 428, 453, 463.
 французский — 204 — 206, 445, 446, 452 — 455, 459, 462.

К оммунистическая революция и диктатура пролетариата — 588.

задачи — 27, 32, 33, 39, 58, 59, 366, 370, 575.
 необходимость — 24, 35, 57, 59, 60, 68, 189, 191, 192, 196, 197, 269, 270, 356, 427, 428, 514, 533, 539, 590, предпосылки — 25, 29, 57, 64, 198, 227, 305, 311, 312, 427.

Коммунистическое общество

плановость — 23, 26, 58, 60, 61, 65, 245, 272, 427.
 и потребности — 236, 237.
 предпосылки — 25, 26, 41, 201, 427.
 развитие личности — 57, 65, 68, 186, 192, 203, 298, 272, 427, 428.
 распределение — 187, 194, 195, 372 — 374, 536, 538.
 и собственность — 26, 44, 58, 185, 194, 195, 208, 210, 338, 375, 427, 463.

и труд — 23, 44, 58, 59, 68, 184, 191, 196, 198, 203, 380, 381, 427.

уничтожение классов — 59, 66, 197.
Конкуренция — 14, 25, 26, 38, 41, 44; 48 — 52, 64, 67, 177, 311, 337, 341, 351, — 353, 355 — 361, 397, 400, 429, 507, 511, 516, 561.

Космополитизм — 139, 464.

Крестьянство

античное — 14.
 барщинное — 375, 376, 387, 388.
 ирландское — 293.
 при капитализме — 337, 338, 340, 360.
 и коммунизм — 338.
 и мануфактура — 46.
 немецкое — 174.

феодальное (крепостное) — 14, 15, 41, 42, 67, 68, 198, 202, 282, 360, 363, 419, 474.
Кризисы — 98, 383, 463, 514, 516.

Л.

Либерализм — 89, 175, — 17, 180, 184 — 186, 211, 282, 330, 560, 575.

Личность — 292, 429.

абстрактная — 57, 78, 268, 471.
 при капитализме — 57, 66, 67, 209, 236, 243, 360, 361, 380, 387, 420, 427.

- и класс — 44, 65 — 67, 210, 425.
и коллектив — 65.
и коммунизм — 58, 65, 68, 186, 192, 203, 208, 272, 427, 428.
и общество — 61, 226, 227, 357, 426.
освобождение — 27, 68, 245, 272, 293.
и собственность — 207 — 209.
Логика — 252 — 268, 270, 271, 277 — 279, 302, 473, 474, 477, 478.
См. *Диалектика*.
Лютпен-пролетариат — 13, 180, 181, 185, 211.

М.

- Материализм* — 16, 20, 35, 83, 123, 215, 287, 310, 418, 422, 589.
вульгарный — 412, 413.
исторический — 10 — 13, 15 — 18, 20 — 22, 27 — 29, 31, 36, 37, 59, 61, 62, 64, 66, 108, 115, 133, 139, 225, — 227, 243, 300, 311, 312, 409, 411, 412, 426, 533, 590.
коммунистический (практический) — 33, 35, 591.
механический — 466, 467, 474, 594.
совертательный — 467, 589, — 591.
См. *Диалектика, Философия*.
Материя — 20, 83, 453.
Международные отношения — 11, — 13, 25, 38, 45, 50, 64, 175, 177, 245, 326, 346, 355, 387, 388, 427.
Мелкая буржуазия — 47, 49, 195 — 197, 215, 216, 236, 250, 256, 262, 283, 353, 355, 364, 383, 401, 404, 458, 463.
Мораль — 16, 17, 28, 264, 407, 592.
буржуазная — 50, 161, 197, 268, 273, 368, 395.
и коммунизм — 196, 227.
моральная философия — 230, 235, 236, 243, 272, 326, 350, 355, 361, 419.
христианская — 508.
эгоизм и альтруизм — 99, 170, 222 — 232, 398.
См. *Этика*.

Н.

- Налоги* — 40, 48, 52, 180, 350, 398, 506.
Народонаселение — 11, — 15, 19, 45, 47, 168, 344, 408.
Наслаждения — 22, 199, 305, 403 — 407, 453.
Наука — 17, 18, 373, 380, 429, 592, 595.
См. *Естествознание, История, Политическая Экономика, Философия*.
Нация — 11, 12, 22, 27, 36, 40, 46, 47, 50, 51, 60, 62, 157, 229, 274, 423, 464, 588.

О.

