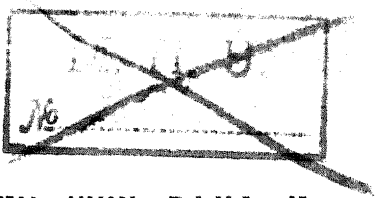
II.8.1.

ФИЛОСОФІЯ ЧУВСТВА И ВѢРЫ

ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІЯХЪ



КЪ ЛИТЕРАТУРѢ И РАЦІОНАЛИЗМУ XVIII ВѢКА И КЪ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

М. Т. Ин.
БИБЛІОТЕКА
№ 3349
Отд.

В. А. КОЖЕВНИКОВА.

ЧАСТЬ I.

I. Подготовка и общее культурно-историческое значеніе философіи чувства.
II. Ф. Гемстергюй.
III. І. Г. Гаманнъ.



МОСКВА.
Типографія Г. Лисснеръ и А. Гешель,
преемники Э. ЛИССНЕРА и Ю. РОМАНА.
Воздвиженка, Крестовоздвиженскій пер., д. Лисснера.
1897.

1В

...ров 3

ПРОВ. 1957

В
56

...ЛЕНИНСКОЙ
АКАДЕМИИ

137
36

Обзоръ содержанія.

Предисловіе. Стр. 3—8.

I. Подготовка и общее культурно-историческое значеніе философіи чувства. Стр. 9—45.

Раціонализмъ и сентиментализмъ — два главныхъ направленія философскаго сознанія XVIII вѣка; второй былъ необходимымъ противодѣйствіемъ крайностямъ перваго. 9—10. Поворотъ отъ отвлеченнаго разсужденія въ сторону чувства и вѣры былъ не регрессивнымъ движеніемъ общественнаго сознанія, а возстановленіемъ въ новыхъ, свѣтскихъ формахъ того, что было ослаблено или утрачено раціонализмомъ. Философія чувства и вѣры дополняетъ послѣдовательный процессъ развитія западно-европейской культуры. 10—11. Ея отличіе отъ поправокъ раціонализма, сдѣланныхъ Юмомъ и Лессингомъ. 11.

Руссо — предшественникъ философіи чувства; онъ провозглашаетъ первенство чувства надъ разсужденіемъ и нравственнаго прогресса надъ интеллектуальнымъ. — Достоинства и недостатки его апологіи чувства; соотвѣтствіе тѣхъ и другихъ потребностямъ времени. 12—14. Успѣхъ и вліяніе идей Руссо. 14—17.

Руссо былъ только краснорѣчивымъ провозвѣстникомъ философіи чувства, но не умѣлъ дать ей полнаго и плодотворнаго развитія. Для этого необходимо было 1) сообщить принципу чувства бо́льшую философскую убѣдительность и 2) расширить его значеніе возведеніемъ его не только въ нравственное, но и въ познавательное начало. Руссо не въ состояніи былъ рѣшить эти задачи. 18—19.

Третье условіе плодотворнаго развитія сентиментализма: расширеніе индивидуальной нравственной свободы. Несочувствіе ей раціоналистической этики XVIII вѣка; теоретическій, догматически-объективный характеръ этой послѣдней. 19—22. Руссо и Дидро — защитники субъективной нравственности и нравственной свободы; несовершенство ихъ этическаго индивидуализма. 22—26.

Недостатки и пробѣлы, оставленные Руссо и Дидро въ философіи чувства опредѣлили задачи послѣдующихъ ея представителей. Главная изъ этихъ задачъ — научное разслѣдованіе ученія о практическомъ первенствѣ начала чувства надъ началомъ рефлективнымъ — выполняется позже всего Кантомъ и Якоби. Вторая же задача философіи чувства — практическое расширеніе и облагороженіе чувства, возвышеніе его до значенія первенствующаго начала въ человѣкѣ — была выполнена уже въ до-кантовскую эпоху. Средствомъ для этого явилось отождествленіе начала нравственнаго съ началомъ религіознымъ или превращеніе философіи чувства въ философію вѣры. 27—28.

Трудность выполненія этой задачи. Препятствія ей со стороны преобладающаго склада религіозныхъ убѣжденій XVIII вѣка. 28. Обзоръ религіознаго броженія въ про-

шедшемъ столѣтіи: рѣшительное преобладаніе разсужденія надъ чувствомъ въ деизмѣ; реакція въ сторону чувства въ піэтистической средѣ (піэтизмъ, сепаратизмъ, методизмъ); усиленіе раціонализма въ философіи и богословіи. 28—39.

Философія чувства противодѣйствуетъ одностороннему и поверхностному раціонализму. — Различныя формы этой реакціи: въ духѣ церковнаго ученія (Штольбергъ, княг. Голицына, Лафатеръ); въ духѣ гуманизма христіанскаго (Гаманнъ), въ духѣ свѣтскаго гуманизма (Якоби) и въ формѣ языческой (Гемстергюи). — Общая цѣль мыслителей этого направленія: возстановленіе положительныхъ, религіозно-нравственныхъ началъ, утраченныхъ въ процессѣ развитія скептическаго раціонализма. — Совпаденіе дѣятельности философіи чувства съ расширеніемъ историческаго и критическаго пониманія (въ лицѣ Лессинга и Гердера). — Важное культурно-историческое значеніе философіи чувства. 39—40.

Энергія и жизненность духовнаго движенія, вызваннаго философіей чувства. Тѣсная связь его съ современнымъ ему настроеніемъ общественнаго сознанія. — Художественныя формы, въ которыя преимущественно облекалась философія чувства. 41—43.

Общія свойства этого философскаго направленія: оно было жизненно, но не научно, хорошо согласовалось съ практическими потребностями своего времени, но не умѣло удовлетворительно изъяснить и оправдать себя теоретически. — Предложенное Кантомъ теоретическое оправданіе практическаго нравственнаго начала философія чувства (въ лицѣ Якоби) отвергла и изъ его несовершенства вывела заключеніе о несостоятельности всякой отвлеченной философіи. — Объективному умозрѣнію философія чувства противопоставила субъективное начало вѣры, но не сумѣла объединить и примирить этихъ двухъ принциповъ научнымъ образомъ. 43—45.

II. Ф. Гемстергюи. — Философія чувства въ ея опытахъ соглашенія съ сенсуализмомъ и раціонализмомъ XVIII вѣка. 46—132.

Библіографія. 46.

Общая характеристика и историческое значеніе Гемстергюи. 47 и сл. Г., какъ мыслитель, представляетъ переходъ отъ сенсуалистической философіи къ философіи чувства, на развитіе которой онъ повліялъ въ значительной степени. — Его извѣстность и слава среди современниковъ. Отзывы о немъ Якоби, Гаманна, Мендельсона, Лессинга, Лафатера, Гердера, Гете, Виланда и др. 47—49. — Его личныя достоинства: высокія нравственныя качества, идеалистическій и художественный складъ ума и характера. 49—51. — Преобладаніе эстетическаго элемента въ жизни и въ мышленіи Г. Онъ былъ выдающимся въ свое время писателемъ по эстетикѣ, которую считалъ завершеніемъ всей духовной дѣятельности человѣка. 51—52. — Обособленное положеніе Г. въ ряду мыслителей XVIII вѣка. Причина этого — противоположный общему духу вѣка характеръ его образа мыслей. Его нерасположеніе къ легкомысленному и скептическому направленія просвѣщенія своего времени. — Непопулярность его произведеній во Франціи. Успѣхъ въ Германіи; глубокое вліяніе на развитіе нѣмецкой мысли. Отсутствіе учениковъ и послѣдователей. 52—55.

Методъ. Теорія познаванія. Смѣшеніе сенсуализма со спиритуализмомъ. 56 и сл. Неопредѣленность ученія Гемстергюи. Противорѣчивые отзывы новѣйшей критики о ея характерѣ. 55—56. Онъ называетъ свою философію сократическою. 56. Преобладаніе въ ней вліянія Платона. 57.

Воздѣйствіе на Г. общаго духа его времени. Отвращеніе къ ученому, систематическому мышленію. — Осужденіе философскихъ системъ вообще и картезіанизма въ частности; предпочтеніе ученія Ньютона. 57—59. — Неряшливое обращеніе съ философскими вопросами. — Отсутствіе стройнаго ученія. Это первые, незрѣлые опыты стремленія къ новому философскому міросозерцанію, основанному на почвѣ практическаго, нравственнаго начала. 59—60. Въ ряду философовъ чувства Г. является догматикомъ и мечтателемъ, а не ученымъ изслѣдователемъ. 60—61.

Отрицаніе діалектическаго способа познаванія; истина познается непосредственнымъ воспріятіемъ въ субъективномъ ощущеніи. 61. Г. возвеличиваетъ познавательное значеніе чувства за счетъ разсужденія. Убѣдительность чувства превосходитъ убѣдительность размышленія. 62. Это существенное положеніе философіи чувства Г. оставляетъ въ недоказанномъ и неразвитомъ видѣ. — Противорѣчія его теоріи познаванія. 62—63.

Источникъ знанія не есть чистое мышленіе, а опытъ, не ограничивающійся по Гемстергюи данными однихъ пяти „внѣшнихъ“ чувствъ; къ этимъ послѣднимъ Г. присоединяетъ еще „внутреннее чувство“, поручая ему главную роль въ пріобрѣтеніи познаній. 63.— Догматическая увѣренность въ абсолютной реальности данныхъ внѣшняго, чувственнаго опыта. 63—64. — Чувственный опытъ однако не даетъ знанія самой сущности вещей. Зависимость чувственнаго знанія отъ нашихъ органовъ и отъ знаковъ, выражающихъ впечатлѣнія. 65. — Несмотря на сближеніе этой части своего ученія съ сенсуализмомъ, Г. твердо стоитъ за независимость души отъ тѣла, за разнородность духовнаго и физическаго. — Наивный, аллегорическій способъ объясненія связи души съ тѣломъ. 65—67.

Подчиняясь до извѣстной степени вліянію сенсуализма въ объясненіи познаванія внѣшняго міра, Г. становится догматикомъ-спиритуалистомъ въ ученіи о познаваніи высшихъ, духовныхъ истинъ. Догматически признаетъ онъ существованіе безтѣлесныхъ субстанцій и догматически же допускаетъ въ человѣкѣ способность достовѣрнаго познаванія ихъ. 67—68. — Знаніе это основано на сродствѣ души человѣческой съ Богомъ и на ея врожденномъ стремленіи къ Нему. — Союзъ души съ абсолютнымъ, вѣчнымъ, совершеннымъ (съ Богомъ) есть абсолютная истина и красота и высшее благо, счастье. — Для достиженія высшаго блага душа не нуждается въ помощи чего-либо физическаго; высшее знаніе (богопознаніе) не можетъ быть чувственнымъ знаніемъ; оно состоитъ въ непосредственномъ единеніи сущностей. 68.

Сочетаніе элементовъ разнородныхъ ученій въ теоріи познаванія Г.: сенсуализма, спиритуализма и мистицизма. — Научная слабость этого ученія. — Его культурно-историческій смыслъ: оно составляетъ переходъ къ ученію о геніальности или о такъ называемой „прекрасной душѣ“, — ученію, которое получаетъ свое эстетическое развитіе у Гаманна, Гердера и Гёте, а философское у Ф. Г. Якоби. 69—70.

Этика Гемстергюи. 70 и сл. Значеніе чувства, какъ познавательнаго начала, раскрыто Г. въ недостаточной степени. Высшимъ назначеніемъ чувства онъ считаетъ его нравственную цѣль. — Преобладаніе этическаго элемента надъ научнымъ въ ученіи Г. „Нравственное начало“ составляетъ высшую ступень духовныхъ способностей. 70—71. — Неудовлетворительность его философскаго анализа у Гемст.; бездоказательная вѣра въ свойства и въ превосходство нравственнаго принципа; безполезность научнаго изслѣдованія его; самоочевидность естественныхъ законовъ нравственности; совѣсть — „лучшій учебникъ этики“; личное чувство — единственный судья въ области нравственнаго. 71—72.

Попытки Г. дать своему этическому догматизму реалистическое оправданіе. Ученіе о „нравственномъ органѣ“.— Оно стоитъ въ связи съ поисками прочнаго нравственнаго критерія моралистами второй половины XVIII вѣка. Г. стремится къ сочетанію воедино сдѣланнаго въ этомъ отношеніи Гётчисономъ, Ад. Смитомъ, Бётлеромъ и Гартлеемъ. 73—75. — Неудовлетворительность и противорѣчія его ученія о нравственномъ органѣ. 75—77. Активный и пассивный элементы въ нравственномъ органѣ. Превосходство перваго и его способность къ самосовершенствованію. 78—79. — Въ развитіи этой способности заключается и долгъ, и счастіе человѣка. — Оптимистическій взглядъ на природу и на человѣка. — Происхожденіе зла вслѣдствіе удаленія отъ естественнаго состоянія и замѣны его искусственною и фальшивою цивилизаціей. 79. Мечты о „золотомъ вѣкѣ“ („Алексисъ“). Успѣхъ этого произведенія; его соотвѣтствіе потребностямъ своего времени; оно заключаетъ въ себѣ взгляды Г. на культурно-историческій ходъ развитія человѣчества, на происхожденіе религіи, нравственности и общественнаго порядка. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ дана въ поэтической формѣ программа этики въ духѣ философіи чувства. 79—85.

Признавая свободное активное начало въ отдѣльномъ человѣкѣ, способность къ нравственному совершенствованію въ совокупности человѣчества и независимость воли въ ея отношеніяхъ къ міру физическому и къ людямъ, Г. однако сильно суживаетъ предѣлы ея независимости ея субъективною мотивацією или детерминацією. Свобода выбора зависитъ не только отъ разумныхъ мотивовъ, усматриваемыхъ субъектомъ, но и отъ свойствъ его организаціи. 86—88. — Добавочное вліяніе общественной среды на единичную волю. 89.— Противорѣчія въ ученіи Г. о свободѣ воли. — Нравственное совершенство оказывается у него не столько результатомъ самопроизвольнаго усилія, сколько слѣдствіемъ счастливой организаціи. — Совпаденіе этого вывода съ популярнымъ въ концѣ XVIII в. ученіемъ о „прекрасной душѣ". 89—93. — Вытекающая отсюда фаталистическая тенденція во взглядахъ Г. на зло, на преступленіе, наказаніе и раскаяніе. Сходство со спинозистами мистическаго направленія (Леенгофомъ, Дейергофомъ и Брилемъ). 93—96.

Двойственность этическаго ученія Г. — причина противорѣчивыхъ отзывовъ о немъ современниковъ: Якоби видитъ въ немъ индивидуалиста; Лессингъ — скрытаго спинозиста. 97.

Г. допускаетъ прогрессивное совершенствованіе души послѣ смерти тѣла. 98.— Вѣра въ безсмертіе — истина, доказуемая не разсужденіемъ, а самочувствіемъ, ощущеніемъ душою своихъ свойствъ. 99.

Этика Г. пытается сочетать детерминизмъ съ индивидуализмомъ. — Сочувствіе индивидуалистической свободѣ нравственности намѣчено у Г. краткими, но энергичными чертами, въ духѣ философіи чувства: „власть человѣческой личности и ея право — одно и то же; желаніе — единственный мотивъ дѣйствій". — Непослѣдовательность этого вывода изъ предшествующихъ ученій Г. 100.— Его отвращеніе къ искусственной, внѣшней регуляціи нравственности закономъ и обычаемъ. Соотвѣтствіе этой черты натуралистическимъ тенденціямъ Руссо, Дидро и ихъ послѣдователей и, въ особенности, этикѣ періода „бурныхъ стремленій". 100—101.— Г. не сознаетъ опасностей крайняго субъективнаго нравственнаго произвола, защищаетъ его недостатки и оправдываетъ его коллизіи съ искусственнымъ кодексомъ общепринятой морали. 102.

Религіозныя убѣжденія Гемстергюи. 103 и сл. Отождествленіе религіознаго начала съ нравственнымъ. — Глубокая религіозность Г.;отвращеніе къ матеріалистическому невѣрію. — Антично-языческій характеръ его вѣрованій. — Отъ деизма они отличаются тѣмъ, что основываются не на разсужденіи, а на чувствѣ; отъ христіанства — упраздненіемъ откровенія и догматовъ грѣхопаденія и искупленія. — Г. дѣлаетъ попытку утвердить религіозное начало на почвѣ свѣтскаго міровоззрѣнія, но не въ деистическомъ смыслѣ, а въ духѣ философіи чувства. 103—104.— Остатки деистическаго раціонализма у Г.; его „Учебникъ естественной религіи". — Болѣе зрѣлая точка зрѣнія на религіи въ философскихъ сочиненіяхъ. — Признаніе неограниченной субъективности религіозныхъ убѣжденій: они основаны исключительно на личномъ ощущеніи. 105—106.

Уклоненіе отъ деистической аргументаціи въ доказательствахъ бытія Бога. Г. считаетъ неубѣдительными доказательства этическое, космологическое и физико-теологическое. 106—107. — Первоначальное пристрастіе мыслителей XVIII вѣка къ двумъ послѣднимъ; постепенное сознаніе ихъ недостаточности; критика ихъ Юмомъ; непониманіе ея достоинствъ до временъ Якоби и Канта. 107—111. — Критика доказательствъ бытія Бога у Гемстергюи. 111—118. — Г. въ этомъ отношеніи предупреждаетъ Канта и указываетъ на ограниченность богопознанія, почерпаемаго изъ разсмотрѣнія свойствъ природы. — Самопознаніе человѣка — единственный надежный источникъ богопознанія. 119—120. — Богопознаніе основывается не на разсужденіи, а на чувствѣ души и на ея стремленіи къ единенію съ своимъ первоисточникомъ. 120—121. — Ученіе Г. о богопознаніи представляетъ замѣтный прогрессъ сравнительно съ деизмомъ и раціонализмомъ XVIII вѣка и заключаетъ въ себѣ зародыши ученія о религіи Канта, Якоби и Шлейермахера. 122—123.

Дѣльныя мысли Г. объ историческомъ развитіи религіи; ихъ превосходство надъ скептической религіозной критикой XVIII в. 123—124. — Нерасположеніе Г. къ положи-

тельной религіи; непониманіе психологическихъ основъ Откровенія. — Неопредѣленость его понятія о Богѣ. — Г. не былъ спинозистомъ, но признавалъ только безличнаго Бога, безучастнаго къ судьбѣ человѣческихъ личностей. 124—126.— Безцвѣтность и безсодержательность естественной религіи Г. 126—127. — Осужденіе имъ положительныхъ религій; равнодушное и отчасти враждебное отношеніе къ христіанству; сочувствіе античному язычеству. 127—129.

Значеніе Гемстергюи въ ряду представителей философіи чувства. 129 и сл. Въ лицѣ Г. философія чувства нашла выраженіе не столько своихъ силъ и рессурсовъ, сколько своихъ запросовъ и стремленій. Для ихъ удовлетворительнаго разрѣшенія Г. недоставало должнаго философскаго развитія и привычки къ систематическому мышленію. Возбудивши много важныхъ философскихъ вопросовъ, онъ не сумѣлъ подвергнуть ихъ строгому научному изслѣдованію и связать ихъ въ стройное цѣлое. Онъ неопытный и незрѣлый начинатель новаго направленія въ философіи XVIII вѣка. 129—130. — Его историческая заслуга состояла въ признаніи чувства за основное начало не только нравственное и религіозное, но и познавательное. — Его недостатокъ — въ неувѣренности и непослѣдовательности проведенія этого убѣжденія и въ стараніяхъ искусственно и противорѣчиво согласовать его съ противоположными ему тенденціями чистаго раціонализма. Отсюда — несоотвѣтствіе его ученія научнымъ требованіямъ его времени и ихъ непопулярность. 130—131.— Недостаточное соотвѣтствіе его ученія тогдашнему стремленію къ индивидуалистической, свободной этикѣ. 131—132. Третье несоотвѣтствіе философіи Г. потребностямъ времени заключалось въ блѣдности и неопредѣленности религіозной стороны его ученія. — Необходимость пополненія и исправленія всѣхъ этихъ недостатковъ въ дальнѣйшемъ процессѣ развитія философіи чувства. 132.

III. І. Г. Гаманнъ. — Философія чувства и вѣры въ ея полемическихъ отношеніяхъ къ литературѣ и къ раціонализму XVIII вѣка. Стр. 133 и сл.

Библіографія. 133—140.

Положеніе Гаманна въ ряду представителей философіи чувства. 141 и сл. Въ отличіе отъ эклектика Гемстергюи, заботившагося о согласованіи философіи чувства съ преобладающимъ филос. направленіемъ своего вѣка, Гаманнъ является олицетвореніемъ полемическихъ и реформаторскихъ силъ философіи чувства. 141—2.— Потребность въ такой полемикѣ и въ то же время въ примиреніи обнаруженныхъ ею противорѣчій въ жизни и въ философскомъ мышленіи. — Необходимость выдающейся, руководящей личности, связующей и объединяющей разнородные элементы сложнаго духовнаго процесса, переживавшагося обществомъ во второй половинѣ XVIII вѣка. За неимѣніемъ болѣе законченнаго представителя этой потребности, современники довольствуются его несовершеннымъ подобіемъ въ лицѣ Гаманна. 142—3.

Характеристика Гаманна какъ человѣка, мыслителя и писателя. Отношеніе къ нему современниковъ. Его вліяніе на нѣмецкую культуру. 143 и сл. Гаманна считали и считаютъ загадочнымъ человѣкомъ; недоразумѣнія и противорѣчія въ сужденіяхъ о немъ объясняются неправильною постановкою вопроса о его значеніи. Тщетныя усилія доставить ему популярность и придать ему остающееся значеніе и для настоящаго времени. Г. представляетъ цѣнность лишь культурно-историческую; его значеніе неразрывно связано съ условіями его времени и окружавшей его среды. 143—4.— Разнорѣчивыя сужденія о немъ современниковъ.— Уничижительные отзывы его о самомъ себѣ, какъ человѣкѣ и писателѣ; искренность этихъ отзывовъ. — Его недостатки какъ писателя; крайняя трудность пониманія его сочиненій. 144—7. — Высокая оцѣнка его современниками. — Его считаютъ главнымъ руководителемъ литературнаго движенія періода бурныхъ стремленій. 148. — Похвальные отзывы о немъ Гердера, 148; Якоби, 149; Виценманна и кн. Голицыной, 150; Лафатера, 150—1; Линднера, Шеффнера, Мозера, Гиппеля, 151—2; Мерка и Гёте, 152—4; Жанъ Поля, 154; Мендельсона, 155—6; Канта, 156—8; Крауса, 158—9; Шеллинга и Гегеля, 159—160; Баадера 160.— Большинство

видитъ въ немъ пророка будущаго времени, провозвѣстника новыхъ, плодотворныхъ идей. 161—2. — Его долговременное вліяніе на духовную жизнь Германіи; исторія изданія его сочиненій. 161—3.

Высокая оцѣнка достоинствъ Г—а лучшими людьми его времени доказываетъ неосновательность пренебрежительнаго отношенія къ нему новѣйшей литературной и философской критики. 163—4. Причина злословія на Г—а — крайняя добросовѣстность въ разоблаченіи имъ своихъ недостатковъ. Самообличенія Г—а; ихъ безпримѣрная искренность и наивность. 164—5. — Оправданіе Г—а отъ упрековъ въ безнравственности; единодушные отзывы современниковъ о его высокой нравственной чистотѣ. 166—7.

Г. не искалъ популярности, писалъ для немногихъ и шелъ въ разрѣзъ съ преобладающими тенденціями своего вѣка. 167—8. — Сила его вліянія объясняется тѣмъ, что въ немъ, какъ въ человѣкѣ, писателѣ и мыслителѣ, люди новаго направленія находили отвѣтъ на свое стремленіе къ объединенію разнородныхъ убѣжденій, наклонностей и симпатій. — Изумительная воспріимчивость Г—а къ разнороднымъ впечатлѣніямъ и убѣжденіямъ; соединеніе въ ней крайностей и противоположностей; отзывчивость на все доброе и прекрасное. — Восхищеніе Якоби и Рейхардта этою способностью. 168—9. — Разнообразіе его мыслей и склонностей объясняется не индифферентизмомъ, а врожденною способностью необыкновенно живо воспринимать и усвоивать всевозможныя впечатлѣнія и различные взгляды на вещи. — Сходство съ Гёте и отличіе отъ него: преобладаніе объективнаго, рефлективнаго элемента въ первомъ и безотчетнаго, стихійнаго порыва въ Гаманнѣ, который можетъ поэтому быть названъ отцомъ періода бурныхъ стремленій. — Инстинктивное воспріятіе дѣйствія или впечатлѣнія по личному вдохновенію, безъ преобладающаго участія рефлекціи, безконечно разнообразно и однакоже самобытно и цѣльно — сущность таланта Гаманна и разгадка его обаянія на современниковъ. 169. — Признанія его объ этой способности. 169—170. — Отзывъ Гёте объ универсальности и цѣльности натуры Г—а. 171. — Естественность увлеченія современниковъ Г-омъ. Оцѣнка многосторонности способностей въ XVII и въ XVIII в.: Лейбницъ, Бэйль, Вольтеръ, Дидро, Гаманнъ. 171—2. — Г. — воплощеніе многосторонности не-рефлектирующей, инстинктивной, понимаемой въ духѣ періода геніальности и бурныхъ стремленій; онъ олицетворяетъ въ себѣ борьбу различныхъ элементовъ духовнаго развитія, стремленіе къ полнотѣ человѣческихъ силъ и способностей и къ возстановленію ихъ нарушенной гармоніи. 172—3. — Отсутствіе дѣйствительнаго духовнаго единства въ Г—нѣ; замѣна этого единства полнотою воспринимательной способности и отзывчивостью на разнородныя потребности; богатство и оригинальность содержанія его мыслей; ихъ пригодность для всевозможныхъ вкусовъ. 173. — Главная заслуга Г—а воспитательная: не создавши самъ ничего крупнаго, цѣльнаго и законченнаго, онъ вызвалъ къ жизни многое, и еще больше поощрилъ, исправилъ и направилъ. — Это сѣятель новыхъ истинъ, провозвѣстникъ убѣжденій будущаго, агитаторъ въ пользу новыхъ идеаловъ добра и красоты, обращавшійся къ немногимъ, но вліявшій черезъ нихъ на многихъ. 174—5.

Соотвѣтствіе формъ дѣятельности Г—а его историческому призванію. — Отсутствіе стройнаго, систематическаго ученія; отвращеніе къ систематическому мышленію; принципіальное осужденіе системъ. 175. — Рѣзкая противоположность этого протеста со склонностью нѣмцевъ XVIII в. къ построенію системъ во всѣхъ областяхъ знанія. 175—9. — Крайности полемики Г—а противъ систематическаго мышленія и вредное вліяніе этого на его собственное ученіе. — Отсутствіе опредѣленнаго метода изслѣдованія. 179. Пренебрежительное отношеніе къ математическому методу и къ даннымъ естествознанія. 180. Нерасположеніе къ примѣненію математ. метода въ философіи. — Отвращеніе къ филос. діалектикѣ. — Осужденіе дѣленія философскаго мышленія на идеалистическое и реалистическое; оно произвольно, и превращаетъ дѣйствительное бытіе въ отвлеченную формулу разсужденія и реализмъ жизни подмѣняетъ „вербализмомъ и діалогизмомъ“ отвлеченнаго мышленія. 181. — Отвращеніе Г—а къ метафизическому, абстрактному направленію философіи. Реализмъ Г—а: истина не выводъ разсужденія, а жизненный фактъ, непосредственное воспріятіе данныхъ жизни чувствомъ человѣческой личности; не умозаключеніе, а ощущеніе — единственное доказательство бытія чего бы

то ни было; опытъ — единственный источникъ знанія. — Гегель о непониманіи научнаго значенія абстракціи Гаманномъ. 181—2.

Вліяніе реализма Г—а на характеръ и формы его авторства. — Задача писателя не въ демонстративномъ развитіи отвлеченнаго ученія, а въ обнаруженіи фактовъ и въ предугадываніи ихъ. — Совокупный смыслъ жизни и большая часть ея проявленій — тайна, которая не можетъ быть исчерпана чисто-логическими формулами; объясненіе необъяснимаго ведетъ къ еще большему затемненію его. 182. Отсюда у Г—а отвращеніе къ амплификаціи мысли и стремленіе къ сосредоточенію ея въ наименьшемъ количествѣ словъ; сжатость и темнота выраженій при глубокомысленности и богатствѣ содержанія. 182—3. — Культурно-историческая потребность въ такой „гіероглифической краткости"; ея магическое дѣйствіе на современниковъ; успѣхъ загадочнаго стиля Г—а; его достоинства. 183—4.

Значеніе Гаманна какъ вдохновителя поры бурныхъ стремленій. 184 и сл. *Реалистическій гуманизмъ Г—а,* противоположный искусственному, тенденціозному, отвлеченному гуманизму просвѣщенія XVIII вѣка. — Недостатки послѣдняго: произвольное построеніе системъ философіи и правилъ поведенія по общеобязательной, умозрительно созданной программѣ; философскій гуманизмъ XVIII вѣка выработалъ типъ идеальнаго человѣка по теоретическому рецепту, независимо отъ историческихъ, расовыхъ и мѣстныхъ условій и субъективныхъ различій. 185. — Противодѣйствіе этимъ недостаткамъ со стороны философіи чувства. Отвлеченному гуманизму „Просвѣщенія" XVIII в. она противопоставляетъ гуманизмъ реалистическій, натуралистическій, выведенный изъ опытнаго изученія свойствъ человѣческой природы и основанный на непринужденномъ развитіи всѣхъ самобытныхъ силъ, способностей и особенностей человѣческой личности. 185. — Гаманнъ — одинъ изъ первыхъ провозвѣстниковъ этой этики и поклонникъ широкой свободы личности и крайняго индивидуализма. 185—6.

Защита правъ индивидуальности ученіемъ о личномъ вдохновеніи. Страстная *апологія геніальности.* Г. начинатель увлеченія геніальностью въ Германіи. 186—8. — Вліяніе этой стороны его ученія на современниковъ: защита геніальности Гердеромъ, Лафатеромъ, Клопштокомъ. 188—9; Гердеръ — главный истолкователь ученія о геніальности. 189—192; мысли Жанъ-Поля о томъ же. 192—3; поддержка ученія о геніальности Лафатеромъ; значеніе его „Физіогномики". 193; примѣненіе ученія о геніальности къ философіи Гаманномъ, Баадеромъ и Шеллингомъ. 194—6; дальнѣйшее расширеніе области геніальности Циммерманномъ; легкомысленное распространеніе ученія о геніальности поколѣніемъ „бурныхъ стремленій"; опасности этого увлеченія. 196. — Осужденіе этихъ крайностей Меркомъ, Лессингомъ, Штейномъ, Кантомъ. 196—7.

Польза увлеченія ученіемъ о геніальности. Его возбуждающее вліяніе на талантъ Гердера, Якоби, Гёте, Шиллера и др. 197—8. — *Поворотъ отъ искусственнаго,* условнаго и аффектированнаго *къ первобытному, естественному,* наивному. 198. — *Вліяніе Гаманна на новый взглядъ на значеніе языка:* языкъ — отецъ мысли и вмѣстѣ съ тѣмъ ея исторія и исторія народа; преимущественная цѣнность народной рѣчи, какъ живаго, непосредственнаго откровенія прошедшаго настоящему; *предпочтеніе Г—омъ народнаго,* архаическаго *языка* искусственному, новому. — Высокій взглядъ на значеніе поэзіи; она „материнскій языкъ человѣческаго рода". — Народная поэзія — высшее откровеніе мысли и жизни человѣчества. 198; страстная любовь къ ней Г—а, а также и къ діалектамъ, 199. — *Любовь къ родному языку;* борьба съ увлеченіемъ французскимъ языкомъ, 199—200. — Любовь къ древнимъ языкамъ; они не мертвые языки; ихъ преимущества передъ современною рѣчью. 200. — Любовь Г—а къ отечественному языку; *сила патріотическихъ чувствъ Г—а.* 200—1. — Вліяніе этой стороны его убѣжденій на современниковъ: Гердеръ заимствуетъ у него любовь къ народной поэзіи и развиваетъ его мысли о ея значеніи; робость Гердера въ борьбѣ за народную поэзію, ободреніе его Г—омъ. 201—5. — Вліяніе на Гёте, Клингера, Мюллера, Ленца. „Нѣмецкія идилліи" Мюллера; ихъ успѣхъ. 206—7. — Вліяніе на развитіе патріотической драмы; проекты національнаго театра. 207—8. — Включеніе народной поэзіи въ курсъ эстетики ученикомъ Г—а Линднеромъ. 208—9.

Отношеніе Гаманна къ старинѣ, къ преданію, къ исторіи. Любовь его къ нимъ. Противоположность этихъ симпатій преобладающей тенденціи XVIII в. 209.— Осужденіе Гаманномъ тенденціозныхъ историковъ его времени. 209—210.—Высокое значеніе исторіи по Гаманну: она — лучшая философія. — Важнѣйшая часть исторіи — библейская, единственная всемірная (общечеловѣческая) исторія. 210.— Значеніе исторіи какъ знанія воскрешающаго. 210—211.— Необходимость родственнаго, сочувственнаго (конгеніальнаго) изученія и пониманія прошлаго. 211.—Указанія на важность изученія исторіи и литературы Востока. 211.

Отношеніе Г—а къ классицизму и его вліяніе на правильное пониманіе древности. 212 и сл. *Отношенія науки, искусства и общественнаго мнѣнія къ классицизму въ XVIII вѣкѣ.* 212—240. Классицизмъ лишился жизненнаго, воспитательно-образовательнаго значенія уже въ XVII вѣкѣ. 212. Условное и аффектированное уваженіе къ древнимъ въ вѣкъ Людовика XIV. Тенденціозное преклоненіе передъ классиками при отсутствіи истиннаго пониманія древности; перенесеніе современныхъ понятій и вкусовъ на произведенія античной литературы. 213. Образецъ критическаго и эстетическаго непониманія древности въ эту пору и послѣдующую — отношеніе къ Гомеру: осужденіе его Перро, исправленіе въ современномъ вкусѣ Ламоттомъ. 213—4.— Разрастаніе равнодушія къ древности во Франціи; „споръ между древними и новыми“. 214—7. Почтительное, но фальшивое отношеніе къ классикамъ въ Англіи; Поповъ переводъ Гомера. 216—8. Охлажденіе къ древности подъ вліяніемъ философіи просвѣщенія; пренебреженіе греческимъ языкомъ; непониманіе древности Вольтеромъ и энциклопедистами. 218—9. Малый успѣхъ болѣе зрѣлыхъ опытовъ исторической и художественной критики античныхъ произведеній: д'Обиньякъ, Блакуэлль, Вико. 220—3. Незавидное положеніе классицизма въ Германіи до половины XVIII вѣка. Враждебное отношеніе къ нему піэтической педагогики. 223—4; вредное вліяніе франц. культуры и Фридриха II. 224—5. Упадокъ классич. школы. Пренебрежительное отношеніе къ классицизму педагоговъ филантропинистическаго направленія. 225—6. Возрожденіе классич. эрудиціи, 226—7 и болѣе глубокаго пониманія древности. Значеніе Гейне и Вольфа. 227. Начало эстетическаго пониманія древности. Предшествующій упадокъ изученія этой стороны классической культуры; ложно-классическій, академическій стиль. 227—230. Винкельманнъ и Лессингъ возстановляютъ эстетическое пониманіе античнаго. Воспитательное значеніе Винкельманна, 230—3, и Лессинга. 233—5. Неподготовленность общества къ усвоенію ихъ взглядовъ на древность. Виландъ — примѣръ легкомысленной, поверхностной любви къ античному міру. 235. Гейнце — представитель чувственнаго искаженія классической эстетики. 235. Нравственная опасность слишкомъ быстраго увлеченія античнымъ: антикизирующій эпикуреизмъ. 235—6. Эстетическая опасность: отреченіе отъ національнаго элемента и самобытности въ искусствѣ подъ вліяніемъ неумѣреннаго поклоненія классическимъ формуламъ прекраснаго: Гейнзе, Гёте. 237—9. Классицизмъ въ живописи (Р. Менгсъ и Карстенсъ) и въ музыкѣ (Глюкъ). 239—240.

Обособленное положеніе *Гаманна въ процессѣ переворота въ отношеніяхъ къ античному.* Г. талантливый самоучка въ области классическихъ знаній. 240. Классицизмъ для него не ученая прихоть, а насущная духовная потребность. Необходимость изученія классическихъ языковъ; ихъ образовательное значеніе; высокая оцѣнка греческаго. 241—2. Предпочтеніе наиболѣе древняго, первобытнаго въ классической литературѣ. Культъ Гомера. Гомеръ (и Шекспиръ) — высшій примѣръ природной даровитости; въ немъ воплощено безыскусственное творчество и наивное бытописаніе героическаго періода жизни человѣчества. Необходимость историческаго пониманія его; сравненіе съ Библіей. 242—3. Сужденія о другихъ греческихъ авторахъ. 243—4. Сосредоточеніе вниманія на первоначальномъ и самобытномъ; примѣненіе этого къ греческимъ трагикамъ. 245. Какъ надо подражать древнимъ. 245—6. Противодѣйствіе Г—а поверхностному классицизму; его борьба съ Клотцомъ. 246—8. Г. требуетъ не рабскаго подражанія древнимъ, а усвоенія духа античной культуры и классическаго искусства; надо не копировать съ антиковъ, а „воскрешать“ древнихъ, любить ихъ, находиться съ ними въ родственномъ общеніи. 249—250.— Любовь Г—а къ античному опровергаетъ неосно-

вательное мнѣніе новой критики о его узкомъ аскетизмѣ и доказываетъ гуманистическій складъ его убѣжденій. 250—1. Въ класс. міръ Г. видѣлъ и цѣнилъ законченный кругъ развитія натуралистическаго идеала чистой человѣчности. Идеалъ этотъ Г. включаетъ въ свое міровоззрѣніе въ качествѣ существенной его части: „homo sum!“ 251. Но рядомъ съ языческимъ „homo sum!“ Г. ставитъ, какъ столь же необходимую часть правильнаго пониманія человѣка, и христіанское „ecce homo!“ (сознаніе природной слабости человѣка) и только въ сочетаніи обоихъ элементовъ, натуралистическаго и супранатуральнаго, человѣческаго и божественнаго, видитъ воплощеніе истиннаго понятія о совершенствѣ человѣка. Его высшее желаніе — объединить въ человѣческой личности, а чрезъ нее и въ цѣломъ человѣчествѣ, „omnia humana et divina omnia“. 252. — Высокое воспитательное значеніе Г—а въ этомъ смыслѣ и признанная современниками важная роль его въ процессѣ развитія гуманистическаго міровоззрѣнія 252—3. — Любовь Г—а къ античному и языческому не мѣшала ему быть проникнутымъ еще бо́льшею любовью къ Библіи. — Исключительная важность и содержательность Библіи въ историческомъ, философскомъ, научномъ и художественномъ отношеніяхъ. 253—4.

Эстетическія убѣжденія Гаманна. 255 и сл. Разносторонность историческихъ и литературныхъ симпатій Г—а дала ему возможность высказать болѣе зрѣлыя мысли объ эстетикѣ, чѣмъ тѣ, которыя были свойственны его современникамъ. Его эстетика одинаково свободна отъ недостатковъ французской и Готтшедовской теоріи изящнаго, отъ неумѣреннаго пристрастія къ неподвижнымъ формуламъ классицизма и отъ узкоутилитарнаго и тенденціознаго направленія искусства XVIII вѣка. Противодѣйствіе Г—а всѣмъ этимъ направленіямъ художественнаго пониманія и обличеніе ихъ недостатковъ. 255. — Разгромъ искусственной, догматической эстетики „неподвижныхъ правилъ и образцовъ изящнаго вкуса“. Противопоставленіе ей свободнаго художественнаго творчества, субъективнаго вдохновенія. 255—6.— Несостоятельность искусственнаго въ искусствѣ; требованіе служенія только естественному. 256—7. — Этимъ ученіемъ Г. становится во главѣ ученія о геніальности, какъ основы эстетики періода бурныхъ стремленій. 257.— Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ протестуетъ противъ крайностей классическаго направленія въ искусствѣ. 257. На мѣсто подражанія художественнымъ образцамъ онъ ставитъ подражаніе одной природѣ, не исключающее свободы личнаго творчества. 258—9. Наоборотъ, въ этомъ-то послѣднемъ и заключается жизненный нервъ искусства; только самобытное (геніальное) творчество создаётъ прекрасное. Оно не должно быть стѣсняемо никакими тенденціозными, утилитарными либо назидательными соображеніями: искусство живетъ не посторонними внушеніями, а свободнымъ, самостоятельнымъ вдохновеніемъ. 259.— Признаніе Г—омъ за Библіей высокаго эстетическаго значенія не даетъ современной критикѣ права приписывать ему желаніе превратить всю поэзію въ „узкорелигіозную“ и обвинять его въ аскетическомъ взглядѣ на задачи искусства. Въ поэзіи онъ видитъ проявленіе высшихъ образцовъ общественнаго сознанія. Сопоставляя античное искусство съ библейской поэзіей, Г. не суживалъ, а расширялъ предѣлы художественнаго пониманія. 260—1.— Уважая древность, Г. умѣлъ чтить и заслуги новаго времени. Любовь его къ родному и народному. Противоставленіе горячаго патріотизма бездушному космополитизму своего времени. 261.— Любовь къ старо-нѣмецкой рѣчи и поэзіи. 262. Старанія воздѣйствовать на Фридриха II въ пользу нѣмецкаго языка и словесности. Смѣлость патріотическихъ усилій Г—а. 263—6.— Ихъ вліяніе на современниковъ. 266—7.

Вліяніе его эстетики. Признаніе и развитіе эстетическихъ идей Г—а Мовильономъ и Унцеромъ, Лафатеромъ, Шлоссеромъ, Ленцомъ, Клингеромъ, Мюллеромъ, Бюргеромъ, (о народной поэзіи) 269—271; гёттингенскимъ литературнымъ кружкомъ, Клаудіусомъ, Фоссомъ, 272; Гёте, 272—4; Мёзеромъ, 274—5. — Зрѣлость и содержательность эстетическихъ воззрѣній Г—а объясняется ихъ тѣсною связью съ общимъ складомъ его философскихъ убѣжденій. — Шириною художественнаго кругозора Г. превосходитъ большинство своихъ современниковъ и ближайшихъ послѣдователей; универсальность его художественнаго вкуса. 276—7.— Гёте въ своемъ творчествѣ до извѣстной степени осуществилъ эстетическій идеалъ Г—а; но Гёте довольствовался смѣною различныхъ ощущеній въ жизни и воспроизведеніемъ ея въ искусствѣ; Гаманнъ же стремился къ орга-

ническому примиренію и объединенію противоположностей въ человѣкѣ. Гёте думалъ устранить разладъ человѣка съ самимъ собою и съ окружающею средою путемъ пассивнаго сліянія его съ природою; Гаманнъ же — посредствомъ активнаго воспріятія, усвоенія и самостоятельной переработки цѣлаго человѣческой личностью. Оттого результатъ философіи Гёте — натуралистическій пантеизмъ, а философіи Гаманна — спиритуалистическій гуманизмъ. — Отзывы Гёте о своемъ и Гаманновомъ міровоззрѣніи. 277—9. — Гаманнъ не далъ прочнаго философскаго обоснованія своему идеалу всеобъемлющаго и объединяющаго значенія человѣческой индивидуальности въ міровомъ цѣломъ. Тѣмъ не менѣе эта сторона его убѣжденій существенно повліяла на развитіе нѣмецкой эстетики и критики. — Вліяніе его на Гёге; на Якоби; дуализмъ Якоби не въ состояніи вмѣстить въ себѣ индивидуалистическаго монизма Гаманна. 279.— Вліяніе на Гердера: Гердеръ заимствовалъ отъ Г—а ширину критическаго и эстетическаго пониманія и разнообразіе симпатій въ области искусства. 280—1.— Вліяніе на Фосса, Бюргера, на Штольберга и другихъ. 281—6.