- Общество* — 15, 20, 191, 193, 470, 471, 590, 591.
гражданское — 26 — 28, 53, 388, 588.
закономерность — 533.
общественные отношения — 22, 210, 402, 426, 430, 474, 593 — 595.
стихийно развивающееся — 23, 24, 62.
См. *Античный мир, История, Капитализм, Коммунистическое общество, Феодализм*.
Оппортунизм — 447, 463, 539, 540.

П.

- Партия* — 445, 588.
беспартийность — 455.
вождь — 454, 455, 525.
коммунистическая — 32, 446, 447, 455, 459.
современные — 447, 460, 488.
Пауперизм — 116, 181, 190, 343, 344, 350.
Племя — 12, 21, 24, 26, 40, 52, 55, 62, 66, 139, 148, 347, 349, 376, 391.
Политика — 15, 29, 31, 40, 53, 141, 175, 176, 268, 286, 303, 343, 348, 357, 366, 462, 512, 588, 592.
политическая идеология — 16, 19, 30, 330, 358.
Политическая экономия — 353, 396, 475, 478, 500, 501, 516.
английская — 398 — 400, 520.
современная — 23, 56, 181, 401, 507, 527, 528.
физиократы — 179, 393, 399, 525.
Потребление — 22, 378, 379, 507, 513 — 516.
Потребности — 12, 13, 18 — 20, 52, 61, 235 — 237, 243, 244, 356, 404, 418, 426, 538, 594.
Право — 296 — 302, 306, 312, 325, 326, 348, 592.
гражданства — 195.
вакон — 16, 48, 53, 266, 310 — 313, 315, 317, 325, 407.
избирательное — 24, 588.
история — 54, 303, 309, 312, 325, 326, 347, 349, 592.
коммунизм и право — 188.
наказание — 323, 324.
права человека — 178, 186, 188, 306 — 309, 588.
преступление — 306, 313, 321, 325, 327 — 329.
пролетариат и право — 297, 305.
римское — 14, 53, 54, 300, 312, 347, 348.
семейное — 188, 322.

и сила — 303, 304, 310, 311.
 суд — 297, 326, 328, 387.
 уголовное — 322, 324.
 частное — 53, 54, 300, 303, 347, 386.
 юридические иллюзии — 54, 62, 178, 341, 347, 351.

Практика:
 идеалистическое понимание — 279, 280, 287, 589.
 и идеи — 28.
 материальная и духовная деятельность — 22, 61.
 материалистическое понимание — 11, 36, 364, 514, 589 — 591.
 отчуждение деятельности при капитализме — 23, 24.
 и чувственность — 18, 33 — 35.

Прибыль — 208 — 210, 284, 307, 336, 371 — 373, 400.

Природа — 465 — 468.
 законы природы — 266, 430, 533.
 и общество — 10, 11, 18, 20, 21, 29, 34, 35, 55, 470, 471, 474.
 природа вещей — 413.

Производительные силы — 11, 14, 16, 19, 20, 22, 25, 28, 29, 36, 45, 51, 52, 56, 57, 59, 61, 62, 64, 66, 139, 210, 269, 273, 339, 427, 593.

Производственные отношения — 11, 12, 16, 20, 28, 29, 51, 52, 54, 60 — 62, 66, 133, 141, 157, 175, 182, 192, 273, 311, 339, 348, 361, 369, 376, 381, 382, 403, 427, 514.

Производство — 10, 11, 16, 18, 20, 27, 34, 36, 347, 348.
 духовное — 16, 27, 36, 37.
 орудия производства — 12, 40, 55 — 58, 338.
 перепроизводство — 516.
 и потребление — 22, 507, 513, 514, 516.
 способ производства — 13, 20, 36, 53, 225, 309, 311, 376.
 средства производства — 13, 36, 42.

Пролетариат
 античный — 14.
 и буржуазия — 38, 47, 59, 67, 180 — 183, 195, 395, 405, 419, 458, 463, 560.
 в Германии — 64.
 и коммунизм — 20, 26, 33, 68, 182, 192, 270, 272, 305, 406, 446, 463.
 наслаждения — 405, 406.
 объединение — 51, 58, 183, 305, 356.
 См. *Партия*.
 современный — 26, 33, 43, 44, 51, 58, 60, 65, 67, 180, 181, 183, 190, 202, 269, 270, 344, 356, 359.
 сознание — 31, 192, 195, 197.

Промышленность — 12, 34.
 в античном мире — 13.
 домашняя — 15, 45, 46, 51.