Вліяніе Гаманна на нравственную сторону періода бурныхъ стремленій. Его отношеніе къ развитію этическаго индивидуализма, къ ученію о свободѣ чувствъ и страстей. 286 и сл. Руссо, Дидро и Стёрнъ — предшественники Гаманна въ этомъ отношеніи. 286. — Апологія страстей Гаманномъ: чувства и страсти — главные дѣятели природы въ человѣкѣ; въ страстяхъ данъ и весь замыслъ человѣческой дѣятельности, и все его выполненіе. Мысль не въ состояніи избавиться и не должна избавляться отъ вліянія страстей. Ихъ необходимость и польза; вредъ пренебреженія ими и урѣзыванія ихъ. Единственная практическая услуга философіи состоитъ въ цѣлесообразной регуляціи страстей. 287. — Опасная сторона страстей ясна Г—у; но съ его точки зрѣнія контроль надъ ними почти невозможенъ и даже вреденъ.— Единственный доброкачественный регуляторъ страстей — религія. Только христіанинъ (по Г—у) можетъ быть названъ совершеннымъ человѣкомъ. 287—8.— Непріемлемость убѣжденія Г—а о необходимости религіозной регуляціи страстей для большинства его современниковъ. Успѣхъ, наоборотъ, натуралистической стороны его апологіи страстей. 288—9. — Вліяніе этой послѣдней на эстетическія убѣжденія Г—а. Всемогущая власть чувствъ и страстей въ области искусства и надъ рѣчью. Вся эстетика сводится на индивидуальное наблюденіе проявленія страстей въ жизни. Непосредственность чувства — жизненный нервъ искусства; страсть — единственный источникъ художественнаго творчества. 289—290. — Провѣрка вышеизложенныхъ взглядовъ на Шекспирѣ. Культъ его Г—омъ. Вліяніе Г—а на пониманіе Шекспира; оно важнѣе Лессингова. 290—1. Развитіе любви къ Шекспиру въ духѣ Г—а въ Гердерѣ, Гёте и Герстенбергѣ. 291—2. Шекспиромапія въ кругу литераторовъ періода бурныхъ стремленій. Гёте, Ленцъ, Клингеръ. 293—6.

Перенесеніе ученія о неограниченной свободѣ чувствъ и страстей изъ искусства въ жизнь. Этотъ психологическій фактъ составляетъ основу общаго настроенія періода бурныхъ стремленій.— Важное значеніе этого момента нравственнаго развитія западноевропейскаго общества; возрастающее вниманіе къ нему исторической критики; недостаточность ограниченія значенія періода бурныхъ стремленій однимъ его литературнымъ вліяніемъ; необходимость всесторонняго освѣщенія его генезиса и развитія съ культурно-исторической точки зрѣнія. — Значеніе такого изслѣдованія для исторіи философіи чувства: оно разоблачаетъ условія ея возникновенія и характеризуетъ среду, ее породившую и ту, на которую эта философія оказывала вліяніе. 296—7.

Исторія перемѣнъ во взглядахъ на нравственную свободу личности и на значеніе чувствъ и страстей, въ связи съ исторіей развитія философіи чувства. 297 и сл. *Аскетическое отношеніе къ чувству въ піэтизмѣ;* пессимистическій взглядъ на жизнь и на природу; чрезмѣрная нравственная строгость; скорбь жизни; унылое настроеніе піэтистовъ; жажда смерти; гоненія на удовольствія и забавы; 297—304. — Фанатическія и чувственныя искаженія піэтизма. 304.— Безтактная защита радостей жизни лютеранскими ортодоксами. 305. — Постепенное *смяченіе отношеній протестантскаго богословія къ чувствамъ и страстямъ:* Ла-Плассетъ, Буддей, Пфаффъ, Вальхъ, Баумгартенъ. 304—8. — *Противодѣйствіе философской этики Вольфа и его учениковъ бого-*

словскому ученію объ испорченности человѣческой природы; борьба вольфіанцевъ съ піэтистами; незначительное содѣйствіе освобожденію чувства со стороны вольфіанской философіи. 308—311. — *Вымираніе аскетизма въ католичествѣ; янсенизмъ.* 311—2. — *Іезуиты* — защитники свѣтской, болѣе свободной нравственности; культурно-историческое значеніе ихъ этики; потребность въ казуистикѣ; ея успѣхъ. 312—5.

Отношеніе сенсуалистической философіи къ эманципаціи чувства. — Кондильякъ залагаетъ ея основы ученіемъ объ относительности блага и о томъ, что удовольствіе и огорченіе — единственные двигатели всего развитія человѣчества. Нравственный элементъ — только „аксессуаръ страстей". 315—7. — Потребность франц. общества въ натуралистическомъ взглядѣ на человѣка и на задачи жизни. Сочувствіе этому взгляду Монтескьё, Вольтера и др. 317—9. — Восторженная натуралистическая защита страстей и неограниченной нравственной свободы Дидро. 319—321. — Болѣе умѣренное отношеніе къ тѣмъ же вопросамъ Даламбера, Туссэна. 321—3. — Игривый эпикуреизмъ С. Ламбера. 323—5. — Защита страстей съ утилитарной точки зрѣнія Гельвеціемъ. 325—8. — Ихъ регуляція законодательствомъ и воспитаніемъ; гибель индивидуализма и геніальности въ системѣ Гельвеція. Его крайняя противоположность Гаманну; сближеніе съ нѣмецкимъ просвѣщеніемъ. 328—332. — *Оправданіе крайней свободы чувствъ и страстей и полнаго индивидуализма съ матеріалистической точки зрѣнія:* Ламеттри. 332—6. — Систематическое оправданіе чувственности съ точки зрѣнія фаталистическаго матеріализма Гольбахомъ. Крайнее развитіе ученія объ искусственной выправкѣ человѣческой личности. Полная гибель индивидуалима въ этикѣ Гольбаха. Противоположность этой послѣдней этикѣ философіи чувства. 338—347. — Несочувствіе общества XVIII в. крайностямъ матеріализма. Враждебное отношеніе къ Гольбаху. 347—350. — Приниженіе достоинства человѣка матеріалистическими ученіями Ламеттри, Гельвеція и Гольбаха; пессимистическій взглядъ на человѣческую природу у франц. философовъ. 350—4. — Необходимость реакціи противъ этого взгляда; Руссо удовлетворяетъ эту потребность. 354.

Возстановленіе достоинства человѣка въ ученіи Руссо. 354—5. — Его оптимистическій взглядъ на природу. — Требованіе замѣны искусственнаго естественнымъ. 356. — Протестъ противъ ученой философіи; вражда съ діалектикою и резонерствомъ. — Слабость разума; скептицизмъ — неизбѣжный конечный выводъ разсудочной метафизики. 356—8. — *Возвеличеніе значенія чувства,* а съ нимъ вмѣстѣ и достоинства человѣка. Чувство, а не разсужденіе, является носителемъ положительныхъ началъ въ человѣческой природѣ. — Руссо указываетъ философіи новый путь, противоположный одностороннему раціонализму XVIII в., и вызываетъ къ жизни, съ одной стороны, философію чувства, а съ другой — Канта. 358—9. — Соотвѣтствіе реформы Руссо нравственнымъ потребностямъ его времени. Поворотъ симпатій франц. общества въ сторону чувства. Громадный успѣхъ Руссо. 359—362. — „Сердечная *этика*" *Руссо.* Чувство — основное и руководящее начало нравственной жизни. 362—3. — Широкая постановка нравственнаго индивидуализма у Руссо на почвѣ ученія о чистой человѣчности. Психологическое узаконеніе свободнаго развитія личности. Субъективно-гуманистическая педагогика Руссо. 363—7. — Апологія страстей; естественныя и искусственно-созданныя (культурою) страсти. Задача этики состоитъ въ распознаваніи естественныхъ отношеній человѣка къ себѣ, къ другимъ и къ природѣ и въ упорядоченіи страстей сообразно съ этими отношеніями. 368. — Опасности „чувствительной души". 369. — Ученіе о врожденныхъ преимуществахъ „прекрасныхъ душъ". 370. — Ограниченія сентиментализма и индивидуализма у Руссо. Шаткая постановка вопроса о нравственномъ долгѣ. Слабость мыслей Руссо о регуляціи страстей. Непослѣдовательное обращеніе къ помощи религіи. 369—375. — Опасная агитація Руссо въ пользу страстей; проповѣдь сентиментальности; идеализація любви. 375—381.

Противодѣйствіе эманципаціи чувства и развитію этическаго индивидуализма. 382 и сл. *Нравственныя еженедѣльныя изданія.* Ихъ борьба съ распущенностью общественнаго быта и литературы. 382—3. Назидательное назначеніе литературы по Стилю и Аддисону. 384—5. Умѣренное сочувствіе этихъ писателей развитію чувствъ

и страстей. 385. Успѣхъ нравственныхъ еженедѣльныхъ изданій въ Англіи, 386, и Германіи, 387—8. Назидательныя задачи нѣмецкихъ морализирующихъ періодическихъ изданій; ихъ педантичный, ограниченный бюргерскій характеръ. 389—395. — Новыя вѣянія въ этой литературѣ: зародыши жизнерадостной, натуралистической этики. 395—7.

Развитіе назидательной литературы въ XVIII вѣкѣ и ея дисциплинирующее отношеніе къ чувству. 397 и сл. *Морализирующее направленіе въ* англійскомъ *театрѣ.* 397—400; во французскомъ: Детушъ; Нивелль де Ла Шоссе. 400—1; въ нѣмецкомъ: Готтшедъ и его послѣдователи. — Значеніе бюргерства и прославленіе его поучающею литературою. 401—6. — Успѣхъ буржуазной драмы и ея вліяніе на эманципацію чувства. — Поворотъ къ чувствительности; Ла Шоссе — одинъ изъ „отцовъ“ сентиментальности. Успѣхъ „слезливой“ драмы. 407—411. — Вліяніе Дидро на драмат. и сценич. искусство. Его сентиментальный натурализмъ; сочетаніе чувствительности съ назидательностью; призывъ къ естественному въ искусствѣ и въ жизни. Воспитательное значеніе эстетическихъ идей Дидро. 411—9. — Отношеніе къ нимъ Гаманна: обличеніе ихъ неестественной тенденціозности; безсиліе теоретическаго призыва Дидро къ правдивости и энергіи въ искусствѣ. 419—423.

Тенденціозное и морализирующее направленіе въ романѣ XVIII вѣка. — Побѣда буржуазно-реалистическаго направленія. 423—4. — Призывъ Прево къ сосредоточенію вниманія не на запросахъ ума, а на настроеніяхъ сердца. — Мариво о философскихъ преимуществахъ сердца надъ головою. — Заключеніе о сентиментально-назидательныхъ цѣляхъ литературы. 425. — Прево — представитель умѣренной морализаціи въ романѣ. 425—8. — Усиленіе тенденціозно-поучительнаго направленія у Мариво. 428—9. — Завершеніе сентиментально-морализирующаго направленія романа въ Ричардсонѣ. — *Ричардсонъ* — одинъ изъ главныхъ нравственныхъ воспитателей XVIII вѣка. — Причина его колоссальнаго успѣха: его изумительная серіозность и безукоризненная нравственная чистота. 429—431. — Обаятельное дѣйствіе этихъ качествъ на читателей. Отзывы о немъ современниковъ. 432—5. — Ричардсонъ сосредоточилъ все вниманіе на изученіи міра чувствъ и на воспитаніи нравственной стороны человѣка; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ въ значительной степени содѣйствовалъ эманципаціи чувства отъ стѣсненій ихъ прежнимъ строемъ общественной жизни. 435—7. — Оздоровляющее вліяніе произведеній Ричардсона на современниковъ; увлеченіе имъ. 437—441. — Сдержанное отношеніе къ нему Гаманна; Ричардсонъ претитъ ему своею тенденціозностью. 441—2. — Подражатели Ричардсона. 442—3.

Геллертъ; его громадная заслуга въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія нѣмецкаго общества; изумительная ширина его вліянія; безпримѣрная популярность. 443—7. — Реальныя основы этого успѣха: онъ объясняется не однимъ морализирующимъ направленіемъ произведеній Геллерта, но и проведеніемъ имъ въ жизнь нѣмецкаго народа назрѣвшей реформы нравственныхъ понятій, не переходя границъ умѣренности и не нарушая традиціонныхъ, національныхъ симпатій. 448—9. — Геллертъ — благоразумный и осторожный посредникъ между новымъ просвѣщеніемъ и традиціонною нравственностью прежняго времени. 449. Его заслуги какъ охранителя національнаго чувства и религіозности. 450—1. — Расширеніе религіознаго кругозора въ духѣ піэтизма, но сообразно съ требованіями вѣка; робкое отношеніе къ литературѣ просвѣщенія; приспособленіе ея идей къ уровню умѣреннаго, мало-развитаго большинства. 451—6. — Та же тактика въ этикѣ Геллерта; умѣренный культъ чувства и чувствительности; ограниченіе „бунта страстей“; дозволеніе умѣреннаго жизнерадостнаго настроенія. 456—461.

Реакція противъ нравственной умѣренности и благоразумія. Осужденіе Геллерта „молодой Германіей“. 461—2. — Охлажденіе къ Ричардсону. 462—3. — Возрастаніе франц. вліянія въ Германіи сильно содѣйствуетъ развитію нравственной свободы. Отношенія нѣмцевъ къ важнѣйшимъ франц. литераторамъ; неуспѣхъ „крайнихъ“ преобладающее вліяніе Дидро и Руссо. 464—471.

Отношеніе нѣмецкаго „просвѣщенія“ къ развитію этическаго индивидуализма. Сочувствіе гармоническому развитію всѣхъ человѣческихъ силъ и способностей; оно не переходитъ въ дѣло и остается безплоднымъ. Подавляющее преобладаніе отвлечен-

наго, теоретическаго, разсудочнаго элемента въ нѣмецкомъ просвѣщеніи прямо противоположно всестороннему развитію личности. 471—3. — Но съ другой стороны нѣмец. просвѣщеніе значительно подвинуло развитіе нравственной свободы и индивидуализма своимъ эвдемонистическимъ взглядомъ на задачи нравственности. 473. — Ученіе о наслажденіи, какъ конечной цѣли жизни. 474—6. — Насильственное приспособленіе къ нему христіанства. 476—480. — Оправданіе чувственности Зульцеромъ, Энгелемъ, Эбергардтомъ и Штейнбартомъ. 481. — Грубо-чувственное искаженіе христіанской этики и проповѣдь матеріальнаго наслажденія Бартомъ и другими моралистами „просвѣщенія". 482—5. — Эпикурейское настроеніе педагоговъ „просвѣщенія"; защита наслажденія Базедовымъ, Зальцманномъ. 485—9. — Зайлеровы поправки грубо-эвдемонистической этики; его „разсудочный императивъ"— переходъ къ категорическому императиву Канта. 489—490. — Сочувствіе моралистовъ нѣмецкаго просвѣщенія ученію Руссо о безошибочности естественныхъ влеченій. 490—1. — Вытекающее отсюда расширеніе нравственной свободы личности. 491—2. — Опасная сторона этики нѣмецкаго просвѣщенія; ея уродливыя, цинническія крайности; она отталкиваетъ отъ себя лучшую часть какъ старшаго, такъ и молодого поколѣнія. — 492—4, такъ же точно, какъ и французская отрицательная философія. Спросъ на противоположную, нравственную тенденцію въ духѣ Руссо; поддержка ея Фильдингомъ и Стерномъ. 494—5.

Развитіе наивнаго и юмористическаго взгляда на человѣка и на жизнь.— Фильдингъ представляетъ противовѣсъ крайностямъ строгаго морализма Ричардсона. 495. Послѣдовательный реализмъ Фильдинга. 496. Его отвращеніе къ идеализаціи человѣческой природы; разоблаченіе неестественности слишкомъ строгой нравственности и серіозности; нерасположеніе къ педантичной благонамѣренности; предпочтеніе наивныхъ увлеченій и энергіи характера. 497—9. — Добродушно-юмористическій взглядъ Фильдинга на человѣка и на современные нравы. Расширеніе психологическаго анализа; пробужденіе интереса не только къ человѣческимъ достоинствамъ, но и къ человѣческимъ слабостямъ. Жизненность типовъ Фильдинга и гуманность его взгляда на людей. 490—501. — Въ противоположность литературному тенденціозному морализму, Фильдингъ начинатель непосредственнаго, наивнаго и сочувственнаго наблюденія надъ человѣческою природою. 501. — *Продолжатели направленія Фильдинга: Смоллетъ и Гольдсмитъ.* Беззастѣнчивое и гуманное изображеніе недостатковъ человѣческой природы первымъ — 502—3 и Гогартомъ — 503—4. — Оптимистическая сторона новаго, реалистически-сочувственнаго отношенія къ человѣку у Гольдсмита. 504. — Его крупное содѣйствіе возрастанію любви и уваженія къ человѣческому достоинству. 505. — Успѣхъ Гольдсмита. 505—7.

Завершеніе реалистически-симпатическаго отношенія къ человѣку въ Стёрнѣ. — Стёрнъ объединяетъ пессимизмъ Смоллета и Гогарта съ оптимизмомъ Гольдсмита. Сходство его задачи съ Гаманновскою. Сочетаніе человѣческихъ свойствъ съ божественными въ человѣческой личности изображено Стёрномъ безъ попытки философскаго объясненія, но въ наивной и общедоступной формѣ. 508—8. — Стёрнъ не глубокій мыслитель, но талантливый наблюдатель противорѣчій человѣческой природы. Не умѣя объяснить тайну объединенія противоположностей въ человѣческой личности, онъ сумѣлъ дать почувствовать ея важность. Въ этомъ — разгадка его обаятельнаго вліянія на читателей. 508. — Стёрнъ не искусный лицедѣй, а глубокій сердцевѣдецъ, одаренный рѣдкою впечатлительностью и живостью чувства. Субъективность его произведеній и ихъ искренность. 509—510. — Преувеличенное (съ нашей точки зрѣнія) сочувствіе современниковъ Стёрну объясняется ихъ собственною склонностью къ свойственному ему сложному и противорѣчивому настроенію духа. 511. — Стёрнъ — главный представитель юмора въ широкомъ, психологическомъ смыслѣ слова. 511. — Его энергичное содѣйствіе развитію неумѣренной субъективной нравственной свободы; оправданіе неустойчивости мысли и безпорядочности чувствъ; узаконеніе непостоянства въ человѣкѣ. 513. — Стёрнъ уже узаконяетъ бунтъ крайняго индивидуализма противъ общеобязательныхъ, объективныхъ нормъ жизни. Разрушеніе абсолютнаго юмористическимъ міровоззрѣніемъ. Заманчивость и опасность этого послѣдняго; историческій запросъ

на него; его своевременность. 513—5. — Оно оправдываетъ и узаконяетъ феноменализмъ субъективнаго чувственнаго настроенія, дѣлая этотъ феноменализмъ предшественникомъ феноменализма отвлеченнаго мышленія. 515. — Оптимистическій взглядъ Стёрна на человѣка; скромныя нравственныя требованія отъ него. 516—7. — Результатъ философіи Стёрна: полная свобода чувствъ и значительная степень свободы дѣйствій. 518. — Личная жизнерадостность Стёрна. 518—9. — Огромный успѣхъ его среди современниковъ. 520 и сл. — Глубокое вліяніе на духовное развитіе нѣмцевъ; увлеченіе имъ „молодой Германіи". 522—6. — Трудно-понятное сдержанное отношеніе къ нему Гаманна, несмотря на многія общія съ нимъ черты. 526—8. — Гаманнъ сознаетъ опасность непроизводительной чувствительности Стёрна и осуждаетъ ее въ его послѣдователяхъ, противопоставляя эпикурейской эгоистичной жаждѣ наслажденій религіозный образецъ альтруистической нравственности. — Опасныя *слѣдствія увлеченія Стёрномъ:* разрастаніе пустой сентиментальной литературы; аффектированная и безсильная чувствительность въ жизни; сосредоточеніе вниманія на мелочахъ субъективныхъ ощущеній при равнодушіи къ дѣлу и къ общественнымъ интересамъ. 529—531.

Необходимость противодѣйствія феноменализму субъективнаго настроенія. — Трудность этого противодѣйствія вслѣдствіе отсутствія въ Германіи благопріятныхъ условій для развитія широкой общественной дѣятельности. 531—2. — За неимѣніемъ практическаго дѣла, благодѣтельною палліативною мѣрою было сосредоточеніе вниманія на важныхъ и возвышенныхъ мотивахъ мысли и чувства. *Значеніе* въ этомъ отношеніи *Іонга и Клопштока.* 532—3. — *Іонгъ.* Необыкновенное уваженіе къ нему XVIII вѣка объясняется серіозностью, нравственною чистотою и величавостью содержанія его поэзіи. 533—4. — Ея отвлеченность и безжизненность; апатично-пессимистическій взглядъ на жизнь. 534—6. — Романтически-сентиментальный характеръ поэзіи Іонга содѣйствуетъ ея успѣху. 536. — Культъ сердца и культура чувства по Іонгу. Слабая его вѣра въ рессурсы силъ человѣчества: возможна власть только надъ мыслями, а не надъ вещами. 536—7. — Соотвѣтствіе этого убѣжденія отвлеченнымъ тенденціямъ идеалистической философіи конца XVIII вѣка. 537. — Широкій успѣхъ Іонга. 538. — Увлеченіе имъ Гаманна объясняется сходствомъ эстетическихъ принциповъ. 539—541. — Потребность въ противоположномъ Іонгу бодромъ, мажорномъ настроеніи духа. Клопштокъ, какъ необходимое добавленіе и противовѣсъ Іонга. 540—1. — *Клопштокъ.* Его непоколебимое служеніе чистымъ и величавымъ цѣлямъ въ искусствѣ; уваженіе къ нему за это современниковъ. 541—2. — Возвышенныя задачи искусства по Клопштоку. 542—4. — Клопштокъ — типичный представитель идеалистической чувствительности, уже цѣнящей все земное, но одухотворяющей все матеріальное. Облагороженіе эпикурейскихъ и анакреонтическихъ темъ въ поэзіи; идеализація отношеній къ женщинѣ. 545—6 и дружбы, 506—7. — Пробужденіе любви къ политической свободѣ; увлеченіе началомъ французской революціи и разочарованіе ней. 552—4. — Не породивши великихъ подвиговъ, призывъ Клопштока къ благородному и величавому оказалъ все-же благотворное вліяніе на духовный подъемъ его современниковъ. 555. — Успѣхъ его религіознаго энтузіазма; эстетическій характеръ его религіозности. 555—8. — Глубокое воспитательное значеніе его идеализма. 558. — Вліяніе Клопштока на молодое поколѣніе. 555—560. — Сочувствіе ему людей старшаго возраста. 560. — Культъ Клопштока среди литераторовъ гёттингенскаго кружка; его оздоровляющее вліяніе на молодежь; характеристика гёттингенцевъ. 561—4. — Ободряющее вліяніе поэзіи Клопштока на большинство. 564. — Благоговѣйное отношеніе къ нему женщинъ. 565.

Крайности и опасность Клопштокова идеализма. Его тенденціозная чувствительность нарушала равновѣсіе духовныхъ силъ человѣка и искажала жизнь фантастическими и предубѣжденными представленіями о вещахъ. Необходимость реалистически-эпикурейскаго противодѣйствія этому направленію. 565—7.

Первые представители эпикурейскаго реализма. Галльскіе и гальберштадскіе поэты; ихъ характеристика. 567. — Ихъ цѣль — невинная жизнь, отданная непринужденному удовольствію. 567. — Ихъ обособленный бытъ, пренебреженіе къ мнѣнію и сочувствію большинства; уклончивое отношеніе къ общественнымъ обязанностямъ; сосредоточеніе

на интересахъ интимной жизни и на граціозныхъ пустякахъ; вліяніе легкомысленной французской поэзіи. 567—573. — Личныя нравственныя достоинства нѣмецкихъ эпикурейцевъ; невинность ихъ поэтической проповѣди наслажденія: они защищаютъ лишь облагороженное чистыми чувствами удовольствіе; отвлеченный, фантастическій характеръ ихъ чувственности. 573—7. — Благонамѣренная тенденція ихъ поэзіи. 577. — Ея недостатки: неестественность, аффектація, приторность и мелочность сюжетовъ. 578. — Ея культурно-историческое значеніе: она составляла удобный переходъ отъ піэтистическаго аскетизма и отъ строгости назидательной литературы къ жизнерадостному настроенію. Защита невиннаго, здороваго и умѣреннаго веселья Глеймомъ, Клейстомъ, и др. 579—580.

Возрастаніе жизнерадостнаго настроенія въ нѣмецкомъ обществѣ. — Гёттингенцы; ихъ культъ возвышенныхъ и благородныхъ наслажденій. 580—5; призывъ къ бодрымъ и мужественнымъ чувствамъ. 585—6. — Тѣмъ не менѣе и у нихъ активное настроеніе оказалось не достаточно сильнымъ и производительнымъ и не воплотилось въ осязательной практической дѣятельности. 587—9. — Неустойчивость ихъ политическихъ и соціальныхъ убѣжденій; колебанія между демократизмомъ и аристократизмомъ, между патріотизмомъ и космополитизмомъ. 589—591. — Страсть къ благороднымъ мечтамъ при равнодушіи къ дѣйствительному дѣлу — типичная болѣзнь нѣмецкаго общества въ концѣ XVIII вѣка. 591.

Реакція противъ отвлеченнаго нравственнаго идеализма. — Виландъ, представитель эпикурейскаго реализма. Непроизводительность нѣмецкаго отвлеченнаго идеализма порождаетъ сомнѣніе въ доброкачественности идеалистическаго склада мыслей и чувствъ и вызываетъ скептически-матеріалистическую реакцію противъ него, олицетворяемую преимущественно Виландомъ. 591—2. — Пригодность Виланда для борьбы съ идеализмомъ по воспитанію, положенію и темпераменту. Постепенный переходъ его отъ сентиментальнаго идеализма къ матеріалистической чувственности; конечное озлобленіе противъ всякаго энтузіазма и противъ всѣхъ идеаловъ. 592—7. — Недостатки и крайности Виландова эпикурействующаго реализма обусловлены противоположными слабостями безсодержательнаго, празднаго идеализма; фантастической произвольности послѣдняго Виландъ противопоставляетъ фаталистическую прозу дѣйствительной жизни. 598—600. — Узаконеніе существующаго и нравственная апатія Виланда. 600. — Низкій уровень его этики и его религіозныхъ, философскихъ и соціальныхъ убѣжденій. 600—5. — Культурно-историческое значеніе Виланда состоитъ въ томъ, что переходъ отъ романтическаго идеализма къ реалистическому эвдемонизму онъ воплотилъ въ общедоступной литературной формѣ. 605. — Развѣнчаніе идеализма въ его произведеніяхъ; узаконеніе натурализма въ грубо-чувственныхъ формахъ. 605—7. — Опасность этики Виланда увеличивается вслѣдствіе его слабой вѣры въ безсмертіе. 607—8. — Успѣхъ сочиненій Виланда объясняется ихъ общедоступностью и блестящими литературными достоинствами. На нихъ впервые сказывается въ Германіи въ широкихъ размѣрахъ поворотъ отъ тенденціозно-назидательной расцѣнки художественныхъ произведеній къ чисто-эстетической. 608. — Восторженные отзывы современниковъ о сочиненіяхъ Виланда. 609—611. — Гаманнъ — единственный крупный литературный дѣятель, избѣжавшій увлеченія Виландомъ; его ненависть къ Виланду за развѣнчаніе возвышенныхъ стремленій человѣческаго духа. 611—2. — Невысокое мнѣніе Гаманна о поэзіи Виланда; какъ слишкомъ искусственной. 612—4. — Вліяніе Гаманна на охлажденіе молодаго поколѣнія къ Виланду. 614—5. — Осужденіе безнравственной тенденціи его сочиненій гёттингенцами, Клаудіусомъ, Лессингомъ, Якоби и Мендельсономъ. 615—7. — Защита Виланда Гердеромъ, Гёте, Лихтенбергомъ. — Успѣхъ игривой поэзіи Виланда; ея глубокое вліяніе на южную Германію. — Эпикуреизмъ Виланда признается неопаснымъ для людей высшаго развитія; мнѣнія объ этомъ Бойе, Гёте, Кнебеля и Мерка. 617—9. — Но въ дѣйствительности вредъ Виланда въ томъ и заключался, что Виландъ претендовалъ сдѣлаться популярнымъ писателемъ и сдѣлался имъ, тогда какъ именно для мало-развитаго большинства его этика была совершенно непригодна. — Легкость ея вырожденія въ проповѣдь грубой чувственности. — Циническіе подражатели его поэзіи: фонъ-деръ-Гольцъ,

Михаэлисъ, Алькенгеръ, Блумауэръ. — Неоправданное отреченіе Виланда отъ солидарности съ ними. 619—620.

Послѣдняя стадія развитія нѣмецкаго эпикуреизма. Гейнзе. Чувственность, не переходившая у Виланда за предѣлы поэтической фантазіи, у Гейнзе отбрасываетъ всѣ стѣсненія, возводитъ себя въ основной законъ человѣческаго организма и пытается вывести изъ себя самой опредѣленное натуралистическое міросозерцаніе языческаго свойства, отчасти облагороженное эстетическимъ элементомъ. 620—1. — Гейнзе — выдержанный типъ сенсуалиста по темпераменту и убѣжденію. 621 — Его философскій матеріализмъ; натуралистическое понятіе о божествѣ; непониманіе идеализма. — Безповоротный и цѣльный культъ земнаго, чувственнаго. — Страстная любовь къ жизни; постоянная жизнерадостность; жажда всевозможныхъ наслажденій; отзывчивость на проявленія красоты въ искусствѣ и въ природѣ. 621—3. — Опредѣленность, смѣлость и выдержанность натурализма и эпикуреизма Гейнзе сравнительно съ Виландовыми убѣжденіями. Скромность его личнаго поведенія. 624.— Крайній индивидуализмъ Гейнце; защита неограниченной личной свободы мысли и чувства; „быть вѣрнымъ самому себѣ“ и развивать свою индивидуальность — первое правило мудрости. Право личности на все содѣйствующее ея счастью. Неизбѣжность и польза борьбы личностей за обладаніе жизненными благами. Всякое добавленіе къ естественной нравственности и всякое искусственное дисциплинированіе свободныхъ личностей общеобязательною нравственностью или закономъ враждебно истинному смыслу жизни. 625. — Свое ученіе Г. не считаетъ опаснымъ потому, что предназначаетъ его только для избранныхъ, „прекрасныхъ душъ“. Подъ прекрасною душою Г. разумѣетъ высокую степень скорѣе эстетическаго нежели нравственнаго развитія. 625—6. — Его культъ красоты и геніальности. Красота — начало самостоятельное, не зависящее ни отъ какихъ утилитарныхъ или этическихъ соображеній: она создается самою природою и состоитъ въ неподдѣльномъ выраженіи сущности вещей и явленій, взятыхъ въ ихъ жизненной полнотѣ и самобытности. Оттого всякое отступленіе отъ самобытности, отъ индивидуальности есть искаженіе организма и нарушеніе правды и красоты. Охрана правъ своей индивидуальности — высшая обязанность какъ жизни, такъ и искусства. 626. — Немыслимость отвлеченныхъ формъ красоты. Идеальное, какъ самостоятельный продуктъ духовнаго творчества, непонятно Гейнце; не творческій духъ человѣка, а природа есть единственное откровеніе прекраснаго. Высшее воплощеніе красоты въ природѣ — человѣкъ, разсматриваемый какъ существо физическое. Превосходство женской и тѣлесной красоты; ея изображеніе — высшая задача искусства. Художественное изображеніе ощущенія спокойнаго блаженства физическаго бытія — верховная цѣль эстетики. 627.— Перенесеніе этого идеала въ жизнь: физическое блаженство — цѣль жизни; узаконеніе неограниченной чувственности. 626—8.— Разнорѣчивые отзывы современниковъ о Гейнце и его произведеніяхъ. Похвалы Виланда, Глейма, Бойе, Гёте, Якоби и др. Успѣхъ „Ардингелло“. Осужденіе Гейнце Виландомъ, Шиллеромъ, Гёте, Гердеромъ, Штольбергомъ и Якоби. 629—630.— Одобреніе его Гаманномъ; это сочувствіе объясняется силою художественнаго таланта Гейнце и смѣлостью его крайняго индивидуализма. Сходство Гаманна съ Гейнце въ основномъ правилѣ жизненнаго поведенія: быть вѣрнымъ своей индивидуальности. Ихъ различія: Гейнце — представитель индивидуализма языческаго, натуралистическаго; Гаманнъ — христіанскаго, въ которомъ свѣтское гуманистическое начало пополняется элементомъ религіознымъ. Гейнце не идетъ дальше идеала физическаго блаженства и торжества чувственности. Гаманнъ же именно изъ торжества чувственности убѣждается въ ея несостоятельности и въ необходимости пополненія физическаго духовнымъ; но онъ высоко цѣнитъ однако Гейнце за искреннюю и художественную характеристику языческаго идеала блаженства. 630—1.

Смягченіе крайностей индивидуализма и эпикуреизма. — Непригодность крайняго индивидуализма Гейнце для большинства. — Эпикурейцы умѣреннаго, болѣе спокойнаго типа. Ихъ представитель Кнебель. Его не столько творческія, сколько воспринимательныя дарованія; онъ виртуозъ личнаго совершенствованія и искусства счастливой жизни, индивидуалистъ, эстетикъ и эпикуреецъ. 632. — Его эвдемонистическій эгоизмъ,

нравственно уравновѣшенный и художественно облагороженный. 632—3.— Обаятельное вліяніе Кнебеля на современниковъ (на Гёте, Гердера и др.). — Всеобщая склонность того времени къ пассивному, эгоистическому наслажденію. Отсутствіе живаго, крупнаго общественнаго дѣла. Непониманіе необходимости коллективнаго труда и коллективнаго счастія. 633—4.

Необходимость огражденія этическаго индивидуализма отъ злоупотребленій имъ. XVIII вѣкъ ищетъ спасенія отъ его опасностей въ ученіи о „прекрасной душѣ". — *Ученіе о „прекрасной" (счастливо организованной) душѣ.* Наилучшее изложеніе и критика этого ученія въ философскихъ романахъ *Ф. Г. Якоби* „Алльвилль" и „Вольдемаръ". Ихъ важное культурно-историческое значеніе, какъ вѣрнаго отраженія тогдашняго духовнаго броженія. 634—5. — Въ нихъ данъ протестъ противъ стѣсненій личной свободы правилами общепринятой, популярной нравственности и искусственною этикою философскаго просвѣщенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ нихъ дано изложеніе свободомыслящей этики философіи чувства. — „Любовь къ жизни, наслажденіе ею и развитіе личныхъ силъ и способностей для полнаго пользованія жизнью" — сущность этики „Алльвилля", философіи чувства и періода бурныхъ стремленій. Страстная защита самобытной, оригинальной, даровитой индивидуальности и ея права на широкую свободу чувствъ и даже дѣйствій. Оправданіе опасныхъ сторонъ этой свободы; неизбѣжность коллизіи страстей и обязанностей; невозможность и безжизненность нравственнаго равновѣсія и душевнаго спокойствія; потребность въ сильныхъ чувствахъ и въ могучихъ страстяхъ; предпочтеніе страсти разсудку. Сердце съ его инстинктивными, естественными внушеніями — лучшій законодатель; добродѣтель состоитъ въ послѣдованіи этимъ внушеніямъ. 635—6.— Опасность злоупотребленій нравственною свободою. Она значительно уменьшается природною доброкачественностью прекрасныхъ душъ; свойственное имъ врожденное влеченіе къ истинѣ, добру и красотѣ; характеристика достоинствъ прекрасной души. 636—7. — Культурно-историческое значеніе ученія о прекрасной душѣ. Его глубокое вліяніе на жизнь періода бурныхъ стремленій, на развитіе сентиментальности и романтизма. 637. — Привилегіи прекрасныхъ душъ. 638. — Осужденіе ихъ крупныхъ недостатковъ. 638—9. — Конечное предпочтеніе наивнаго и страстнаго характера апатичному и искусственно выдрессированному. 639. — Сознаніе Якоби опасности увлеченія ученіемъ о прекрасной душѣ; невозможность полагаться только на порывы чувствъ и на личныя влеченія. 640. — Несмотря на свое нравственное величіе, чувство не есть безошибочная руководящая сила и ощущеніе не есть конечная цѣль жизни. Высшая задача жизни не въ переживаніи впечатлѣній, не въ процессѣ ощущенія, а въ дѣйствіи, въ дѣлѣ. 641. — Важность и содержательность этого заключительнаго вывода Якоби. Онъ ставитъ справедливый приговоръ и надъ одностороннею разсудочностью и надъ односторонною чувствительностью. Чувству Якоби отдаетъ предпочтеніе передъ отвлеченнымъ знаніемъ лишь потому, что оно есть сила жизни, возможность и орудіе дѣятельности; но цѣнно оно лишь какъ средство и условіе дѣйствія, а не само по себѣ, не въ смыслѣ празднаго процесса ощущеній. 641—2. — Характеристика нравственнаго совершенства не удается Якоби, потому что онъ, какъ и всѣ его современники, понимаетъ это совершенство индивидуалистически, въ смыслѣ совершенства личнаго, тогда какъ въ отдѣльной личности нравственное совершенство можетъ существовать лишь потенціально и проективно, реальное же его осуществленіе возможно только въ формѣ коллективной, совокупными усиліями личностей, согласныхъ другъ съ другомъ въ сознательномъ стремленіи къ общей цѣли. 642. — Примѣнимость своего ученія о прекрасной душѣ къ жизни Якоби блестящимъ образомъ доказалъ на самомъ себѣ; его разносторонняя даровитость, отзывчивость на все прекрасное; его высокія нравственныя качества. Уваженіе къ нему лучшихъ людей его вѣка. 642—3. — Сосредоточеніе вокругъ него другихъ „прекрасныхъ душъ"; ихъ обиліе въ концѣ прошедшаго столѣтія подтверждаетъ пригодность философіи чувства къ жизни и ея соотвѣтствіе духу времени. 643—5.

Болѣзненныя отклоненія отъ типа „прекрасной души": сентиментальность и филистерство. 645 и сл. *Сентиментальность.* Ея подготовка Геллертомъ, Руссо, Дидро, Стерномъ, Іонгомъ и Клопштокомъ. — Ея достоинства и недостатки. — Преобладающая

распространенность ея слабыхъ сторонъ. 645. — *Гёттингенскій литературный кружокъ* — главный очагъ развитія нѣмецкой сентиментальности. Его характеристика. 645—7. — *„Вертеръ“ Гёте* — наиболѣе художественное и полное выраженіе чувствительности. Вертерова чувствительность — высшее торжество и въ то же время высшее самообличеніе законченнаго индивидуализма. — Вертеръ — жертва борьбы со стѣсненіями личной нравственной свободы. Его пренебрежительное отношеніе къ заурядному труду жизни; безпредѣльность его желаній; отсутствіе контроля надъ ними, вслѣдствіе нерасположенія Вертера къ велѣніямъ разума, какъ къ силѣ, ограничивающей свободу личности. — Культъ сердца; возведеніе субъективизма чувства въ верховную силу человѣческаго существованія. — Манія величія: Вертеръ — предшественникъ Фауста, Манфреда и Чайльдъ-Гарольда. Міровая скорбь; пессимизмъ; самоистязаніе и самоосужденіе. 647—9. — Художественное совершенство „Вертера“. — Его этическіе недостатки. Отсутствіе принципіальнаго осужденія вертеріанизма у автора; скрытое сочувствіе ему. Оздоровляющее вліяніе произведенія на автора; противоположное его дѣйствіе на читателей. 649—650. Искренность и послѣдовательность отношенія публики къ проповѣди чувствительности сравнительно съ самимъ Гёте. Нравственная несостоятельность взгляда Гёте на значеніе поэтическаго произведенія, какъ средства освобождаться отъ гнета земной тяготы и безстрастно смотрѣть на скорби и радости жизни. Сочетаніе этого взгляда на искусство съ Гётевскимъ же правиломъ: давать доступъ въ душу всевозможнымъ внѣшнимъ впечатлѣніямъ и отзываться безразлично на все, на насъ вліяющее. Преходящее, не глубокое значеніе ощущенія міровой скорби при такомъ складѣ убѣжденій. 651. — *Легкомысленное осужденіе міровой скорби новѣйшею критикою. Реальныя основы міровой скорби* (въ несовершенствѣ отношеній стихійныхъ силъ природы къ человѣку) и необходимость коллективнаго и всесторонняго противодѣйствія ей не посредствомъ безплодной вертеріанской чувствительности, а посредствомъ всеобщаго дѣла: регуляціи неразумныхъ, стихійныхъ силъ природы и устраненія вытекающихъ изъ нихъ бѣдствій для человѣчества. 651—2. — Отсутствіе сознанія необходимости направленія чувства и энергіи человѣка на общеполезное дѣло — причина преходящаго интереса къ чувствительности у лучшихъ умовъ конца XVIII вѣка и ея болѣзненнаго вырожденія у остальныхъ. 652—3.

Вырожденіе чувствительности въ крайнюю сентиментальность. — „Зигвартъ“ Миллера — представитель этого вырожденія. Сравненіе его съ „Вертеромъ“; его слабость художественная и нравственная. 653. — Его изумительный успѣхъ; онъ объясняется соотвѣтствіемъ вкусу публики. 654. — *Характеристика сентиментальности.* Жизнь однимъ чувствомъ. Апологія чувства у выдающихся людей того времени: Лафатеръ, Гёте, Штольбергъ, Якоби, Мюллеръ (живописецъ), Клопштокъ. Оправданіе крайней чувственности. 655—6. — Быстрое разслабленіе чувства. Увлеченіе минорными ощущеніями и эффектами въ дружбѣ, въ любви, въ жизни природы, 656—7. — Слезливость; похвала слезъ. 657—8. Романтическія черты сентиментальности: любовь къ меланхоліи, къ уединенію, къ первобытной простотѣ, къ грустнымъ и грознымъ эффектамъ природы; культъ луны. 658—660. Кокетливо-сентиментальное отношеніе къ смерти. 660—1. — Осужденіе сентиментальности съ религіозной точки зрѣнія и съ нравственной. 661. — Ея упадокъ. 661—2. — Поворотъ къ бодрымъ чувствамъ и къ дѣятельной жизни; переходъ къ штюрмерству. 662.