крупная — 34, 45, 50, 51, 55, 56, 174, 379, 399, 516.
 мануфактурная — 45 — 51, 174, 356, 398.
 цеховая — 14, 15, 41 — 43, 45 — 47, 51, 67, 200, 355.

Р.

Рабочая сила — 23, 26.
Рабочее время — 269, 290, 378, 405, 596,
Рабочее движение — 51, 183, 192, 199, 539, 570.
 в Америке — 195, 345.
 в Англии — 182, 183, 186, 195, 204, 345, 371, 445, 459, 570.
 ассоциации — 345, 371.
 в Бельгии — 345.
 восстания — 182, 183, 198.
 в Германии — 183, 463.
 история — 182, 183, 198, 458.
 политическая борьба — 195, 356, 374, 560.
 стачки — 183, 345, 371 — 374.
 во Франции — 183, 195, 371, 445, 570.

Рабство — 12, 13, 23, 52, 139, 188, 199, 289, 290, 419, 474.

Разделение труда — 11, 23, 37, 38, 226, 407, 593.
 в античном мире — 13, 30.
 естественно возникшее — 12, 21.
 в искусстве и науке — 380, 381.
 при капитализме — 44, 50, 56, 57, 65, 272, 293, 387, 427.
 и коммунистическое общество — 23, 58, 65, 427.
 в мануфактуре — 45, 46.
 материального и духовного — 21, 22, 37, 55, 348, 592.
 международное — 11, 13, 36.
 и производственные отношения — 12, 22, 325, 326.
 в племени — 12, 373.
 промышленность и сельское хозяйство — 12, 15, 40, 41.
 промышленность и торговля — 12, 13, 15, 43, 55.
 в семье — 12.
 и собственность — 12, 23.
 при феодализме — 15, 42, 43.

Раса — 11, 413.

Распределение — 22, 34.
 и коммунизм — 187, 194, 195, 536, 538,
 уравнительное — 194, 195, 372 — 374.

Революция
 английская — 50, 191, 396.
 и бунт — 363, 364, 573.
 буржуазная — 200, 201, 291, 357, 358.
 движущая сила истории — 28.
 ограниченность прежних революций — 58, 59, 366.

- политическая — 62, 365.
 предпосылки — 29.
 революционные задачи — 407.
 революционный класс — 37, 38.
 революционные мысли — 37.
 социальная — 64, 365.
 французская 1789 года — 7, 36, 38, 50, 122, 159, 160, 162, 163, 174, 177—179, 183, 185, 186, 191, 320, 321, 337, 365, 389, 396, 397, 511, 525, 588, 589.
 французская 1830 г. — 176.
Религия — 9, 16, 17, 22, 29 — 30, 54, 80, 139, 214, 215, 264, 274, 512, 536, 590 — 592, 595.
 античная — 120, 121.
 буддизм — 150.
 и буржуазия — 50, 265, 266, 397.
 духовенство — 15, 21, 157, 198, 532 — 534, 592.
 естественная — 21.
 и идеализм — 532, 533.
 индусов и египтян — 30.
 миссионеры — 289.
 и пролетариат — 31.
 свобода религии — 184.
 христианство — 10, 116, 117, 125, 126, 133, 150, 151, 155, 157, 158, 160, 169, 170, 198, 235, 237, 285, 367, 595.
 чудо — 532.
Ремесло — 14, 15, 41 — 43, 45, 51, 67, 196.
Рим — 12 — 14, 115, 116, 122, 300.
 и варвары — 13, 63, 64, 168, 376.
 восстание рабов — 199.
 восточно-римская империя — 13.
 землевладение — 13, 14, 54, 168.
 право — 14, 52 — 54, 116, 300, 312, 347, 348.
 римская Кампания — 34.
 собственность — 52 — 54, 168, 342, 349.
 философия — 119, 121.
Романтизм — 295.
Россия — 143, 346, 363, 464, 540.
- С.**
- Свобода* — 98, 282, 283, 285 — 287, 289 — 295, 388, 419, 423, 427, 462, 588.
 воли — 316.
 дикаря — 283.
 идеалистическое и материалистическое понимание — 281.
 при капитализме — 67, 293.
 и коммунизм — 427, 428, 458.
 личности — 65, 357.
 торговли — 294, 295.
 труда — 68, 184.
- Семья* — 19, 24, 55, 160, 161, 274.
 буржуазная — 161, 162, 357.
 в XVIII в. — 61, 161, 162.
 В Германии — 19, 322.
 домашнее хозяйство — 19.
 многобрачие и кровосмешение — 141.
 при племенном быте — 12, 26.
 и право — 347.
 и пролетариат — 161.
 и рабство — 23.
 семейное право — 188, 322.
 и собственность — 22, 376.
 упразднение — 19, 510, 590,
 и христианство — 116, 117.
Случайность — 54, 306, 420.
 историческая — 21, 32, 45, 56, 58, 61, 62, 65 — 67, 361, 426, 427.
Собственность — 12, 25, 52, 54 — 56, 334.
 возникновение — 22, 23.
 государственная — 52, 339 — 343, 345, 346, 348.
 земельная — 13 — 15, 25, 41 52, 54—56, 67, 186, 209, 335 — 338, 351, 355, 376, 593.
 капиталистическая — 27, 50, 52, 53, 55, 161, 187, 337, 345, 351, 427, 593.
 и личность — 207 — 210.
 общинная — 12 — 14, 52, 53, 349, 593.
 племенная — 12, 14, 52, 349, 376.
 социалистическая — 58.
 феодальная — 14, 15, 41, 46, 47, 52, 67, 593.
 частная — 13, 19, 23, 41, 50 — 57, 184, 185, 188, 208 — 210, 335, 339 — 343, 345, 346, 348, 349, 352, 393, 427, 463.
 ее уничтожение — 19, 26, 44, 56, 185, 187, 207, 208, 427.
Сознание — 11, 16, 17, 20 — 22, 27, 28, 31, 37, 62, 107, 108, 230 — 232, 243, 273, 364, 407, 411, 467, 475, 587, 592.
 коммунистическое — 37, 59, 60, 192, 428, 453, 463,
 мышление — 10, 17, 30, 36 — 39, 83, 184, 226, 243, 244, 266, 435, 587, 589, 590.
 рефлексия — 238, 239, 244 — 248.
 чувственность — 18, 20, 33 — 35, 37, 80, 81, 589 — 591.
Сословие — 12, 14, 15, 38, 43, 52, 53, 61, 66, 67, 175, 200, 593.
Социализм — 282, 406, 446, 456, 486, 501, 509, 535, 536, 575.
 американский — 486.
 английский — 162.
 истинный — 211, 359, 445 — 584.
 реакционный — 538.