Штюрмерство. Пора „бурныхъ стремленій“. — Штюрмерство было не только частной реакціей противъ крайностей сентиментальности, но и послѣднимъ слѣдствіемъ долговременнаго стремленія западно-европейскаго общества къ нравственному освобожденію личности и къ крайнему индивидуализму. Неосновательность огульнаго осужденія штюрмеровъ. 662—3. — Тѣсная связь штюрмерства съ основными этическими теченіями второй половины XVIII в. Неосновательное отреченіе отъ солидарности со штюрмерами въ чемъ бы то ни было у Гёте, Гаманна, Лафатера, несмотря на сходство нѣкоторыхъ ихъ собственныхъ существенныхъ убѣжденій и на ихъ несомнѣнное прямое вліяніе на развитіе штюрмерства. 663—5. — Увлеченіе штюрмеровъ ученіями о нравственной свободѣ, о развитіи индивидуальности, о культѣ геніальности. Отсутствіе критическаго отношенія къ философскимъ мыслямъ. — Возрожденіе энтузіазма въ концѣ XVIII в.;

увлеченіе новыми пророками и чудотворцами: Лафатеръ, С. Мартенъ, Юнгъ-Штиллингъ, Месмеръ, Каліостро, Сведенборгъ, Кауфманнъ. 665.— Защита энтузіазма Гаманномъ, Лафатеромъ, Гёте, Якоби, Кнебелемъ, Штольбергомъ, Бринкманномъ, А. фонъ Гумбольдтомъ. 665—6.— Обоготвореніе силы и энергіи штюрмерами; отвращеніе къ умѣренности и благоразумію. 666—7.— Революціонное отношеніе къ существующему строю жизни; требованіе установленія „геніальной свободы". 667. — „Рецепты геніальнаго поведенія"; узаконеніе страстности, непостоянства, непрерывной смѣны сильныхъ ощущеній. 668—9. — Воплощеніе этого душевнаго настроенія въ искусствѣ. Драмы Герстенберга, Ленца, Вагнера, Клингера: крайняя напряженность аффектовъ; потрясающіе трагическіе эффекты; полное пренебреженіе эстетическими и сценическими правилами и традиціями. 669—670.— Оправданіе нравственной безцеремонности. Увлеченіе живописною и величавою стороною порока. Оправданіе этого увлеченія Шиллеромъ. 670—1. — Оправданіе отдѣльныхъ порочныхъ страстей Гёте, Мюллеромъ, Клингеромъ, Гейзе, Бюргеромъ. Узаконеніе чувственности. „Фаустъ" Гёте и Мюллера (живописца). Бюргеръ — воплощеніе чувственной разнузданности въ жизни. 671—2. — Оправданіе крайняго индивидуализма Шиллеромъ, 672—3, и Клингеромъ; его философскіе романы — типичное выраженіе крайностей и конечныхъ стремленій штюрмерства. 673—4. — Мечты штюрмеровъ о возможности поставить человѣческую личность въ живую связь съ безконечнымъ разнообразіемъ окружающихъ ее явленій и все подчинить энергіи и власти человѣка. — Увлеченіе этой эпохи сюжетомъ Фауста. 674. — Кауфманнъ, „апостолъ силы и геніальности"; его проповѣдь исполнимости всѣхъ желаній; увлеченіе имъ самыхъ замѣчательныхъ людей его времени, въ томъ числѣ и Гаманна. 674—7.

Ничтожные результаты дѣятельности штюрмеровъ. Слабость ихъ литературнаго творчества. 677—8.— Контрастъ ихъ поведенія съ ихъ взрывчатыми убѣжденіями. 678—9. Преобладаніе жизнерадостнаго настроенія надъ трагическимъ. 679—680. — Отсутствіе серьезнаго дѣла. Слабость патріотическихъ чувствъ. 680—1.— Штюрмеры довольствуются литературнымъ протестомъ противъ отдѣльныхъ сторонъ частной и общественной жизни съ цѣлью расширить предѣлы нравственной свободы личности. 681. — Поверхностный характеръ этого протеста; его практическая малосодержательность. 681—2. — Тѣмъ не менѣе штюрмерство было полезно для своего времени въ смыслѣ поисковъ новыхъ формъ, въ которыя должны были облечься новыя духовныя потребности общества. Клингеръ, Гёте и Гердеръ о значеніи этой „эпохи запросовъ и вызова къ жизни новыхъ элементовъ". 682—3. — Урокъ, преподанный штюрмерствомъ, былъ преимущественно отрицательнаго свойства: оно выяснило, какъ не слѣдуетъ относиться къ чувству и къ энергіи, расходуя ихъ понапрасну. Штюрмерство было послѣднею ступенью развитія индивидуализма въ XVIII вѣкѣ, открытымъ бунтомъ личнаго произвола противъ всякихъ искусственно установленныхъ, общеобязательныхъ формулъ объективной нравственности. Но уродливыя крайности штюрмеровъ помогли общественному сознанію отрезвиться отъ увлеченія чувствомъ и чувственностью. 683. — *Протестъ противъ штюрмерства* со стороны Виланда, Якоби, Жанъ-Поля, Лессинга, Мерка и др. — Уясненіе коренного недостатка штюрмерства, лѣни къ дѣлу, неспособности къ серьезнымъ подвигамъ. Мнѣнія объ этомъ Каролины Гердеръ и Якоби. 684. — *Самообличеніе и самоосужденіе штюрмерства* въ лицѣ Клингера: недостаточность чувствительности и страстности; сознаніе необходимости не праздныхъ „прекрасныхъ" и даровитыхъ душъ, а полезныхъ, дѣятельныхъ душъ; высшее начало въ человѣкѣ — нравственая сила, но не въ смыслѣ неопредѣленной, потенціальной или же безцѣльной, стихійно-разнузданной энергіи, а въ качествѣ опредѣленной, производительной и полезной дѣятельности; необходимости борьбы со страстями и совершенствованія. 685. — Клингеръ — представитель болѣе или менѣе удачнаго усилія выйти за предѣлы болѣзненнаго штюрмерства. Но и онъ только замѣнилъ бурныя стремленія страстей бурными стремленіями воли; только усилія воли, а не ихъ результаты цѣнитъ онъ и только въ этихъ усиліяхъ видитъ нравственную цѣль человѣческой дѣятельности, не вѣря, въ силу своего пессимистическаго и фаталистическаго натурализма, въ побѣду разумнаго и добраго начала надъ неразумнымъ и злымъ 685. — 6.

Отношенія философіи чувства и Гаманна къ конечнымъ результатамъ крайняго индивидуализма и штюрмерства. 686 и сл. — Въ лицѣ своего лучшаго представителя, Клингера, штюрмерство пришло къ результатамъ, до извѣстной степени сходнымъ съ воззрѣніями философіи чувства: оно констатировало присутствіе въ природѣ и въ человѣкѣ противорѣчій матеріальнаго съ духовнымъ, необходимаго съ волевымъ; оно отдало свое сочувствіе и предпочтеніе свободному, волевому, но не признало возможности побѣды волевой силы надъ противоположною ей, стихійно-дѣйствующею силою и отчаялось даже въ возможности объясненія ихъ противорѣчиваго совмѣстнаго существованія въ жизни. 686—7. — Изображеніе этого разлада въ романахъ Клингера; несостоятельность ихъ конечныхъ выводовъ въ сторону фаталистическаго пессимизма. 687—8. — Философія чувства, отчаявшись разрѣшить тѣ же противорѣчія путемъ чистаго знанія, обратилась къ помощи вѣры, ища въ чудѣ объясненія того, что непонятно разуму. 688. — Сравнительно съ Якоби, Гаманнъ облегчаетъ себѣ этотъ исходъ вѣрою въ личнаго Бога и въ личное Провидѣніе. — Отличіе его отъ Як. во взглядѣ на предѣлы личной нравствен. свободы: даже увлеченія и заблужденія чувствъ и воображенія являются у него оправданными. 689. — Съ ученіемъ же о прекрасной душѣ онъ расходится лишь потому, что оно сводитъ несовершенство нравств. поведенія на фаталистическія свойства темперамента, тогда какъ Г. включаетъ и это несовершенство въ планъ Провидѣнія. — Сочетаніе въ Гамановомъ взглядѣ на человѣка гуманизма съ глубокою религіозностью: все въ человѣкѣ божественно, но вмѣстѣ съ тѣмъ все божественное человѣчно. Это сочетаніе божественнаго съ человѣческимъ — основной законъ нашего бытія и ключъ ко всему знанію. 690. — Въ этомъ положеніи — сущность философіи Г—а. Радикальностью она превосходитъ философію Якоби; послѣдняя констатируетъ разладъ между реалистическою и идеалистическою сторонами челов. природы, но не умѣетъ примирить его иначе, какъ насильственнымъ подчиненіемъ одного начала другому. Съ точки же зрѣнія Г—а нѣтъ и самаго разлада; онъ только кажущійся: идеалистическое начало (разсужденіе и воображеніе) совпадаетъ съ реалистическимъ, активнымъ, всеобъемлющимъ началомъ вѣры. Отсутствіе у Г—а необходимости въ альтернативѣ Якоби: отказъ либо отъ вѣры, либо отъ разсудочнаго знанія; вѣра и сомнѣніе одинаково необходимы. Само кажущееся несовершенство челов. природы есть неустранимое ея свойство, познаніе и признаніе котораго должно вести не къ аскетическому уничиженію человѣка, а къ укрѣпленію чувства его достоинства. „Homo sum!“ — основа всѣхъ отношеній человѣка къ самому себѣ, къ другимъ, къ природѣ и къ Богу. Божественность человѣка, несмотря на его несовершенство. Цѣльность его организма, несмотря на присутствіе въ немъ разнородныхъ элементовъ. Собрать разнородное — задача науки, изъяснить и объединить его — задача философіи, придать ему стройный художественный складъ — задача искусства. 690—1. — Программа философіи по Г—у: устраненіе противорѣчія между мышленіемъ и чувствомъ, между знаніемъ и вѣрою; замѣна разлада человѣч. способностей и потребностей синтезомъ ихъ; объединеніе разрозненнаго, организація хаотическаго, реализація кажущагося и желательнаго и, какъ результатъ, — удовлетвореніе всесторонннихъ запросовъ человѣч. организма — счастіе. 691—2. — Неспособность Г—а къ выполненію этой программы. Онъ ограничился предвозвѣщеніемъ идеала внутренняго единства челов. природы и отдѣльными указаніями на средства къ его осуществленію. Признаніе выдающейся обобщительной способности Гаманна Гёте и Кантомъ. 692. — Его поиски философскаго монизма; неисполнившееся желаніе ознакомиться съ философіей тождества въ ученіи Дж. Бруно. 692—3.

Полемическая дѣятельность Гаманна; его борьба съ раціонализмомъ XVIII вѣка. 693 и сл. Полемическая дѣятельность Г—а вызвана желаніемъ устранить препятствія къ созданію истинной философіи (гуманистическаго монизма). — Борьбу съ ложнымъ просвѣщеніемъ Г. считаетъ за свое главное призваніе; взгляды его на необходимость этой борьбы. 693. — Обличеніе вредныхъ сторонъ франц. просвѣщенія; сатирическія выходки противъ главныхъ франц. литераторовъ, разоблаченіе ихъ основныхъ недостатковъ; удачное подражаніе тону противниковъ; осмѣяніе ихъ. 694—6. — Упреки Фридриху II за покровительство французамъ и ихъ произведеніямъ. 697. — Представители нѣмецкаго

просвѣщенія, „берлинцы“, Николаи и его сподвижники — главныя жертвы сатиры Г—а. Его крайнее озлобленіе противъ нихъ. Способъ борьбы: краткое обличеніе, развѣнчаніе незаслуженнаго престижа, осмѣяніе лжеучителей или строгій приговоръ надъ ними. 697—8. — Г. обвиняетъ философію просвѣщенія въ притворствѣ и въ разрушительной тенденціи: проповѣдуя терпимость и свободу мнѣній, она въ своей средѣ возстановляетъ нетерпимость и фанатизмъ, какъ видно изъ ея отношеній къ христіанству. 698—9. — „Голгоѳа и Шеблимани“ — главное полемическое сочиненіе Г—а противъ берлинцевъ и Мендельсона; успѣхъ этого произведенія. 699—700. — Объясненіе крайняго озлобленія Г—а противъ берлинскихъ раціоналистовъ серьезностью опасности, которую современники видѣли въ ихъ враждѣ къ христіанству; увѣренность Якоби и Штольберга въ существованіи организованнаго заговора противъ христіанства; Лафатеръ, Шлоссеръ, Фихте, Гердеръ, Шенкъ и Лихтенбергъ о распространеніи невѣрія и фанатизма среди сторонниковъ моднаго просвѣщенія. 700—2. — Бринкманнъ о стараніи просвѣщенія уничтожить все возвышенное и все идеалистическое въ человѣкѣ. 702—4. — Возстановленіе разрушеннаго поверхностнымъ раціонализмомъ — настоятельная потребность времени и задача здравой философіи по мнѣнію многихъ современниковъ Гаманна. Выполненіе этой задачи беретъ на себя философія чувства. — Вытекающая изъ обоюднаго положенія партій неизбѣжность рѣзкихъ, боевыхъ пріемовъ полемики. Гаманнъ — наиболѣе энергичный изъ оппонентовъ нѣмецкаго просвѣщенія. 704—5. — Онъ обличаетъ его лживость и неискренность, несостоятельность его естественной религіи и фальшь его общедоступной нравственности. — Обвиненіе въ проповѣди бунта противъ существующаго порядка и въ уничтоженіи положительныхъ идеаловъ человѣчества. — Обличеніе кумира здраваго смысла и отвлеченной философіи, ведущей къ вырожденію дѣйствительнаго въ воображаемое, данныхъ жизни въ мертвые выводы разсужденія, религіи — въ бездушную схему понятій и философіи въ пустословіе. 705—6. — Увлеченія и преувеличенія Г—а въ его борьбѣ съ раціоналистами; огульныя и пристрастныя обвиненія. Непониманіе достоинствъ Лессинга; несправедливость и жестокость къ Мендельсону; отождествленіе его съ атеистами. 706—8. — Г. главный организаторъ борьбы съ нѣмецк. просвѣщеніемъ, его сотрудники: Лафатеръ, Гердеръ, Якоби и др. 708.

Отношенія Гаманна къ философскимъ ученіямъ и его собственныя философскія убѣжденія. 709 и сл. — Основательность философскаго образованія Г—а; его начитанность въ филос. литературѣ. 709. — Сочувствіе Платону; нерасположеніе къ Аристотелю. 709. — Предпочтеніе мыслителей реалистическаго направленія, Бэкона, Гоббса; малое знакомство съ Лейбницемъ; отвращеніе къ Декарту и Вольфу; сочувствіе Кондильяку и Риду. Спиноза — главная филос. антипатія Г—а; непреодолимое отвращеніе къ его системѣ; убѣжденіе въ ея несостоятельности; основательное знакомство со Спинозою и сознаніе его важности; спинозизмъ — крайняя противоположность гаманнизма 711—2. Любовь Г—а къ Юму; ему обязанъ онъ своимъ ученіемъ о необходимости вѣры; предпочтеніе его Канту. 712. — Историческое изученіе философ. системъ убѣдило Г—а въ ихъ нереальномъ характерѣ; всѣ онѣ — произвольныя выдумки воображенія или же подражанія чужимъ изобрѣтеніямъ. Назначеніе же истинной философіи не выдумывать, а скромно объяснять жизнь. Безполезность системъ. Призывъ къ прекращенію метафизическаго пустословія и къ занятію наблюденіемъ дѣйствительности. 743. — Философія есть объясненіе жизни, а жизнь — дѣйствіе, смѣна реальныхъ явленій, фактовъ и актовъ, а не призраковъ отвлеченнаго мышленія. Непозволительность отвлеченія отъ данныхъ жизни, отъ опыта. Опытъ же данъ въ личномъ воспріятіи субъекта, въ самосознаніи и самопознаніи, къ которому и сводится все знаніе. 713. — Метафизика вся состоитъ изъ идолослуженія отвлеченнымъ понятіямъ и словамъ. 714. — *Отношенія Г—а къ Канту.* Долголѣтняя дружба съ нимъ: обоюдное уваженіе. Старательное изученіе Кантовыхъ сочиненій Г—омъ. Ранняя и высокая оцѣнка значенія „Критики чистаго разума“. Г—вы рецензіи ея; ихъ содержательность. Критицизмъ (по Г—у) — образецъ трансцендентальной философіи и завершеніе непрерывнаго стремленія метафизики къ отвлеченію отъ дѣйствительности. Несостоятельность Кантовой философіи, какъ нереальной. Кантіанизмъ — окончательное доказательство несостоятельности какой бы то ни было

метафизики. 715—6. — *Общая слабость философіи* состоитъ въ разъединеніи соединеннаго природою и въ соединеніи несоединимаго, въ отдѣленіи ощущенія отъ мышленія (двухъ неразрывныхъ источниковъ знанія) и во взглядѣ на разумъ, какъ на реальное существо, а на реальныя вещи и явленія, какъ на понятія. Дуализму философіи Г. старался противопоставить мысль о необходимости объединенія всѣхъ человѣч. силъ и способностей безъ уничтоженіяихъ особенностей. 716. — Похвала Гёте этому стремленію Г—а. Гам. единственный мыслитель своего времени, оставшійся вѣрнымъ идеалу философскаго единства, хотя и не умѣвшій дать ему научнаго выраженія. Надежда на рѣшеніе этой трудной задачи въ будущемъ. 717—8. — *Стараніе Г—а возстановить равновѣсіе философ. основъ,* вездѣ, гдѣ оно нарушалось. Протестъ противъ разрушительной работы чистаго мышленія въ лицѣ Кантова идеализма, 718, и противъ увлеченій Якоби односторонниимъ реализмомъ; оправданіе философіи отъ обвиненія въ абсолютномъ нигилизмѣ; защита чистаго разума противъ нападеній на него Якоби. 718—720. *Защита чувства и вѣры* противъ раціоналистовъ: недостаточность силы разума для объясненія сущности вещей и бытія; необъяснимость не даетъ права на отрицаніе; необъяснимое остается все же реальнымъ: его дѣйствительность дана безъ возможности и безъ надобности объясненія въ непосредственномъ, личномъ воспріятіи (въ познавательномъ началѣ чувства) и въ непреодолимой склонности признавать эти воспріятія за истину (познавательное начало вѣры). Вѣра, основанная на чувствѣ, есть положительное, основное познавательное начало и существенное стремленіе нашей души. 722.— Сознаніе опасности утвержденія вѣры на личномъ чувствѣ; недовѣріе къ природнымъ свойствамъ „прекрасной души"; правильную регуляцію чувству даетъ только Богъ. 722—3. Отвращеніе Г—а ко всякой экзальтаціи чувства, къ фанатизму и къ мистикѣ; грубое непониманіе Г—а критиками, причисляющими его къ мистикамъ. 723—4.— Вѣра не есть продуктъ воображенія; она реальная, самобытная особенность челов. организма и и его реальная, самостоятельная функція; данныя вѣры даны въ дѣйствительности, въ опытѣ; это факты, а не призраки. 724. — Съ другой стороны вѣра не есть результатъ діалектическаго убѣжденія, она не продуктъ разсужденія, не умозаключеніе; она начало, независимое отъ разума и потому не подлежащее нападеніямъ съ его стороны. Вѣра есть первичный источникъ знанія, предшествующій разсудочному знанію и создающій для него основу; между причиною и слѣдствіемъ, средствомъ и цѣлью — связь не физическая, а духовная, связь слѣпой вѣры; безъ вѣры невозможно пониманіе ни природы, ни какого бы то ни было общаго положенія; высшій опытъ остается феноменальнымъ, высшій разумъ — дискурсивнымъ; реально только основное зерно вѣры; она — активное, положительное жизненное начало, въ отличіе отъ отвлеченнаго, искусственнаго мышленія и слова. 724. — Уклоненіе Г—а отъ психологическаго разъясненія начала вѣры; излишество ученыхъ объясненій всего самоочевиднаго; необъяснимость первичныхъ данныхъ бытія и вѣры. 724—5. — Супранатуралистическая точка зрѣнія Г—а въ его опытахъ психолог. объясненія вѣры: вѣра чудесна по происхожденію и по существу своему. Естественная необходимость чуда — конечный выводъ философіи Г—а и Якоби. 725—6. — *Мысли Г—а о значеніи языка, какъ посредствующаго звена между вѣрою и мышленіемъ.* Г. — по преимуществу филологъ; знаніе имъ многихъ языковъ; любовь къ языковѣдѣнію. Языкъ для него — основное, первоначальное и всеобщее откровеніе Бога человѣку; языкъ отецъ разума, органъ и критерій мысли. 726. — Современныя Г—у различныя теоріи происхожденія языка. Отношеніе къ нимъ Г—а. Г. стоитъ за происхожденіе языка изъ наученія человѣка природою подъ руководствомъ Бога. 727—9. Основной философ. вопросъ для Г—а не что такое разумъ, а что такое языкъ? Разумъ есть языкъ; вся мыслительная способность основана на языкѣ, точно такъ же, какъ и всѣ недоразумѣнія разума съ самимъ собою. 729—730.

Религіозныя убѣжденія Гаманна, 730 и сл. Связь познавательнаго начала съ религіознымъ, благодаря убѣжденію въ томъ, что языкъ есть первоначальное и всеобщее откровеніе. Религія и языкъ — источники всей цивилизаціи. Противоположность Гаманновой философіи исторіи Гердеровой натуралистической теоріи постепеннаго совершенствованія. Гам. даетъ всему знанію происхожденіе супранатуральное, хотя и обле-

ченное съ внѣшней стороны въ условія естественныя. Сведеніе всей мудрости на преданіе; исторія — лучшая и даже единственная философія. 730—1. — Древнѣйшая исторія дана въ Библіи; универсальное, воспитательное и образовательное значеніе св. Писанія въ этомъ смыслѣ; оно основа всего христіанскаго образа мыслей и выраженій. 731. — Поглощеніе филос. убѣжденій Г—а религіозными, но не по богословскимъ побужденіямъ, а вслѣдствіе убѣжденія въ безсиліи философіи познать низшее и высшее, первоначальные источники и конечныя цѣли сущаго. То и другое раскрываетъ только божественная мудрость. 731. — Необходимость духовнаго возрожденія для успѣшнаго воспринятія ея. Автобіографическія разъясненія Г—а на этотъ счетъ; его твердая вѣра въ непреложность Слова Божія. 731—2. — Г. въ этомъ отношеніи завершаетъ процессъ возстановленія религ. начала философіей чувства: Гемстергюи былъ вѣрующій, но вѣрующій язычникъ; Якоби — уже „христіанинъ сердцемъ, но еще язычникъ головою"; Гаманнъ — уже всецѣло христіанинъ, наиболѣе искреній изъ христіанъ своего вѣка. 732. — Важное культурно-историческое значеніе Гамановой способности ставить библейскую мысль въ живую, психологическую связь съ потребностями новаго времени. Проникновеніе всего мышленія и всей рѣчи Г—а Библіей. И въ этомъ отношеніи Г. завершаетъ возстановленіе пониманія св. Писанія, утраченное раціонализмомъ XVII в.: Лессингъ разъяснилъ вліяніе Откровенія на нравственное развитіе человѣчества, Гердеръ — на художественное и научное, Гаманнъ — на философское, и притомъ не только въ прошломъ, но и примѣнительно къ настоящему. 732—3. — Согласимость духа св. Писанія съ требованіями даже новѣйшаго свѣтскаго гуманистическаго міровоззрѣнія создаетъ у Г—а апологію откровенія болѣе цѣлесообразную, нежели деистическая и раціоналистическая. 733.— Страстная любовь Г—а къ Библіи, требованіе сочувственнаго пониманія и истолкованія ея. 734.— Независимость его библейской критики отъ догматич. предубѣжденій и ея зрѣлость сравнительно съ мнѣніями современныхъ ему экзегетовъ. 735—6. — Легкое устраненіе деистическихъ возраженій противъ божественности св. Писанія. 736—7. — Несостоятельность естественной религіи деистовъ; ея историческая невѣроятность; ея внутренняя слабость: она основываетъ себя на разумѣ; разумъ же приводитъ не къ вѣрѣ, а къ сомнѣнію. Безполезность естеств. религіи: Богъ не нуждается въ доказательствахъ; убѣжденность въ бытіи Бога дается не знаніемъ, а ощущеніемъ, общеніемъ съ Нимъ. 737. Религія находится внѣ области чистаго разсужденія, но основы ея заложены во всемъ нашемъ существѣ; неистребимость религіи въ душѣ человѣка. 738. — Христіанство — единственное истинное удовлетвореніе религ. потребности; только христіанинъ — человѣкъ въ истинномъ смыслѣ слова. Признаніе Г—омъ необходимости возвратить религіи форму положительную, опредѣленную; неразрывность формы съ содержаніемъ въ религіи. Существенная важность историч. формъ религіи; ихъ остающееся значеніе по Г—у. Предугадываніе Г—мъ выводовъ новѣйшаго, сравнительнаго изученія исторіи религій. 740—1. — Общій смыслъ религій. Признаніе самостоятельности религ. начала Г—омъ, въ отличіе отъ Лессинга, сводившаго религію на этику. 741—2. — Признаніе историч. основы христіанства за его отличительный признакъ; пророчества и св. Писаніе — единственные устои христіанской апологетики. 742. — Умышленное рѣзкое противорѣчіе въ этомъ Г—а съ раціонализмомъ и съ шаткимъ полу-христіанствомъ своего вѣка. Защитникъ вѣры въ смыслѣ философскомъ, онъ здѣсь является ея защитникомъ и въ смыслѣ историческомъ. 743. — Примѣненіе этой крѣпкой вѣры не только къ историческому прошлому, но и къ жизни современной. Всеобъемлющее жизненное значеніе вѣры для него самого; убѣжденность въ возможности чудесъ и непосредственнаго спеціальнаго дѣйствія Провидѣнія. Глубокое христіан. смиреніе Г—а передъ промысломъ Божіимъ. 743—4. — Истинный Богъ мыслимъ лишь какъ высшая, совершеннѣйшая личность, имѣющая непосредственное отношеніе къ человѣческимъ личностямъ. 745. — Призывъ къ вѣрѣ въ непостижимое и къ надеждѣ на спасеніе благодатію. 745—6. — Отношеніе Г—а къ положительной религіи. Онъ не подпалъ подъ вліяніе религ. реакціи въ узко-конфессіональномъ смыслѣ, подобно Штольбергу, кн. Голицыной. и др., и сохранилъ полную свободу религ. мнѣнія. Его убѣжденная привязанность къ лютеранству; признаніе достоинствъ и другихъ исповѣданій. Его либерализмъ во взглядахъ на догматы;

недостаточное пониманіе ихъ психологической важности. 746. — Недостаточная оцѣнка достоинствъ истинной церковности: индивидуалистъ въ этикѣ, Гаманнъ удерживаетъ склонность къ индивидуализму и въ области религіозной. 747—8.

Значеніе Гаманна для своего времени; общее заключеніе о его дѣятельности. 748 и сл. Г. не былъ ученымъ философомъ и систематическимъ мыслителемъ; онъ былъ только талантливымъ, всестороннимъ наблюдателемъ свойствъ человѣческой природы и современной ему общественной духовной жизни. Его превосходство въ этомъ отношеніи надъ всѣми современниками: проницательность и ширина критическаго взгляда, впечатлительность и безпристрастіе въ сужденіяхъ. — Сочетаніе живаго интереса къ современному съ любовью къ прошедшему въ Г—нѣ. Его благотворное вліяніе на оживленіе пониманія прошедшаго; его мысли о необходимости возстановленія родственнаго отношенія къ прошедшему; воскрешающая роль исторіи и филологіи по Г—у. — Въ области философіи его заслугою остается обличеніе несостоятельности односторонніхъ увлеченій то отвлеченнымъ мышленіемъ, то чувствовомъ; одностороннему раціонализму и сентиментализму, дуализму мысли и чувства Г. противопоставляетъ идеалъ психологическаго объединенія всѣхъ человѣческихъ силъ и способностей въ цѣльной человѣческой личности, но этому индивидуалистическому монизму онъ не умѣлъ придать научно-философскаго характера. — Въ эстетикѣ Г. былъ энергичнымъ и вліятельнымъ проповѣдникомъ ученія о геніальности, о безотчетномъ творчествѣ, врагомъ школьныхъ правилъ и неподвижныхъ образцовъ, поклонникомъ естественнаго. — Слабость Г—а какъ мыслителя состояла въ его равнодушіи къ естествознанію и во взглядѣ на природу, какъ на неразрѣшимую для ума человѣческаго тайну. Сообразно съ этимъ, Г. не понялъ и конечнаго назначенія науки, которое онъ видѣлъ только въ собираніи разнороднаго, а не въ объединеніи его въ стройное цѣлое и не въ активномъ употребленіи всѣхъ силъ знанія для разумнаго и общеполезнаго воздѣйствія на природу. — Точно такъже и высшимъ назначеніемъ философіи у него остается только объясненіе жизни, а не регуляція ея сообразно съ высшими потребностями человѣческаго духа. Г. сознаетъ несовершенство человѣка, но мирится съ нимъ и не считаетъ нужнымъ ему противодѣйствовать. Г. былъ слишкомъ проникнутъ пассивнымъ, натуралистическимъ міровоззрѣніемъ своего вѣка; его собственный гуманизмъ склоненъ былъ оправдывать физическое и нравственное несовершенство въ человѣчествѣ. Единственнымъ регуляторомъ человѣческой природы Г. считалъ религію, но даже и религіозное начало въ его ученіи носило характеръ пассивный. Вѣра Г—а только укрѣпляетъ преобладаніе дарового элемента надъ трудовымъ въ жизни человѣка; сверхъ того, его ученіе о вѣрѣ принято догматически, безъ должнаго философскаго разслѣдованія. — Необходимость пополненія этого пробѣла въ философіи чувства; задача эта была добросовѣстно выполнена Якоби. — Конечною цѣлью философскаго міровоззрѣнія Гаманна было всестороннее развитіе отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, крайній индивидуализмъ и субъективное самосовершенствованіе. Непониманіе Г—омъ и его современниками первенствующаго нравственнаго значенія принципа коллективности и солидарности. Несостоятельность натуралистическаго, гуманистическаго и религіознаго индивидуализма. Абсолютная, реализація истины, справедливости, красоты и счастія, невозможная для отдѣльной личности и даже для всѣхъ людей въ ихъ разрозненной, несогласной дѣятельности, возможна лишь для сознательныхъ, цѣлесообразныхъ, добровольныхъ и дружныхъ усилій всего человѣчества.

ОПЕЧАТКИ.

Стран.	*Стр.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
15	11 св.	объяніе	обаяніе
—	15 „	сильѣе	сильнѣе
—	12 сн.	4) Herdər l. c.	4) Id. ib. 5) Herder l. c.
—	8 „	Hern	Herrn
20	18 „	Züllischan	Züllichau
24	9 св.	были	было
—	7 сн.	вліяній	вліяніи
28	21 св.	превращающагося	превращающеюся
31	12 сн.	religions	religious
32	11 св.	XVIII	XVII
42	18 „	Werter	Werther
46	22 „	quaetionem	quaestionem
49	5 „	дѣвственной-юно	дѣвственной
57	10 „	діаликтическая	діалектическая
121	11 „	Божестна	Божества
137	5 „	они	они
138	7 „	непоредственно	непосредственно
144	10 „	извѣстности	извѣстности
148	11 сн.	либо кто	кто-либо
153	9 „	они	онѣ
161	6 „	потверждается	подтверждаетъ
162	21 св.	послѣдѣе	послѣднее
175	19 „	свойствали	свойствами
182	21 сн.	загаточный	загадочный
189	7 „	Stümer	Stürmer
193	4 „	Гаманну	Лафатеру
199	23 „	значеніемъ	знаніемъ
206	18 св.	античного	античнаго
207	5 сн.	überr Erichtung	über Errichtung
246	19 „	я	и
256	19 св.	ислюченное	искалѣченное
—	25 „	естественое	естественное
259	17 сн.	вопроизведеніи	воспроизведеніи
283	8 св.	волноваться	волноваться
288	11 „	снисходящему	снисходящаго
330	23 „	филантропической	филантропинистической
351	24 сн.	омѣчены	отмѣчены
360	15 св.	умозаключеній	умозаключеній
365	17 „	жалкіе	жалкія
375	9 сн.	обоихъ	своихъ
405	11 св.	обыденнымъ	обыкновеннымъ
438	3 сн.	Etoge	Eloge
442	13 „	сдѣлалась	сдѣлалось
486	6 „	Sittenlehre	Seelenlehre
487	4 „	совершенствованіи	совершенствованіи
503	19 „	блуддицы	блудницы
515	6 „	извѣстностью	измѣнчивостью
516	4 „	указаніе	узаконеніе

Стран.	*Стр.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
600	23 „	фанатизма	фатализма
602	19 св.	популяриста	популяризатора
604	6 сн.	Danischwend	Danischmend
606	20 св.	поэтическинъ	поэтическимъ
619	4 сн.	Briew.	Briefw.
—	6 „	Wienhold	Weinhold
623	7 „	Гоатрдѣ	Готардѣ
625	5 „	враждебной	врожденной
626	7 сн.	Ardingheleo	Ardinghello
628	20 „	Ландіонѣ	Ландіонѣ
629	3 „	Ландіонъ	Ландіонъ
632	18 св.	для него	безъ него
634	22 сн.	празраковъ	призраковъ
—	9 „	переживавшаго	переживавшагося
635	9 „	находитъ	находить
638	22 св.	чему	почему
641	2 „	Бога	какъ Бога
651	14 сн.	воскликнутъ	воскликнуть
652	7 „	ее	нее
—	20 сн.	ея	ее
656	18 св.	заглавнымъ	главнымъ
672	10 сн.	желая	желаетъ
707	3 св.	оппонентъ Лессинга	(оппонентъ Лессинга)
711	3 сн.	Ielline	Ielinek
715	9 „	fängt	fängt
717	15 св.	самою	само
719	2 сн.	unseres	unserer
727	15 св.	конкурсѣ	конкурсъ
—	1 сн.	теорія	теорію
735	23 „	человѣческаго	человѣческаго
736	16 „	geseleschaftliche	gesellschaftliche

ПРЕДИСЛОВІЕ.

«Über das Cogito das edle Sum nicht vergessen!» Hamann.

Изъ различныхъ направленій новой философіи наименьшимъ вниманіемъ и сочувствіемъ со стороны ученой критики пользовалось то, которое принято обозначать названіемъ «философіи чувства и вѣры» («Gefühls- und Glaubensphilosophie»): старательной монографической обработки эта философія до сихъ поръ не удостоилась; спеціальныя изслѣдованія о ней сравнительно немногочисленны; въ общихъ же исторіяхъ философіи ей отводятъ изрѣдка нѣсколько тощихъ страничекъ, чаще — нѣсколько несочувственныхъ строкъ; вошло если не въ правило, то въ общепринятый обычай упоминать о ней лишь мимоходомъ, вскользь, по поводу другихъ, болѣе извѣстныхъ явленій въ исторіи развитія философской мысли. Слѣдствіемъ такого отношенія критики является въ большинствѣ случаевъ не только поверхностная, но часто и прямо ошибочная оцѣнка значенія философіи чувства. Причину же такого взгляда на нее мы видимъ въ прочно установившемся предубѣжденіи относительно неспособности этой философіи къ систематическому научному развитію. Раздѣляя *до извѣстной степени* послѣднее мнѣніе, мы не думаемъ, однако, чтобы оно давало право пренебрегать *историческимъ значеніемъ* философіи чувства, на нашъ взглядъ, значеніемъ очень важнымъ. Если тѣмъ не

менѣе даже и оно не было правильно оцѣнено критикою, то это объясняется догматическою точкою зрѣнія, преобладавшею въ прежнихъ изложеніяхъ исторіи философіи и недостаточно широкою постановкою точки зрѣнія исторической — въ новѣйшихъ. Только тогда, когда сама исторія философіи поставлена будетъ въ тѣснѣйшую связь съ общей исторіей культуры въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, только тогда, когда философскія ученія будутъ разсматриваться не какъ продуктъ одной личной геніальности, ни даже какъ результатъ строго-обособленнаго, исключительно-философскаго теченія мысли, а какъ отраженіе *всей* общественной и духовной жизни своего времени, — только тогда станетъ возможною безпристрастная оцѣнка историческаго значенія отдѣльныхъ философскихъ ученій, и въ особенности тѣхъ изъ нихъ, которыя, подобно философіи чувства и вѣры, не были системами, замкнутыми въ предѣлахъ среды, доступной только однимъ ученымъ спеціалистамъ, а, наоборотъ, выросли непосредственно изъ практическихъ запросовъ самой жизни, какъ отвѣтъ на широкую потребность общественнаго сознанія.

Едва ли надо говорить, какъ мало сдѣлано по части разработки исторіи философіи въ этомъ смыслѣ. Насколько тщательно изучена зависимость главнѣйшихъ мыслителей другъ отъ друга или школьная преемственность философскихъ системъ, настолько же поверхностно и небрежно изслѣдованы условія культурно-историческаго образованія философскихъ ученій, то-есть зависимость ихъ отъ общаго духовнаго настроенія времени, ихъ вызвавшаго, отъ свойствъ среды, воспитавшей и поощрявшей ихъ, или же имъ противодѣйствовавшей. Ограничиваться немногими слабыми штрихами, двумя-тремя ссылками на общеизвѣстные факты политической и литературной исторіи, какъ это въ большинствѣ случаевъ дѣлается, слишкомъ недостаточно. Получающійся при такихъ пріемахъ блѣдный историческій фонъ безсиленъ даже для рельефнаго выдѣленія одного профиля изучаемаго явленія; еще менѣе можетъ онъ замѣнять собою

старательно разработанную почву широко поставленнаго культурно-историческаго изслѣдованія, способнаго объяснить ростъ и развитіе философской мысли въ связи съ совокупными условіями общественной жизни извѣстнаго времени. Недостаточность сдѣланнаго до сихъ поръ однако въ значительной степени извиняется трудностями задачи. Прежде, нежели окажется возможнымъ съ успѣхомъ приступить въ вышеуказанномъ смыслѣ къ изложенію исторіи новой философіи въ ея цѣломъ составѣ, предстоитъ выполнить рядъ подготовительныхъ къ тому работъ, пополнить многіе, оставленные прежними изслѣдованіями пробѣлы, преимущественно относительно тѣхъ явленій въ исторіи развитія философской мысли, на которыя неосновательно было обращаемо слишкомъ мало вниманія.

Изъ желанія, по мѣрѣ силъ, пополнить одинъ изъ такихъ пробѣловъ выросла предлагаемая работа, которая, при всѣхъ своихъ недостаткахъ и возможныхъ частныхъ ошибкахъ, претендуетъ все же не быть только повтореніемъ уже сказаннаго на избранную тему. Философію чувства и вѣры я старался разсматривать не съ догматической, а съ исторической точки зрѣнія, сообразно съ чѣмъ и оцѣнку значенія частныхъ и общихъ результатовъ этого направленія могъ дѣлать только *условную* примѣняющуюся къ средѣ, въ которой возникали и развивались изучаемыя явленія. Этимъ объясняется то, что выводы мои относительно вліятельности и достоинства философіи чувства и вѣры клонятся въ ея пользу значительно больше, нежели выводы другихъ изслѣдователей того же предмета. Не второстепенное, незначительное явленіе видимъ мы въ ней, а существенно-важное, — не только отвѣтъ на глубокую духовную потребность своего времени, но и внутренно необходимый моментъ развитія преобладающаго направленія новой философской мысли, моментъ, безъ котораго послѣдняя не выяснила бы себѣ должнымъ образомъ ни своихъ силъ и стремленій, ни своихъ, правъ и обязаностей. Признавая за этой философіей значеніе преимущественно историческое и не отрицая ея недостаточности

въ цѣломъ, (несмотря на сочувствіе ей въ частностяхъ), мы полагаемъ однако, что ея значеніе не исчерпывается только прошлымъ, что уроки, ею преподанные, и еще болѣе запросы, ею предъявленные къ ученому знанію, примѣнимы въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и къ нашему времени; мы полагаемъ, что недостаточность односторонняго раціонализма и сентиментализма даетъ себя живо чувствовать и въ настоящую минуту, что противоположности того и другаго остаются все еще не примиренными, и что синтезъ вѣры и знанія, объединеніе нравственныхъ, дѣятельныхъ силъ человѣка съ его познавательными способностями для согласнаго направленія просвѣщеннаго ума, облагороженнаго чувства и энергичной воли на всеобщее общеполезное дѣло составляетъ конечную, возвышенную задачу философіи, не рѣшенную и въ наши дни, какъ не была она рѣшена во времена Канта, Фихте и Якоби.

Столь замѣтное повсемѣстное возрастаніе интереса къ изученію родоначальника новѣйшей философіи, Канта, указываетъ на усиливающуюся потребность возвратить слишкомъ осложнившуюся и раздробившуюся въ своихъ позднѣйшихъ теченіяхъ критическую философскую мысль къ ея источникамъ, гдѣ она могла бы снова, лицомъ къ лицу, взлянуть на свои первоначальныя задачи въ ихъ первобытной чистотѣ, не для того, конечно, чтобы ограничиться первыми, несовершенными способами ихъ выполненія, а для того, чтобы лучше разобраться въ трудностяхъ предстоящаго пути и не повторять безплодныхъ блужданій прошлаго, такъ сильно способствовавшихъ упадку любви и довѣрія къ философіи. Отъ этого упадка философія, къ счастью, быстро начинаетъ оправляться за послѣднее время. Успѣхъ однако, думается намъ, долженъ не надмевать, а, напротивъ, побуждать къ еще болѣе добросовѣстному исполненію обязанностей. И вотъ, въ моментъ, когда число интересующихся философскими вопросами растетъ на нашихъ глазахъ съ изумляющею всѣхъ быстротою, въ этотъ моментъ намъ кажется не лишнимъ, чтобы представители философской

науки со скромностью, неразлучною съ истиннымъ достоинствомъ, задали себѣ вопросъ: отвѣтила ли новѣйшая философская мысль на тѣ естественные, простые, старые, но неумирающіе запросы человѣческаго сердца, которые, въ лицѣ философіи чувства и вѣры, предъявляла къ ней сама жизнь уже во времена Канта и Якоби?.. а если этого отвѣта еще нѣтъ, если его все ждетъ отъ знанія многострадальное человѣческое сердце, не умѣющее жить однимъ знаніемъ, безъ вѣры и надежды, то не пора-ли, по слову старика Гаманна, не забывая изъ за благороднаго «cogito» еще болѣе благороднаго «sum», подумать о согласованіи задачъ знанія съ требованіями жизни, подумать о томъ, что̀ надо дѣлать для того, чтобы философія изъ предмета ученой любознательности превратилась въ могучую нравственную, жизненную силу. Если бы моей скромной исторической работѣ удалось до нѣкоторой степени содѣйствовать оживленію въ читателѣ желанія серьезно остановить свое вниманіе на столь важномъ вопросѣ, какъ сейчасъ упомянутый, я счелъ бы свой трудъ щедро вознагражденнымъ.

Спеціальнымъ поводомъ къ избранію темы представлялось отсутствіе ученыхъ работъ по ней въ нашей философской литературѣ. Не говорю уже о Гемстергюи, о которомъ даже и въ иностранной литературѣ (кромѣ забытыхъ старыхъ и незначительныхъ мелкихъ новыхъ статей) существуетъ только одно основательно написанное сочиненіе; даже о Гаманнѣ, столь извѣстномъ въ Германіи, у насъ не было писано ничего спеціальнаго. Что же касается Якоби, то и на него было обращено слишкомъ мало вниманія (единственное подробное изложеніе его жизни и ученія на русс. языкѣ, (Панаева) далеко не исчерпываетъ своего предмета). Равнымъ образомъ, нѣтъ переводовъ хорошихъ критическихъ трудовъ о Якоби и Гаманнѣ (напр. превосходной монографіи Цирнгибля о первомъ или Poel'евой біографіи втораго); не существуетъ, наконецъ, и перевода самихъ сочиненій Якоби. Послѣднее обстоятельство можетъ отчасти служить оправданіемъ многочисленныхъ выписокъ, сдѣланныхъ мною изъ сочиненій

изучаемыхъ мыслителей: какъ ни трудно переводить образную, фантастически-колоритную рѣчь Гаманна, все же переводъ казался мнѣ для характеристики автора предпочтительнѣе, нежели обезличеніе подлиника при помощи такъ называемой «вольной передачи». Что же касается Якоби, то цѣнители философскаго краснорѣчія едва ли осудятъ меня за то, что благородныя мысли этого признаннаго, и въ своемъ родѣ неподражаемаго, классика философской рѣчи я, гдѣ было можно, излагалъ его собственными словами*).