утопический — 194, 294 — 206, 210, 403, 454, 455, 458, 462, 463, 471, 477, 491 — 512, 516 — 527, 546, 595.
 французский — 162, 451, 462, 473, 487, 489, 490, 512.
Средства сообщения — 43, 44, 47 — 51, 139, 283, 284, 336, 338, 382.
Стачка — 183, 345, 371 — 373, 374.
Стоимость — 162, 209, 266, 371, 396, 397, 516, 537, 538.

Т.

Телеология — 36, 125, 126, 248.
Терроризм — 159, 230.
Техника — 15, 19, 34, 36, 42, 45, 139, 174, 175, 189, 199, 209, 283, 284, 379, 380, 514.
 изобретения — 36, 45, 139, 283, 284.
Товар — 7, 41, 357, 383, 394, 592.
Торговля — 25, 26, 34, 371, 400.
 античная — 13, 14, 45.
 капиталистическая — 47 — 50, 53, 55, 141, 161, 210, 284, 344, 353, 394, 396.
 кризис — 98, 383.
 международная — 25 — 27, 46 — 50, 139, 175, 177, 294, 326, 343 — 360.
 меновая — 12.
 морская — 13, 49, 53, 356, 398.
 свобода — 294, 295, 391, 550.
 спрос и предложение — 25, 26, 45, 46, 50, 356, 370, 373, 378 — 380, 388, 507, 514, 515.
 феодальная — 15, 41, 43, 48.
Труд — 18, 476 — 478.
 при капитализме — 22, 51, 56, 57, 194, 379, 405.
 и коммунизм — 23, 44, 58, 59, 68, 184, 191, 196, 198, 203, 380, 381, 427.
 и наслаждение — 22, 405, 453, 508.
 непродуцибельный — 379.
 организация — 52, 378, — 381, 482.
 право на труд — 511.
 производительный — 379, 514.
 при феодализме — 14, 15, 41, 43, 67.
 цена — 379.
 См. *Разделение труда*.

Ф.

Феодализм — 15, 63, 64, 67, 157, 198, 399, 403, 419.
 и буржуазия — 295, 397.
 город — 41 — 45.
 дворянство — 54, 174, 199, 405, 419.
 крепостничество — 14, 15, 41, 42, 67, 68, 198, 202, 282, 360, 363, 419, 474.
 право — 309, 325, 326, 347.
 распад — 46, 47.

религия — 133, 150, 151, 155, 189, 592.
 собственность — 51, 53, 593.
 торговля — 48.
 См. *Сословия, Цехи*.
Философия — 16, 17, 29, 215, 434, 437, 454, 461, 591, 595.
 античная — 115, 117, 119 — 123, 404, 454, 509; см. именной указатель — Аристотель, Гераклит, Демокрит, Зенон, Лукреций, Платон, Сократ, Тимон, Эпикур.
 нового времени — 123, 124, см. именной указатель — Декарт, Лейбниц, Спиноза.
 английская эмпирическая — 152, 303, 311, 396, 398, 399, 467, 520; см. именной указатель — Бентам, Бэкон, Гоббс, Локк, Милль, Юм.
 французского просвещения — 118, 223, 224, 316, 389, 396 — 399, 404 — 406, 454; см. именной указатель — Вольтер, Гельвеций, Гольбах, Руссо.
 немецкий классический идеализм — см. именной указатель — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель.
 младегегельянство — 3, 4, 8 — 10, 22, 28 — 32, 34, 36, 40, 58 — 60, 66, 71 — 173, 177 — 204, 206 — 398, 401 — 404, 406 — 442, 457, 461, см. именной указатель — Бауэр, Шмидт, Штраус.
 Фейербаха — см. именной указатель.
 моральная — 230, 235, 236, 243, 272, 326, 350, 355, 361, 419.
 спекулятивная — 17, 19, 28, 39, 91, 397, 476.
 эмпиризм — 17.
Франция — 429.
 аристократия — 122, 406.
 бунт 1775 г. — 523, 524.
 буржуазия — 98, 174, 177, 179, 396 — 399.
 государственные займы — 343.
 землевладение — 25, 335.
 колонизация — 492.
 коммунизм — 204 — 206, 445, 446, 452 — 455, 459, 462.
 литература — 380.
 мануфактура — 45, 48.
 при Наполеоне — 36, 337.
 народонаселение — 63, 408.
 право — 54, 318.
 производство — 359, 374.
 рабочее движение — 183, 560, 570.
 реставрация — 330.
 реформизм — 195.
 современная — 550, 551, 560.
 средневековая — 198.
 См. *Революция, Философия*.

Ц.

Цена — 266, 356, 370, 373, 379.
Цели — 14, 15, 41 — 43, 46 — 48, 67,
 200, 355.

Ч.

Человек

абстрактный — 9, 35, 40, 458, 459,
 510, 590, 591.
 и животное — 21, 61.
 конкретный — 10, 11, 15, 16, 35,
 83, 129, 475, 590.
 и общество — 193, 364.
 «человеческое» и «нечеловеческое» —
 420.
См. Личность.

Ш.

Швейцария — 535, 538.

Э.

Эксплоатация — 181, 190, 197, 203,
 269, 270, 354, 397, 400, 562, 596.
Этика
 гедонистическая — 404 — 406.
 утилитаристическая — 223, 224, 240,
 396 — 400.
См. Мораль.

Я.

Язык — 16, 20, 210, 254 — 257, 301,
 302, 396, 414, 429, 434, 435, 437.

СОДЕРЖАНИЕ.

Предисловие В. Адоратский VII

К. Марке и Ф. Энгельс.

НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ.

Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей, Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков.

	Стр.
<i>Предисловие</i>	3
I. Фейербах. <i>Противоположность материалистического и идеалистического воззрения</i>	5—68
I. Фейербах.	7
А. Идеология вообще, немецкая в особенности	8—40
1. История	18
2. О производстве сознания	27
Б. Действительный базис идеологии	40—60
1. Общине и производительная сила	40
2. Отношение государства и права к собственности	52
3. Естественно возникшие и созданные цивилизацией орудия производства и формы собственности	55
В. Коммунизм. — Производство самой формы общины	60—68
Лейпцигский собор	71—442
II. <i>Святой Бруно</i>	73—94
1. Поход против Фейербаха	75
2. Размышления святого Бруно о борьбе между Фейербахом и Штирнером	83
3. Святой Бруно против авторов «святого семейства»	84
4. Последнее прости «М. Гессу»	91
III. <i>Святой Маке</i>	95—438
1. Единственный и его собственность	98—432
Ветхий завет: Человек	100—219
1. Книга бытия, т. е. жизнь Человека	100
2. Экономия Ветхого завета	109
3. Древние	115
4. Новые	123
А. Дух (Чистая история духов)	127
Б. Одержимые (Нечистая история духов)	132
а. Привидения	136
б. Блажь	140
В. Нечистая нечистая история духов	142
а. Негры и монголы	—
б. Католицизм и протестантизм	150