---

*) Въ первоначальный планъ работы были включены второстепенные представители изучаемаго направленія философіи (Лафатеръ, Клаудіусъ и др.), но рѣшительное преобладаніе въ нихъ теологическаго элемента надъ философскимъ заставило исключить статью о нихъ изъ книги и безъ того уже слишкомъ объемистой.

Дубровицы. 23 августа 1894.

I.

Подготовка и общее культурно-историческое значеніе философіи чувства.

Послѣдовательный ходъ развитія французскаго и нѣмецкаго „просвѣщенія“ (Aufklärung) во второй половинѣ XVIII вѣка, доставивши полную побѣду такъ называемому раціонализму, выяснилъ вмѣстѣ съ тѣмъ и его главный недостатокъ, его односторонность, выражавшуюся въ преувеличеніи значенія разсудочной стороны человѣческаго организма въ ущербъ другимъ его способностямъ и силамъ. Крайность естественно должна была вызвать реакцію, которая проявилась такъ замѣтно въ концѣ прошедшаго и первой четверти настоящаго столѣтія, и, если, въ свою очередь, не убереглась отъ увлеченій противоположныхъ предыдущимъ, тѣмъ не менѣе оказалась очень полезною подготовкою для возстановленія въ будущемъ нарушеннаго равновѣсія. То хваленоебезпристрастіе, та блестящая глубина и проницательность сужденія, которою (также не безъ увлеченія!) гордится вторая половина нашего вѣка, вѣка критики по преимуществу, является непосредственнымъ плодомъ борьбы предшествующаго періода преобладанія чувства надъ разсужденіемъ съ періодомъ неограниченнаго единовластія этого послѣдняго. Въ качествѣ пережитыхъ моментовъ, оба направленія вошли въ сложный организмъ современной европейской культуры и она безспорно была бы въ правѣ счесть кажущееся примиреніе ихъ за великое пріобрѣтеніе, если бы, во множествѣ частныхъ своихъ проявленій, оно, къ сожалѣнію, не покупалось слишкомъ дорогою цѣною или двоедушія, или же, еще чаще, безличнаго, безхарактернаго равнодушія, теряющаго всякую самобытность изъ-за желанія будто-бы воздать каждому должное, въ дѣйствительности же — соединить несоединимыя другъ съ другомъ явленія и убѣжденія. До тѣхъ же поръ, пока болѣе совершенная гармонія, соединяющая критическое безпристрастіе съ энергіей самостоятельнаго, живаго плодотворнаго убѣжденія, не достигнута, до тѣхъ поръ самыя крайности предыдущихъ односторонніхъ направленій (раціонализма и сентиментализма) должны считаться неизбѣжными и, до извѣстной степени, даже полезными именно въ силу

своей интенсивности, безъ которой каждому изъ нихъ не удалось бы оказать необходимаго противодѣйствія противоположному направленію и сдѣлать то, что ими было поочередно сдѣлано.

Эти общія соображенія я считаю не лишнимъ высказать здѣсь на томъ основаніи, что философское движеніе, къ характеристикѣ котораго я приступаю, благодаря своимъ крайностямъ, не разъ обозначаемо было нелестнымъ именемъ ретрограднаго. Приговоръ этотъ — положительная несправедливость. Поворотъ въ сторону чувства и вѣры былъ не возвращеніемъ назадъ, а, наоборотъ, настоящимъ прогрессомъ, потому что онъ имѣлъ своею цѣлью не возстановленіе отжившаго міровоззрѣнія, а воплощеніе въ новыхъ свѣтскихъ, гуманистическихъ формахъ тѣхъ вѣчныхъ стремленій человѣческой природы, которыя были временно отодвинуты на задній планъ и ослаблены раціонализмомъ. Такъ называемая философія чувства и вѣры не уничтожала результатовъ предшествующаго хода европейской культуры, а только дополняла ихъ.

Для того однако, чтобы понять это, необходимо смотрѣть на все обсуждаемое явленіе въ его цѣломъ составѣ, не выводя слишкомъ поспѣшныхъ заключеній изъ отдѣльныхъ частностей. Безспорно, если бы мы захотѣли судить о достоинствѣ всего направленія на основаніи только сравненія личной талантливости и высоты умственнаго развитія отдѣльныхъ его представителей съ такими же качествами наиболѣе видныхъ представителей раціонализма, мы не разъ могли бы привести примѣры частнаго духовнаго пониженія, настоящаго регресса (такъ въ Лафатерѣ, даже въ Гаманнѣ); и однако такіе факты ничуть не будутъ стоять въ противорѣчіи съ тѣмъ, что эти люди, во многихъ отношеніяхъ менѣе совершенные, нежели ихъ противники, въ общемъ стремились къ существенно важной поправкѣ ученій послѣднихъ, и часто — съ несомнѣннымъ успѣхомъ. Такимъ образомъ въ группѣ этихъ мыслителей можно наблюдать явленіе, часто встрѣчающееся въ исторіи цивилизаціи, именно — фактъ несоразмѣрности значенія конечныхъ результатовъ коллективнаго стремленія къ извѣстной цѣли съ личными достоинствами дѣятелей этого стремленія, фактъ рѣшительнаго перевѣса первыхъ надъ вторыми, то-есть явленіе, которое, въ предѣлахъ того же XVIII вѣка, можно наблюдать на исторіи нѣмецкаго піэтизма (въ первомъ періодѣ его развитія) и англійскаго деизма. Здѣсь, какъ и тамъ, результаты величайшей важности вырабатываются въ сообществѣ съ убѣжденіями въ другихъ отношеніяхъ крайне неудовлетворительными и (какъ это ни странно!) отчасти быть можетъ даже благодаря имъ, какъ средству, облегчавшему борьбу съ преобладавшимъ направленіемъ, противоположнымъ вновь возникавшему. Защита Гасснеровыхъ чудесъ Лафатеромъ, переходъ въ католичество княгини Амаліи Голицыной и графа Штольберга, многія піэтистическія убѣжденія Гаманна, крайности сентиментальнаго настроенія у Якоби — всѣ эти факты, отдѣльно взятые, сами по себѣ представляютъ явленія непрогрессивныя, болѣзненныя,

и однако такія, которыя содѣйствовали образованію среды, гдѣ зрѣло и развивалось начало новое, жизненное, плодотворное. И вотъ почему въ философіи чувства и вѣры конца XVIII вѣка мы должны видѣть не возстановленіе прежняго церковнаго теологическаго образа мыслей, а напротивъ дальнѣйшій шагъ въ общемъ ходу развитія философскаго сознанія въ духѣ свѣтской, гуманистической культуры, новую ступень этой послѣдней, выражающуюся въ противодѣйствіи крайностямъ раціонализма.

Этимъ опредѣленіемъ мы вмѣстѣ съ тѣмъ различаемъ философію чувства и вѣры отъ другихъ поправокъ раціонализма мыслителями, хотя и перешедшими за его границы, насколько онѣ были опредѣлены „просвѣщеніемъ“ XVIII вѣка, но тѣмъ не менѣе оставшимися по существу все же раціоналистами. Таковы прежде всего Юмъ и Лессингъ. Тотъ и другой представляютъ собою не реакцію противъ современнаго имъ раціонализма, а его реформу, его расширеніе, хотя и разными способами: философскимъ — у перваго, историческимъ — у втораго. Едва ли даже самымъ завзятымъ, настоящимъ врагамъ просвѣщенія XVIII вѣка удавалось, глубже ихъ, понять и разоблачить его слабости; и однако, поступая такъ, они не только не отрекаются отъ основнаго начала тогдашняго раціонализма, но, напротивъ того, своими критическими трудами очищаютъ и укрѣпляютъ его. Оттого позднѣйшій критическій раціонализмъ XIX столѣтія по справедливости чтитъ въ томъ и другомъ своихъ начинателей и воспитателей.

Настоящая реакція противъ разсудочнаго просвѣщенія прошлаго вѣка ведетъ свое происхожденіе не отъ нихъ, а отъ Руссо. Изъ мыслителей, оказывавшихъ широкое вліяніе на общественное сознаніе, Руссо былъ первымъ, рѣшившимся авторитету принципа разумности, неограниченно царившему въ его время, противопоставить авторитетъ нравственнаго чувства, совѣсти[1]). Въ энергичной, страстной, краснорѣчивой и увлекательной проповѣди этого начала, въ безстрашномъ проведеніи его въ области нравственныхъ, религіозныхъ и соціальныхъ убѣжденій Руссо явился настоящимъ революціонеромъ не только противъ стараго теологическаго образа мыслей, но и противъ новаго, односторонне-раціоналистическаго; а успѣхъ его собственныхъ ученій, несмотря на ихъ очевидные частные недостатки, доказалъ своевременность появленія начала, которое здѣсь сразу выдвинулось на первый планъ въ европейскомъ сознаніи. Извѣстно, какое оживленіе вызвало оно въ различныхъ областяхъ общественной мысли и дѣятельности, какъ глубоко повліяло оно не только на убѣжденія отдѣльныхъ лицъ,

---

[1]) Der erste u. einzige, der einen eigentlichen Stoss gegeben, der es wenigstens zur Mode gemacht hat, Natur an die Stelle der Convention u. *Empfindung an die Stelle des blossen Vernünftelns* zu setzen ist Rousseau gewesen,... die merkwürdigste Erscheinung Frankreichs in diesem Jahrhundert. Wilh. v. Humboldt an Frau Reimarus (1800) въ *Aus F. H. Jacobi's Nachlass,* hrsg. v. R. Zoeppritz. Lpzg. 1869. II, 192—3.

но и на общій складъ характера цѣлаго поколѣнія, на систему воспитанія и даже на законодательство.

Результаты настолько важные не могли, конечно, быть слѣдствіями одной личной геніальности Руссо: въ лицѣ его нашло себѣ удачное для данныхъ обстоятельствъ выраженіе то стремленіе, которое, слишкомъ долго оставаясь подавленнымъ въ новой культурѣ, стало наконецъ настоятельною, неотлагаемою потребностью. Какъ Вольтеръ былъ блестящимъ завершителемъ умственнаго процесса, начавшагося задолго до него, но достигшаго въ немъ момента своего торжества, такъ Руссо былъ начинателемъ нравственнаго движенія, составляющаго заразъ и реакцію противъ предыдущаго направленія, и вмѣстѣ съ тѣмъ его необходимое дополненіе. Дѣйствительно, несмотря на всю рѣзкость своей полемики противъ конечныхъ результатовъ просвѣщенія, въ томъ видѣ, какъ оно понималось XVIII вѣкомъ, Руссо, въ сущности, служилъ одному и тому же дѣлу съ нимъ, — дѣлу развитія свѣтскаго, гуманистическаго сознанія. Онъ одинъ изъ важнѣйшихъ дѣятелей секуляризаціи европейской культуры, которой пришлось бы неминуемо задержаться въ ходѣ своего развитія, если бы въ самый моментъ торжества освобожденія мысли отъ прежнихъ стѣсненій не было приступлено и къ освобожденію чувства на тѣхъ же чисто-свѣтскихъ, общечеловѣческихъ началахъ. Въ теченіе двухъ столѣтій принципъ разумности эксплуатировали до того усердно, что, оторванный отъ другихъ потребностей человѣческаго организма и предоставленный исключительно своимъ рессурсамъ, онъ наконецъ отказывался служить и сталъ вырождаться въ безсиліе, пустословіе и въ новаго рода фанатизмъ.

Какъ бы ни были глубокомысленны сами по себѣ реформы Юма и Лессинга, даже и онѣ не спасли бы раціонализма, если бы, косвеннымъ путемъ, сами не убѣждали въ необходимости восполнить односторонность, замѣчавшуюся въ проповѣди разумности, началомъ практическимъ, нравственнымъ началомъ чувства. Не думая лично быть открытыми поклонниками послѣдняго, Юмъ и Лессингъ расчистили ему однако пути устраненіемъ предубѣжденій, мѣшавшихъ до тѣхъ поръ принятію его людьми раціоналистическаго образа мыслей. Такъ величайшій скептикъ до-кантовскаго періода, Юмъ, своимъ всеразлагающимъ анализомъ познавательныхъ способностей человѣка обличилъ, какъ неосновательно, какъ поверхностно было самомнѣніе деизма и догматическаго раціонализма, и тѣмъ открылъ новую, неожиданную перспективу для практическаго нравственнаго начала настолько, что впослѣдствіи новый философскій защитникъ принципа вѣры, Якоби, не поколебался признать его своимъ духовнымъ отцомъ. Съ другой стороны, величайшій представитель нѣмецкаго просвѣщенія, неутомимый борецъ за дѣло раціонализма, Лессингъ, былъ въ то же время начинателемъ новой эры въ области историко-критическаго пониманія, однимъ изъ первыхъ условій котораго съ этихъ поръ сдѣлался отказъ отъ преобладавшаго до Лессинга правила: измѣрять успѣхи цивилизаціи односторонними успѣхами

разсудочнаго просвѣщенія, оставляя въ пренебреженіи прогрессъ нравственный.

Принципъ, такимъ образомъ косвенно подготовлявшійся Юмомъ и Лессингомъ, нашелъ себѣ въ Руссо выраженіе уже прямое и смѣлое. Руссо въ самый расцвѣтъ „вѣка разума", когда поклонялись только разуму, и достоинство чего бы то ни было опредѣляли убѣдительностью отвлеченныхъ разсужденій, провозгласилъ необходимость возврата къ чувству, противопоставилъ всеобщему восхваленію интеллектуальнаго прогресса важность и даже первенствующее значеніе прогресса нравственнаго, и въ то время, когда только и думали что о развитіи ума, указалъ на настоятельную потребность воспитанія чувствъ и страстей. Въ этомъ его безсмертная заслуга, заслуга громадная, но значеніе которой все-таки не слѣдуетъ неправильно преувеличивать.

Чтобы не впасть въ эту ошибку, мы должны помнить, что искренности и увлекательности его защиты нравственнаго начала не соотвѣтствовала ея доказательность. Руссо былъ краснорѣчивый ораторъ въ пользу чувства и совѣсти, а не ученый изслѣдователь, доказывавшій ихъ значеніе путемъ тщательныхъ психологическихъ изысканій. Это сознавалъ и онъ самъ [1]), это же ставили ему постоянно въ упрекъ его противники [2]). Свои положенія онъ ставилъ совершенно догматически [3]) съ увѣренностью, удивлявшею людей его скептическаго вѣка [4]),

---

[1]) Самъ онъ называетъ своего „Эмиля" „un recueil de réflexions et d'observations, sans ordre et presque sans suite... La partie systèmatique... c'est là ce qui déroutera le plus le lecteur; c'est aussi par là qu'on m'attaquera sans doute, et peut être n'aura-t-on pas tort. On croira moins lire un traité d'éducation, que les rêveries d'un visionnaire". *Emile.* Préface.

[2]) Формè: „....une manière si éparpillée qu'il faudrait beaucoup de patience pour rassembler ses opinions, et beaucoup d'art pour les ramener à des notions vraiment déterminées... Il y a bien loin de là à des ouvrages systèmatiques. *Formey. Anti-Emile. Berlin. 1763.* p. 17. Другой оппонентъ называетъ его ученіе „un système dont il n'a pas prévu peut-être les conséquences". Claparède. Considérations sur les miracles de l'Evangile, pour servir de réponse aux difficultés de Mr. J. J. Rousseau etc. A Genève. 1765. p. III. Третій выражается такъ: „...un homme dont l'imagination féconde et le brillant pinceau auront tracé un tableau de fantaisie, qu'on ne regardera qu'avec complaisance. *Vernes.* Examen de ce qui concerne le christianisme etc. dans les deux premières lettres de Rousseau écrites de la montagne. A Genève. 1765, p. 7.

[3]) Je ne vois point comme les autres hommes; il y a longtemps qu'on me l'a reproché. Mais dépend-il de moi de me donner d'autres yeux et de m'affecter d'autres idées. Non... Pourquoi proposerais-je par forme de doute ce dont, quant à moi, je ne doute point? *Emile.* Préface.

[4]) Вотъ какъ опредѣляетъ Д'Аламберъ эту черту Руссо: Le caractère de votre philosophie est d'être ferme et inexorable dans sa marche. Vos principes posés, les conséquences sont ce qu'elles peuvent; tant pis pour nous si elles sont fâcheuses; mais à quelque point qu'elles le soient, elles ne vous le paraissent jamais assez pour vous forcer à revenir sur les principes. Bien loin de craindre les objections qu'on peut faire contre vos paradoxes, vous prévenez ces objections en y répondant par des paradoxes nouveaux. *D'Alembert* въ *Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de M. Rousseau par le P. G. B. (Père Gerdil, barnabite). Turin.* 1763. p. 8.

и только живость личнаго убѣжденія автора и прелесть изложенія спасали эти убѣжденія во мнѣніи публики отъ гибели подъ ударами постоянно раздававшихся упрековъ въ произвольности и невѣроятности[1]). Руссо въ строгомъ смыслѣ не убѣждалъ своихъ поклонниковъ, а только увлекалъ ихъ, подчинялъ ихъ себѣ; и можетъ быть для начинающагося поворота въ сторону чувства лучшимъ средствомъ для успѣха было вліять непосредственно на чувство же, а не на разсужденіе. Краснорѣчіе оказывалось пріемомъ въ данномъ случаѣ вполнѣ цѣлесообразнымъ. Авторъ хотя и отрицалъ это, кокетливо „упрашивая читателей оставить въ покоѣ его прекрасный слогъ и разсматривать только правильность или ошибочность его разсужденій“[2]), но самъ онъ говорилъ что романы, увлекательно писанные, „нужны испорченнымъ націямъ“, и потому издалъ свою „Элоизу“, сопровождая ее сожалѣніемъ, что „ему не довелось жить въ такой вѣкъ, когда онъ долженъ былъ бы бросить ее въ огонь“[3]). Враги женевскаго мечтателя въ безсильной злобѣ сознавали, что онъ „вѣрно опредѣлилъ вкусъ своего вѣка и зналъ, чего стоитъ сила и энергія выраженія, блескъ колорита“[4]), „эти соблазнительныя приманки для общества, предпочитающаго красоту сочетанія словъ солидности разсужденія“[5]). Дѣйствительно во Франціи и въ Германіи зачитывались съ восторгомъ, съ упоеніемъ произведеніями Руссо, котораго считали замѣчательнѣйшимъ явленіемъ XVIII вѣка[6]), „величайшимъ геніемъ, когда-либо появлявшимся во Франціи“[7]): Мендельсонъ говоритъ, что экземпляры „Элоизы“ нетерпѣливые читатели вырывали изъ рукъ другъ у друга, находя эту „рѣчь страстей возвышенною, вдохновенною, божественною“[8]). На этомъ чтеніи отдыхалъ

Того же мнѣнія Формѐ: personne ne mit jamais ses productions au jour avec une résolution plus déterminée de les y mettre, et d'en courir tous les. risques. *Anti-Emile.* p. 20—21.

[1]) Одно изъ сильнѣйшихъ обвиненій этого рода: *Grimm. Correspondance littéraire. P. 1829.* III, 69—70.

[2]) *Rousseau. Lettres écrites de la montagne. Amsterdam.* Avertissement.

[3]) *La Nouvelle Héloise.* Préface.

[4]) *(Gerdil).* Réflexions etc. p. 8.

[5]) *Réfutation du nouvel ouvrage de J. J. Rousseau intitulé: Emile. Paris. 1762.* p. 4. (авторъ, кажется, Dom Defaris, bénédictain). При чтеніи Руссо, говоритъ Кантъ, за первымъ мгновеніемъ восторга слѣдуетъ у вдумчиваго читателя „недоумѣніе по поводу странныхъ и противныхъ обычному здравому смыслу мнѣній, настолько противорѣчащихъ всему общепринятому, что легко можно предположить, будто авторъ своимъ необыкновеннымъ талантомъ и волшебною силою краснорѣчія хотѣлъ только изобразить изъ себя оригинала (эксцентрика), превосходящаго всѣхъ соперниковъ въ области остроумія подкупающею читателя и приводящею его въ изумленіе новизною доказываемыхъ мнѣній. *Kant, Fragmente aus dem Nachlasse. Werke. Kirchmann. VIII, 322.*

[6]) *Wilh. v. Humboldt.* l. c.

[7]) *Jacobi:* Auserlesener Briefwechsel. Lpzg. 1825, I, 274.

[8]) *Briefe d. neueste Litteratur betreffend.* X. Thl. Br. 166 S. 256. Br. 167. S. 273 нѣмецкій переводъ вышелъ уже въ 1761 г. ibid. 297, Br. 171.

отъ своихъ трудовъ серіозный Кантъ[1]); Гаманнъ былъ въ восторгѣ отъ ея „чувственнаго очарованія“ и въ то же время отъ ея нравственной тенденціи, которою она, по его мнѣнію, превосходитъ Ричардсоновы романы[2]). Еще сильнѣе и глубже оказалось вліяніе „Эмиля“, этого (по выраженію Гёте) „естественнаго Евангелія воспитанія“. „Еще ни одна педагогическая книга не поразила и не возбудила такъ сильно педагоговъ, и не однихъ педагоговъ, — поэтовъ и мыслителей, ученыхъ и профановъ, мужчинъ и женщинъ. Ея вліянія были непреодолимы... хотѣли сдѣлать все, что было сдѣлано съ Эмилемъ“[3]). „За цѣлое столѣтіе ни одна книга не надѣлала столько шума, не получила такой огласки“[4]). Какъ велико было производимое ею обаяніе на людей самыхъ различныхъ свойствъ, видно изъ того, что ею зачитывались и пылкіе юноши, и серіозный философъ Кантъ[5]), и герой революціоннаго террора Робеспьерръ, державшій ее всегда на своемъ письменномъ столѣ[6]). Какъ ни великъ былъ ея успѣхъ во Франціи, онъ былъ, пожалуй, еще сильѣе въ другихъ странахъ, особенно въ Швейцаріи и Германіи[7]). „Эта книга, пишетъ одинъ современникъ, хотя и пропитана смертельнымъ ядомъ, но разыскивается всѣми съ величайшимъ стараніемъ. Всѣ хотятъ имѣть ее при себѣ, днемъ и ночью, въ кабинетѣ ученаго и во время прогулки, въ городѣ и въ деревнѣ...“ Стало считаться позорнымъ не принадлежать къ числу учениковъ Руссо[8]). „Его превозносятъ до небесъ, говоритъ другой нѣмецъ, не видятъ его недостатковъ и воспитываютъ дѣтей въ точности по его желаніямъ“[9]).

Вліяніе Руссо отразилось явственно на самыхъ могучихъ умахъ тогдашней Германіи. Какъ глубоко было это вліяніе на Канта видно изъ его словъ: „Руссо вызвалъ меня на правильный путь“[10]). И дѣйствительно переходъ кёнигсбергскаго мудреца къ практической философіи, къ признанію нравственнаго начала за первенствующее въ человѣкѣ, совершился главнымъ образомъ подъ впечатлѣніемъ идей женевскаго

---

[1]) *Herder. Briefe zur Beförderung der Humanität.* 49 Br. H's W. 1829. Zur Phil. u. Gesch. XIV Thl. 48.

[2]) *Шмидтъ. Исторія педагогики. М. 1880.* III, 542—3.

[3]) *Compayré Hist. critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle. P. 1879.* II, 96.

[4]) *Herder.* l. c.

[6]) *Chuquet. Rousseau. P. 1893,* 190.

[7]) *Compayré.* 126 ss. 96 ss

[8]) *Brockerhoff. Rousseau, sein Leben u. seine Werke. Lpz. 1874,* III, 43.

[9]) *Brechter. Briefe über den Aemil des Hern Rousseau. Zürich. 1773.* Vorrede, IV—V. О примѣненіи педаг. идей Руссо въ Германіи *Compayré,* 115 ss. и *Шмидтъ.* Ср. *Gehrig. Rousseau, sein Leben u. seine pädag. Bedeutung. Neuwied. 1879,* 169 f. Гёте (Wahrheit u. Dichtung. 18 B. S. 195—6 Reclam) упоминаетъ о „сумасбродныхъ выходкахъ“, которыя продѣлывались подъ вліяніемъ убѣжденія въ „необходимости вступить въ естественное состояніе“.

[10]) Rousseau hat mich zurecht gebracht! Werke. Kirchmann. 1873. VIII, 322 (Fragmente aus dem Nachlasse).

мечтателя[1]). Кантъ признаетъ „необыкновенную проницательность ума Руссо", восхищается „благородствомъ его стремленій, чувствительностью его души[2]). Насколько увлекался Кантъ собственно педагогическими убѣжденіями Руссо, ясно при первомъ взглядѣ на его трактатъ „О педагогикѣ"[3]). Ободренный воплощеніемъ идеаловъ Руссо въ воспитательномъ институтѣ Базедова, онъ считаетъ величайшую педагогическую задачу уже рѣшенною и надѣется „въ самомъ скоромъ времени увидать вокругъ себя совсѣмъ иныхъ людей, чѣмъ прежніе, если только получитъ всеобщее преобладаніе методъ воспитанія, мудро выведенный изъ самой природы"[4]). Такими же фантастическими надеждами обольщалъ себя Гердеръ, мечтая объ „идеалѣ школы", въ духѣ Руссо, „на образецъ всему человѣчеству, современному и будущему"[5]). Увлекающійся Гёте также вѣритъ въ возможность космополитическаго идеальнаго человѣка, „мирового дитяти", возвращеннаго на основахъ „Евангелія Природы"; онъ и въ другихъ отношеніяхъ живо воспринималъ вліяніе Руссо[6]), точно такъ же, какъ и Шиллеръ, почтившій страстными стихами его могилу[7]), къ которой вскорѣ начали совершаться настоящія благоговѣйныя паломничества изъ ближнихъ и дальнихъ странъ энтузіастами разныхъ національностей[8]).

---

[1]) Вопросъ этотъ очень тщательно разсмотрѣнъ *Baumann'омъ Zwei Beiträge zum Verständniss Kant's. II, въ Philosoph. Monatshefte. 1882.* 5. Heft, 257—286 и *Nolen. Les maîtres de Kant.* Revue philosophique 1880, № 3, p. 270 ss. Кромѣ того — *Dieterich. D. Kant'sche Philosophie in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte.* II. Thl. Freiburg i. B. 1885 (2 Ausg. von Kant u. Rousseau).

[2]) Kant. I. c.

[3]) *Ueber Paedagogik.* VIII, 213 ff. Напр.: Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit durch ihre eigene Bemühung nach u. nach von selbst herausbringen... Zucht ist also bloss negativ. 213—4. Es ist noch die Frage, ob wir im rohen Zustande, da alle diese Cultur bei uns nicht stattfände, nicht glücklicher, als in unserem jetzigen Zustande sein würden? 223—4. Указывая на сходство съ Руссо, мы конечно не должны забывать и различій съ нимъ, выраженныхъ въ трактатѣ Канта очень ясно.

[4]) Es ist vergeblich dieses Heil des menschl. Geschlechts von einer allmählichen Schulverbesserung zu erwarten... Nicht eine langsame Reform, sondern eine schnelle Revolution kann dieses bewirken. Und dazu gehört nichts weiter, als nur eine Schule. Дессаускій Филантропинъ, по мнѣнію Канта, уже осуществилъ эту прекрасную идею. VIII, 113—5.

[5]) *Ideal einer Schule* W. X, 316. Ср. *Erinnerungen aus dem Leben H's* von Caroline v. Herder. I, 140.

[6]) О вліяніи Руссо на Гёте *Schmidt. Richardson, Rousseau u. Goethe.* 1875. Гёте указываетъ на Клингера, какъ на одного изъ наиболѣе чистыхъ учениковъ этого „Евангелія Природы". *Wahrh. u. Dicht.* 14 B., 113. cf. ib. 125. („Durch Rousseau gründlich verdorben", замѣчаетъ о Клингерѣ *Schmidt. Lenz u. Klinger. Berl. 1878,* 106) Слѣды этого вліянія явственно видны какъ въ драматич. произведеніяхъ и романахъ Клингера, такъ и въ его крайне интересныхъ *Betrachtungen u. Gedanken üb. verschied. Gegenstände* въ XI т. собранія его сочиненій Lpz. 1832.

[7]) Rousseau's Grab. W. hrsg. v. Fischer. 1877. I, 19.

[8]) Въ числѣ посѣтительницъ была и королева Марія Антуанетта, пріѣхавшая взглянуть на памятникъ, поставленный „à l'homme de la Nature", не изъ уваженія

Министерства Академии

Удивительно ли, что при такомъ увлеченіи идеями Руссо, его поклонники, подъ непосредственнымъ обаяніемъ ихъ, не давали, не хотѣли и не могли дать себѣ хладнокровнаго отчета въ ихъ философской основательности. Увлеченіе здѣсь извѣстнымъ направленіемъ шло полусознательнымъ, полуинстинктивнымъ путемъ, какимъ вскорѣ послѣ того совершалось проникновеніе нѣмецкой молодежи идеями періода „бурныхъ стремленій“ (Sturm und Drang), въ числѣ главныхъ родоначальниковъ котораго стоитъ тотъ же Руссо, предугадавшій, что его мечты должны нравиться „не академикамъ, не философамъ, а провинціаламъ, чужеземцамъ, любителямъ уединенія, юношамъ, почти дѣтямъ, принимающимъ въ своемъ романтическомъ воображеніи честный бредъ своего мозга за философію“, словомъ тѣмъ, „прекраснымъ душамъ„ (les belles âmes),[1]) которыми наполнялась Германія во времена юности Шиллера и Гёте и которыхъ такъ живо изобразилъ Якоби въ своихъ философскихъ романахъ.

Впрочемъ и самъ Руссо столь же мало, какъ и его поклонники, сознавалъ необходимость критическаго анализа своихъ ученій; онъ навсегда остался неисправимымъ догматикомъ и въ этикѣ, и въ политикѣ; со свойственною ему пылкостью, онъ констатировалъ присутствіе въ человѣкѣ практическаго нравственнаго начала, но вовсе не заботился о его психологическомъ обоснованіи[2]), оттого и этическое ученіе его не возвысилось до понятія настоящаго сознательнаго нравственнаго долга. Руссо былъ предшественникомъ Канта, „вызвавшимъ его на правильный путь“, но Кантомъ онъ не былъ и никогда бы не могъ имъ быть по свойствамъ своей натуры, не способной къ хладнокровному, методическому, сосредоточенному размышленію. Вотъ почему правильно будетъ назвать его не учителемъ философіи нравственнаго чувства, а ея ораторомъ, вдохновеннымъ провозвѣстникомъ того начала, которому предстояло въ скоромъ времени облечься въ не поэтическую.

къ покойному, а потому что посѣщеніе этого мѣста стало модою. *Grimm. Correspondance.* 1829. X, 295. Паломники старались добыть какіе нибудь остатки вещей Руссо. Камне съ трудомъ удалось пріобрѣсти отъ одного цырюльника табакерку великаго человѣка; одна дама, купивши у какого-то крестьянина старый парикъ, когда-то украшавшій автора „Элоизы“, торжественно надѣла его себѣ на голову. *Brockerhoff.* III, 732.

[1]) *Rousseau. Nouv. Héloïse.* Préface et Seconde Préface.

[2]) Рѣшительный отказъ отъ этого ясно выраженъ въ 1 Lettre sur la vertu et le bonheur въ *Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau publiées par Streckeisen-Moultou.* Paris. 1861. p. 133—135: Qu'est-ce que la vertu? Je pourrais vous dire en deux mots que c'est ce que nul ne peut apprendre que de soi-même, et que vous ne saurez jamais si votre coeur ne vous a répondu d'avance... laissez tous les livres, rentrez en vous-même, écoutez cette voix secrète qui parle à tous les coeurs, et soyez vertueux pour savoir ce que c'est que de l'être... Ne vous attendez pas de trouver ici des dissertations métaphysiques... La nature nous a donné des sentiments et non des lumières... Ma méthode sera plus simple et plus sûre. En sondant mes inclinations naturelles, j'ose penser qu'elles sont droites, je crois trouver dans mes désirs l'image de l'homme de bien.

но болѣе доказательную форму для того, чтобы, въ лицѣ Канта, поставить вопросъ о нравственномъ долгѣ на совершенно новую почву.

Но одна бездоказательность еще не исчерпываетъ несовершенства Руссо, какъ начинателя реакціи въ сторону чувства. Чтобы движеніе это принесло всѣ плоды, которые оно способно было дать свѣтской гуманистической культурѣ, необходимо было не только сообщить ему бо́льшую философскую убѣдительность, но и расширить его образовательное значеніе далеко за тѣ предѣлы, какими оно ограничилось у Руссо, то-есть надо было, не ограничивая чувство однимъ только нравственнымъ назначеніемъ, возвести его еще и въ познавательное начало въ цѣлой области важнѣйшихъ практическихъ истинъ, безъ чего оно никогда не могло достигнуть достаточной степени самостоятельности и независимости отъ чисто-разсудочнаго начала, не только что первенства надъ нимъ, какъ этого однако требовалъ Руссо.

Трудная задача эта могла быть разрѣшена только двумя путями: или посредствомъ систематическаго критическаго анализа познавательныхъ способностей человѣка, какъ это впослѣдствіи сдѣлалъ Кантъ, или же посредствомъ возвышенія начала нравственнаго до значенія начала религіознаго, то-есть такого, которое примиряетъ въ себѣ требованія познавательной теоретической стороны человѣческой натуры съ ея дѣятельною (практическою) стороною, — способъ, избранный такъ называемыми „философами вѣры“, Гаманномъ и Якоби. Ни того, ни другаго изъ двухъ путей не могъ выбрать Руссо: вступленію на первый препятствовалъ догматическій характеръ его ученія и рѣшительное отвращеніе къ систематическому мышленію[1]), второй же былъ ему недоступенъ потому, что принципъ вѣры, въ качествѣ начала несравненно болѣе широкаго, чѣмъ нравственность, чуждъ былъ его взгляду на религію, сходному въ своей основѣ съ деистическимъ. Религія Руссо — настоящій деизмъ, хотя и выведенный не изъ требованій разума, а изъ запросовъ чувства; какъ и всякій деизмъ, это, въ строгомъ смыслѣ, не положительная религія, а мораль[2]), дополненная немногими доба-

---

[1]) L'art de raisonner n'est point la raison, souvent il en est l'abus... Le raisonnement... ne nous apprend point à connaitre ces vérités primitives qui servent d'éléments aux autres... il n'élève point l'âme, il l'énerve, et corrompt le jugement qu'il devait perfectionner... Tous les systèmes s'égarent par diverses routes... La vie serait dix fois écoulée avant qu'on eût discuté à fond une seule de ces opinions .. Plus on approfondit, plus on trouve de sujets de doute... Nous ne savons rien... nous ne voyons rien; nous sommes une troupe d'aveugles jetés à l'aventure dans ce vaste univers. Oeuvres inédites. p. 145—148. Это незнаніе не мѣшаетъ ему быть догматикомъ: Состояніе неувѣренности и сомнѣнія, говоритъ онъ въ „Эмилѣ“ (Livre IV. p. 313—314 ed. Paris. 1867), „безпокойно и тягостно; только въ интересахъ порока или по духовной лѣни можно въ немъ оставаться... Я не въ силахъ понять добросовѣстный и систематичный скептицизмъ“. Слѣдующія затѣмъ въ картезіанскомъ духѣ разсужденія объ основахъ познанія (p. 316—319) оканчиваются словами: „je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge... ainsi ma règle de me livrer aux sentiments plus qu'à la raison est confirmée par la raison même.

[2]) Ср. *Ch. Bourgeaud. Rousseau's Religionsphilosophie. Genève-Leipzig. 1883.* Ав-

вочными заключеніями о Богѣ, провидѣніи и безсмертіи, — постулатами, не претендующими на всеобъемлющее значеніе въ нравственномъ ученіи. Единственная понятная для Руссо вѣра — чисто этическая, существенно отличная отъ настоящей религіозной вѣры.

Наконецъ третьимъ и послѣднимъ условіемъ для плодотворнаго развитія ученія о первенствѣ нравственнаго начала надъ интеллектуальнымъ, или, проще, чувства надъ разсужденіемъ, было поставленіе этого начала въ тѣснѣйшую связь съ развитіемъ личности и съ расширеніемъ индивидуальной свободы до крайнихъ возможныхъ предѣловъ. Необходимость этого условія вытекала изъ свойствъ самого принципа, поддержкѣ котораго оно было призвано служить. Очевидно, воззрѣніе, возводившее чувство въ единственнаго или, по меньшей мѣрѣ, въ главнаго руководителя человѣка, нуждалось въ субъективной свободѣ, въ расширеніи правъ индивидуальности несравненно больше, нежели то, которое ставило законодателемъ человѣческой жизни начало чистой разумности. Такъ какъ согласиться въ интеллектуальныхъ истинахъ путемъ отвлеченнаго разсужденія можно безъ всякаго субъективнаго опыта, то для сторонниковъ крайняго раціонализма XVIII вѣка потребность въ послѣднемъ была очень слаба; оттого отвлеченный методъ убѣжденія рѣшительно преобладалъ въ ихъ этическихъ и религіозныхъ ученіяхъ, несмотря на все ихъ восхищеніе наблюденіемъ и опытомъ каждый разъ, какъ они толковали о философскомъ методѣ.

Въ системахъ этики и въ деистическихъ катихизисахъ XVIII вѣка всѣ положенія выводились объективно, теоретически, изъ предполагаемыхъ общихъ свойствъ общечеловѣческаго разума [1]). Какъ скоро казалось, что найдены нравственныя или религіозныя идеи, будто бы общепонятныя для каждаго человѣка, онѣ считались и общеосуществи-

---

торъ старается смягчить деистическій характеръ религіозныхъ убѣжденій Руссо въ отличіе отъ *Pünjer'a, Geschichte der christl. Religionsphilosophie seit der Reformation. Braunschweig. 1880.* I, B. S. 349, 352, замѣчающаго, что „противъ всякой положительной религіи Руссо ведетъ немногимъ менѣе серіозную войну, чѣмъ противъ атеизма и матеріализма". Что Руссо вполнѣ удовлетворялся деизмомъ видно изъ слѣдующихъ его словъ: Vous ne voyez dans mon exposé que de la religion naturelle: il est bien étrange qu'il en faille une autre! Les révélations des hommes ne font que dégrader Dieu. Emile. L. IV. p. 351—352. Еще яснѣе выражены тѣ же мысли въ первоначальномъ наброскѣ „De la Religion civile" по женевской рукописи Contrat social, напечатанному у Буржо, p. 129: La Religion considérée par rapport à la société, peut se diviser en deux espèces, savoir la Religion de l'homme et celle du citoyen. La première sans temple, sans autels, sans rites, bornée au culte purement spirituel du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Evangile ou le vrai Théisme.... Il y a une troisième sorte de Religion... qui empêche les hommes de pouvoir jamais être à la fois pieux et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la Religion du Prêtre.

1) *Riem*, талантливѣйшій изъ защитниковъ „Просвѣщенія" въ своей брошюрѣ *Ueber Aufklärung* etc. (разошедшейся въ нѣсколько недѣль въ 4 изданіяхъ *Geismar. Bibliothek der deutsch. Aufklärer des 18 Jahrhunderts. Leipzig. 1846—7.* 5 Heft. S. 314) такъ

мыми, слѣдовательно общеобязательными, задача признавалась рѣшенною и литература такъ называемаго „просвѣщенія“ обогащалась новою „системою всемірной нравственности“ или новымъ „учебникомъ естественной религіи“[1]). И всѣ произведенія этого рода, не замѣчая, какъ далеко отъ словъ до дѣлъ и отъ составленія программъ до ихъ выполненія, гордились именно космополитическимъ характеромъ своихъ ученій, доводя объективность ихъ, будто бы вѣчныхъ, истинъ до того, что въ послѣднихъ не оставалось ничего оригинальнаго, самобытнаго, жизненнаго: думая подойти къ каждой націи, къ каждой исторической эпохѣ и ко всѣмъ разнообразнымъ особенностямъ возраста, темперамента и другихъ частныхъ обстоятельствъ, онѣ въ дѣйствительности не подходили ни къ чему реальному и оказывались фантастическими проектами каждый разъ, какъ сталкивались съ непосредственными требованіями самой жизни.

Раціонализмъ XVIII вѣка былъ неисправимымъ теоретикомъ и до самаго конца своего преобладанія не уставалъ благонамѣренно мечтать на излюбленныя имъ темы. Однако повторявшіяся неудачи не могли не пробуждать во многихъ умахъ сознанія необходимости опереться наконецъ на что-нибудь болѣе живое, болѣе дѣятельное, чѣмъ отвлеченное разсужденіе объ общечеловѣческихъ законахъ, и въ этомъ отношеніи не мало успѣшныхъ опытовъ было совершено уже въ области практической дѣятельности даже тѣхъ самыхъ французскихъ „философовъ“, которые въ своихъ общихъ разсужденіяхъ на этическія и соціальныя темы оставались въ высшей степени наивными теоретиками[2]).

опредѣляетъ слово „Aufklärung“ (2 Ausg. (анон.). Berlin. 1788, S. 4): „Просвѣщеніе есть не что иное, какъ усиліе человѣческаго ума вывести на свѣтъ всѣ предметы идейнаго міра, всѣ человѣческія мнѣнія, всѣ ихъ результаты и все, что оказываетъ вліяніе на человѣчество, сообразно съ принципами ученія чистаго разума для содѣйствія полезному“.

[1]) Напр. *Steinbart. System der reinen Philosophie* oder Glückseligkeitslehre des Christenthums für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landesleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet. *Züllischan. 1786.* 3 Auflage, ставитъ себѣ цѣлью „научить жителей прусскаго королевства вполнѣ добродѣтельному образу мыслей при какихъ бы то ни было условіяхъ жизни націй“ (Widmung an den Etatsminister Zedlitz), „дать систему высшаго человѣческаго счастья“, построенную на истинахъ „совершенно не зависящихъ отъ исторіи“. Anrede an das lesende Publicum. S. XX—XXI. *Базедовова Practische Philosophie für alle Stände. Copenhagen und Leipzig. 1758.* надѣется „съ полною ясностью въ частностяхъ опредѣлить обязанности всѣхъ сословій такъ, что каждое изъ нихъ познаетъ изъ этой книги подобающія ему обязанности“ и такимъ образомъ „умножатся добродѣтели и счастіе въ человѣческомъ родѣ вообще и въ королевскихъ датскихъ владѣніяхъ въ частности“. Widmung an Friedrich V и Vorrede. — *Іог. Генрихъ Шульцъ* издалъ въ 1783 г. 4-томный „Опытъ руководства къ нравственному ученію для всѣхъ людей, безъ различія религій“. *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen“.* Ср. *St. Lambert. Catéchisme universel* и т. п. сочиненія.

[2]) Указывая на рѣдкіе случаи практической государственной дѣятельности у французскихъ „философовъ“ сравнительно съ англійскими мыслителями, Гельвецій объясняетъ этимъ отвлеченность и недостаточную частную выработку соціальныхъ ученій своихъ соотечественниковъ, но видитъ въ этомъ скорѣе достоинство, чѣмъ недостатокъ, по-

Тѣмъ не менѣе до послѣднихъ десятилѣтій XVIII вѣка объективное начало рѣшительно преобладало надъ субъективнымъ въ ученіяхъ большинства руководителей общественной мысли: духъ внѣшней, искусственной, теоретически выведенной нравственной дисциплины очевидно пересиливалъ спросъ на свободное индивидуальное развитіе личности: философская педагогика, философское законодательство[1]), наивныя надежды на монарховъ и министровъ-философовъ[2]), дѣтская вѣра въ возможность почти моментальнаго всеобщаго поворота къ новымъ идеаламъ[3]),

---

лагая, что указанныя свойства сдѣлали французскіе труды о соціальныхъ вопросахъ болѣе широкими по задачамъ, универсальными по взглядамъ, а потому и болѣе полезными. *Helvétius. De l'homme.* T. II, p. 158—159. Наоборотъ, практики, какъ Фридрихъ II, удивлялись дѣтской наивности французскихъ проектовъ переустройства общества на новыхъ началахъ. *Frédéric II. Oeuvres. Ed. Preuss. 1846,* IX, 141—142. Уэльполь также иронически замѣчаетъ: „французы морочатъ насъ своими безразсудными выдумками". *Correspondance of H. Walpole.* IV, 119.

[1]) Мабли, Бернардевъ де Сенъ-Пьеръ, Руссо съ своимъ проектомъ конституціи для Корсики и Considérations sur le gouvernement de la Pologne; „Духъ законовъ" Монтескью, выдержавшій 22 изданія въ 2 года (1748—50)! *Vian. Histoire De Montesquieu. P. 1879,* p. 289. Объ его успѣхѣ Гриммъ писалъ слѣдующее: „L'Esp. d. L. a tourné la tête à tous les Français. On trouve cet ouvrage également dans le cabinet de nos savants et sur la toilette de nos dames et de nos petits-maitres... L'enthousiasme... ne peut être poussé plus loin. *Grimm et Diderot. Correspondance. P. 1877.* I, 265. „Всѣ компетентные въ дѣлѣ люди, говоритъ Вольтеръ, литераторы и юристы всѣхъ странъ смотрѣли и еще смотрятъ на „Духъ законовъ" какъ на кодексъ разума и свободы" *Voltaire. Oeuvres. 1836.* 4° V, 444. Comment. sur l'Esp. d. L. Avant-Propos.

[2]) Извѣстны надежды французскихъ философовъ на Фридриха II, на Екатерину II (напр. *Helvétius. De l'homme.* I, p. XII ed. c.), на Густава Шведскаго, на папу Климента XIV, даже на ничтожнаго Станислава (заискивающее письмо Вольтера къ нему съ цѣлью расположить его къ дѣлу „философовъ" *Voltaire.* Oeuvres ed. Beuchot. LVIII, 558 ss.), на министровъ Помбаля въ Португаліи, Тюрго во Франціи, до маркизы Помпадуръ включительно! Въ общей формѣ то же убѣжденіе выражено у Д'Аржансона, полагавшаго, что „король, въ которомъ абсолютная власть соединялась бы съ силою разума, могъ бы свободно преодолѣть всѣ трудности и совершить чудеса на пользу человѣчества". *D'Argenson* Mémoires. *Ed. Rathéry.* VII, IX, 222; у *Гольбаха (Système de la Nature* II, 387) та же мысль высказана не такъ увѣренно; Руссо, наоборотъ, рекомендуетъ насильственное осуществленіе проектовъ, клонящихся къ общему благу (ce qui est utile au public ne s'introduit guère que par la force. Qu'on nous rende un Henri IV et un Sully, la paix perpétuelle redeviendra un projet raisonnable. *Rousseau. Petits chefs d'oeuvres. P. 1870,* p. 276. *С. Ламберъ (Catéchisme universel.* T. I, p. 87—88), нимало не сомнѣвается въ будущемъ повсемѣстномъ признаніи общечеловѣческихъ истинъ, „продиктованныхъ всемірнымъ разумомъ". Полную картину будущаго всеобщаго счастья рисуетъ *Volney.* La Loi Naturelle ch. 13. *Oeuvres. 1837,* p. 30. Превосходную характеристику значенія „просвѣщеннаго деспотизма" въ Германіи (Alles für das Volk, Nichts durch das Volk") даетъ *Hettner, Gesch. d. deut. Literatur des 18 Jahrhunderts. Braunschweig 1872.* III. Th. 2. B. S. 159—175. Cf. *Rigollot. Frédéric II philosophe. P. 1875,* p. 165 ss. О томъ же направленіи въ католической Германіи, въ связи съ реформами Іосифа II, многое у *Brück. Die rationalistischen Bestrebungen im kathol. Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mainz 1865.*

[3]) Такъ Вольней: Déjà la grande Société s'annonce... Encore un jour, une réflexion... et un mouvement immense va naitre, un siècle nouveau va s'ouvrir etc. *Volney. Oeuvres. Paris. 1837,* p. 30. *Кондорсе* даже среди ужасовъ 1793 года восклицалъ: „L'état actuel

а съ другой стороны упорное непониманіе важности, необходимости самостоятельнаго, чисто-субъективнаго убѣжденія, доходившее до смѣшиванія его (въ религіозной области) съ настоящимъ фанатизмомъ — все это несомнѣнно доказываетъ, какъ еще мало доступно было до послѣдней четверти прошедшаго столѣтія передовому большинству убѣжденіе въ томъ, что всестороннее развитіе способностей и особенностей отдѣльной человѣческой личности, или полная индивидуализація мысли и характера, составляетъ первое условіе для сознательнаго и производительнаго воспринятія и усвоенія какихъ-бы то ни было идей и проектовъ, выработанныхъ новымъ раціонализмомъ.

Въ противоположность Вольтеру, остроумному защитнику обыденнаго здраваго смысла въ борьбѣ съ какими бы то ни было крайностями, въ противоположность неисправимымъ теоретикамъ Гельвецію, Гольбаху и всей скучной фалангѣ педантовъ нѣмецкаго просвѣщенія, — Руссо и здѣсь принадлежитъ честь почина плодотворнаго движенія въ пользу освобожденія личности, съ тою оговоркою, что въ данномъ случаѣ его сотрудникомъ является бывшій его другъ, великій Дидро. Этотъ Протей съ вѣчно-измѣнчивою умственною и нравственною физіономіей, дышавшій противорѣчіями и, какимъ-то чудомъ, умѣвшій на мгновеніе родственно сживаться съ однимъ типичнымъ, рѣзко-опредѣленнымъ убѣжденіемъ для того, чтобы въ слѣдующую же минуту перейти также искренно и непосредственно къ другому, часто противоположному[1]), — Дидро со своею пылкою, разнообразно одаренною натурою, заразъ — и проницательный мыслитель, и страстный, до опьяненія увлекающійся жизнію человѣкъ, — Дидро изъ всѣхъ раціоналистовъ XVIII вѣка былъ наиболѣе способенъ понять стремленіе личности къ всесторонней неограниченной свободѣ не только мысли, но и характера, поведенія. Натура въ высшей степени оригинальная, онъ не разъ выступалъ проповѣдникомъ субъективной индивидуальной свободы, и самыя его увлеченія въ подобныхъ

---

des lumières nous garantit que la Révolution sera heureuse. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Paris. 1880.* I, 30. Ср. вышеприведенныя надежды Канта на успѣхъ „быстрой революціи“ въ области воспитанія. Забавное проявленіе той же увѣренности встрѣчаемъ у *Гельвеція (De l'homme.* Sect. I, ch. 15. T, I p. 91—92): „какое могущественное вліяніе оказывало бы на умы нравственное образованіе, предписанное сенатомъ!“ восклицаетъ онъ; „съ какимъ почтеніемъ принимали бы народы его рѣшенія!“ Сомнѣній въ успѣхѣ такого способа реформы общественной нравственности — никакихъ! стоитъ только вручить духовную и свѣтскую власть просвѣщеннымъ сановникамъ! *Райналь* обращается къ „мудрецамъ“ съ воззваніемъ поспѣшить просвѣтить своихъ братьевъ, увѣряя ихъ въ легкости и несомнѣнномъ успѣхѣ такого предпріятія съ оговоркою, что, „если не воспользуются настоящею минутою, чтобы подчинить людей власти разума, они должны будутъ подпасть подъ иго новыхъ суевѣрій“. *Raynal. Hist. phil. des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes,* 1773. T. I, p. 41—42 и T. VII, p. 5.

[1]) Онъ самъ говоритъ о себѣ: j'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté. Руссо называлъ его „une tête universelle“, Гриммъ — „la tête la plus naturellement encyclopédique qui ait peut-être jamais existé *Barni.* II, 336, 342.

случаяхъ, доходившія подчасъ до настоящей нравственной разнузданности, объясняются не чѣмъ инымъ, какъ усиленнымъ противодѣйствіемъ тѣмъ новымъ цѣпямъ, которыя новый свѣтскій строй жизни налагалъ на человѣческую личность, едва освободившуюся отъ гнета стараго порядка, отъ всего того, что вольнодумцы XVIII вѣка привыкли называть предразсудкомъ и фанатизмомъ.

Въ этомъ смыслѣ Дидро, вмѣстѣ съ Руссо, — отецъ новѣйшей индивидуализаціи нравственной личности. Многое, высказанное имъ по поводу освобожденія чувства и нравственнаго поведенія отъ стѣсненій традиціонными, общепринятыми мнѣніями, можно по справедливости назвать легкомысленнымъ[1]), а многое — даже непозволительно-грязнымъ[2]); но многое было и полезно; здѣсь обличалось бездушіе и лицемѣріе quasi-общечеловѣческой морали, крикливо предписывавшей свои законы всѣмъ и въ дѣйствительности не воплощавшейся ни въ комъ; здѣсь, съ одной стороны, притворному, опошлившемуся буржуазному кодексу обыденныхъ приличій, а съ другой — безжизненной схемѣ теоретически построенной системы обязанностей какого-то отвлеченнаго идеализованнаго человѣка, противопоставлялась богатая противорѣчіями, заблужденіями, но вмѣстѣ съ тѣмъ и полная жизненными, производительными силами натура личности, руководствующейся непосредственнымъ импульсомъ своего сердца, своего темперамента, словомъ — неподдѣльными, не разслабленными постороннимъ вліяніемъ, силами врожденныхъ особенностей своего организма[3]). Натурализмъ, на почвѣ котораго скоро должно было развиться убѣжденіе въ неограниченномъ правѣ

---

[1]) Напомнимъ знаменитыя „Les Eleutéromanes“ *Diderot. Oeuvres Ed. Brière* VII, 465 ss. и слѣдующія, хладнокровно высказанныя мысли: „Voulez-vous l'homme heureux et libre? — ne vous mêlez pas de ses affaires... J'en appelle à toutes les institutions, politiques, civiles et religieuses; examinez-les profondément, et je me trompe fort, ou vous y verrez l'espèce humaine plieé de siècle en siècle au joug d'une poignée de fripons qui se promettait de lui imposer. Méfiez-vous de celui qui veut mettre l'ordre. Ordonner c'est toujours se rendre maître des autres en les génant. Supplément au voyage de Bougainville. Oeuvres. II, 418—419. Онъ сознается, что ни въ чемъ не можетъ быть умѣреннымъ, что у него страсть „высказывать все то, о чемъ благоразумно было бы молчать“. *Schérer-Diderot. P. 1880,* p. 25. 31.

[2]) Diderot est foncièrement obscène, il l'est avec délices et il l'est partout. Schérer. 68. Напомнимъ Rêve de d'Alembert, Supplément au voyage de Bougainville, не говоря уже о романахъ.

[3]) См. великолѣпную по правдѣ и живости изложенія характеристику „чувствительности“ (la sensibilité), представляющую въ то же время нравственный портретъ самого Дидро въ Paradoxe sur le comédien. „La sensibilité... est une disposition... des organes... de la vivacité de l'imagination, de la délicatesse des nerfs qui incline à compatir., à frissonner, à admirer, à craindre, à se troubler, à pleurer, à s'évanouir, à secourir, à fuir, à crier, à perdre la raison, à exagérer, à mépriser, à dédaigner, à n'avoir aucune idée précise du vrai, du bon et du beau, à être injuste, à être fou“. И однако для искренняго человѣка иначе быть не можетъ: „l'homme sensible obéit aux impulsions de la nature, et ne rend précisément que le cri de son coeur; au moment où il tempère ou force ce cri, ce n'est plus lui, c'est un comédien qui joue“. Ibid. „On est soi de nature; on est un autre d'imitation“. Ibid.

личности на всестороннюю свободу и полную независимость отъ принятаго заурядным большинствомъ, — натурализмъ, отцомъ котораго привыкли считать Руссо, ведетъ свое начало уже съ Дидро[1]), и самъ авторъ „Рѣчи о прогрессѣ“ сознается, что мысль о рѣшеніи этого вопроса въ натуралистическомъ смыслѣ была подана ему или укрѣплена въ немъ Дидро[2]). „Вмѣстѣ съ Руссо онъ, по словамъ Гёте, болѣе кого-либо содѣйствовалъ распространенію отвращенія къ традиціонному строю общественной жизни и явился предисловіемъ тѣхъ чудовищныхъ міровыхъ перемѣнъ, въ которыхъ, казалось, все должно было рушиться и погибнуть“[3]).

То, что у Дидро выразилось въ мимолетныхъ проблескахъ, въ обрывкахъ талантливыхъ мыслей, то, въ чемъ самъ онъ видѣлъ иногда только „шалости остроумія“ (des débauches de l'esprit), облеклось у Руссо въ болѣе стройную и болѣе серіозную форму. Мечты Дидро о нравственномъ освобожденіи личности были слишкомъ отрывочны и фривольны для того, чтобы оказать широкое вліяніе на складъ характера цѣлаго поколѣнія; и того уже было достаточно, что онѣ нашли себѣ довольно прочное выраженіе въ сентиментальномъ направленіи въ искусствѣ (особенно въ драматическомъ), направленіи, иниціатива котораго принадлежитъ ему вмѣстѣ съ Ричардсономъ и Руссо[4]). Дальше этого эстетическаго успѣха эти мысли Дидро не пошли, да и не могли бы пойти: нравственныя понятія Дидро были слишкомъ шатки[5]), религіоз-

---

[1]) Послушаемъ его защиту страсти, естественныхъ влеченій въ одномъ изъ писемъ къ M-lle Voland: „Tout ce que la passion inspire, je le pardonne... J'ai de tout temps été l'apologiste des passions fortes; elles seules m'émeuvent; qu'elles m'inspirent de l'admiration ou de l'effroi, je suis fort. Si les actions atroces qui deshonorent notre nature sont commises par elles, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent. Другая апологія страстей въ Pensées philosophiques I—VI. *Oeuvres*, T. I. Узаконеніе природнаго влеченія: C'est de la nature de l'homme que résulte la propriété de ses actions etc. Article: Juste, Injuste. T. XVI. Прославленіе разнузданнаго натурализма въ грубо-матеріалистическомъ смыслѣ въ Supplément au voyage de Bougainville T. II.

[2]) *Rousseau. Confessions.* 2 part. Livre VII, p. 328. *Paris. 1866* и разсказъ будто бы самого Дидро въ мемуарахъ *Мармонтеля (Livre VIII);* „Quel parti prendrez-vous? lui demandai-je? — Celui de l'affirmative. — C'est le pont aux ânes. Tous les talents médiocres prendront ce chemin-là... Le parti contraire présente à la philosophie et à l'éloquence un chemin nouveau, riche et fécond“. Третью версію находимъ у самого Дидро въ его Vie de Sénèque § 66.

[3]) *Goethe.* Wahrheit u. Dichtung. 11. Buch. Werke. XXIV, 28—29.

[4]) Эта сторона вліянія Дидро прекрасно освѣщена *Морлеемъ. Дидро и энциклопедисты. Москва, 1882.* стр. 214 и сл. Ср. *Rosenkranz. Diderot's Leben und Werke. Leipzig. 1866.* II, 128 ff. и *Schérer* 143 ss. О его эстетич. вліяній на нѣмцевъ: *Goethe* l. c. *Клингеръ* также говоритъ: Diderot hat den Teutschen gezeigt, wie man über aesthetische Gegenstände schreiben muss. W. *Lpz. 1832,* XI, 60.

[5]) О нихъ см. *Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle. P. 1858.* I, 311 ss *Barni.* II, 344. *Schérer* 101 ss. Сознаніе его въ неустойчивости его взглядовъ на нравственность ясно выражено въ *Réfutation d'Helvétius,* напечатанномъ въ новомъ изданій сочиненій Дидро *Assézat.* Oeuvres *complètes de D. P.*

ныя колебались между деизмомъ и атеистическимъ матеріализмомъ[1]). Дидро, становившійся скептикомъ каждый разъ, какъ имъ овладѣвала рефлекція, страдалъ слишкомъ большою неопредѣленностью собственныхъ убѣжденій для того, чтобы провести послѣдовательно во всѣхъ его проявленіяхъ начало субъективной независимости. Кореннымъ препятствіемъ къ тому служила уже двойственность его взгляда на основу нравственности: онъ колебался, которому изъ этическихъ началъ отдать предпочтеніе — интуитивному-ли, или утилитарному; послѣдній бралъ въ немъ обыкновенно перевѣсъ въ тѣхъ случаяхъ, когда въ этой неустойчивой натурѣ хладнокровное разсужденіе пересиливало безотчетный порывъ сердца. Когда ему приходилось писать не для интимнаго кружка друзей, а для широкаго круга читающей публики, онъ, превращаясь въ утилитариста, лишалъ себя возможности давать просторъ своей симпатіи къ неограниченной свободѣ личности[2]); начало индивидуальной независимости онъ принужденъ былъ подчинять началу пользы для большинства, и такимъ образомъ изъ пылкаго оратора въ пользу чувствъ и страстей превращался въ представителя благоразумнаго разсужденія, обуздывавшаго стихійную энергію отдѣльнаго субъекта вліяніемъ общественнаго мнѣнія и даже простыми искусственными узами закона.

Для Руссо, горячаго поклонника субъективнаго нравственнаго начала, совѣсти, для Руссо, вдохновеннаго проповѣдника интуитивной морали, защита принципа независимости личности отъ окружающей среды становилась значительно легче; а бо́льшая стройность и прочность убѣжденій придавали ему къ тому болѣе рѣшительности. Высказанныя имъ на эту тему мысли не имѣли прецедентовъ, достойныхъ сравниться съ ними по смѣлости, можно сказать, — по дерзости. Его рѣчи о вредѣ утонченной цивилизаціи и о неравенствѣ между людьми были неустрашимымъ вызовомъ, брошеннымъ одностороннему разсудочному просвѣщенію своего вѣка, грознымъ приглашеніемъ отказаться отъ узурпаціи,

---

1875. Т. II, называя изслѣдованіе основъ нравственности „самымъ важнымъ и интереснымъ трудомъ, какой только можно себѣ представить“, который онъ „сотню разъ обдумывалъ со всею ему доступною напряженностью мысли“; онъ принужденъ все-таки признать себя „недостаточнымъ для этой возвышенной работы“, онъ чувствуетъ, что „напрасно посвятилъ ей цѣлую жизнь“ и „не рѣшился взять пера въ руки, чтобы написать ея первую строку“.

[1]) О религіозныхъ убѣжденіяхъ его и матеріализмѣ: *Damiron*. 266 ss. *Rosenkranz. Diderot's Leben und Werke. Leipzig. 1866*. I, 40 ff. 55 ff. 77 ff. 134 ff. II, 223 ff. 274 ff. 385 f. *Морлей* — болѣе кратко.

[2]) Qui n'a connu Diderot que dans ses écrits, говоритъ *Marmontel Mémoires. P. 1857*. M. VIII p. 315, ne l'a point connu. Ses systèmes sur l'art d'écrire altéraient son beau naturel. Lorsqu'en parlant il s'animait, et que, laissant couler de source l'abondance de ses pensées, il oubliait ses théories et se laissait aller à l'impulsion du moment, c'est alors qu'il était ravissant. Dans ses écrits, il ne sut jamais former un tout ensemble... il écrivait de verve, avant d'avoir rien médité: aussi a-t-il écrit de belles pages, comme il disait lui-même, mais il n'a jamais fait un livre. Интересное описаніе его разговора (по Garat) у *Schérer, Diderot. P. 1880*, 48 ss.

которую умственный прогрессъ общества совершалъ надъ другими естественными правами свободной человѣческой личности; его „Исповѣданіе вѣры савойярскаго священника“ поставило на недосягаемую для соціальной принудительной силы высоту неприкосновенность личнаго религіозно-нравственнаго убѣжденія, неприкосновенность, отъ которой однако самъ Руссо въ немалой степени отрекся въ своемъ „Contrat social“; наконецъ его „Новая Элоиза“ была настоящимъ хвалебнымъ гимномъ, самою пылкою защитительною рѣчью въ пользу независимости чувства и страсти. Если первыя изъ названныхъ сочиненій подчиняли себѣ читателей пріемами ораторскаго краснорѣчія, то „Элоиза“ увлекала ихъ непосредственностью и искренностью чувства и именно поэтому, можетъ быть, болѣе какого-либо другаго произведенія, способствовала повороту симпатій публики въ сторону чувства[1]), а чрезъ это и въ сторону принципа возможно-полнаго освобожденія человѣка какъ нравственной личности. „Элоиза“ въ этомъ смыслѣ непосредственная предшественница „Альвилля“ и „Вольдемара“ Якоби и всего нѣмецкаго періода бурныхъ стремленій (Sturm- und Drang). Эманципація человѣка, какъ олицетворенія родоваго понятія, была задачею просвѣщенія XVIII вѣка уже до Руссо; съ Руссо начинается освобожденіе его, какъ воплощенія личности, эманципація субъекта, отдѣльнаго опредѣленнаго индивида, словомъ — возобновляется, при новыхъ условіяхъ и на новыхъ основаніяхъ, тотъ духовный процессъ, который нашелъ себѣ такое могучее выраженіе въ богатырскую пору Возрожденія, но замеръ затѣмъ на цѣлыхъ два столѣтія.

И однако въ своемъ соціальномъ ученіи, насколько оно выражено въ „Contrat social“, самъ Руссо измѣнилъ направленію, столь рѣшительно имъ принятому въ другихъ сочиненіяхъ: независимость и полноправность личности на пользованіе индивидуальною свободою въ самыхъ широкихъ размѣрахъ смѣнилась у него настолько строгимъ подчиненіемъ велѣніямъ государственной власти, олицетворяющей собою волю большинства, что передъ этою теоріей демократической деспотіи блѣднѣютъ стѣсненія субъективной свободы, налагаемыя на человѣческую личность утилитарными моралистами. Тотъ же мыслитель, который требовалъ освобожденія человѣка отъ оковъ цивилизаціи, самъ возлагалъ на него тяжелыя оковы, по его мнѣнію, необходимыя для упроченія и процвѣтанія общественнаго порядка[2]).

---

[1]) Съ этого времени слово „чувствительный“, sensible, начинаетъ употребляться въ смыслѣ похвалы: такъ напр. у *Дидро* въ *Paradoxe sur le Comedien:* M-me Riccoboni, une des femmes les plus sensibles que la nature ait formées. Про княгиню Голицыну „elle est d'une extrême sénsibilité. *Oeuvres. D'Assezat. XIX*, 342. Терминъ „чувствительный“, sentimental, въ своемъ новомъ смыслѣ впервые примѣненъ былъ *Стерномъ* въ его „*Sentimental Journey*“. Объ усиленномъ подражаніи Стерну въ нѣмецк. описаніяхъ путешествій, fast durchgängig den Gefühlen u. Ansichten des Reisenden gewidmet, — *Ïëme Annalen* XXX B., 5.

[2]) Barni. Hist. des idées morales et politiques en France au 18 siècle. P. 1867 Leçons 27—31.

Такимъ образомъ Дидро и Руссо оставили начатое ими дѣло въ очень несовершенномъ и отрывочномъ видѣ. Тѣмъ не менѣе интересъ къ чувству, какъ нравственному началу, призванному быть руководителемъ независимой человѣческой личности, успѣлъ уже настолько овладѣть общественнымъ мнѣніемъ, что дальнѣйшее развитіе этого движенія было дѣломъ недалекаго будущаго. Можно было бы даже съ большою вѣроятностью заранѣе опредѣлить, какимъ именно путемъ пойдетъ оно дальше. Программа будущихъ мыслителей этого направленія сама собою вытекала изъ недостатковъ ихъ предшественниковъ. Мы сказали, что Руссо въ его ученіи о первенствующемъ значеніи чувства прежде всего недоставало психологической доказательности; вполнѣ естественно было поэтому, что мыслитель, который пожелалъ бы строить свою систему этики на почвѣ того же начала, долженъ былъ прежде всего позаботиться о замѣнѣ его голословнаго догматизма болѣе реальнымъ, болѣе убѣдительнымъ способомъ изслѣдованія. Требовалось вывести нравственное начало изъ самыхъ основъ человѣческаго организма, доказать путемъ психологическаго анализа его независимость отъ интеллектуальнаго элемента и, такимъ образомъ убѣдившись въ его самостоятельности, сообщить ему первенствующее значеніе въ дѣятельной жизни человѣка, для чего естественное внушеніе совѣсти должно было облечься въ форму настоящаго нравственнаго долга, а инстиктивное стремленіе къ нравственному — превратиться въ сознательную и добровольную обязанность субъекта, свободно имъ признаваемую. Но для достиженія такихъ результатовъ требовалось предпринять пересмотръ всего знанія устарѣвшей догматической философіи, — работа настолько сложная и трудная, что она оказалась по силамъ только Канту, за исключеніемъ котораго можно указать еще развѣ на Якоби, провидѣвшаго отчасти, и то не столько научнымъ изслѣдованіемъ, сколько геніальною чуткостью, выше указанныя задачи и путь для ихъ серіознаго рѣшенія.

Мы не должны удивляться однако тому, что именно эта важнѣйшая сторона программы, естественно представлявшейся сторонникамъ философіи чувства, была позднѣе всего понята и рѣшена ими. Прежде, нежели могло сложиться научное рѣшеніе, требовалось тѣснѣе сжиться съ новымъ направленіемъ, всесторонне проникнуться имъ, увѣриться въ его важности, а все это не могло быть достигнуто сразу. Вотъ почему раньше этого должно было совершиться, и дѣйствительно совершилось, выполненіе двухъ другихъ, указанныхъ мною условій, необходимыхъ для усиленія реакціи въ пользу нравственнаго чувства, то-есть должно было осуществиться, во-первыхъ, расширеніе этого начала изъ частнаго, чисто-этическаго до всеобъемлющаго, совмѣщающаго въ себѣ какъ активную способность, такъ и познавательную; во-вторыхъ, — поставленіе его въ тѣсную связь съ развитіемъ субъективной свободы, съ ростомъ характера и индивидуальныхъ особенностей. То и другое было въ значительной степени выполнено уже въ до-кантовскій періодъ. На сравнительно небольшомъ пространствѣ времени мы встрѣчаемъ

мыслителей и писателей, разными путями неуклонно стремящихся къ одной и той же цѣли, — къ расширенію нравственнаго начала до первенствующаго въ человѣкѣ, при чемъ средствомъ является, такъ сказать, религіонизація его, — моментъ первостепенной важности въ исторіи свѣтскаго развитія культуры (секуляризаціи). До сихъ поръ весь ходъ ея непрерывно клонился къ тому, чтобы сообщить ей характеръ свѣтской, чистой человѣчности („reine Menschlichkeit"), и все, стѣснявшее развитіе послѣдней, главнымъ образомъ все теологическое и церковное, старательно устранялось или легкомысленно выбрасывалось за бортъ. Но, по мѣрѣ такого облегченія, не замедлила образоваться та зловѣщая пустота, которая грозила погубить, обезсилить все достигнутое цѣною такихъ тяжелыхъ и долгихъ усилій. Этотъ пробѣлъ, или, выражаясь словами Якоби, эта пропасть, отъ которой вѣяло леденящимъ холодомъ смерти, должна была быть пополнена, и вотъ, сигналомъ для ея восполненія явилось возрожденіе чувства, омертвѣвшаго въ вѣкъ преобладанія узкоразсудочнаго раціонализма. Но, разъ призванное для этого могучаго подвига, чувство, чтобы выйти съ честью изъ столь трудной задачи, должно было само стать могучею силою, которая отвѣчала бы на запросы не одного сердца, какъ у Руссо, но и ума, какъ у Гаманна и Якоби,— силою охватывающею цѣльнымъ порывомъ все существо человѣка и потому изъ неопредѣленнаго смутнаго инстинкта превращающеюся въ несомнѣнное откровеніе природы и Бога, въ источникъ самаго непреложнаго вѣдѣнія, хотя бы и получаемаго путемъ, совершенно отличнымъ отъ умозрительнаго, демонстративнаго знанія.

Для выполненія этой широкой задачи требовалось облагородить, расширить и возвысить чувство; и какимъ инымъ путемъ могло быть достигнуто это, какъ не посредствомъ отождествленія начала нравственнаго съ началомъ религіознымъ, началомъ, по самому существу своему объединяющимъ и примиряющимъ, этимъ высшимъ синтезомъ, синтезомъ по преимуществу? Философія чувства должна была стать философіей вѣры. Но для этого ей предстояло преодолѣть громадное препятствіе: именно въ этомъ отношеніи ей приходилось идти напроломъ передъ страшными трудностями, идти наперекоръ наиболѣе характерной чертѣ культуры предшествующаго періода. Нигдѣ перевѣсъ разсужденія надъ чувствомъ не сказался въ XVIII вѣкѣ такъ сильно, какъ именно въ религіозной области; ни въ чемъ такъ ярко не выразилось одностороннее преобладаніе отвлеченнаго мышленія, какъ въ безконечной полемикѣ по поводу доказательствъ бытія Бога и истины религіи. Усердіе, съ какимъ дебатировались всевозможные аргументы на эту тему до очевидности доказывало, насколько въ передовой части тогдашняго общества религіозность изъ всеобъемлющей жизненной потребности, вліявшей когда-то на весь складъ ума, чувствъ, страстей, воли и характера, выродилась въ узкую, только-діалектическую потребность, въ частный вопросъ отвлеченнаго знанія, обойти который не находили удобнымъ по соображеніямъ преимущественно теоретическаго свойства.

Къ дѣйствительному, практическому значенію религіи никогда не были равнодушнѣе; а между тѣмъ оба лагеря, и деисты, и апологеты положительной религіи, гордились тѣмъ, что никогда основы религіи не были болѣе ясно доказаны, болѣе прочно установлены.

Съ тѣхъ поръ, какъ Гербертъ де Чёрбери, опираясь на свое ученіе о природныхъ „всеобщихъ понятіяхъ“[1]), вывелъ изъ правильнаго и всѣмъ общаго разума“[2]) основы естественной религіи[3]) и, выражаясь его собственными словами, „неустрашимо провозгласилъ, что авторитетъ самого авторитета (слѣдовательно и откровенія) долженъ быть заимствованъ изъ разума“[4]); съ тѣхъ поръ какъ „законодатель“ философской мысли XVIII вѣка Локкъ заявилъ, что „вѣра никогда не можетъ убѣдить насъ въ чемъ-либо противорѣчащемъ нашему (разсудочному) знанію“[5]), и что поэтому какъ личное, такъ и традиціонное откровеніе должны неизбѣжно опираться на согласіе разума[6]), этого „естественнаго откровенія“[7]), — съ этихъ поръ установленіе такъ называемыхъ „разумныхъ основъ религіи“ стало главною заботою просвѣщенія XVIII вѣка; разумъ сталъ для деистовъ неумолимымъ „цензоромъ религіи“ (Чёрбюри). Блоунтъ называетъ его своимъ „единственнымъ повелителемъ“[8]); Толандъ — „свѣтомъ жизни, никогда не заблуждающимся, разгоняющимъ своими лучами какой бы то ни было мракъ“[9]). Коллинсъ требуетъ неограниченной свободы сужденія въ религіозныхъ вопросахъ, такъ какъ „всякое ея ограниченіе нелѣпо само по себѣ и является неисчерпаемымъ источникомъ грубыхъ заблужденій[10]). Аннетъ возводитъ „самостоятельное сужденіе“ въ „великую обязанность религіи“[11]); Ляйонсъ

---

[1]) *Bo De Veritate (Edit. tertia 1656):* 1) Est Veritas; 2) Haec Veritas est coaeterna, seu coaeva; 3) Haec Veritas est ubique; 4) Haec veritas est in se manifesta, p. 9—10. О „communes notitiae“ 60 sqq.

[2]) ...ex recta communique ratione. *H. de Cherbury. De religione Gentilium. Amstel. 1700*, p. 293.

[3]) О Гербертѣ: *Lechler Gesch. des engl. Deismus. Stuttgart. 1841*, 36 ff. *Sayous. Les déistes anglais. P. 1882*, 9 ss. *Noack. Die Freidenker in der Religion* I, 16 ff. *Rémusat. Lord H. d. Ch., sa vie, ses oeuvres. P. 1874* и короче въ *Hist. d. l. philosophie en Angleterre. P. 1875.* I, 203 ss.

[4]) Intrepide dicimus, tantum abesse ut humana auctoritas quidquam contra rationem rectam valeat, ut ipsa etiam auctoritatis auctoritas ex ratione petenda sit; quin citra ejus subsidium neque aliquid certi satis circa revelata statui potest. De causis errorum 68.

[5]) Essay concerning hum. understanding. B. IV, ch. 18. § 5. *Philos. Works of Locke. Lond. 1877.* II, 306. [6]) id. § 6, 307.

[7]) Reason is natural revelation... revelation is natural reason enlarged by a new set of discoveries communicated by God immediately, which reason vouches the truth of. Ch. 19. § 4, p. 313.

[8]) *Blount.* Commentaire sur la vie d'Appolonius de Tyane 1774. I, 103—104.

[9]) Ratio est vera et prima Lex, Lux, lumenque vitae. Pantheisticon. Cosmopoli. 1720, 57... Verissimam illam et nunquam fallentem rationem, cujus radiorum luces tenebras quascunque dispellunt, inanes sollicitudines detrahunt, simulatas potissimum Revelationes rejiciunt. 45—46. [10]) *A Discourse of Free-Thinking. Lond. 1713*, p. 5. 25 sqq.

[11]) *Judging for Ourselves* or Free-Thinking, the great duty of Religion *by P. A. Lond. 1739*, p. 15.

толкуетъ о „непогрѣшимости человѣческаго сужденія“ [1]) въ области религіи, предлагая исключить изъ словарей даже самое слово „вѣра“, какъ лишенное всякаго смысла [2]). Съ противниками положительной религіи сходятся ея защитники, англійскіе свѣтскіе ученые и богословы-раціоналисты: главный оппонентъ Коллинса, славный филологъ Ричардъ Бентлей [3]), въ книгѣ, имѣвшей огромный успѣхъ, говоритъ, что противъ необходимости доказательствъ религіи разсужденіемъ въ его время никто не рѣшается возражать, что свобода сужденія для религіи такъ же необходима, какъ дыханіе для жизни тѣла [4]). Ибботъ въ проповѣдяхъ, читанныхъ въ апологетическомъ учрежденіи Роберта Бойля, завѣщавшаго капиталъ для устройства постояннаго курса лекцій для защиты естественной и положительной религіи, является почти такимъ же убѣжденнымъ сторонникомъ принципа раціоналистическаго изслѣдованія вѣры, какъ и сами деисты, такъ какъ „основы вѣры всего менѣе должны быть принимаемы на вѣру [5]). „Мы, члены англиканской церкви, писалъ Ньюкомъ, объявляемъ себя за свободное и полное изслѣдованіе; мы приглашаемъ деистовъ и атеистовъ, аріанъ и социніанъ, папистовъ и диссидентовъ высказывать свои сильнѣйшіе аргументы. Мы согласны подвергнуть наши ученія, даже само св. Писаніе, безпристрастному обсужденію; мы свободно мыслимъ и судимъ свободно и желаемъ, чтобы и они поступали также, въ лучшемъ смыслѣ слова“ [6]). Съ такимъ же воззваніемъ обращались къ врагамъ религіи Вистонъ [7]) и Чандлеръ [8]). Леландъ находилъ изложеніе сомнѣній невѣрующими полезнымъ для религіи [9]), а Миддльтонъ краснорѣчиво указывалъ на необходимость доводить изслѣдованіе истины до крайнихъ слѣдствій [10]); высшіе сановники англиканской церкви, Джибсонъ [11]), Бёт-

---

[1]) *The Infallibility of Human Judgement, its Dignity and Excellency.* 1 изд. 1713; 2-е 1725. Знакомо мнѣ лишь по рецензіи въ *Baumgarten'овыхъ Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek, 1748*, ff. VII, 65—76.

[2]) B. III, Ch. 4, p. 72 sqq. по ссылкѣ Баумгартена.

[3]) *Maehly. Richard Bentley. Leipzig 1868*, 65, отнесся недостаточно старательно къ полемикѣ своего героя „съ какимъ-то Collin'омъ“ (вмѣсто Collins'a) Cf. *Jebb. Bentley.*

[4]) *Phileleuthère de Leipsick. La Fripponnerie laïque des prétendus Esprits-forts. Amst. 1738*, 25—26.

[5]) *Ibbot.* The true Notion of the Exercise of Private Judgment въ III томѣ A Defence of Natural and Revealed Religion, being an *Abridgment of the Sermons preached at the Lectures founded by R. Boyle 1737*, p. 4.

[6]) Приведено въ Vorbericht *Лор. Шмидта* къ его переводу *Тиндаля: Beweis dass das Christenthum so alt als die Welt sey. 1741.* I.

[7]) *Memoirs of the life and writings of W. Whiston by Hismelf 1753.* I, 270.

[8]) L. Schmidt. l. c.

[9]) *Leland. View of the principal deistical writers 1755.* Preface I, p. VII—VIII.

[10]) *Middleton. Free Inquiry into the Miraculous Powers. 1749.* Pref. p. IX, о вредѣ слѣпой вѣры p. 229—231.

[11]) It is universally acknowledged that revelation itself is to stand or fall by „the test of reason“. Gibson ap. *Skeats. A History of the free Churches of England 2 ed. Lond. 1869*, 327—328.

леръ[1]), Ленгъ[2]), Шерлокъ[3]), точно такъ же, какъ и диссидентское духовенство[4]), настолько сочувствовали методу „разумныхъ доказательствъ“ въ религіи, что либеральность ихъ взглядовъ въ этомъ отношеніи была признана самими деистами[5]).

Но если такимъ образомъ правъ былъ современникъ, замѣтившій, что „разумъ, великій законъ разума, вѣчный законъ разума обоготворяется, обожается всѣми, что ему поклоняются, что его чтутъ, какъ идола“[6]), то не менѣе правы были утверждавшіе, что убѣжденность въ основахъ религіи слабѣла пропорціонально заботамъ объ ихъ укрѣпленіи на почвѣ раціоналистической полемики. Во Франціи переходъ отъ деизма къ матеріализму и атеизму совершился, правда, постепенно, но съ замѣчательною легкостью и быстротою и, все время, подъ тотъ же излюбленный XVIII вѣкомъ припѣвъ необходимости разумныхъ доказательствъ. Зловѣщая пустота обозначилась тамъ, гдѣ думали воздвигнуть недоступныя никакому сомнѣнію укрѣпленія, и интеллигентное общество второй половины XVIII вѣка съ злорадствомъ или равнодушіемъ, смотрѣло на разрушеніе легкомысленною насмѣшкою того, надъ доказательствомъ чего съ наивною серіозностью такъ трудилась первая половина столѣтія[7]). Несостоятельность предшествующей умозрительной апологетики созналъ самъ деизмъ: Руссо, а раньше его Марія Гюберъ, указали на то, что не въ области отвлеченнаго разсужденія, а въ животворной средѣ личнаго опыта чувства надо искать доказательствъ присутствія религіозныхъ началъ въ человѣкѣ.

Въ то время, какъ назрѣвалъ этотъ переворотъ въ средѣ свѣтской, въ другой средѣ, піэтистической, насыщенной религіознымъ энтузіазмомъ,

---

[1]) If in Revelation there be found any passages, the seeming meaning of which is contrary to natural Religion, we may most certainly conclude, such seeming meaning not to be the real one *Butler. Analogy of Religion. Lond. 1870.* p. 166. P. 2. ch. I.

[2]) *Leng.* Natural obligation to believe the Principles of Religion in Boyle's Lectures. III, 107 sqq.

[3]) God has given us a plain Law to walk by the result of that Reason and Knowledge with which he has endowed us. Prophecy can never contradict or over-rule the Light of Reason and Nature. *Sherlock. The Use and Intent of Profecy. 4 éd. Lond. 1744*, 50.

[4]) Въ диссидентскихъ школахъ трактатъ Коллинса былъ встрѣченъ многими сочувственно: *Tayler.* Retrospect of the religions life of England. 1876, 252. Знаменитый диссентерскій проповѣдникъ Фостеръ начинаетъ свое возраженіе противъ Тиндаля пожеланіемъ неограниченнаго расширенія благодѣтельной свободы сужденія. *Foster.* Vertheidigung der Chr. Offenbarung. 1741, 3—4.

[5]) *Тиндаль* въ Christianity as old as the Creation. 1732 r. 46 Cf. 244—245 о Вистонѣ; *Коллинсъ* въ Scheme of literal Profecy considered. 1737. Preface.

[6]) *Баркеръ*, одинъ изъ популярнѣйшихъ диссидентскихъ проповѣдниковъ: Alas! the distinguished doctrines of the Gospel... are old fashioned things, now seldom heard in our churches... Reason, the great law of reason, and the eternal law of reason, is idolized and deified. *Life and Times of Selina Countess of Huntingdon. Lond. 1840. I,* 144.

[7]) О громадныхъ размѣрахъ деистической и противодеистической полемики можно получить понятіе по *Trinius. Freydenker-Lexicon. Lpzg. 1759.* 876 стр. 12⁰ и по

стоявшей за положительное направленіе, опиравшейся на церковныя преданія и на духовныя потребности народныхъ массъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ вольнолюбивой и страстной, происходилъ сложный, болѣзненный процессъ нравственнаго и умственнаго броженія, процессъ выработки религіозно-этическаго идеала болѣе свободнаго, болѣе индивидуальнаго, нежели школьно-богословскій, болѣе живаго и дѣятельнаго, нежели философскій. Потребность пересмотра основъ вѣры ощущалась здѣсь несравненно искреннѣе, чѣмъ въ средѣ раціоналистической, точно такъ же, какъ неудовлетворенность одностороннимъ раціоналистическимъ рѣшеніемъ возникавшихъ сомнѣній проявлялась здѣсь въ гораздо болѣе рѣзкихъ формахъ. Въ противоположность протестантской ортодоксіи XVII вѣка, въ которой пониманіе религіознаго значенія чувства почти совершенно утратилось[1]), піэтизмъ сталъ рѣшительно на его сторону: уже Шпенеръ не могъ всю жизнь забыть словъ Фанъ-Гельмонта: „какъ перенесть голову въ сердце?“[2]) — словъ, опредѣлившихъ всю его плодотворную дѣятельность[3]); но онъ еще не рѣшался возводить личное ощущеніе въ доказательство религіозныхъ истинъ[4]). Рѣшительнѣе защищалъ религіозное значеніе чувства его сотрудникъ Франке[5]), и наконецъ Ланге взялся доказать систематически превосходство чувства и воли (піэтисты сближали ихъ почти до отождествленія) надъ разсужденіемъ[6]). Главный

Freydenker-Bibliothek Thorschmidt'a. Halle 1765—7, который на 2429 страницахъ излагаетъ исторію преній съ Коллинсомъ, Толандомъ и Тиндалемъ!

[1]) *Толукъ* въ прекрасной статьѣ „Gefühl“ въ богословской энциклопедіи *Herzog'a* VI, 704 ff. указываетъ, какъ на исключенія, на Квенштедта, Бюхера, Балдуина и Мельхіора.

[2]) *Goebel*, Das christliche Leben in der rheinisch-westphälischen evang. Kirche. II. B. 2—3 Abth. Coblenz. 1852, 503.

[3]) О Шпенерѣ *Hossbach* Ph. I. Spener und seine Zeit 3 Aufl. Berl. 1861. *Schmidt.* Gesch. d. Pietismus. Nordlingen. 1863. *Ritschl.* Gesch. d. Pietismus II. B. Bonn. 1884. *Grünberg.* Ph. Jac. Spener. Göttingen 1892. I. B. и статьи *Нечаева* о піэтизмѣ въ Правосл. Обозрѣніи 1873 г. № 1, 3, 4, 5, 7 и 8.