	стр.
Г. Иерархия	153
5. Благодарствующий в своей конструкции «Штирнер»	166
6. Свободные	173
А. Политический либерализм	—
Б. Коммунизм	184
В. Гуманный либерализм	211
Новый завет: «Я»	220—432
1. Экономия Нового завета	220
2. Феноменология согласного с собой эгоиста, или учение об оправдании	222
3. Откровение Иоанна Богослова, или «Логика новой мудрости»	251
4. Особенность	281
5. Собственник	296
А. Моя мощь	—
I. Право	—
А. Канонизация вообще	—
Б. Присвоение путем простой антитезы	300
В. Присвоение путем сложной антитезы	303
II. Закон	309
III. Преступление	319
А. Простая канонизация преступления и наказания	—
а) Преступление	—
б) Наказание	321
Б. Присвоение преступления и наказания путем антитезы	322
В. Преступление в обыкновенном и необыкновенном смысле	326
5. Общество как гражданское общество	332
II. Бунт	362
III. Союз	374
1. Земельная собственность	—
2. Организация труда	377
3. Деньги	381
4. Государство	386
5. Бунт	389
6. Религия и философия Союза	390
А. Собственность	—
Б. Состояние	394
В. Мораль, общение, теория эксплуатации	395
Г. Религия	401
Д. Добавления к учению о союзе	402
В. Мое Самонаслаждение	404
6. Песнь песней Соломона, или Единственный!	415
7. Апологетический комментарий	432—438
<i>Закрытие Лейпцигского собора</i>	<i>439—442</i>

	Стр.
Истинный социализм	443—540
I. «Рейнские ежегодники» или философия истинного социализма	449—479
А. «Коммунизм, социализм, гуманизм»	451
Б. «Камни для постройки социализма»	464
IV. Карл Грюн. «Социальное движение во Франции и Бельгии» (Дармштадт, 1845), или историография истинного социализма	481—528
Сен-симонизм	491
1. «Письма женева к своим современникам»	495
2. «Политический катехизис промышленников»	498
3. «Новое христианство»	501
4. Сен-симонистская школа	502
Фурьеризм	507
«Ограниченный папаша Кабэ» и господин Грюн	517
Прудон	527
V. «Доктор Георг Кульман из Гольштинии, или пророчества истинного социализма. Новый мир, или царство духа на земле. Благовещание	529—540
Ф. Энгельс. ИСТИННЫЕ СОЦИАЛИСТЫ	541—584

П Р И Л О Ж Е Н И Я

Маркс о Гегеле и Фейербахе	587
Гражданское общество и коммунистическая революция	588
Маркс о Фейербахе	589
Из рукописи: «I. Фейербах»	592
Энгельс о Фейербахе	594
Указатели	
Указатель имен	599
Предметный указатель	609

И Л Л Ю С Т Р А Ц И И

Из «Предисловия» (рукопись К. Маркса) между	4—5
Пятнадцатая страница рукописи Ф. Энгельса: «I. Фейербах» с пометками на полях К. Маркса между	20—21
Шестнадцатая страница рукописи Ф. Энгельса: «I. Фейербах» с пометкой на полях К. Маркса (стр. 22 наст. тома) между	32—33
Восемнадцатая страница рукописи Ф. Энгельса (слева) и К. Маркса (справа): «I. Фейербах» (стр. 24—25 наст. тома) между	61—65
Пятьдесят третья страница рукописи Ф. Энгельса (слева) и К. Маркса (справа): «III. Святой Макс» (стр. 247—248 наст. тома) . . между	240—241
Заметки К. Маркса на семьдесят второй странице рукописи: «I. Фейербах» (стр. 54, 592 наст. тома) между	592—593

(11 — 30 тысячи)

3

Ответственный редактор Б. БЫХОВСКИЙ.
Техническая редакция С. ГЕОРГИЕВСКИЙ, И. ГАЛАКТИОНОВ.

Подписано к печати с матриц 13/IV 1933 г.
Партиздат № 1253/м. Тираж 20 375 экз. Ленгорлит № 11 147. Заказ № 650.
Формат бум. 68 × 100 см. 39³/₄ печ. л. (78720 тип. знак. в 1 бум. л.). Бум. л. 19³/₄

Вышла в свет — май 1933 г.