[4]) Nicht unser Gefühl ist die Regel der Wahrheit, sondern die göttliche Wahrheit ist die Regel unseres Gefühls. Нельзя отказываться отъ божественной истины, „weil man dieselbe nicht auch in sich bezeuget fühle. Dieses hiesse die Gewissheit Gottes... an unser armes Gefühl hängen, das auf so viel Weise betrüglich ist“ *Speners's Theolog. Bedenken hrsg. v. Hennicke. Halle 1838,* 6—7.

[5]) „Ein Quentchen lebendigen Glaubens ist höher zu schätzen, als ein Centner des blossen historischen Wissens und ein Tropfen wahrer Liebe, als ein ganzes Meer der Wissenschaft aller Geheimnisse“ у *Guericke, A. H. Francke. Halle 1827,* 219. О немъ, кромѣ Герике: *Kramer. A. H. Francke. Ein Lebensbild. Halle 1880—2* и его же *Beiträge zur Geschichte Francke's, Halle 1861, Neue Beiträge etc. Halle 1875.*

[6]) „Главное заблужденіе, говоритъ онъ, заключается во мнѣніи, будто разумъ важнѣйшая часть нашей души... Напротивъ я... утверждаю, что всѣ основныя душевныя силы равно возвышенны и что, если уже хотятъ отдать предпочтеніе какой-либо одной изъ нихъ, то оно во всякомъ случаѣ принадлежитъ волѣ“. *Aufrichtige Nachrichten. 2* Th. 1702. 129—130. Ausg. 1707. Виновникъ заблужденія о превосходствѣ разума — Аристотель; его „языческому“ опредѣленію человѣка, какъ animal rationale, Ланге противопоставляетъ свое: „homo est animal voluntarium“ id. 132—133. Подробнѣе — въ его *Medicina mentis.*

представитель южно-германскаго піэтизма, ученый и благоразумный Бенгель[1]), столь же рѣшительно отдаетъ предпочтеніе чувству, полагая, что разумъ можетъ познавать только необходимѣйшее для нашего физическаго существованія, тогда какъ все остальное воспринимается не столько имъ, сколько „темнымъ душевнымъ чувствомъ, представляющимъ какъ бы внутреннее осязаніе“[2]). Наконецъ у сепаратистовъ идетъ тяжелая внутренняя борьба между влеченіемъ къ мистицизму съ одной стороны, къ раціонализму — съ другой: тогда какъ одни, какъ Тухтфельдъ, признаютъ разумъ за полезное орудіе для поученія при содѣйствіи „непосредственно божественнаго просвѣщенія“[3]), другіе (и большинство) отрицаютъ и это условное достоинство его. „Несчастливъ человѣкъ, все измѣряющій разумомъ!“ восклицаетъ Брилль. „Ничто такъ не мѣшаетъ общенію съ Богомъ, какъ желаніе подчинить божественное разсудку“[4]). „Природа и разумъ напрягаютъ свои послѣднія силы“, заявляетъ другой мистикъ, Марсѐ, „но они скоро будутъ низвергнуты и навсегда изгнаны. Вѣренъ Господь! онъ дастъ намъ испытать это! Будемъ же вѣрить, безъ причины вѣрить!“[5]) Готтфридъ Арнольдъ, человѣкъ даровитый и ученый[6]), въ минуту отчаянія, среди „всеобщаго замѣшательства, всеобщей путаницы“[7]), напрасно силится „утопить мысль въ океанѣ вѣры“[8]), точно такъ же, какъ и философски широко образованный Диппель, называющій разумъ „ядовитою змѣею, архи-еретикомъ, величайшимъ врагомъ Бога и его истины“[9]). Несмотря на такіе отзывы, болѣе рѣшительные сумасброды еще обвиняютъ того же Диппеля въ желаніи „возвести на тронъ разумъ, этого хитраго, злонамѣреннаго генія“[10]), тогда какъ въ лицѣ Эдельманна[11]) сепаратизмъ наконецъ дѣйствительно протягиваетъ руку раціонализму и, „послѣ адской муки сомнѣній“ и долгихъ „блужданій во мракѣ мистическихъ ученій“, познаетъ „великую истину: Богъ есть разумъ!“[12]) А тѣмъ временемъ обновители религіозной

---

1) О немъ *Burk.* I. A. Bengel's Leben und Wirken. Sluttgart. 1831. *Wächter.* I. A. Bengel. 1886. *Reiff.* Bengel u. seine Schule. *Nestle.* B. als Gelehrter. Tübingen. 1893.

2) *Burk.* 79. 75.

3) *Tuchtfeld.* Scheidung des Lichts und der Finsterniss. 1724. S. 3.

4) *Brill.* Die preyswürdige Freiheit, 1724. 117—118. Die Gemüthsruhe. 56.

5) *Goebel.* Ш, 213.

6) О немъ хорошая монографія *Dibelius. G. Arnold. Berl. 1873.* Ср. *Baur. Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tübingen. 1852,* 85 ff. *Wegele. Gesch. d. deut. Historiographie. München. 1885.* 738 ff.

7) *Arnold. Concilia et responsa theologica. 1705.* III Th. 100 Brief, S. 803.

8) O komm du grosser Ocean! | In dir muss ich ersäuffen, | Das nichts von mir mehr denken kann. Der Weisheit Garten-Gewächs. № 18; присоединено къ *Concilia. 1705,* p. 839.

9) *Dippel. Christenstadt auf Erden.* 346 ff. О немъ *Bender. J. C. Dippel.*

10) Отзывъ Рокка, руководителя „общины вдохновленныхъ“. *Goebel* III, 190,

11) О немъ *Edelmann's Selbstbiographie, geschrieben 1752, hrsg. von Klose. Berl. 1849. Mönckeberg. Reimarus und Edelmann. Hamburg. 1867. Guden. I. Ch. Edelmann. Hannover. 1870 и Геттнеръ* Ист. всеобщей литературы 18 вѣка. Т. Ш, кн. 1. Москва. 1872, 242 сл.

12) *Edelmann. Selbstbiographie.* 273—275. Въ сонетѣ, предпосланномъ его *Gött-*

жизни XVIII вѣка Цинцендорфъ и Джонъ Веслей, не смущаясь опасностями принятаго ими пути, снова взываютъ къ чувству, какъ къ единственной надежной основѣ религіи. Первый ведетъ эту проповѣдь со страстью, доходящею до настоящаго фанатизма, въ уродливыя крайности котораго такъ глубоко окунулся и онъ, и его община[1]): онъ предпочитаетъ воображеніе философіи[2]); „разсужденіе, неспособность понять и все-таки желаніе понять“ — для него самая „жалкая вещь, слѣдствіе „злаго разума“[3]); „философія — напрасный трудъ“[4]); жажда познать все ненужное и невозможность познать единственное необходимое, — глупость, праздное мечтаніе!“[5]). Джонъ Веслей былъ осторожнѣе, сдержаннѣе[6]); но, назвавши методизмъ „религіей сердца“[7]), и онъ долженъ былъ основать религіозность не на разсужденіи, а на „духовномъ ощущеніи каждой души, рожденной отъ Бога“, на „слухѣ души, на вкусѣ души,

---

lichkeit der Vernunft. s. an. читаемъ: Vernunft, du Strahl aus Gott in unser aller Geistern, | Du Glantz der Ewigkeit, du unerschaffnes Licht, | Du eingefleischter Sohn, trotz allen blinden Meistern! | Du unbekannter Gott! Wer sieht und liebt dich nicht?... | Dargegen soll mich nun kein Schicksal von dir trennen, | Ich werde dich, als Gott, vor aller Welt bekennen.

[1]) Живое представленіе о нихъ можно составить себѣ только по непосредственнымъ источникамъ, преимущественно по сборнику геррнгутскихъ гимновъ и по сочиненіямъ противниковъ Ц-фа, Фрезенію, Боте и др. Plitt во 2-мъ томѣ своей *Zinzendorf's Theologie. Gotha 1871*, относится недостаточно строго здѣсь къ своему герою. Еще снисходительнѣе *Крантцъ и Шраутенбахъ (Z. und die Brüdergemeinde. Gnadau. 1871)*.

[2]) Lieber noch in Phantasie | Stehn als in Philosophie: | Fühlen wird durch Prüfung just, | Raisonniren ist Verlust. *Gesangbuch der Brüdergemeinde.* № 1826. Cf. *Becker.* Zinzendorf im Verhältniss zur Philosophie seiner Zeit. Lpz. 1886.

[3]) *(Zinzendorf) Kinder-Reden. Barby. 1758.* 256—7.

[4]) *(Zinzendorf) Berlinische Reden. London* и *Barby. 1758.* I. 49. [5]) id. 167.

[6]) Въ своей превосходной проповѣди (Sermon 70) „вопросъ о разумѣ безпристрастно разсмотрѣнный“ *J. Wesley. Works. Lond. 1872.* Vol. VI, 350 sqq., онъ одинаково осуждаетъ и излишнее превознесеніе, и излишнее униженіе разума; указавши на его силу, онъ указываетъ и на предѣлы его компетенціи: „разумъ не можетъ порождать во-1 вѣры; во-2 — надежды, въ-3 — любви къ Богу и къ ближнему, а слѣдовательно и добродѣтели, а потому не можетъ онъ давать и счастія“. 355—9. Противъ употребленія разума въ религіи онъ не только не возстаетъ, но напротивъ „самымъ серіознымъ образомъ увѣщаваетъ“ не уклоняться отъ него, *Works.* VIII, 12—13, воспрещая „дикія декламаціи противъ этого драгоцѣннаго дара Божія“, id. и VIII, 359; „не думайте, чтобы, презирая или унижая разумъ, вы оказывали угодное Богу; еще менѣе должны вы думать, что содѣйствуете дѣлу Божьему, стараясь изгнать разумъ изъ области религіи... онъ направляетъ насъ къ каждому пункту и вѣры, и дѣлъ; онъ наставляетъ насъ къ каждому развѣтвленію какъ внутренней, такъ и внѣшней святости... Давайте разуму дѣлать все, что онъ можетъ дѣлать; употребляйте его въ предѣлахъ его способностей; но вмѣстѣ съ тѣмъ сознайте, что онъ совершенно неспособенъ дать намъ ни вѣру, ни надежду, ни любовь, ни истинную добродѣтель, ни существенное счастіе. Все это чайте получить изъ высшаго источника“. 360.

[7]) „Methodism, that is a religion of the heart“. *Southey. Life of Wesley. Lond. 1864.* II. 264.

на чувствѣ души"[1]), на личномъ опытѣ каждаго[2]); не отвергая пользы разума въ религіозной сферѣ, онъ находилъ, что діалектическая работа разсудка ведется на почвѣ данныхъ „естественныхъ чувствъ", въ томъ числѣ и тѣхъ „духовныхъ чувствъ, которыя открываютъ душѣ, независимо отъ органовъ крови и тѣла, очевидность вещей невидимыхъ, такъ что безъ этихъ данныхъ у разсудка „нѣтъ почвы подъ ногами, нѣтъ матеріаловъ для труда", а слѣдовательно „нѣтъ и пониманія божественныхъ вещей, нѣтъ никакого представленія о нихъ"[3]). Веслея, приходившаго здѣсь путемъ практическимъ къ теоретическимъ выводамъ будущей философіи чувства и вѣры, Веслея, не находившаго возможнымъ, какъ Цинцендорфъ, относиться къ современному невѣрію съ одною насмѣшкою[4]) и обращавшагося съ только что приведенными соображеніями именно „къ людямъ разума". Веслея раціоналисты разныхъ партій обвиняли въ фанатизмѣ, но на зовъ его откликались тысячи и десятки тысячъ алчущихъ и жаждущихъ правды и, какъ это ни было странно въ вѣкъ величайшаго презрѣнія къ религіозному энтузіазму, „ни одна сторона ученія Веслея не встрѣтила такого сочувствія среди его послѣдователей, какъ именно та, которую они называли „прямымъ свидѣтельствомъ Святаго Духа, такъ что скорѣе онъ заимствовалъ ее у нихъ, нежели они у него"[5]).

Но въ этомъ изумительномъ духовномъ подъемѣ одностороннее просвѣщеніе XVIII вѣка не усматривало ничего, кромѣ взрыва стараго суевѣрія, старыхъ „предразсудковъ"; психологическій урокъ, почерпаемый непосредственно изъ жизни и изъ жизни массы народной, не сбитой съ толку никакими предвзятыми теоріями, прошелъ для него безслѣдно: легкомысленная часть „философской церкви" нашла въ немъ только подтвержденіе необходимости исполнять призывъ Вольтера: „écraser l'infame!"; серіозная — продолжала развивать еще не успѣвшую надоѣсть серію разумныхъ доказательствъ основъ религіи. Въ Германіи Вольфъ, опредѣливши философію какъ „науку о всевозможныхъ вещахъ"[6]), принципіально включилъ религіозный элементъ въ область философскаго изслѣдованія; „доказать истину теологіи такъ, чтобы она не допускала

---

[1]) It is the ear of the soul.... the palate of the soul,... it is the feeling of the soul, whereby a believer perceives... both the existence and the presence of Him in whom „he lives, moves and has his being" and indeed the whole invisible world, the entire system of things eternal. VIII, 4–5.

[2]) May not your own experience teach you this? ibid. о супранатуральномъ источникѣ этого опыта, необъяснимаго, но несомнѣннаго для „ощущающаго" его: 49.

[3]) VIII, 13.

[4]) „Methodus mit den Atheisten: — ihrer spotten wie der (der) im Himmel wohnet". *Plitt.* I, 644.

[5]) *Alex. Knox.* Remarks on the life and character of J. Wesley added to *Southey. Wesley.* II, 345.

[6]) Die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind. *Wolff.* Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes. Halle. 1742, 1. §. 1.

никакого противорѣчія", было для него спеціальною задачею цѣлой жизни[1]); особенное вниманіе обратилъ онъ на установленіе прочнаго доказательства бытія Бога, и нашелъ это доказательство, какъ онъ полагалъ, въ заключеніи о существованіи необходимаго существа изъ понятія о случайности міра[2]), — аргументъ, который онъ считалъ за наилучшій оплотъ и противъ матеріалистическаго атеизма, и противъ теоретическихъ сомнѣній метафизики[3]). Ученики Вольфа съ педантическимъ усердіемъ, но бездарно, безъ всякой оригинальности[4]), продолжали начатое имъ дѣло, стараясь (какъ напр. Бильфингеръ) установить „систематическое доказательство" основъ естественной теологіи, въ которой все, отъ перваго до послѣдняго слова, должно было быть опредѣлено ясно и доказано неопровержимо[5]). Канцъ въ обширномъ трудѣ „Объ употребленіи лейбнице-вольфіанской философіи въ богословіи"[6]) предпринялъ систематическую защиту новаго направленія, и здѣсь, превознося пользу „разумныхъ" доказательствъ религіи, объявилъ, что чувство „не можетъ служить послѣдней никакою опорою"[7]). Безконечная литература всевозможныхъ „разумныхъ мыслей" о различныхъ религіозныхъ вопросахъ[8]) наводняла затѣмъ Германію въ продолженіе нѣсколькихъ десятилѣтій, но не остановила противоположнаго потока сомнѣнія и невѣрія. „Философское благочестіе", долженствовавшее, по мнѣнію благонамѣреннаго Готтшеда, быть „добродѣтелью болѣе возвышенною, нежели благочестіе обыкновенныхъ людей"[9]), не оправдало надеждъ, на него возлагавшихся;

---

[1]) *Wolff's eigene Lebensbeschreibung, hrsg. v. Wuttke,* 120—1, 127—8.

[2]) *Wolff.* Vernunft. Gedancken von Gott etc. 1736. 1. Th. 4 Kap. § 576—9 S. 354—358.

[3]) id. II Th. § 342. S. 547—8 Cf. § 173. S. 263 ff. Ausg. 1727.

[4]) Оригинальность и не нужна! самодовольно замѣчаетъ историкъ вольфіанской школы *Hartmann.* Anleitung zur Historie der Leibnitz-Wolfischen Philosophie. Frankfurt. 1737, 436.

[5]) *Bilfingeri.* Dilucidationes philosophicae de Deo, anima etc. Ed. 4. 1768. Sect. 4. § 371, p. 309.

[6]) *Canz.* Philosophiae Leibnitzianae et Wolffianae usus in theologia per praecipua fidei capita. Я пользовался изданіемъ 1749 г.

[7]) Sensuum in religionis causa haud plane nullum subsidium est. *Philosophiae usus.* C. 1. § 10, p. 9. Для черни достаточно знать, чему надо вѣрить, для образованнаго человѣка надо знать, почему надо вѣрить, § 90, p. 89; ничему нельзя вѣрить безъ достаточныхъ доказательствъ. § 422, p. 337.

[8]) Таковы: „Разумныя мысли о природѣ Бога и Его нравственныхъ и натуральныхъ(!) совершенствахъ". 1734. „Разумныя мысли о христіанскихъ догматахъ вообще и о св. Троицѣ въ особенности". 1735; „Разумныя мысли о сотвореніи міра"; „Основательныя мысли о легкихъ и пріятныхъ путяхъ Божіихъ"; „Вѣчность адскихъ мукъ, доказанная разумными основаніями" и пр. и пр. Cf. *Ludovici.* Kurtzer Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie. Lpz. 1736. *Его же Ausführlicher Entwurff* 1737. *Hartmann.* Anleitung zur Historie der Leibnitz-Wolffischen Philosophie. Frankf. 1737. *Ludovici.* Neueste Denkwürdigkeiten der L.-W'schen Weltweisheit. Frank. 1738 и другіе сборники его же.

[9]) Die philosophische Frömmigkeit ist eine Tugend die menschlichen Handlungen nach den göttlichen Eigenschaften einzurichten. Die philosophische Frömmigkeit macht einen höhern Grad der Tugend, als die gemeine. *Gottsched.* Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. 1733—4. III Th. § 684—5 S. 454—5.

далеко не для всѣхъ умовъ, „утомленныхъ скитаніемъ по бурному морю противорѣчивыхъ мнѣній“, оказалась вольфіанская философія „спокойною гаванью“[1]): враги Вольфа жаловались, наоборотъ, что она пріучаетъ только къ сомнѣнію[2]); піэтистъ Франке „до глубины души терзался ея ужасными соблазнами“ и молилъ Бога объ избавленіи „отъ этой великой силы тьмы, перешедшей въ открытое исповѣданіе безбожія“[3]). Университеты галльскій, тюбингенскій, іенскій, виттенбергскій осудили вольфіанизмъ, какъ источникъ спинозистическихъ и иныхъ заблужденій[4]), ревностный защитникъ основъ религіи превратился во мнѣніи богослововъ въ фаталиста[5]), въ отрицателя Провидѣнія[6]), въ безбожника, въ „адскаго волка“, а его ученики — въ „послѣдователей чорта“![7]).

Сколько бы ни было пристрастнаго и личнаго въ этихъ выходкахъ, какъ бы многое въ нихъ ни приходилась на долю опасеній, что „человѣческій разумъ, возведенный на тронъ божества“[8]) выведетъ философію изъ „должной субординаціи передъ теологіей“[9]), тѣмъ не менѣе въ основѣ протеста лежала все же неудовлетворенность одностороннимъ раціонализмомъ вольфіанскихъ взлядовъ на религію. „Послѣдній изъ эпигоновъ лютеранской ортодоксіи“, Валентинъ Лёшеръ, человѣкъ многостороннаго образованія и высокихъ нравственныхъ качествъ, выразилъ это сознаніе духовной неудовлетворенности многихъ изъ своихъ современниковъ, когда, послѣ десятилѣтняго добросовѣстнаго изученія вольфіанизма[10]), сказалъ, что „религія не можетъ терпѣть надъ собою власти никакой философіи, не можетъ приспособляться къ ней и еще менѣе ей подчиняться; она не можетъ существовать безъ непостижимыхъ догматовъ и потому не согласима съ философіей, претендующей на математическую точность доказательствъ, ни съ ея механическою космологіей... Стремленіе къ раціоналистическому объясненію чего бы то ни было, правда, свойственно человѣку, но должно быть признано за вредную похоть, если переходитъ

---

1) id. Vorrede zum 1 Theil. 2) *Ludovici.* Ausf. Entw. 279.

3) *Wolff's Lebensbeschreibung.* 18.

4) Ихъ постановленія въ Sammlung und Auszüge der sämmtl. *Streitschriften wegen der Wolf. Phil.* 1737 и у *Лудовици* и *Гартмана.*

5) Fatum! fatum! das ist die Losung, das Centrum und die Peripheria in diesem ganzen Systemate. *Lange. Entdeckung der falschen Phiolosophie. 1724,* 407.

6) Вышеприведенныя рѣшенія богословскихъ факультетовъ, Ланге и др.— Вольфовы оправданія въ его *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis etc. 1724* и *Monitum ad Commentationem luculentem de Differentia etc. 1724.*

7) *Walter.* Die unbegreifliche Regierung Gottes, die Er... den offenbahren Ausdruck der heutigen satanischen Verführungen in dem Abgrunde der Wolffischen praestabilirten Harmonie zu jedermann's Verabscheuung... aufzudecken verordnet. 1737, 19, 30.

8) Er sucht die Vernunft zu thronisiren, vor welcher die sogenannte Offenbarung oder H. Schrift couche machen müsse. *Jerichow* y *Ludovici.* Ausführ. Entwurf. 279.

9) ...das principium rationis ist von den Theologis unserer Kirchen mit dem principio revelationis jederzeit in eine gehörige Subordination gesetzet worden. *Lange* in *Wolff's Lebensbeschreibung* 19.

10) Рядъ статей его противъ вольфіанизма, озаглавленныхъ „Quo ruitis?“ помѣщенъ въ его журналѣ *Fortgesetzte Sammlung von alten u. neuen theol. Sachen. 1736—1739.*

извѣстныя границы"[1]). Стороны такъ и не пришли къ соглашенію: протестъ богослововъ стараго направленія невольно смолкъ передъ одобреніемъ „просвѣщеннаго" большинства; „разумныя доказательства религіи" изъ школьныхъ аудиторій перешли на церковную каѳедру, съ высоты которой берлинскій пробстъ Рейнбекъ[2]), прозванный „вольфіанскимъ Златоустомъ", произносилъ проповѣди, представлявшія, по словамъ его поклонниковъ, „непрерывную цѣпь доказательствъ", и уже въ 1751 г. Лоенъ писалъ, что „теологія стала достояніемъ всѣхъ: философовъ, юристовъ, политиковъ и даже женщинъ"[3]); но теологія эта была уже та, которую А. Баумгартенъ опредѣлилъ какъ „науку о Богѣ, поскольку она можетъ быть познана *безъ вѣры*" и которую онъ относитъ къ метафизикѣ[4]); это уже, выражаясь языкомъ того времени, та „хорошая религія" (la bonne religion)[5]), та „религія порядочныхъ людей" (la religion der honnêtes gens), та „единственная истинная религія"[6]), которую одну согласно признать умомъ, но не сердцемъ, просвѣщеніе второй половины XVIII вѣка.

Три десятилѣтія отдаетъ это просвѣщеніе защитѣ ея отъ нападеній скептической мысли, и какъ разъ это тридцатилѣтіе представляетъ собою періодъ наибольшаго развитія религіознаго отрицанія: время Мендельсона, Шпальдинга, Ерузалема, Землера, Бонне — это время Дидро, Гельвеція, Гольбаха, Робине, Ламеттри, Райналя, Дюмарсе, Сенъ Ламбера и столькихъ другихъ „confrères en diable", какъ называлъ ихъ глава „философской церкви", далеко отъ нихъ отставшій Вольтеръ. Сомнѣніе, то серіозное, то легкомысленное, казалось, росло тѣмъ быстрѣе, чѣмъ больше заботились объ его устраненіи. Глядя на такое положеніе дѣлъ, одинъ изъ величайшихъ знатоковъ религіозной жизни своего вѣка, Джонъ Веслей, приходилъ, въ разрѣзъ съ раціоналистическими апологетами, къ признанію „грустной истины, что сердце каждаго человѣка, предоставленнаго его естественному положенію, — безнадежно испорчено и въ самомъ корнѣ исполнено вражды къ Богу"[7]); „атеизмъ, говоритъ онъ, — природная болѣзнь наша: послѣ всего такъ убѣдительно написаннаго о врожденной идеѣ Бога, послѣ всего говорившагося о ея

---

[1]) *Engelhardt. V. E. Löscher 1856*, 282—296.

[2]) Его біографія въ *Acta historico-ecclesiastica.* VI, B. 31 Th. S. 85 ff. Подъ вліяніемъ его Фридрихъ Вильгельмъ, забывши прежнюю строгость противъ Вольфа, издалъ въ 1740 г. приказъ объ обязательномъ обученіи студентовъ богословія вольфіанской философіи для примѣненія ея въ проповѣдяхъ; онъ напечатанъ въ *Acta h.-ec.* III B. 18 Th. 1739, 893 f. Черезъ два года вышли шлезвигскія и саксонскія постановленія противъ „ненужныхъ философскихъ выраженій, излишнихъ описаній и доказательствъ" въ проповѣдяхъ. *Tholuck. Gesch. des Rationalismus.* 169.

[3]) *(Loen) Die einzige wahre Religion. 1751.* S. 25.

[4]) *Baumgarten. Metaphysica. 1743.* Pars. III, § 800—1 p. 721.

[5]) Изъ письма фельдмаршала Мантейффеля къ женѣ Готтшеда у *Danzel. Gottsched u. seine Zeit. Lpz. 1848*, 36—37.

[6]) *Die einzige wahre Religion.* 1751 *Лоэна*, выдержавшая въ 9 мѣсяцевъ 3 нѣмецкихъ изданія и одно французское. *Vorbericht.* [7]) *Wesley. Works.* VII, 339.

свойственности всѣмъ людямъ, во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, не замѣчается, однако, чтобы человѣкъ естественнымъ путемъ имѣлъ о Богѣ больше понятій, нежели дикіе звѣри; у него вовсе нѣтъ ни богопознанія, ни страха Божія... Какія бы перемѣны ни происходили съ нимъ впослѣдствіи (посредствомъ ли благодати Божіей, или путемъ собственнаго размышленія, или чрезъ воспитаніе), по природѣ онъ — настоящій атеистъ... онъ самъ себѣ богъ, онъ боготворитъ себя самого, въ своемъ представленіи онъ самъ — свой неограниченный повелитель... себя ищетъ онъ во всемъ, себѣ угождаетъ онъ. И почему бы не дѣлать ему этого? Кто властенъ надъ нимъ? Его собственная воля — его единственный законъ[1]). „Грустной истинѣ", къ которой привело впослѣдствіи Якоби разсмотрѣніе крайнихъ слѣдствій чистаго мышленія, ограниченнаго только самимъ собою, этой истинѣ, до Якоби и Фихте, научила Веслея сама жизнь въ многолѣтнихъ наблюденіяхъ надъ сложнымъ духовнымъ процессомъ, вокругъ него совершавшимся.

Изъ приведеннаго бѣглаго обзора религіознаго броженія XVIII вѣка видно, какой рѣшительный перевѣсъ имѣло разсужденіе надъ чувствомъ въ религіозной сферѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ видна и зарождавшаяся въ разныхъ областяхъ духовной жизни общества потребность на возстановленіе чувства въ его правахъ. Очевидными слѣдовательно становятся и трудность, и важность задачи, которую предстояло выполнить философіи чувства. Приходилось идти напроломъ упрочившемуся направленію, наперекоръ тому, что царило въ качествѣ почти непререкаемой истины; требовалось выступить со смѣлою проповѣдью того начала, малѣйшія, невинныя проявленія котораго въ области религіозной этотъ вѣкъ разсужденія готовъ былъ, не разсуждая долго, смѣшать съ обскурантизмомъ и фанатизмомъ.

Но, къ чести своей, философія чувства не отступила передъ этими трудностями. Мы видимъ, что всѣ „философы чувства" самостоятельно, безъ уговора, руководимые однимъ правильнымъ пониманіемъ взятой ими на себя задачи, избираютъ именно наиболѣе цѣлесообразный для ея выполненія путь возведенія чувства въ общее познавательное и вмѣстѣ съ тѣмъ существенно-религіозное начало. Въ слѣдованіи по нему мы замѣчаемъ не малое разнообразіе, начиная отъ попытокъ движенія обратно, къ прошлому, къ вѣрѣ въ духѣ церковнаго ученія (Штольбергъ, княгиня Голицына, отчасти — Лафатеръ и Клаудіусъ), до опытовъ установленія принципа вѣры на почвѣ чисто-свѣтской, чисто-гуманистической (Якоби), въ одномъ случаѣ, можно сказать, даже языческой (Гемстергюй). Особенности эти безспорно интересны; онѣ уясняютъ условія историческаго роста и ходъ послѣдовательнаго развитія всего процесса. Существенно важны, однако, не различія ихъ, а то, что въ нихъ есть общаго; общее же въ нихъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ плодотворное, есть сознаніе необходимости возврата того положительнаго религіознаго начала, которое было временно ослаблено или совсѣмъ

[1]) id. 89.

утрачено въ скептической волнѣ стремительнаго потока односторонняго раціонализма. Что бы ни дѣлали отдѣльные представители изучаемаго нами движенія: усумнялись ли они въ силахъ свѣтскаго гуманизма (ученія о чистой человѣчности) и въ отчаяніи повергали мудрость вѣка къ подножію „безумія креста“ (какъ Штольбергъ, Голицына, Лафатеръ и Гаманнъ), или же, проникнутые довѣріемъ къ „чистой человѣчности“, искали въ ней вдохновенія для возстановленія религіознаго идеала однимъ ея средствами, какъ Якоби и Гемстергюи, — основной фактъ остается тотъ же: мы присутствуемъ здѣсь при переломѣ въ секуляризаціонномъ движеніи, при моментѣ сознанія, что пріобрѣтенія, имъ достигнутыя, не обошлись безъ слишкомъ дорогихъ утратъ и при энергичномъ рѣшеніи, такъ или иначе, вернуть или же возмѣстить утраченное. Достойно замѣчанія, что моментъ этотъ (конечно не въ силу простой случайности) совпадаетъ съ не менѣе энергичнымъ переворотомъ въ области историческаго пониманія, гдѣ, въ лицѣ Лессинга и Гердера, пробуждается стремленіе конгеніально постигнуть прошлое человѣчества какъ въ его цѣломъ, такъ и въ частныхъ проявленіяхъ его жизни, при чёмъ истолкованіе значенія религіознаго элемента, какъ особенно могучаго двигателя цивилизаціи, выдвигается на первый планъ. Совпаденіе этихъ двухъ реформъ въ области историко-философскаго сознанія спасло отъ упадка, или по крайней мѣрѣ отъ временнаго застоя, начала свѣтски-гуманистическаго просвѣщенія и открыло послѣднему въ минуту величайшаго затрудненія перспективу неограниченнаго усовершенствованія въ будущемъ.

Таково на нашъ взглядъ общекультурное значеніе философской реакціи въ пользу чувства, значеніе, которое мы не колеблемся назвать громаднымъ для судьбы послѣдующей западно-европейской цивилизаціи, несмотря на несовершенство собственно философскихъ достоинствъ этого движенія, несовершенство, которое для большинства его представителей я не думаю отрицать. Принимая во вниманіе важность задачи, мы не можемъ не поражаться разницею между медленностью ея подготовки, изумительно долгимъ игнорированіемъ ея и не менѣе удивительною поспѣшностью попытокъ ея рѣшенія. Болѣе двухъ столѣтій понадобилось для того, чтобы начало разсудочнаго просвѣщенія успѣло достигнуть преобладанія надъ остальными потребностями интеллигентнаго человѣка новаго свѣтскаго типа; цѣлыхъ два столѣтія передовые борцы раціонализма или сторонились отъ чувства, какъ образовательнаго, просвѣтительнаго фактора, или вовсе отрекались отъ него, напримѣръ въ религіозной области; и наоборотъ, въ какую нибудь четверть вѣка, въ короткій промежутокъ времени, отдѣляющій Руссо отъ Канта, созрѣлъ энергичный протестъ противъ нарушеній правъ чувства и совершилось возстановленіе ихъ, — несоразмѣрность, объяснимая тѣмъ, что на тернистомъ пути духовнаго прогресса болѣе ранніе шаги несравненно затруднительнѣе послѣдующихъ.

За всѣмъ тѣмъ это общее соображеніе не устраняетъ необходимости

признанія за названнымъ движеніемъ выдающейся, особой, ему свойственной энергіи; и едва ли можно сомнѣваться, что качество это стоитъ въ связи съ внутренними, существенными особенностями самого процесса. Дѣло чувства, въ отличіе отъ дѣла мысли, — по преимуществу (и къ сожалѣнію!) субъективное дѣло; оттого и вестись успѣшно оно могло не иначе, какъ при условіи усиленнаго развитія субъективности, всесторонняго расширенія правъ личности, не зависящей ни отъ какихъ внѣшнихъ стѣсненій. Жизнь французскаго общества предреволюціоннаго періода и такъ называемая „пора бурныхъ стремленій“ (Sturm-und Drangperiode) въ Германіи выработали эту независимость характера до размѣровъ, не имѣвшихъ себѣ подобныхъ со временъ Возрожденія и Реформаціи: оживленіе гражданскихъ, общественныхъ интересовъ, усиленіе патріотизма[1]), колоссальный политическій переворотъ, уже дававшій себя предчувствовать въ глухихъ раскатахъ грома, и, рядомъ, почти внезапный, пышный расцвѣтъ нѣмецкой классической литературы и музыки, — все свидѣтельствовало о воскресеніи чувства, а въ чувствѣ, въ страсти, въ волѣ, въ характерѣ — о возрастаніи личности, о торжествѣ индивидуальной свободы. Удивительно ли, что эпоха, богатая силами и энергіей, жила и дѣйствовала бурно, стремительно? Вѣдь совершавшійся переворотъ касался не какихъ-либо однихъ убѣжденій отвлеченнаго свойства, а непосредственно-жизненныхъ интересовъ; онъ былъ движеніемъ по преимуществу практическимъ, оттого и не могъ

---

[1]) О слабости патріотическихъ чувствъ во Франціи до послѣдней четверти XVIII вѣка свидѣтельствуетъ большинство мемуаровъ того времени. Такъ *Buvat, Journal de la Régence. P. 1865.* I, 13, считаетъ излишними критическія разсужденія о политикѣ въ странѣ, лишенной свободы. „Entre nous jamais de débat | Sur les affaires de l'Etat“ говорится въ одной пѣсни его времени. *Барбье, Journal. P. 1857.* II, 32. 36, также совѣтуетъ не мѣшаться въ государственныя дѣла. Съ половины вѣка начинаетъ развиваться интересъ къ политикѣ. „50 лѣтъ тому назадъ, пишетъ *d'Аржансонъ* въ 1754 г. (*Mémoires. Edit. Janet.* I, 137), публика совсѣмъ не интересовалась политич. новостями; теперь всѣ читаютъ „Парижскую Газету“, даже въ провинціи. О политикѣ судятъ вкось и вкривь, но какъ бы то ни было, а ею занимаются“. О дальнѣйшемъ ростѣ политиканства массу свѣдѣній сообщаетъ *Rocquain. L'esprit révolutionnaire avant la Révolution. P. 1878.* О театрѣ какъ средствѣ политич. пропаганды: *Fontaine. Le Théâtre et la Philosophie au 18 siècle. P. 1879.* Тамъ же (у *Rocquain*) о томъ, какъ мало патріотичнаго было въ тогдашнемъ политическ. фрондерствѣ. О „злонамѣренныхъ“ людяхъ, о сочувствіи австрійцамъ, и о недоброжелательствѣ франц. политикѣ *D'Argenson* IV, 97. *Barbier* III, 325, 360, 518, 553. IV, 40 о деморализаціи арміи *Aubertin* 341—347 (шпіонство, измѣны) 371. Одинъ изъ первыхъ призывовъ къ чистому патріотизму слышимъ отъ *д'Аржансона*, думавшаго написать книгу „о томъ, насколько космополитизмъ допустимъ въ хорошемъ гражданинѣ“ и находившаго, что „любовь къ отечеству достаточна для наполненія сердца гражданина въ теченіе цѣлой его жизни“, ibid. 209. Не лучше было въ другихъ странахъ: отзывъ Дюбуа о Голландіи: „здѣсь не найдется и трехъ людей, направляемыхъ желаніемъ общественнаго блага; въ этой странѣ, какъ и въ другихъ, большинство руководствуется личнымъ расчетомъ“, ibid. 90. Что во 2-й половинѣ вѣка было не лучше, удостовѣряетъ голландецъ Гемстергюи. *Hemsterhuis. Oeuvres. Leuwarde. 1850.* III, 137—138. О полной политич. апатіи нѣмцевъ и о переворотѣ, вызванномъ въ этомъ отношеніи 7-лѣтнею войною — *Гёттнеръ* и *Бидерманнъ*.

ограничиться вліяніемъ на отдѣльныхъ мыслителей, а распространялся на широкую область нѣсколькихъ слоевъ общества.

Писатели, о которыхъ намъ предстоитъ говорить, не порождали этого движенія, а воспринимали и сосредоточивали его въ себѣ; они не были записными спеціалистами-философами; напротивъ того, изящная литература въ данномъ случаѣ играла роль ничуть не меньшую, а скорѣе даже бо́льшую, чѣмъ сама философія. Кому не извѣстно, какое волненіе въ свое время вызвали „Элоиза" Руссо, сочиненія Стёрна[1]) „Гёцъ" и въ особенности „Вертеръ" Гёте[2]), „Разбойники" Шиллера[3])? а раньше Виландъ, „Ардингелло" и „Гильдегардъ" Гейнзе и десятки

---

[1]) „Стёрнъ, говоритъ *Геттнеръ* (Исторія всеобщей литературы XVIII вѣка. С.-Пб. 1863. Т. I, 427), больше, чѣмъ кто-нибудь, есть прародитель великаго французскаго и нѣмецкаго періода бурныхъ стремленій, который снова сдѣлалъ человѣка человѣкомъ". О любви къ нему Лессинга и Гёте — тамъ же: 422 и сл. „Надо, чтобы и 19-е столѣтіе опять испытало, чѣмъ мы ему обязаны, говоритъ Гёте. Онъ не образецъ ни въ чемъ, но во всемъ онъ указатель и возбудитель". 423.

[2]) „Рѣдко произведеніе поэзіи вызывало такія электрическія слѣдствія, говоритъ *Appell, Werter und seine Zeit. Leipzig. 1865.* Появленіе „Вертера" составило эпоху не въ исторіи нѣмец. литературы, а въ образѣ мыслей и въ нравахъ". S. 2. Писатель Циммерманъ, 46-лѣтній серіозный человѣкъ, былъ такъ потрясенъ чтеніемъ 1-й части романа, что двѣ недѣли не могъ приняться за 2-ю; публицистъ Ребергъ „четыре недѣли проливалъ рѣки слезъ" оттого только, что не могъ раздѣлять образа мыслей и дѣйствій Вертера! 2—3. „Это произведеніе, писалъ его франц. переводчикъ, Deyverdun въ 1776 г., имѣло величайшій успѣхъ и вызвало всеобщее волненіе: плакали, писали, подражали, пародировали, спорили, даже говорили проповѣди о немъ", 9. „Чувствительныя души" совершали паломничества къ могилѣ Іерузалема (предполагаемаго оригинала Вертера), „несчастной жертвѣ чувства и любви", 41. „Молодежь, говоритъ Меркъ, наслаждается этою симпатическою скорбью, забываетъ подъ вліяніемъ жизненности фикціи, что въ ней только поэтическая правда, и, точно догматы, поглощаетъ всѣ положенія, вылившіяся въ порывѣ (страстнаго) чувства", 93. Вертеръ причинилъ больше самоубійствъ, замѣчаетъ госпожа де-Сталь, чѣмъ самая красивая женщина на свѣтѣ, ibid.; примѣры такихъ самоубійствъ 96—98. Книга и относящіяся къ ней изображенія, передѣлки и пародіи проникли даже въ простонародную среду, 42 ff. О чрезвычайно быстромъ и широкомъ распространеніи во Франціи, Англіи, Италіи и др. странахъ — 8 ff. 229 ff.; наибольшій успѣхъ имѣла она во Франціи и Швейцаріи, 25. Отзывы современниковъ въ превосходномъ выборѣ: 99 ff. Прекрасная характеристика значенія и вліянія Вертера у *Biedermann. Deutschland im XVIII. Jahrhundert, II.* Thl. 3. Abth. *Leipzig, 1880.* 503—519. „Вертеръ, говоритъ самъ *Гёте,* Wahrh. u. Dichtung. 13. Buch. S. 97 и 102 оказался столь вліятельнымъ потому, что повсюду находилъ себѣ отзывъ (въ дѣйствительности), открыто и удобопонятно разоблачая внутреннее состояніе болѣзненнаго юношескаго заблужденія... Вліяніе его было велико, даже чудовищно, и преимущественно потому, что онъ явился въ должную минуту". О волненіи, вызванномъ Гётцомъ ibid. S. 90, и *Biedermann;* 487 ff. „Часть Евангелія Природы Руссо являлась здѣсь воплощенною въ образѣ честнаго рыцаря, послѣднимъ словомъ котораго было: свобода! свобода! Права сердца и тѣхъ страстей, въ защиту которыхъ выступилъ Гаманнъ, являлись здѣсь олицетворенными и проведенными до своихъ крайнихъ слѣдствій", id. 486.

[3]) О „бурѣ волненія и возбужденія", имъ вызванной въ Штутгардтѣ и др. мѣстахъ Biedermann. 599. 605 ff. въ Лейпцигѣ магистратъ запретилъ представленія подъ предлогомъ, что и безъ того въ городѣ много бываетъ воровства и грабежа! 606. Франц., англ., итал. и др. переводы перечислены у *Wentzel. Aus Weimars goldenen Tagen.*

другихъ пылкихъ и увлекающихъ сочиненій?...[1]) Вотъ гдѣ сосредоточивалась главная пропаганда новаго взгляда на человѣка, которую однако здѣсь не мѣсто разсматривать. До того непосредственно-жизненнымъ, до того безъискусственнымъ былъ весь этотъ порывъ къ необузданной личной свободѣ, что онъ даже едва могъ, съ большимъ трудомъ, заключаться въ суровыя, строгія формы философскаго изложенія; естественно стремился онъ къ воплощенію въ художественныхъ образахъ. Это отлично сознавалъ Якоби, когда утверждалъ необходимость облеченія философскихъ истинъ въ художественныя формы; оттого удовлетворявшія этому требованію его собственные два романа, „Альвилль" и „Вольдемаръ", на нашъ взглядъ, могутъ считаться совершеннѣйшимъ, наиболѣе типичнымъ выраженіемъ духа, характера и направленія тогдашней эпохи. Вотъ какъ характеризуетъ Гёте значеніе поэтической литературы въ эту пору: „на поэтическія произведенія смотрѣли какъ на нѣчто священное и считали почти за симонію брать или предлагать за нихъ гонораръ... Альманахи музъ соединяли всѣхъ юныхъ поэтовъ другъ съ другомъ, а журналы — поэта съ остальными писателями... Каждаго сколько-нибудь склоннаго и способнаго къ творчеству, я настоятельно побуждалъ создать что-нибудь свое, оригинальное, и, въ свою очередь, самъ былъ всѣми побуждаемъ къ сочиненію и писанію новыхъ произведеній. Это обоюдное, до излишествъ доходившее поощреніе оказывало, на каждаго по-своему, ободряющее вліяніе, и изъ этого броженія и творчества, изъ этого полученія и дарованія жизни, изъ этого внушенія и воспріятія, вдыхавшагося свободно, непринужденно, безъ какой-либо теоретической путеводной звѣзды, столькими юношами, сообразно съ характеромъ каждаго, безъ всякихъ стѣсненій, произошла та знаменитая, прославленная и ославленная литературная эпоха, во время которой множество молодыхъ геніальныхъ людей, со смѣлостью и самоувѣренностью, свойственными только этой порѣ, создали примѣненіемъ своихъ силъ столько радостнаго и столько хорошаго, а злоупотребленіемъ тѣхъ же силъ — столько огорченій и столько дурнаго".[2])

Отсюда не трудно вывести заключеніе и о свойствѣ всего направленія: оно было жизненно, но не-научно; какъ только оно отвлеклось отъ дѣйствительности, отъ данныхъ личнаго опыта, и попыталось объяснить и обосновать себя теоретически, оно запуталось въ противорѣчіяхъ, и притомъ не по неумѣнью истолкователей, а по внутреннимъ своимъ свойствамъ, потому что хотѣло дать больше, нежели сколько оно могло дать. Былъ способъ теоретическаго оправданія практическаго нравственнаго начала, и онъ былъ въ то время уже указанъ Кантомъ. Но философія чувства и вѣры въ лицѣ своего талантливѣйшаго выразителя Якоби не пришла въ соглашеніе съ нимъ и усмотрѣла въ кри-

---

[1]) О проповѣди чувственнаго наслажденія Виландомъ и его послѣдователями *Biedermann.* II. Thl. 1. Abth. 205—219.

[2]) *Wahrheit und Dichtung.* 12 B. Werke. Lpz. Reclam. XXIV, 51—52.

тической философіи не союзника, а противника, осудила систему и Канта, и его преемниковъ, отчаялась въ силахъ какой бы то ни было философіи и разсѣкла рѣшительнымъ ударомъ узелъ, ее душившій: не находя примиренія своихъ потребностей съ знаніемъ, она отреклась отъ знанія, чтобы сберечь свои завѣтные идеалы.

Такимъ образомъ въ конечной неудачѣ, постигшей философію чувства, была главнымъ образомъ виновата она сама: побѣдоносно обличивши деспотическую узурпацію, которую позволяло себѣ до сихъ поръ интеллектуальное начало надъ остальными сторонами человѣческаго организма, она, въ свою очередь, превысила свои естественныя права и правомочія; непрерывно расширяя свою компетенцію, она наконецъ перешла нормальныя границы и самовольно вступила въ область, ей по праву недоступную. Совершилось это съ большою постепенностью: выступивши первоначально у Руссо догматически, въ видѣ инстинктивнаго влеченія, нравственное чувство поспѣшило у Гемстергюи преобразиться какъ бы въ физіологическое отправленіе такъ называемаго „нравственнаго органа", составляющаго будто-бы, по ученію этого мыслителя, главную, отличительную особенность человѣка. За всѣмъ тѣмъ способность эта, сохраняя здѣсь характеръ спеціально-этическій, не поднялась еще до значенія всеобъемлющаго въ человѣкѣ: нравственный органъ Гемстергюи — органъ практической дѣятельности, практическаго убѣжденія, а не органъ знанія. Но какъ только (у Гаманна) нравственному началу былъ сообщенъ религіозный характеръ, оно тотчасъ же преобразовалось и въ познавательное: философія чувства стала философіей вѣры, а вѣра — это уже знаніе и, съ точки зрѣнія вѣрующаго, самое непреложное, самое убѣдительное знаніе. Такъ думалъ уже Гаманнъ; но даже и у него не хватало еще смѣлости этотъ чисто-субъективный познавательный принципъ сдѣлать универсальнымъ, единственнымъ возможнымъ источникомъ всякаго знанія; онъ и не считалъ этого осуществимымъ въ силу своего чисто-религіознаго отношенія къ вѣрѣ, анализировать которую натуралистически, научно, по его мнѣнію, значило губить ее. Философія вѣры на этой ступени своего развитія была въ строгомъ смыслѣ вовсе не философія, потому что не рѣшалась на провѣрку своихъ основъ научнымъ способомъ. Достойною своего названія, насколько это вообще было возможно, она стала лишь въ ученіи Якоби. Якоби, эта пылкая, восторженная душа, вѣчно жаждавшая единства, гармоніи и никогда не удовлетворявшаяся тѣмъ, что въ этомъ отношеніи встрѣчала въ мысли и жизни, — Якоби понялъ неотлагательную необходимость постановки во всей его полнотѣ критическаго вопроса объ отношеніяхъ чувства къ разсужденію, вѣры къ разуму. Къ сожалѣнію, цѣльность его натуры была такова, что допустить равноправія или совмѣстнаго правоваго существованія двухъ различныхъ началъ онъ не могъ; *то и другое* одновременно для него было немыслимо; онъ понималъ *только одно или другое, одно изъ двухъ;* а такъ такъ, при такой исключительности, его личныя симпатіи были рѣшительно на

сторонѣ чувства, то возведеніе его во всеобъемлющій духовный принципъ становилось для него неизбѣжнымъ. Онъ и возвысилъ вѣру до значенія универсальнаго начала не только всей человѣческой дѣятельности, но и всего человѣческаго знанія и такимъ образомъ думалъ достигнуть того синтеза, котораго непрерывно жаждала его художественная душа. Со свойственнымъ ему безпристрастіемъ онъ созналъ *нефилософскій* пріемъ такого обобщенія, но все же не поколебался предпочесть его тому примиренію, которое почти одновременно съ нимъ давалъ Кантъ въ своемъ раздѣленіи человѣческихъ способностей на теоретическія и практическія. Не усматривая органической связи между чистымъ и практическимъ разумомъ, или, выражаясь его словами, не видя даже моста, по которому можно было бы перебраться отъ отрицаній перваго къ положительнымъ велѣніямъ категорическаго императива, Якоби упрекалъ критическую философію въ отсутствіи реальности, въ склонности къ настоящему нигилизму, котораго, по его мнѣнію, она и достигла въ лицѣ своего героя Фихте. Страннѣе на первый взглядъ, что Якоби не понялъ философіи тожества: ученіе Шеллинга, съ которымъ суждено было ему выдержать послѣдній и самый неудачный изъ своихъ философскихъ поединковъ, было именно наиболѣе способное къ соглашенію съ нимъ, несмотря на всѣ свои различія отъ него. Это какъ бы предчувствовалъ Гаманнъ, мыслитель, совершенно неспособный къ систематическому изслѣдованію, но очень проницательный, когда инстинктивно стремился къ „principium coincidentiae oppositorum“ и съ этою цѣлью, впрочемъ безъ успѣха, хотѣлъ познакомиться съ забытымъ въ то время предвѣстникомъ философіи тожества, съ Джордано Бруно.

Такъ, даже въ лицѣ своего наиболѣе талантливаго представителя Якоби, философія чувства и вѣры не рѣшила той задачи, которую она слишкомъ самоувѣренно себѣ поставила, и завѣщала примиреніе обнаруженнаго ею, но ею не примиреннаго разлада между требованіями чувства и рѣшеніями чистаго мышленія нашему вѣку, неоднократно приступавшему къ рѣшенію этой задачи иными путями, но... съ бо́льшимъ ли успѣхомъ?.. Для насъ, впрочемъ, занимающихся здѣсь оцѣнкою не абсолютнаго, а только временнаго, культурно-историческаго значенія философскихъ ученій, высокая заслуга философіи вѣры и чувства представляется внѣ всякаго сомнѣнія: эта философія безповоротно обличила во многихъ отношеніяхъ несостоятельность догматическаго раціонализма до-Кантовской эпохи, уяснила слабости самого критическаго раціонализма, энергично заявила о необходимости выполненія широкаго пробѣла, остававшагося въ новомъ свѣтскомъ гуманистическомъ сознаніи общества XVIII вѣка и, насколько было въ ея силахъ, попыталась восполнить этотъ недостатокъ, не отрекаясь, въ сущности, отъ основнаго начала того же міровоззрѣнія, того начала, которое люди прошлаго вѣка любили называть „чистою человѣчностью“ (reine Menschlichkeit).

II.

Ф. Гемстергюи. Fr. Hemsterhuis.

Францискъ Гемстергюи, сынъ извѣстнаго голландскаго филолога, род. 27 дек. 1721 г. въ Франекерѣ, умеръ 7 іюля 1790. Сочиненія при жизни автора выходили на франц. языкѣ, большею частію въ Парижѣ, отдѣльными изданіями. *1-е собраніе сочиненій* вышло по Грукеру въ 1790 г., по Мейбому въ 1794 г., тогда какъ экземпляръ, которымъ я пользовался, обозначенъ *1792* годомъ *(Paris. Jansen)*. Не знаю, чѣмъ слѣдуетъ объяснять это библіографическое противорѣчіе. Новѣйшая диссертація Eug. Meyer'a о Г. (Breslau. 1893. S. 23) также указываетъ на 1792 г. и считаетъ обозначенія Грукера и Мейбома ошибочными. *2-е изданіе — 1809 г., 3-е — Van de Weijer'a. Löwen. 1825* (1826 по Грукеру); *4-е — Meyboom'a. Leuwarde. W. Eekhoff. 1846—50. Oeuvres philosophiques de François Hemsterhuis. 3 vol. 12⁰.* Къ этому изданію относятся мои ссылки. *Нѣмец. переводъ* вышелъ *1782 и 1797*, въ Лейпцигѣ, безъ имени переводчика: *Vermischte philos. Schriften des H. Hemsterhuis. 3 B-de.* Біографическія свѣдѣнія у *Meyboom* III, 110 ss. и *Grucker. Franç. Hemsterhuis, sa vie et ses oeuvres. Paris. Durand. 1866*, 10 ss. *J. Geel. Anecdota Hemsterhusiana. Leuwarden. W. de Crane. Bijzonderheden de Familie Hemsterhuis betrefende. Leyden. 1827.* Его же *Letter en Geschiedkundige Versameling van eenige biographische Bijdragen en Berigten. Leuwarden. 1841.* Единственная подробная и хорошо изложенная монографія о философіи Г. — выше названная книга *Грукера*. Затѣмъ слѣдуютъ: *Neeb. Ueber H. u. den Geist seiner Schriften s. l. (Mainz) 1814*, перепечатано въ его *Vermischte Schriften. Frank. a. M. 1817. B. II. Kestelot. Éloge de F. H. Bruxelles. 1822. Ottema. Commentatio ad Quaestionem litterariam: exponatur, quaenam fuerint in tractanda philosophia Fr. Hemsterhusii merita. Lovanii 1827. De Foez. Commentatio ad quaetionem in Acad. Leod. propositam: postulatur commentatio, definitionem pulcri a Hemsterhusio datam cum reliquorum philosophorum definitionibus comparans et dijudicans* въ *Анналахъ Лейденской Академіи Наукъ 1824—5. Tijdeman. Proeve eener Lofrede op. Fr. H. Leyden. 1834. Römer. Specimen in doctrinum Fr. H. de natura divina, Trajecti ad Rh. 1839. Meyboom. Commentatio theologica-philosopha de Fr. Hemsterhusii merita in philosophiae loco de deo hominisque cum deo conjunctione explicando. Groningae. 1840.* Онъ же въ *изданіи сочиненій, въ 3 томѣ. Hermann. Kant u. H. in Rücksicht ihrer Definition von der Schönkeit. Erfurt. 1791.* Изъ исторій философіи *Ritter* XII, 585—97. Cf. *Rixner. Handbuch d. Gesch. d. Phil. Sulzbach. 1822. III, 240* и *Schasler. Krit. Gesch. d. Aesthetik. Berl. 1872.* I, 1, 328 ff. О приписываемомъ Г. сочиненіи *„Ariste ou le vrai ami“ (Meyboom.* T. III.): *Hoeven. Over het geschrift „Ariste“ etc. Leeuwarden. 1850.* Новѣйшая коротенькая диссертація *Eug. Meyer'a Der Philosoph Franz Hemsterhuis. Breslau. 1893* не даетъ ничего новаго. Упоминаемая Ueberweg'омъ *Grundriss d. Gesch. d. Phil. 6. Aufl. Berl. 1883*, 473, работа *Groneman'a*, вышедшая въ Утрехтѣ 1867, не могла быть мною получена. Въ русской литературѣ нѣсколько словъ о Г. находимъ у *Гогоцкаго Филос. лексиконъ* II, 258—9 *(Кіевъ 1861)* и въ *Энциклопед. словарѣ Брокгауза-Эфрона С.-Пб. 1892.* VIII, 304, гдѣ Г. ошибочно названъ „однимъ изъ талантливыхъ популяризаторовъ философіи Локка“.

Ф. Гемстергюи.

Обзоръ представителей изучаемаго нами направленія въ философіи XVIII вѣка мы начинаемъ съ Франциска Гемстергюи, мыслителя не первостепенной важности конечно, но интереснаго по мѣсту, имъ занимаемому въ ряду современниковъ, среди которыхъ онъ олицетворяетъ переходъ отъ сенсуалистической философіи къ философіи чувства, на развитіе которой онъ повліялъ въ значительной степени. Почти забытый въ наше время, кромѣ Голландіи, гдѣ его слава будто бы „растетъ съ каждымъ днемъ“[1]), въ свое время онъ пользовался не только извѣстностію, но даже славою: Якоби, Гаманнъ, Мендельсонъ, Лессингъ, Лафатеръ, Гердеръ, Гёте высоко цѣнили его, какъ человѣка и какъ писателя. Въ особенности на перваго оказалъ онъ сильное вліяніе: Якоби любилъ его не только какъ благородную, родственную себѣ натуру, но и уважалъ его, какъ наставника въ мудрости; къ нему направлялъ онъ искавшихъ разрѣшенія трудныхъ философскихъ вопросовъ[2]); къ нему же и самъ обращался за совѣтомъ, какими аргументами слѣдуетъ опровергать спинозизмъ[3]); изъ его „Аристея“ заимствовалъ онъ возраженія противъ того, кого онъ называлъ „исполиномъ между философами“, т.-е. противъ Спинозы, и въ свою очередь защищалъ самого Гемстергюи отъ обвиненія въ спинозизмѣ[4]). Въ другомъ его діалогѣ („Софилъ“) Якоби находилъ опору для своей борьбы съ идеализмомъ[5]). Онъ относился съ восторженнымъ уваженіемъ къ „возвышенному генію“[6]) своего философскаго друга, старался распространять его ученіе и съ этою цѣлью издалъ свой переводъ его сочиненія „Алексисъ или Золотой Вѣкъ“, которое находилъ образцовымъ[7]). Отъ

---

[1]) *Meyboom.* I, 7. Cf. *Ueberweg.* l. c.

[2]) Напр. княгиню Голицыну для разъясненія вопросовъ о Богѣ и провидѣніи, вслѣдствіе чего Гемс. написалъ свое „Письмо объ атеизмѣ“.

[3]) C'est pour vous demander des lumières que j'ai pris la plume, et non pour vous en offrir. Puissiez-vous ne me pas juger indigne de vos instructions. J'ose vous en demander pour combattre les arguments de Spinoza. etc. Lettre de Jac. à H. *Oeuvres de H.* II, 236. [4]) *Jacobi. Werke.* IV, 1. 83–4. [5]) id. II, 170 ff.

[6]) .., génie sublime. *Hemst.* II, 235.

[7]) *Danzel. Lessing.* II, 572. *Jacobi. Briefw. Lpz. 1825.* I, 421—2.

той же книги[1]) и отъ „Аристея“ и Лессингъ былъ въ такомъ восторгѣ, что также хотѣлъ приняться за ихъ переводъ[2]). Наконецъ и Гердеръ думалъ о переводѣ трудовъ Гемстергюи и отчасти осуществилъ этотъ проектъ[3]). Все что выходило изъ подъ пера этого „дѣвственно-юнаго старца и нѣжнаго философа“[4]), котораго онъ считалъ за одного изъ величайшихъ мыслителей со временъ Платона[5]), казалось Гердеру чѣмъ-то роднымъ, „словно онъ былъ его соученикомъ въ школѣ духовъ, до воплощенія обоихъ ихъ на землѣ“[6]); оттого и послѣ смерти Гемстергюи Гердеръ, вмѣстѣ съ Якоби, мечталъ о томъ, чтобы почтить его литературнымъ памятникомъ[7]). Если Лессингъ, восхищаясь Гемстергюи, не достаточно понималъ его, то наоборотъ Гердеръ былъ несомнѣнно проникнутъ вдохновеніями его ученія и испыталъ на себѣ его вліяніе: оно замѣчается напримѣръ въ статьѣ „О познаніи и ощущеніи“[8]) и въ его мысляхъ о происхожденіи языка[9]). Гаманнъ называлъ произведенія Гемстергюи образцовыми со стороны стиля, читалъ ихъ съ наслажденіемъ[10]), хотя не всегда соглашался съ нимъ[11]) и относился къ нему подозрительно въ вопросѣ о пантеизмѣ[12]). Гаманнъ же увѣряетъ, что и Кантъ „чрезвычайно восхищался“ произведеніями Гемстергюи и былъ очарованъ прелестью его діалоговъ[13]). Форстера въ „батавскомъ Платонѣ“ приводитъ въ восторгъ „тонкость чувствительности, богатство и сила идей, изящество вкуса, соединенныя съ легкостью и пикантностью истиннаго остроумія, съ ясностью, стройностью сердечной философіи и поэтическими красотами юношески-свѣжаго воображенія“[14]). Лафатеръ живо интересовался сочиненіями Гемстергюи[15]), которыя не одинъ энтузіастъ Якоби называлъ „божественными“[16]). Вотъ какъ характеризуетъ

---

[1]) *Jacobi.* IV. 1. 82. „Lettre sur les désirs“ также доставило Лессингу „необыкновенное удовольствіе“. 84. [2]) *(Jacobi) Ueb. d. Lehre d. Spinoza. Breslau. 1785,* 38.

[3]) *Haym. Herder nach seinem Leben u. seinen Werken. 1880.* I, 688—9; переводили его на нѣмец. языкъ и другіе, напр. Rüling. ibid..

[4]) *Каролина Гердеръ* такъ описываетъ І. Г. Мюллеру (14 окт. 1785 г.) впечатлѣніе, произведенное Гемстергюи на Веймарское общество: „H. weiss unsäglich viel u. ist ein zarter, jungfräulich alter Jüngling, dass wir sammt u. sonders ihn in Affection genommen haben“. [5]) *Zimmermann. Gesch. d. Aesthetik. Wien. 1858,* 302.

[6]) *Haym.* II, 331. [7]) id. 473. [8]) id. I, 688. [9]) Cf. *Grucker.* 34.

[10]) *Hamann's Briefwechsel mit Jacobi, hrsg. v. Gildemeister. Gotha. 1868,* 127. По поводу изданія нѣмец. перевода *„Алексиса“* онъ пишетъ (31 іюля 1787) Гарткноху: „имя Гемстергюи извѣстно и этотъ діалогъ ни въ чемъ не уступаетъ его послѣднимъ образцовымъ произведеніямъ.

[11]) Es ist, ich weiss nicht etwas, das mir widersteht, selbst bei allem Reize des Dialogs. *Hamann's Werke, hrsg. v. Roth.* IV, 374.

[12]) Sobald ich auf Spinoza u. Hemst. komme, stehen die Ochsen am Berge... Die euclidische Schaale des einen u. die platonische des andern ist mir verdächtig. *Briefw. mit Jacobi.* 603. Cf. 374: ich verstehe nicht Spinoza, nicht Hemst.

[13]) H's letzten Meisterwerke, die von Kant so bewundert werden. Гарткноху 31 іюля 1787... Der Reiz des Dialogs, den Kant ungemein bewundert. *Werke* VI, 374.

[14]) *Forster. Ansichten vom Niederrhein. Berlin 1804.* II, 397.

[15]) *Jacobi's Briefwechsel, hrsg. v. Roth.* I, 313, 335.

[16]) *Aus Jacobi's Nachlass, hrsg. v. Zöppritz. Lpz. 1869.* I, 42.

ихъ другой представитель философіи чувства, Неебъ: „сочиненія безсмертнаго Гемстергюи уже болѣе 20 лѣтъ замѣняютъ мнѣ общество ближайшихъ друзей. Ихъ красота для меня не увяла отъ частаго наслажденія ею; напротивъ, они разгадали мнѣ смыслъ греческаго миѳа о вѣчно дѣвственной ~~жене~~ Юнонѣ. Таково преимущество всего небеснаго надъ земными прелестями!“ [1]). Виландъ, познакомившійся съ Гемстергюи въ Веймарѣ, находитъ его „однимъ изъ совершеннѣйшихъ людей когда-либо существовавшихъ: прозваніе Платона нашего времени вполнѣ ему приличествуетъ“ [2]). Не забудемъ наконецъ того, что оба величайшихъ поэта Германіи, Шиллеръ [3]) и Гёте, относились къ Гемстергюи чрезвычайно сочувственно: второй высоко цѣнилъ его сочиненія [4]), когда же лично узналъ ихъ „чрезвычайно интереснаго, превосходнаго“ автора, сталъ читать ихъ съ еще большимъ удовольствіемъ [5]). Онъ восхищался въ немъ изяществомъ его духовнаго развитія, античнымъ складомъ его мысли, его нравственной и художественной чуткостью [6]). Жанъ Поль находилъ, что его сочиненія заставляютъ читателя проникаться истинно-философскимъ духомъ [7]).

Несомнѣнно, что у людей, близко знавшихъ Гемстергюи, любовь и уваженіе къ нему были въ значительной степени обусловлены его высокими личными нравственными качествами. Его лучшій другъ, его „Діотима“, княгиня Амалія Голицына [8]), къ которой онъ былъ проникнутъ благородною философскою дружбою, готовою перейти въ пыл-

---

[1]) *Neeb. Vermischte Schriften. Frankf. a. M. 1817.* II, 55 ff. [2]) *Zöppritz.* I, 65.

[3]) *Haym. Herder.* II, 331—2.

[4]) *Goethe's Briefe an Frau v. Stein. 1848—51.* III, 115—6.

[5]) 20 сент. 1785 г. онъ пишетъ: die Fürstin Gallitzin ist hier mit Fürstenberg u. Hemsterhuis. ...Es sind interessante Menschen u. wunderbar sie miteinander zu sehen. Id. 186. Черезъ три дня: es sind wirklich alle drei sehr interessante Menschen... Hemst. besonders wäre für dich gewesen, u. man liesst seine Schriften gewiss mit mehr Interesse, wenn man ihn kennt. Id. 189. 1 окт.: es sind wirklich vorzügliche Menschen! 191.

[6]) *Campagne in Frankreich. Werke. Reclam. Lpz.* XXVIII B., 104.

[7]) Jean Paul's sämmtl. Werke. Berl. 1826 ff. XLI, 80.

[8]) Объ этой удивительной женщинѣ: *Katterkamp. Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin. Münster 1839. Mittheilungen aus dem Tagebuch u. Briefwechsel der Fürstin Adelheid Amalia v. Gallitzin nebst Fragmenten. Stuttgart 1868. Schlüter. Briefwechsel u. Tagebücher der Fürstin Gallitzin. 1876. Galland. D. Fürstin A. v. Gallitzin u. ihre Freunde. Köln. 1880.* Cf. *Геттнеръ*, III, Кн. 3, 293. *Gelzer. Neue deut. Nationallitteratur. Lpz. 1849.* II. *Gervinus. Gesch. d. deut. Dichtung, hrsg. v. Bartsch. 5. Aufl. Lpz. 1873*, V, 342 ff. *Nordhoff. Allg. deut. Biographie Art. Gallitzin, Grucker. Meyboom* III, 159 ss. *Esser. Franz v. Fürstenberg. Münster 1842*, 143 ff. *Herold. Fr. v. Fürstenberg u. Bernh. Overberg. Münster 1883.* Восторженные отзывы о ней *Гёте: Campagne in Frankreich.* XXVIII, 103—4, болѣе ранніе въ *письмахъ къ г-жѣ фонъ Штейнъ* l. c. *и къ Якоби;* самого Якоби *Briefw. mit Goethe. 1846*, 61: ein der auserordentlichsten, reinesten u. edelsten Wesen, so ich gesehen habe. Cf. *Briefw.* I, 359, 481—2, II, 393, *Штольберга* id. 391—2. *Гаманна: Werke hrsg. v. Roth.* VII, 366 (Eines Hemsterhuys' Diotima ist eine einzige Erscheinung in ihrer Art. etc.) Cf. 390, 432; восторженная характеристика ея у *Дидро*, хорошо ее знавшаго, *Oeuvres ed. Assezat. P. 1876.* XIX, 342, 350.

кую страсть[1]), Голицына характеризуетъ его какъ „натуру кроткую, умную, любезную, особенно въ присутствіи душъ, симпатизировавшихъ его душѣ. Онъ былъ сдержанъ въ своихъ отношеніяхъ къ свѣту, простъ въ жизни, скроменъ въ привычкахъ и обладалъ тѣмъ яснымъ душевнымъ спокойствіемъ, которое создается только подъ вліяніемъ постояннаго стремленія къ добру“[2]). Сходный съ этимъ отзывъ слышимъ отъ Каролины Гердеръ[3]) и отъ другихъ очевидцевъ: „Гемстергюи, говоритъ Гаманнъ, это старый, изящный, спокойный республиканецъ, собравшій вокругъ себя, насколько у него хватало силъ, все прекрасное по части наукъ и искусствъ“[4]). Виландъ пораженъ чисто голландскимъ порядкомъ и опрятностью, царствующими у него въ головѣ: „кажется, онъ знаетъ все то, что стóитъ знать, и всѣ свои идеи онъ привелъ въ такой порядокъ, который дѣлаетъ его однимъ изъ счастливѣйшихъ людей на свѣтѣ, точно такъ же, какъ онъ несомнѣнно одинъ изъ самыхъ любезныхъ и почтенныхъ“[5]). Гёте привлекаетъ къ нему его „своеобразное остроумное изящество, его неустанное стремленіе къ духовно-нравственному и къ чувственно-художественному“[6]). Рѣдко встрѣчалась натура, столь богато одаренная способностями, столь проникнутая возвышенными желаніями и въ то же время столь уравновѣшенная въ своихъ страстяхъ, въ своемъ поведеніи.

Высокія нравственныя качества Гемстергюи очень явственно отражаются и на его произведеніяхъ[7]): даже и теперь отъ нихъ, отдѣленныхъ цѣлымъ столѣтіемъ отъ идеалистической атмосферы того художественнаго и философскаго кружка избранныхъ людей, въ которомъ они создавались, все еще вѣетъ задушевностью, изяществомъ и возвышенностью стремленій; видно, что мысли или мечты эти — отголосокъ души дѣйствительно „дѣвственно-чистой“ (какъ назвала Гемстергюи Каролина Гердеръ), близко подходившей подъ тотъ идеалъ „прекрасной души“, который какъ, дальше увидимъ, старался изобразить Якоби въ своихъ философскихъ романахъ. Это въ полномъ смыслѣ слова художественная натура; „онъ настолько же артистъ, какъ и философъ, если еще не болѣе“[8]): онъ хорошо рисовалъ[9]), былъ большимъ зна-

---

[1]) Nos deux âmes, пишетъ Гемст. княгинѣ, sont unies par un acte simple de Dieu... Diotime et Socrate tiennent ensemble par la nature des choses. ...La seule vraie passion que j'avais dans le coeur, que j'y ai et que j'y aurais à jamais est celle d'aimer ma Diotime uniquement. *Meyboom.* III, 176. Эта „слишкомъ серіозная дружба“ (ibid.) ограничивалась „платоническими“ отношеніями, что не мѣшало ей быть очень страстною со стороны философа. 178. Cf. *Katterkamp.* 204 ff.

[2]) *Katterkamp. Denkwürdigkeiten* etc. [3]) l. c.

[4]) *Gildemeister.* III, 123. [5]) *Zöppritz.* I, 65.

[6]) *Goethe.* l. c. *Г-жа де Сталь* также говоритъ о „sentiment moral, pur amour du beau qui se fait admirer dans ses écrits. *De l'Allemagne. P. 1844.* 3 part. ch. 7, p. 470.

[7]) L'union de l'âme du lecteur avec celle de l'auteur pendant la lecture de ses écrits est aussi parfaite qu'elle pourrait l'être. Cette beauté attire, nous anime, nous vivifie. *Meyboom.* III, 216. [8]) *Grucker,* p. 166.

[9]) Виньетки, украшающія изданіе Мейбома, его работы.

токомъ скульптуры, которую ставилъ выше всѣхъ изобразительныхъ искусствъ и которой посвящены его первыя произведенія[1]; у него была превосходная коллекція античныхъ рѣзныхъ камней и въ этой области искусства авторитетъ его, какъ знатока и цѣнителя, стоялъ очень высоко не только въ Голландіи, но и въ Италіи[2]; въ живописи онъ также обнаружилъ большое критическое пониманіе[3]. Онъ не только обладалъ техническими и историческими познаніями въ искусствѣ, онъ былъ въ свое время выдающійся писатель объ эстетикѣ: его взгляды на законы прекраснаго и на основы искусствъ[4] обратили на себя вниманіе Гарве[5], Гердера[6], быть можетъ даже Канта[7], и рѣшительно повліяли на эстетическія убѣжденія Гёте[8] и Якоби[9]. Вообще Гемстергюи видѣлъ въ эстетическомъ элементѣ завершеніе всей духовной дѣятельности человѣка; поэзія для него — боговдохновленный языкъ экстаза души, высшее откровеніе всѣхъ наукъ и искусствъ[10], слѣдовательно высшее знаніе.

Эти мысли — нѣчто большее, нежели выраженіе личныхъ симпатій къ художественному; это — проявленіе одной изъ особенностей всего философскаго движенія въ сторону чувства: не даромъ всѣ мыслители этого направленія раздѣляютъ въ большей или меньшей степени приведенное мнѣніе Гемстергюи. Такъ Якоби полагалъ, что высшее выраженіе философской истины неразлучно съ выраженіемъ художественнымъ. Въ свою очередь и Гаманнъ не уставалъ повторять, что языкъ — отецъ

---

[1]) *Lettre sur une pierre antique 1762. Lettre sur la sculpture* издано въ 1769. О превосходствѣ скульптуры *Oeuvres.* I, 33—34. Онъ умѣлъ лѣпить довольно искусно изъ глины и воска. III, 177. [2]) *Oeuvres.* III, 145—6.

[3]) Отзывы о различныхъ произведеніяхъ великихъ мастеровъ въ *Lettre à Ploos van Amstel* III, 76 ss.

[4]) Опредѣленіе прекраснаго по Гемстергюи слѣдующее: „l'âme juge le plus beau ce dont elle peut se faire une idée dans le plus petit espace de temps... le plus grand nombre d'idées dans le plus petit espace de temps possible. I, 18—19. Объ эстетическихъ убѣжденіяхъ Г. см. вышеуказанную диссертацію *De'Foez'a;* подробное изложеніе также у *Zimmermann, Geschichte der Aesthetik. Wien 1858,* 302—309, у *Грукера* Ch. 9. *Schasler. Krit. Gesch. d. Aesthetik. Berl. 1872.* I, 1, 328 ff.

[5]) Его критическія примѣчанія къ *Lettre sur la sculpture* помѣщены въ изданіи Мейбома. [6]) *Zimmermann.* 302.

[7]) *Грукеръ,* p. 178, находитъ большое сходство въ опредѣленіи прекраснаго Гемстергюи съ тѣмъ, которое далъ Кантъ въ „Критикѣ сужденія", и допускаетъ прямое вліяніе гагскаго философа на кёнигсбергскаго въ данномъ случаѣ. Cf. *Hermann. Kant u. H. in Rücksicht ihrer Definition von der Schönheit. Erfurt 1791.* Сопоставленіе опредѣленія прекраснаго по Гемстергюи съ Кантовскимъ дѣлаетъ и Jean Paul, Sämmtl. Werke. Berlin 1826 f. XLI, 46 ff. (Vorschule d. Aesthetik. 1 Abth. § 4).

[8]) *Гёте (Campagne in Frankreich W.* XXVIII, 105), соглашаясь съ опредѣленіемъ прекраснаго у Гемстергюи, измѣняетъ его такъ: „das Schöne sei wenn wir das gesetzmässig Lebendige in seiner grössten Thätigkeit u. Vollkommenheit schauen, wodurch wir zur Reproduktion gereizt uns gleichfalls lebendig und in höchste Thätigkeit versetzt fühlen".

[9]) *Zimmermann,* 308, признаетъ это вліяніе рѣшающимъ для Якоби.

[10]) La poésie... préside à tous les arts et à toutes les sciences etc. II, 186.

мысли, что нѣтъ истины безъ собственной, ей присущей, должной формы выраженія, что наконецъ „поэзія есть материнскій языкъ человѣческаго рода“. Несомнѣнно, что всѣ представители изучаемой нами группы мыслителей были люди, одаренные или настоящими поэтическими способностями (Руссо, Якоби, Лафатеръ), или тонкимъ пониманіемъ художественнаго, какъ Гаманнъ и Гемстергюи. Эстетическія сужденія Гаманна, какъ извѣстно, высоко ставили современники; а втораго Гёте цѣнилъ именно за его рѣдкую отзывчивость ко всему прекрасному. Кому случалось читать въ подлинникѣ его произведенія, тотъ конечно испытывалъ на себѣ обаяніе, производимое ими даже на человѣка, не раздѣляющаго мнѣній автора, и тотъ знаетъ, что оно возникаетъ не столько вслѣдствіе безукоризненности слога, сколько въ силу внутренней красоты самой мысли, прелести и чистоты того стремленія къ благородному и возвышенному, которымъ проникнуто его ученіе.

Несмотря на вполнѣ понятное сочувствіе родственныхъ натуръ и на довольно значительный литературный успѣхъ, Гемстергюи — все-таки одиноко стоящій среди своихъ современниковъ мыслитель. И какъ человѣкъ, и какъ философъ, онъ не подходилъ подъ уровень вкусовъ и требованій тогдашняго преобладающаго большинства. Слишкомъ мало сходнаго было между мишурно-блестящимъ великосвѣтскимъ обществомъ, поглощеннымъ матеріальными интересами и вихремъ фривольныхъ удовольствій, между его поверхностно-скептическимъ образомъ мыслей и его слишкомъ невзыскательною нравственностью и этимъ наивнымъ идеалистомъ, избѣгавшимъ свѣтской суеты[1]), предпочитавшимъ ей небольшой кружокъ избранныхъ друзей или полное уединеніе[2]) для того, чтобы въ тишинѣ своей рабочей комнаты, среди памятниковъ античнаго искусства и твореній греческихъ мудрецовъ, или въ тѣни уединеннаго парка, гдѣ онъ чувствовалъ присутствіе языческихъ боговъ вѣчной природы[3]), мечтать о связи человѣческой души съ Божествомъ и о неизмѣнныхъ основахъ истины, добра и красоты. Между этою нѣжною, изящною душою, „рожденною въ Греціи, воспитанною въ школѣ Платона“, какъ онъ самъ про себя говоритъ, и отрицательною модною философіей второй половины XVIII вѣка было слишкомъ много противоположностей для

---

[1]) Онъ любилъ свою родину, скорбѣлъ объ ея упадкѣ (III, 100—101 137—138), добросовѣстно исполнялъ обязанности возложенной на него довольно почетной должности, но по долгу гражданина, а не по призванію, видимо тяготясь этимъ несвойственнымъ ему занятіемъ (id. 126—131, 136). О его нерасположеніи къ великосвѣтскому обществу и его отзывы о немъ: id. 132—133.

[2]) Il est si aisé, пишетъ онъ княгинѣ Голицыной, de descendre une marche pour être avec la foule, sur le pavé; mais cela ne dure pas. Une pente naturelle qui tient à l'essence, nous rappelle et nous fait remonter vers nous-mêmes, dans nous-mêmes; описывая затѣмъ какъ „cet après-midi, au fond de mon jardin, tout plongé dans moi-même“, онъ отдается весь обдумыванію великихъ вопросовъ философіи. III, 156.

[3]) См. въ письмѣ къ дочери кн. Голицыной интересныя предписанія относительно увѣнчанія цвѣтами статуи „бога Вертумна“ въ паркѣ княгини: vous prierez tous les deux la divinité de cet endroit que vous ne connaissez pas encore. III, 85.

того, чтобы обѣ стороны могли должнымъ образомъ оцѣнить другъ друга. Гемстергюи, конечно, былъ близко знакомъ съ передовою французскою литературой своего времени, самъ писалъ свои сочиненія по-французски, очень старательно относясь къ ихъ стилю, но французское просвѣщеніе того времени было ему не по душѣ; онъ считалъ французовъ за легкомысленную націю, глубоко павшую въ политическомъ и нравственномъ отношеніяхъ и утратившую за послѣдніе сорокъ лѣтъ способность къ серіозному научному и литературному творчеству[1]). О французскихъ „такъ называемыхъ философахъ“ онъ самаго невысокаго понятія; Вольтеръ кажется ему очень поверхностнымъ, хотя и остроумнымъ, веселымъ писателемъ[2]); наоборотъ, къ солидному Д'Аламберу онъ проникнутъ величайшимъ почтеніемъ[3]). Зато къ многочисленной группѣ французскихъ вольнодумныхъ писакъ онъ относился съ негодованіемъ и презрѣніемъ и удивлялся, какъ „ихъ отвратительныя произведенія“ „могутъ слыть въ наше время за евангеліе“[4]); ему непонятно, какъ вѣкъ, настолько просвѣщенный, можетъ находить удовольствіе въ такомъ самоослѣпленіи и, „совершенствуя свой разумъ, удаляться отъ того, что должно быть его главною, если не единственною цѣлью“[5]). Антирелигіозную литературу онъ считаетъ преступною и противъ нравственности, и противъ гражданскаго порядка; ея конечнымъ результатомъ должна быть ужасная политическая катастрофа[6]). Такъ велико его отвращеніе къ модному вольнодумству, что оно иногда мѣшаетъ ему правильно оцѣнивать значеніе даже выдающихся произведеній, какъ скоро они кажутся ему опасными для религіи. Напр. глубоко-содержательная статья Юма о естественной религіи, способствовавшая саморазложенію деизма болѣе, нежели всѣ опроверженія его, совершенно ложно истолкована нашимъ философомъ. „Мнѣ принесли на дняхъ“, пишетъ онъ княгинѣ Голицыной, „эту книгу, надѣлавшую столько шума; меня просили прочитать ее и написать на нее возраженіе... прочесть ее изъ любопытства стóитъ; но опроверженія она отнюдь не заслуживаетъ... въ ней мало философіи, мало таланта, очень много фантазіи, но мрачной, угрюмой, Юмовской фантазіи. Я не встрѣчалъ болѣе сильныхъ декламацій въ пользу атеизма и противъ всякой религіи; но все это мрачно, мрачно до того, что сердцу становится больно; это просто отвратительно! Вы знаете, моя Діотима, что я могу читать этого рода писателей хладнокровно, и однако я едва не бросилъ въ огонь эту книгу, когда мнѣ оставалось дочитать изъ нея не болѣе четверти. Я дурно бы поступилъ. Я кончилъ ее и нашелъ, что въ концѣ, на немногихъ страницахъ онъ говоритъ достаточно, чтобы доказать, что все предыдущее — глупости, и чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ выказать свою жалкую точку зрѣнія на возвышенные предметы. Юмъ — это

---

[1]) *Oeuvres*. III, 139. [2]) id. 153. [3]) id. 154. [4]) id. 153. [5]) id. 5.

[6]) id. 6. 7. Оговариваемся, что двѣ послѣднія ссылки взяты изъ „*Ariste*“, сочиненія, принадлежность котораго Гемстергюи не достаточно удостовѣрена.

англійскій Вольтеръ. Можетъ быть онъ нѣсколько менѣе поверхностенъ, чѣмъ Вольтеръ (хотя это еще не много значитъ!); но у Вольтера было, по крайней мѣрѣ, веселье. Прочитавши Вольтера, люди, такъ или иначе, смѣются; послѣ же чтенія Юма хочется повѣситься“ [1]).

Мы привели эту длинную выписку потому, что въ ней вполнѣ наглядно и живо выражены причины отвращенія Гемстергюи къ современной ему вольнодумной философіи: ея отрицательное направленіе какъ разъ противоположно его собственнымъ убѣжденіямъ, клонящимся къ укрѣпленію положительныхъ вѣрованій человѣка въ прочную истину, въ абсолютное благо, въ чистую красоту; никакія прелести краснорѣчія и весь блескъ остроумія модной литературы не могутъ пересилить его отвращенія къ ея „жалкой“ манерѣ пошло смотрѣть на возвышенные идеалы человѣчества и „закрывать себѣ взоръ чернымъ траурнымъ крепомъ“ для того, чтобы не видать тѣхъ святыхъ упованій души, которыя немеркнущимъ свѣтомъ сіяли въ теченіе всей жизни передъ духовными очами этого платоническаго философа.

Не удивительно, что его собственныя произведенія оказались мало вліятельными во Франціи. Они были тамъ достаточно извѣстны, такъ какъ печатались въ Парижѣ; ихъ, повидимому, достаточно читали, судя по быстротѣ, съ которою расходились изданія; къ автору относились съ уваженіемъ [2]). Аббатъ Райналь обращался къ нему съ просьбою разрѣшить ему перепечатать всѣ его сочиненія, хотя почему-то не исполнилъ этого. Но, читая Гемстергюи, парижское общество вѣроятно только снисходительно улыбалось на наивныя мечты этого отставшаго отъ общаго теченія писателя, но не раздѣляло его стремленій, а слѣдовательно и убѣжденій. Одинъ впечатлительный Дидро могъ бы, пожалуй, увлечься на нѣсколько минутъ этимъ милымъ идеалистомъ, подобно тому, какъ онъ пришелъ въ восторгъ отъ его будущей ученицы „Діотимы“, Голицыной [3]); но прочнаго слѣда ни у него, ни у другихъ корифеевъ французскаго просвѣщенія знакомство съ ученіемъ Гемстергюи не оставило. По крайней мѣрѣ ни писателямъ о немъ, ни намъ не встрѣтилось фактовъ, которые указывали бы на такое вліяніе.

Не думаемъ, чтобы и въ другихъ странахъ оно было достаточно сильно, кромѣ Германіи. Встрѣчаются указанія на то, что его книги читались въ Англіи, Италіи, Испаніи, Россіи [4]); но все это — единичные

---

[1]) III, 153.

[2]) Вотъ напр. отзывъ *Гримма:* je suis très flatté de ce que vous (княгиня Голицына) avez eu la bonté de me dire de M. Hemsterhuys et je voudrais bien être sûr d'avoir inspiré quelques sentiments favorables à un homme de son mérite. *Mittheilungen aus dem Tagebuch etc. der Fürstin Gallitzin,* 59. [3]) *Hemst. Oeuv.* III, 193.

[4]) Во время своего довольно долгаго пребыванія въ Гагѣ въ домѣ Голицыныхъ онъ, конечно, о немъ слышалъ, такъ какъ Г. уже пользовался въ это время извѣстностью на родинѣ. Оба писателя были въ дружественныхъ отношеніяхъ съ семьею Голицыныхъ. Это заставляетъ считать вѣроятнымъ основательное знакомство Дидро съ произведеніями Г.; однако вліятельныхъ слѣдовъ этого знакомства въ его сочиненіяхъ и перепискѣ я не могъ найти. [4]) III, 193.

случаи. На родинѣ, въ Голландіи, замѣтенъ былъ на нихъ болѣе оживленный спросъ, и авторъ радовался, что его „дѣтская философія начинаетъ наконецъ нравиться“ и пользуется бо́льшимъ успѣхомъ, нежели онъ могъ ожидать[1]). На самомъ дѣлѣ только въ Германіи она нашла себѣ опредѣленный отголосокъ въ сердцахъ людей духовно-родственныхъ съ самимъ мыслителемъ, и притомъ, какъ я указалъ, людей передовыхъ, начинателей новой блестящей эры въ нѣмецкой цивилизаціи. Здѣсь, какъ говоритъ госпожа Де-Сталь, „онъ былъ первымъ, указавшимъ въ своихъ трудахъ бо́льшую часть тѣхъ благородныхъ идей, которыя легли въ основу убѣжденій новаго поколѣнія нѣмецкихъ мыслителей“[2]).

И однако даже и здѣсь, въ группѣ сходныхъ съ нимъ умовъ, онъ занимаетъ строго обособленное мѣсто: ему сочувствуютъ, имъ даже восхищаются, у него заимствуютъ отдѣльныя мысли и общій философскій энтузіазмъ, но существенной его особенности прочно не усвоиваютъ. Не только Лафатеру, но даже Гаманну „его платоническая оболочка“ представляется слишкомъ подозрительною[3]); даже восторженная его ученица Амалія Голицына стала чужда его идеалу, какъ только изъ платонической Діотимы превратилась[4]) въ смиренную духовную дочь католическаго пастора Оверберга[5]). Одинъ только язычникъ Гёте да полу-язычникъ Якоби могли въ достаточной степени понять оригинальность Гемстергюи родственно, конгеніально; но даже для перваго идеализмъ Гемстергюи былъ слишкомъ мистиченъ, а второй не могъ съ нимъ согласиться вполнѣ потому, что, какъ онъ самъ про себя говорилъ, „онъ былъ язычникомъ только головою, сердцемъ же — христіанинъ“.

Невозможно впрочемъ отрицать того, что это отчужденіе отъ Гемстергюи было вызвано не однимъ нерасположеніемъ общественной мысли къ извѣстнаго рода убѣжденіямъ, но и въ значительной степени неисправимою неопредѣленностью самого ученія. Она до того велика, что изучавшіе Гемстергюи рѣзко расходятся во мнѣніяхъ, къ какой философской школѣ его причислить: тогда какъ одни (Риттеръ) видятъ въ немъ „эклектика, присоединяющагося въ существенномъ къ шотландской школѣ и ея учителю Шэфтсбюри“[6]) или даже „популяризатора фило-

---

1) id. 192—3. Это подтверждаютъ. *Форстеръ* l. c. и *Galiani Correspondance.* II, 189.

2) *M-me de Staël. De l'Allemagne. P. 1844.* 3 part. Ch. 7, p. 469

3) Die euclidische Schaale des einen (Spinoza) und die platonische des andern (Hemsterhuis) ist mir (so) verdächtig, dass ich meine morschen faulen Zähne nicht an ein paar tauben Nüssen misbrauchen will in denen ich statt des Kerns einen Wurm oder vielleicht die reinen Reliquien seiner Excremente vermuthe. *Hamann's Briefwechsel mit Jacobi.* 603.

4) Уже знакомство съ „смиренномудрымъ“ Гаманномъ сдѣлало ей антипатичнымъ „высокомѣрный эллинизмъ Гемстергюи“: dem guten Manne ahnete gewiss nicht, dass Hamann's (für seines gleichen) verächtlich scheinender, einfältig hoher Wandel mich über innere Würde mehr gelehrt hat, als Hemsterhuysens ganzes Leben u. alle seine philosophischen, übrigens schöne Schriften *Gallitzin. Tagebuch,* 31.

5) О немъ: *Herold. Fürstenberg u. Overberg. Münster 1893.*

6) *Ritter.* IV, (XII) 585.

софіи Локка“ [1]), другіе (Грукеръ, Мейбомъ, Мейеръ, Гогоцкій) съ бо́льшимъ основаніемъ указываютъ на сократически-платоническую основу его ученія. Самъ онъ говоритъ, что для него „безразлично, именемъ какой секты меня бы ни называли, лишь бы я зналъ истину!“ [2]). Несомнѣнно, въ складѣ его ума и въ характерѣ его мыслей было дѣйствительно что-то античное. Сынъ знаменитаго въ свое время филолога и женщины, одаренной большими артистическими способностями, онъ выросъ среди вдохновеній классической литературы и античнаго искусства; его родной домъ представлялъ собою и богатую библіотеку, и замѣчательный музей древностей; онъ сдружился съ учеными гуманистами, рано развилъ въ себѣ воспріимчивость къ изящному, рано овладѣлъ сокровищами греческой мудрости, болѣе всего увлекаясь Сократомъ и Платономъ. Впослѣдствіи его самого прозвали „сѣвернымъ Сократомъ“: такъ величаютъ его княгиня Голицына, Дидро Форстеръ, Виландъ; этимъ именемъ подписывалъ онъ иногда свои письма къ „Діотимѣ“; самъ онъ не находитъ словъ для достаточной похвалы Сократу. „Одинъ Сократъ, который можетъ заставить повѣрить, что человѣкъ похожъ на Бога, одинъ только Сократъ училъ философіи тогда какъ всѣ другіе проповѣдывали только свои собственныя ограниченныя философскія системы. Онъ показалъ людямъ, что философія, находится въ каждомъ здравомъ умѣ, въ каждомъ нормально-организованномъ сердцѣ, что она не дочь разсудка или воображенія, а источникъ всеобщаго и неразрушимаго счастія“ [3]). Свое собственное ученіе онъ опредѣляетъ слѣдующими словами: „моя философія — это философія дѣтей, философія Сократа, та, которая оказалась бы въ глубинѣ нашего сердца, нашихъ душъ, если бы мы взяли на себя трудъ искать ее тамъ“ [4]). Реальный, практичный, человѣчный и вмѣстѣ съ тѣмъ сердечный характеръ ученія Сократа, — вотъ что привлекало Гемстергюи къ аѳинскому мудрецу, и мы видимъ что за эти достоинства послѣдняго высоко цѣнило уже и нѣмецкое „просвѣщеніе“ въ лицѣ Мендельсона, Эбергардта, Лессинга [5]). Если Гемстергюи ближе ихъ сроднился съ характеромъ Сократа, то все-таки и ему недоставало еще умѣнья или рѣшимости совершенно отказаться смотрѣть на греческаго мудреца сквозь призму нравственныхъ требованій XVIII вѣка; оттого Гаманнъ, также написавшій свои „Достопримѣчательности Сократа“ [6]), находилъ, что между „его гиперборейскимъ Сократомъ и гаагскимъ (т.-е. Гемстергюи) такая же противоположность, какъ между двумя полюсами магнита“ [7]).

---

[1]) *Энциклоп. словарь Брокгауза-Эфрона.* VIII, 304.

[2]) *Oeuvres.* I, 171. [3]) I, 172. [4]) id. ibid.

[5]) *Мендельсонъ* въ своемъ *„Федонѣ“*, *Эбергардтъ* въ *„Neue Apologie des Socrates“*, *Лессингъ* въ *„Gedanken über die Herrnhuter“*. „St. Socrate, ora pro nobis!“ восклицаетъ княгиня *Голицына. Tagebuch.* 72.

[6]) Гёте былъ отъ этого сочиненія въ такомъ восторгѣ, что, подъ вліяніемъ его мечталъ написать драму о Сократѣ. *Goethe an Herder* въ *Aus Herder's Nachlass hrsg. v. Düntzer. Frf. a. M. 1856.* I, 35.

[7]) *Briefw. mit Jacobi. Gotha 1868,* 655.

На нашъ взглядъ сильнѣе въ Гемстергюи платоническая тенденція, замѣтная уже въ первыхъ его сочиненіяхъ (Lettre sur la sculpture, Lettre sur les désirs) и непрерывно возраставшая (въ особенности въ Aristée ou de la Divinité). Однако и она можетъ быть признана лишь въ условномъ смыслѣ. Гемстергюи самъ про себя говоритъ: „я родился грекомъ, платоникомъ“[1]); онъ плѣнялся Платономъ, старался какъ можно больше проникнуться его духомъ и перенести его въ свои собственныя произведенія; но въ строгомъ смыслѣ онъ не достаточно понималъ Платона: ему осталась мало понятною и лично ему чуждою раціоналистически-діалектическая сторона его ученія; въ Платонѣ его привлекалъ только благородный порывъ къ идеальному, къ прекрасному, нравственная чистота, соединенная съ художественностью и съ религіозностью, которой Гемстергюи охотно придавалъ слегка мистическій оттѣнокъ. Эту сторону Платона онъ усвоилъ въ своемъ ученіи о врожденномъ влеченіи души къ соединенію съ объектомъ ея желаній, съ идеальнымъ благомъ, съ высшею красотою, съ Богомъ; ею же вдохновлялся онъ и въ жизни, въ своихъ отношеніяхъ къ природѣ, къ людямъ, къ знанію, къ искусству.

Но, подчиняясь въ значительной степени вліянію античной мысли, Гемстергюи не избѣжалъ и вліянія мысли ему современной: въ его взглядахъ на задачи и методъ философіи ясно замѣтны вліянія духа XVIII вѣка. Извѣстно, до какого легкомысленнаго и пренебрежительнаго равнодушія доводили французскіе мыслители этого времени свое отношеніе къ метафизикѣ: системы Декарта, Лейбница, Спинозы удостоивались съ ихъ стороны по большей мѣрѣ пары презрительныхъ замѣчаній, двухъ-трехъ насмѣшекъ; осмѣяніе „системъ“ было любимою забавою „просвѣтителей“ XVIII вѣка[2]). Это равнодушіе къ метафизикѣ, правда, въ приличной,

---

[1]) III, 205.

[2]) Примѣры: *Voltaire. Les systèmes,* стихи и примѣчанія; статья „Sur Platon et quelques autres bagatelles“!, въ *Dictionnaire philosophique (Oeuvres. Ed. Beuchot.* T. XXXI) въ томъ же тонѣ. „Галиматья добряка-Платона настолько же непостижима, какъ и галиматья другихъ философовъ“. *Essai sur les moeurs. Disc. prélim.* Не лучше и Аристотель! T. XXVII, 31. Декартъ „счастливый шарлатанъ“, „большой дуракъ“; его философія — „дурно составленный романъ, волшебныя сказки, не заслуживающія опроверженія“. *Les systèmes* и T. LIII, 330. XXVII, 461; „Берклей — софистъ. T. XXVIII art. Corps; Спиноза — „сбивчивый, темный атеистъ, невѣжда“ id. 370—6, XXXI, 25—26 и XLII, § 25, Лейбницъ — такой же фантазеръ, какъ и всѣ метафизики. id. § 28 и XXVIII, 229. Легкомысленность сужденія о филос. системахъ уже достаточно замѣтна въ *Traité des Systèmes Кондилльяка*, которому однако *Д'Аламберъ (Oeuvres.* I, 228. P. 1805) ставитъ въ особую заслугу „нанесеніе послѣдняго удара любви къ системамъ“. Ср. статьи Дидро по исторіи философіи для энциклопедіи. Укажемъ еще на краткій обзоръ „пустыхъ системъ“, сдѣланный *Ламеттри Abrégé des Systèmes въ Oeuvres 1774.* T. I, въ которомъ Мальбраншъ оказывается авторомъ „видѣній, понятныхъ только разсудку, разстроенному отвлеченными размышленіями“, а Спиноза — „добродушнымъ простакомъ, все перепутавшимъ вслѣдствіе новаго смысла, придаваго имъ общепринятымъ словамъ“ p. 245—6 и 267—9. У *Фридриха II* также встрѣчаемъ бѣглый обзоръ „галиматьи“ различныхъ системъ *(Oeuvres Ed. Preus. 1846* XI, 109)

серіозной формѣ, унаслѣдовалъ и Гемстергюи: философія, какъ ученая система, для него не имѣетъ никакой цѣны; онъ не признаетъ за нею реальнаго значенія, потому что она лишена въ его глазахъ реальнаго содержанія. Это происходитъ отъ его взгляда на ограниченность нашихъ научно-познавательныхъ способностей, въ чемъ онъ еще разъ сходится съ большинствомъ мыслителей своего вѣка. „Наша душа, говоритъ онъ, ненасытно жаждетъ скорѣе видѣть, нежели знать: она создана для созерцанія и наслажденія, но едва ли для познаванія“ [1]). Отсюда — общее осужденіе философскихъ системъ. Человѣку доступны отдѣльныя истины, но не всѣ истины, ему слѣдовательно недоступно знаніе полной связи ихъ другъ съ другомъ, а потому и приведеніе ихъ въ систему, въ безусловно стройное цѣлое будетъ всегда произвольное, искуственное. „Отдѣльная, изолированная истина неизмѣнна; она не поддается никакимъ злоупотребленіямъ; но люди могутъ злоупотреблять размѣщеніемъ и сочетаніемъ истинъ, и это — дѣло разсудка. Такъ какъ человѣкъ не созданъ для познанія всѣхъ истинъ, его разумъ беретъ извѣстное количество истинъ, сближаетъ ихъ насколько возможно, связываетъ ихъ какими-либо вѣроятными соотношеніями и размѣщаетъ ихъ одну относительно другой способомъ, который въ концѣ концовъ представляется ему наилучшимъ, и вотъ это-то и называется системой“. Число системъ слѣдовательно неопредѣленно велико, но ни одна изъ нихъ не есть „истинная система, то-есть такая, въ которой всѣ истины были бы связаны другъ съ другомъ промежуточными истинами такъ, что составляли бы всѣ одну цѣльную истину. Всѣ философскія системы до сихъ поръ придуманныя, не что иное, какъ произвольныя комбинаціи, понравившіяся какому-нибудь отдѣльному лицу или его сектѣ“ [2]). Не довольствуясь общимъ разсужденіемъ, Гемстергюи въ частности осуждаетъ въ рѣзкихъ выраженіяхъ фантастическую систему Декарта, считая ее не лучше варварской схоластики и, опять согласно со вкусомъ своего вѣка, противопоставляетъ ей ученіе Ньютона, называя его, вмѣстѣ съ Сократовымъ, „единственными философіями, въ которыхъ истины держатся прочно и которыхъ разумъ не въ состояніи исказить“; но, въ отличіе отъ Вольтера и другихъ увлекающихся поклонниковъ ньютоніанизма [4]), онъ спра-

---

съ доказательствомъ ихъ несостоятельности (именно въ проектѣ метода университет. преподаванія: VII, 110 ff.); систему Спинозы, какъ здѣсь оказывается, легко „обратить въ прахъ“, такъ же какъ и ученіе Лейбница — „романъ, сочиненный геніальнымъ человѣкомъ“, можетъ быть, для забавы, а можетъ быть для матефизическихъ упражненій. ibid. 110—112 и 126. Страннѣе всего встрѣтить непониманіе философ. заслугъ Декарта и Лейбница у такого зрѣлаго ума, какъ *Кондорсе. Esquisse d'un tableau historique. P. 1880.* I, 191. II, 4—5. Отрадный контрастъ — оцѣнка культурнаго значенія Декарта *Д'Аламберомъ. Oeuv.* I, 269—270.

[1]) I, 160. [2]) I, 171—172. [3]) id. ibid.

[4]) *Вольтеръ*, удачнѣе всѣхъ постаравшійся „распутать“ мудреную „философію“ Ньютона „насколько нужно для французовъ“, *Oeuv. LI, 334*, достигъ успѣха не сразу: не говоря о сопротивленіи картезіанцевъ *(id. LIII, 266, 267)*, даже математики и естествоиспытатели относились несочувственно къ новой теоріи. Вольтеръ жалуется

ведливо оговаривается, что послѣдній „не заслуживаетъ названія системы философіи, такъ какъ составляетъ лишь очень малую ея вѣтвь — механику, насколько она приложима къ чистой геометріи“[1]).

Столь рѣшительное нерасположеніе и недовѣріе къ систематическому философскому мышленію, сближая Гемстергюи со взглядами его вѣка на философію, ставило его въ противорѣчіе съ его собственнымъ стремленіемъ къ цѣльному, стройному міросозерцанію и къ тому образцу его, которымъ онъ невольно плѣнялся въ античномъ міровоззрѣніи. Эта художественная душа, вѣрившая въ тѣсную, гармоническую связь человѣка съ міромъ и Богомъ и посвящавшая свои наиболѣе возвышенныя мечты укрѣпленію вѣры въ это единеніе, въ минуты болѣе хладнокровнаго разсужденія не допускала въ человѣческомъ умѣ способности познать сочетанія истинъ, отрицала въ немъ возможность правильнаго діалектическаго синтеза. Мы увидимъ, что изъ этого глубокаго разлада нашъ мыслитель нашелъ себѣ исходъ въ сферѣ *чувства*, въ области иного познанія, чѣмъ то, которое достигается путемъ разсужденія; но вышеприведенное убѣжденіе въ ограниченности собственно интеллектуальной познавательной способности человѣка пріучило самого его къ слишкомъ пренебрежительному и неряшливому обращенію со многими важными вопросами философіи и лишило его возможности привести свои собственныя убѣжденія въ стройное научное цѣлое. Онъ не грѣшенъ въ томъ злоупотребленіи комбинаціями истинъ и обобщеніями, которое ставитъ въ вину изобрѣтателямъ системъ; но зато его ученіе исчерпывается рядомъ дѣйствительно „изолированныхъ“ мыслей, часто вѣрныхъ, нерѣдко обаятельныхъ по возвышенности стремленій, ихъ вызывающихъ, всегда благонамѣренныхъ, но или вовсе не связанныхъ, или неумѣло, даже

въ 1735 г., что Парижскій университетъ не имѣетъ о ней никакого представленія, LII, 71; (первымъ преподавателемъ „ньютоніанизма въ Сорбоннѣ былъ аббатъ Сигорнь 1741 г. (*Morellet. Mémoires. 1821.* I, 5), что едва ли найдется 20 французовъ, его понимающихъ. LII, 119. Послѣ *Вольтеровыхъ „Eléments de la philosophie de N.“*, „Ньютонъ, составлявшій (по словамъ тогдашнихъ журналистовъ) до сихъ поръ секретъ, о которомъ говорили шопотомъ,... началъ быть понимаемымъ; весь Парижъ огласился именемъ Ньютона; весь Парижъ сталъ разбирать, изучать и узнавать Ньютона (*Mémoires de Trévoux y Desnoiresterres. Voltaire à Cirey. P. 1871.* 153). Уже раньше самъ Вольтеръ жалуется (1735 г.) на то, что „весь свѣтъ превращается въ геометровъ и физиковъ. LII, 26; въ 1741 г. физика будто бы „подавляетъ всѣ искусства“, LIV, 397—8. Христіанъ Вольфъ въ 1740 г. писалъ про Парижъ: „главное, чѣмъ занимаются здѣсь, — геометрія и астрономія; по части же философіи царитъ еще полный мракъ“. *Wolf's eigene Lebensbeschreibung hrsg. von Wuttke. Lpz. 1841, 70.* Характеристична для всего направленія рѣчь Монертюи при его вступленіи въ Академію, въ которой доказывается, что геометръ, философъ и литераторъ заняты однимъ и тѣмъ же дѣломъ и располагаютъ одинаковыми средствами. *Maupertuis. Oeuv. 1756.* Ш, 260 ss. 289. *Вольтеръ* объявляетъ (T. LIV. Lettre № 1106), что „люди созданы для того, чтобы считать, измѣрять, взвѣшивать“; *маркиза Дю-Шатлѣ*, — что „геометрія — ключъ ко всѣмъ открытіямъ *„Institutions de Physique. 1741.* Avant-propos. 3. *Кондильякъ* ставитъ математику въ образецъ всѣмъ отраслямъ знанія. *Traité des Systèmes. 1771, p.* 359 ss, *Д'Аламберъ* довѣряетъ объясненіямъ, основаннымъ только на вычисленіяхъ. *Oeuv. 1805.* I, 92. [1]) I, 171—2.

противорѣчиво соединенныхъ другъ съ другомъ. Этотъ человѣкъ, представлявшій въ жизни рѣдкій примѣръ настоящаго, почти безупречнаго мудреца, какъ ученый мыслитель, не выдерживаетъ даже самой нестрогой критики и, по шаткости способовъ разработки основъ своего ученія, нерѣдко бываетъ дѣтски наивенъ, въ чемъ онъ впрочемъ столь же наивно сознается, когда называетъ свою философію „дѣтскою“.

Но самые эти недостатки дѣлаютъ эту оригинальную личность еще интереснѣе въ культурно-историческомъ отношеніи. Очевидно, мы присутствуемъ здѣсь, какъ и у Руссо, при первыхъ опытахъ новаго направленія философскаго сознанія, опытахъ полуинстинктивнаго, полусознательнаго стремленія къ новому принципу, къ тому практическому нравственному началу, которое не ранѣе, какъ въ Кантѣ, найдетъ себѣ оправданіе въ формѣ научной. Внутреннимъ чутьемъ, порывомъ сердца Гемстергюи постигаетъ уже это начало, а счастливый природный темпераментъ даетъ ему возможность даже правильно руководиться имъ. Это одна изъ тѣхъ „прекрасныхъ душъ“, которыми восхищается Гёте, которыхъ такъ живо описалъ Якоби: инстинктивно онѣ стремятся къ добру и къ красотѣ, хотятъ достигнуть ихъ, и часто достигаютъ непосредственнымъ импульсомъ чувства, но не умѣютъ перенести то же стремленіе въ область мысли, возвысить его до прочнаго, совершенно сознательнаго убѣжденія разума; оттого, какъ только онѣ хотятъ подвергнуть его раціональной провѣркѣ, дать себѣ отчетъ въ своихъ влеченіяхъ, онѣ запутываются въ противорѣчіяхъ и не знаютъ, къ какой сторонѣ пристать.

Въ такомъ именно положеніи находится Гемстергюи каждый разъ, когда отъ общихъ, догматически высказанныхъ положеній онъ пытается спуститься къ ихъ доказательствамъ: онъ слишкомъ современный и образованный человѣкъ, чтобы не раздѣлять всеобщаго взгляда на необходимость точнаго, реалистическаго направленія философіи (не даромъ, послѣ Сократа единственная „прочная“ философія для него — Ньютонова!); а между тѣмъ его добросовѣстность ежеминутно подсказываетъ ему, что рессурсы существующаго точнаго знанія не въ силахъ дать ему такое рѣшеніе интересующихъ его вопросовъ, которое удовлетворяло бы жизненные запросы его сердца; и вотъ онъ спѣшитъ вернуться къ идеалистическому догматизму и, вмѣсто доказательствъ, даетъ намъ только поэтическіе афоризмы, подтвержденные однимъ личнымъ пылкимъ чувствомъ, но невольно чарующіе соединеніемъ наивной простоты выраженія съ возвышеннымъ порывомъ къ добру и къ правдѣ. Видимо, новый принципъ чувства, полагаемый въ основу философіи, на этой ступени своего развитія еще не владѣетъ собою; онъ еще слишкомъ юнъ, чтобы быть въ состояніи дать себѣ отчетъ въ своихъ основаніяхъ; онъ еще слишкомъ проникнутъ импульсомъ страсти, чтобы успѣшно рефлектировать о мотивахъ своего существованія. Не прежде, какъ въ Гаманнѣ, онъ искусится въ критическомъ сомнѣніи; не раньше, какъ въ Якоби, найдетъ свое философское оправданіе. Гемстергюи, хотя и современникъ

того и другаго, представляетъ намъ болѣе раннюю ступень развитія новаго направленія; его философія нравственнаго чувства еще не рефлектируетъ, какъ слѣдуетъ; онъ діалектикъ лишь изъ приличія, въ душѣ же — догматикъ, мечтатель, поэтъ, — все, что хотите, только не ученый демонстраторъ. Оттого — и эта, невольно привлекающая, ясность его міросозерцанія, особенно если обращаешься къ нему послѣ серіознаго, холоднаго, мрачнаго скептицизма Юма или задорнаго, пошловатаго матеріализма французскихъ вольнодумцевъ. Настоящему сомнѣнію въ немъ нѣтъ мѣста; по большей мѣрѣ онъ, по временамъ, знаетъ только нерѣшительность. Не смущаясь отступленіями отъ принятаго раньше правила, онъ этимъ какъ бы даетъ почувствовать, что въ его глазахъ всякій чисто діалектическій способъ рѣшенія философскихъ вопросовъ имѣетъ лишь второстепенное значеніе, что истинное рѣшеніе ихъ возможно только путемъ непосредственнаго воспріятія истины въ субъективномъ ощущеніи. То, что Якоби возведетъ въ общій принципъ ученія о познаніи, уже сознано Гемстергюи, хотя онъ и не умѣетъ этого ясно и убѣдительно выразить. Вспомнимъ его полемику противъ системъ: не вообще познаваемость истины отвергаетъ онъ, а только возможность познать ее діалектически, разсудочно, путемъ разсужденія. Истина несомнѣнно реальна и намъ доступна: „реальныя истины очень быстро обнаруживаются въ нашихъ изысканіяхъ“[1]); но это всегда (какъ выше сказано) — „изолированныя истины“; онѣ представляются намъ какъ фактъ, какъ данныя внутренняго опыта, но отнюдь не какъ продукты нашего ума, нашего разсужденія. Напротивъ, съ точки зрѣнія Гемстергюи (а позднѣе и Якоби), все, что прибавляется къ этимъ непосредственнымъ первичнымъ даннымъ: разсужденіе, то-есть сочетаніе истинъ, опредѣленіе ихъ соотношенія, оцѣнка ихъ значенія и т. д., все это — „произвольная работа ума“, не имѣющая въ себѣ ничего реальнаго, наоборотъ даже искажающая истину, подмѣняющая реальное искусственнымъ. Но, тогда какъ Якоби выведетъ эти результаты дѣятельности разума изъ основныхъ свойствъ его природы и возведетъ ихъ въ нормальный законъ всякаго, вѣрнаго себѣ, научнаго философскаго мышленія, менѣе проницательный Гемстергюи видитъ въ нихъ только простое злоупотребленіе, дѣло излишней самоувѣренности, личнаго или партійнаго тщеславія, сближаясь такимъ образомъ съ поверхностнымъ взглядомъ просвѣщенія XVIII вѣка на тотъ же предметъ. Оттого Якоби, не раздѣляя убѣжденій систематической, ученой философіи, проникнутъ къ ней однако должнымъ уваженіемъ вездѣ, гдѣ она остается вѣрною своему призванію (у Спинозы, у Фихте), и видитъ ея достоинство именно въ послѣдовательномъ проведеніи принципа научнаго, то-есть исключительно раціоналистическаго способа истолкованія явленій; тогда какъ наоборотъ Гемстергюи не понимаетъ глубокаго смысла чисто-научнаго мышленія, считаетъ всѣ системы философіи празднымъ вымысломъ и познаніе мудрости

---

[1]) I, 171.

совѣтуетъ начинать „съ забвенія всего систематичнаго и всѣхъ книгъ, противорѣчащихъ другъ другу“[1]).

Это приниженіе интеллектуальныхъ способностей человѣка идетъ у Гемстергюи параллельно съ возвеличеніемъ значенія чувства, которое здѣсь уже пробуетъ отвоевать себѣ значеніе начала познавательнаго, независимаго отъ разсужденія: „убѣдительность чувства, говоритъ Гемстергюи, во всякомъ случаѣ стóитъ убѣдительности разсудка“[2]); она имѣетъ за себя преимущество „безконечной простоты“; „чувство можно было бы назвать естественнымъ, первичнымъ источникомъ знанія; имъ однимъ руководствуются дѣти, имъ же руководилось и первобытное человѣчество; по мѣрѣ осложненія потребностей, люди усовершенствовали умственныя способности, оттого внутреннее чувство лишилось части своей живости; увѣренный, геометрическій ходъ разсудка заставилъ предпочесть опредѣленное и точное убѣжденіе убѣжденію чувства, которое, будучи безконечно просто, черезъ это самое кажется смутнымъ и неопредѣленнымъ“[3]). Но эти недостатки чувства только кажущіеся; никакимъ умозрѣніямъ и умозаключеніямъ не превзойти убѣдительностью живость непосредственнаго впечатлѣнія чувствъ; ограниченная однимъ головнымъ убѣжденіемъ, истина остается холодною, безжизненною, маловліятельною; практическою, животворною, активною она становится только тогда, когда отзывается въ сердцѣ, потому что „у людей сердце — источникъ жизненныхъ благъ и бѣдъ“; вотъ почему нашъ философъ обращается со своею „дѣтскою“ философіей къ сердцу, „къ одному только сердцу“[4]).

Какъ видимъ, въ этомъ существенномъ пунктѣ своего ученія Гемстергюи является уже предшественникомъ взглядовъ Якоби на первенствующее, сравнительно съ разсужденіемъ, познавательное значеніе чувства. Но убѣжденіе это онъ не умѣетъ или не находитъ нужнымъ расширить должнымъ образомъ и подкрѣпить необходимыми разъясненіями. Размышленія его о столь важномъ вопросѣ кратки и блѣдны: „человѣкъ, говоритъ онъ, способенъ къ убѣжденію двоякаго рода: одно заключается во внутреннемъ чувствѣ, неизгладимомъ въ правильно организованномъ субъектѣ; другое происходитъ изъ разсужденія, то-есть изъ работы разума, правильно произведенной. Второе не могло бы существовать, если бы не имѣло перваго своею единственною основою, такъ какъ, восходя до первоосновъ всего нашего знанія, какого рода оно бы ни было, мы придемъ къ аксіомамъ, то-есть къ чистому убѣжденію чувства“[5]). Мысль богатая содержаніемъ, плодотворная и для своего времени новая, оригинальная, высказана здѣсь ясно и увѣренно, но высказана вскользь, мимоходомъ, не поставлена краеугольнымъ камнемъ всего ученія, какимъ она, по смыслу его, должна бы быть, не утверждена, не разъяснена разсужденіемъ, къ которому нашъ авторъ слишкомъ пренебрежительно относится, забывая, что претендующему на

---

[1]) I, 173. 170. [2]) II, 46. [3]) II, 64. [4]) III, 3—4. [5]) II, 64.

званіе философа всего менѣе можно безнаказанно уклоняться отъ счетовъ съ разумомъ.

Тотъ, кто для уясненія взглядовъ Гемстергюи на чувство попытался бы дать стройное изложеніе его ученія о познавательныхъ способностяхъ человѣка, тотъ, въ силу вышеупомянутыхъ недостатковъ нашего мыслителя, взялъ бы на себя неразрѣшимую задачу; я ограничусь поэтому представленіемъ во всей его слабости этого поучительнаго примѣра борьбы разнородныхъ направленій философской мысли на пути къ выработкѣ новаго философскаго начала.

На мѣсто чистаго мышленія, какъ источника познанія, Гемстергюи ставитъ опытъ: „опытъ — непоколебимая основа философіи, и внѣ его — нѣтъ истины; единственная доброкачественная философія — опытная“ [1]). Но разумѣть подъ опытомъ только данныя пяти чувствъ, какъ дѣлаютъ сенсуалисты, — заблужденіе, за которое слѣдуетъ краснѣть отъ стыда [2]). Нашъ мыслитель включаетъ въ опытъ еще такъ называемое имъ „внутреннее чувство“ (le sentiment interne), которому, какъ мы видѣли, онъ приписываетъ даже главную роль въ пріобрѣтеніи познаній. Но обратимся сначала къ его взлядамъ на внѣшнія ощущенія и ихъ значеніе. Здѣсь онъ является рѣшительнымъ догматикомъ; въ реальности данныхъ чувственнаго опыта онъ нимало не сомнѣвается, признавая настоящее соотвѣтствіе между внѣшнею вещью и впечатлѣніемъ, ею производимымъ на наши чувства. „Существо, способное чувствовать, не можетъ имѣть ощущенія другой субстанціи иначе, какъ посредствомъ идей или образовъ, возникающихъ изъ отношеній между этою субстанціей и этимъ (чувствующимъ) существомъ... Послѣднее, воспринимая идею объекта, чувствуетъ себя пассивнымъ... слѣдовательно ощущаетъ, что объектъ или причина идеи существуетъ внѣ его; а если многіе изъ подобныхъ существъ имѣютъ приблизительно такое же ощущеніе, убѣдительность его тѣмъ болѣе возрастаетъ. Объектъ слѣдовательно существуетъ внѣ внѣ ощущающаго его существа; но, такъ какъ идея есть результатъ отношеній между объектомъ и измѣненіями органовъ, ощущающій заключаетъ отсюда, что въ числѣ всѣхъ положеній (бытія) этого предмета (объекта) (toutes les manières d'être de cet objet), находится и то положеніе, котораго ощущеніе получаетъ ощущающій (субъектъ) посредствомъ идеи, то-есть, что предметъ, по отношенію къ нему и къ его органамъ, существуетъ въ дѣйствительности такимъ, какимъ онъ ему кажется“ [3]). Что наши чувства, „наши глаза, наши органы насъ не обманываютъ“ [4]), Г. считаетъ нужнымъ принять въ качествѣ „непоколебимой истины, геометрически доказанной“ [5]) и „которую надо всегда помнить, потому что она одна даетъ намъ право претендовать на знаніе истины“ [6]). Даже предположеніе о несовершенствѣ нашихъ органовъ ощущенія не должно вселять въ насъ сомнѣнія въ реальности и правильности нашего знанія, такъ какъ, говоритъ онъ, „это не измѣ-

---

[1]) I, 168. [2]) id. ibid. [3]) I, 82. [4]) I, 199, 174. [5]) id. 179. [6]) I, 82.

няетъ дѣла, потому что мы доказали геометрически истину аналогіи между вещами и идеями и что отношенія между идеями въ точности тѣ же, что и между вещами“ [1]).

Надо ли указывать, насколько поверхностно разсужденіе Гемстергюи въ этомъ основномъ вопросѣ философіи? Величайшія трудности рѣшаются здѣсь съ двухъ словъ, самоувѣреннымъ тономъ, безъ всякихъ наблюденій надъ процессами чувственнаго воспріятія впечатлѣній, зарожденія сознанія и его формулированія въ понятіи, даже безъ достаточнаго разграниченія между первичнымъ ощущеніемъ [2]) и идеею, между органомъ ощущающимъ и внѣшнею причиною, вызывающею ощущеніе! [3]). Очевидно, что въ своемъ діалогѣ онъ въ данномъ случаѣ влагаетъ эти доказательства въ уста наставника мудрости только для соблюденія приличій, „такъ какъ не слѣдуетъ ничего допускать безъ доказательствъ“, въ глубинѣ же души раздѣляетъ мнѣніе ученика, восклицающаго: „неужели нужно доказывать мнѣ, что я существую и что есть вещи внѣ меня? пожалуйста, избавьте меня отъ такихъ, дѣтямъ извѣстныхъ истинъ, отъ такихъ пустяковъ!“ [4]). Въ дѣйствительности, по всему духу философіи Гемстергюи, діалектическое доказательство такого рода истинъ не можетъ имѣть большой цѣны. Философія чувства должна и можетъ основывать себя только на непоколебимой вѣрѣ въ реальность данныхъ чувства, чѣмъ она себя и противополагаетъ идеализму чистаго мышленія; допускать сомнѣніе въ абсолютной содержательности ощущенія — есть для нея ренегатство, отреченіе отъ своего символа вѣры, величайшее преступленіе и самоосужденіе; вѣра въ реальность и истину ощущенія и есть именно то, что дѣлаетъ философію чувства философіей вѣры; съ отказомъ отъ этого основнаго своего положенія она падаетъ сразу. Все это ясно пойметъ и рѣшительно изложитъ въ дальнѣйшемъ ходѣ ея развитія Якоби; но у ея начинателя, Гемстергюи, мы не находимъ ни ясности сознанія, ни опредѣленности выраженій на этотъ счетъ. Однако и онъ уже полагаетъ въ основаніе ученія о познаніи убѣжденіе въ абсолютной непреложности ощущенія: „все, что пассивно, существуетъ; я чувствую, слѣдовательно я пассивенъ, слѣдовательно я существую“ [5]), — вотъ единственное съ его точки зрѣнія правильно формулированное доказательство реальности нашихъ знаній, компетентности нашихъ познавательныхъ способностей, оставленное, къ сожалѣнію, въ неразвитомъ видѣ и только ослабляемое вышеприведенными, далеко не „геометрическими“, какъ казалось автору, доказательствами аналогіи между идеями и объектами внѣшняго міра.

---

[1]) id. 179—180. [2]) Онъ называетъ его то sensation, то idée primitive. I, 82.

[3]) J'appelle organe non seulement l'oeil qui voit, mais aussi la lumière réfléchie de dessus l'objet; non seulement l'oreille qui entend, mais aussi l'air mis en oscillation par les mouvements des objets. Id. ibid. [4]) I, 173.

[5]) Tout ce qui est passif, est: je sens; ainsi je suis passif: par conséquent je suis I, 173.

Рѣшительно вѣря въ реальное содержаніе нашего чувственнаго опыта, Гемстергюи отрицаетъ однако, что послѣдній сообщаетъ намъ знаніе самой сущности вещей: „заходить такъ далеко“ онъ не рѣшается[1]). Ощущеніе знакомитъ насъ только съ тою стороною (face) или внѣшнимъ проявленіемъ вещи, которое въ данномъ случаѣ вліяетъ на наши органы; остальныхъ отношеній вещи къ намъ и ко всему ее окружающему мы не знаемъ, и, въ ихъ совокупности, даже и знать не можемъ, такъ какъ число такихъ возможныхъ отношеній безконечно[2]). Такимъ образомъ необходимымъ условіемъ, а вмѣстѣ и неизбѣжнымъ ограниченіемъ знанія, является зависимость его отъ нашихъ органовъ, или, точнѣе, соотвѣтствіе между органами и воспринимаемыми ими впечатлѣніями[3]). Этою мыслью Гемстергюи какъ будто открываетъ себѣ возвратъ къ сенсуалистической теоріи познанія: идея становится „результатомъ отношеній между предметомъ и измѣненіемъ органовъ“[4]); и мы увидимъ далѣе, что даже нравственныя понятія для нашего мыслителя не что иное, какъ результатъ дѣятельности особаго „нравственнаго органа“ (organe moral). Впрочемъ сближеніе съ сенсуалистами не ограничивается вышеуказаннымъ: для того, чтобы „первичныя идеи“ (то-есть по Г. результаты отношеній внѣшнихъ вещей къ органамъ чувствъ) могли превратиться въ мысль, онѣ должны облечься въ знаки, съ помощью которыхъ онѣ могутъ быть вспоминаемы и становятся способными къ одновременному существованію[5]). Хотя, со свойственною ему невзыскательностью относительно выраженій, онъ и называетъ эту способность (разумъ и его дѣятельность — разсужденіе) „интуитивною“[6]) и, какъ увидимъ дальше, часто относится къ ней какъ къ таковой, однако въ другихъ случаяхъ онъ ставитъ ее въ зависимость отъ чисто сенсуалистическихъ условій. Можно-бы подумать, что мы слышимъ ученика Локка или даже Гартлея, когда онъ говоритъ: „мы имѣемъ органы, части которыхъ въ своемъ движеніи изображаютъ идеи внѣшнихъ вещей. Душа обладаетъ способностью воспроизводить эти движенія для припоминанія этихъ идей; она имѣетъ способность сообщать (pousser) эти движенія фибръ до внѣшнихъ конечныхъ предѣловъ тѣла и въ органъ голоса, отчего происходятъ членораздѣльные звуки, жесты и т. д.“[7]).

Не вдаваясь въ дальнѣйшее развитіе этихъ мыслей, давшихъ Гемстергюи возможность высказать очень остроумный взглядъ на происхожденіе языка[8]), оказавшій можетъ быть вліяніе на теорію Гердера[9]), мы замѣтимъ только, что хотя Гемс. и принялъ здѣсь постановку теоріи познанія на почвѣ, близкой къ матеріалистическому сенсуализму, однако

---

1) I, 180. 2) id. 180—181. 3) I, 82. 4) I, 82. 5) id. 82—84. 6) id. 84.
7) id. 117—118. 8) id. 116—122.
9) Какъ разъ то сочиненіе, въ которомъ Г. развилъ свои мысли о происхожденіи языка *(Lettre sur l'homme et ses rapports)*, было переведено Гердеромъ, но осталось неизданнымъ, такъ какъ *Rüdiger* также перевелъ его. *Haym.* I, 689. — *Грукеръ* 65 и *Гаймъ* 688 сходятся въ признаніи вліянія Гемстергюи на Гердера.

по общимъ свойствамъ своего ученія удержаться на ней долго онъ не могъ. Зависимость знанія отъ свойствъ органовъ, необходимость какого-то „фибрознаго движенія“ — все это условія, поставляющія знаніе въ слишкомъ большую зависимость отъ устройства тѣла; а между тѣмъ основное и вмѣстѣ съ тѣмъ любимое положеніе всей философіи Гемстергюи есть независимость, самостоятельность души отъ тѣла[1]). „Душа, вѣчная по своей сущности, несогласимая со всѣмъ тѣмъ, что мы называемъ послѣдованіемъ и продолженіемъ (succession et durée), обитаетъ въ тѣлѣ, которое представляется очень разнороднымъ съ ея природою; связь ея съ этимъ тѣломъ очень несовершенна... Знаніе душою своего тѣла не превышаетъ знанія ею другихъ окружающихъ ее тѣлъ. Обитаемое ею тѣло, поскольку оно исполняетъ желанія души, почти настолько же ей чуждо, какъ и всякое другое тѣло. Поскольку же тѣло есть передаточная среда матеріи (le véhicule de la matière moyenne), сообщающей душѣ какое-либо дѣйствіе внѣшняго предмета, — тѣло есть пассивный инструментъ, которымъ должна пользоваться душа“[2]).

Если тѣмъ не менѣе нашъ авторъ, какъ мы сейчасъ видѣли, ставитъ познавательныя способности души въ тѣсную связь съ физическими органами и внѣшними впечатлѣніями, то мы были бы въ правѣ потребовать отъ него объясненія мотивовъ и способовъ этой связи „разнородныхъ“ или, лучше сказать, противоположныхъ „сущностей“. Но на этотъ естественный вопросъ Гемстергюи ограничивается аллегорическимъ отвѣтомъ въ миѳологической формѣ[3]), не имѣющимъ даже претензіи на значеніе научнаго объясненія. Мы приводимъ его, какъ характерный образецъ манеры нашего мыслителя обсуждать философскіе вопросы пріемами художественными, но недостаточно точными и убѣдительными: „Когда Юпитеръ рѣшилъ даровать жизнь роду человѣческому, онъ самъ создалъ душу перваго человѣка, чистую сущность (субстанцію, essence pure), способную ко всевозможнымъ ощущеніямъ и дѣйствіямъ. Разница между этою субстанціею и Юпитеровою та, что послѣдняя чувствуетъ и дѣйствуетъ безъ (промежуточныхъ) средствъ (sans moyens), одною божественною вездѣсущностью, тогда какъ первая для ощущенія и дѣйствія нуждается въ средствахъ, въ чемъ и заключаются ограниченія ея природы. Юпитеръ передалъ эту субстанцію въ руки Прометея для окончанія (своего) произведенія сообщеніемъ ей этихъ средствъ. Первое, что прибавилъ Прометей, былъ пріемникъ (un récepiacle) всѣхъ дѣйствій, ощущеній, перцепцій или идей, которыя должны были проникать въ душу извнѣ и въ ней запе-

---

[1]) L'âme et le corps sont deux choses totalement différentes pour nous... et par conséquent ils ont des qualités, modifications, ou manières d'être différentes. I, 197.

[2]) I, 56—57.

[3]) Авторъ высказываетъ фикцію, что этотъ діалогъ *(Simon)* вмѣстѣ съ другимъ *(Aristée)* — переводъ древне-греческой рукописи, будто бы найденной „на островѣ Андросѣ во время экспедиціи русскихъ въ Архипелагъ“. II, 6—7, 80—81.

чатлѣваться, и этотъ пріемникъ вы называете воображеніемъ. Въ этомъ воображеніи, не представляющемъ сущности (essence), которую вы назвали бы зрительною или звуковою, или протяженною (tangible), Прометей продѣлалъ безчисленное количество отверстій или проходовъ, по которымъ должны были (въ воображеніе) входить дѣйствія, перцепціи, ощущенія или идеи, различныя до безконечности; а у каждаго отверстія онъ сдѣлалъ нѣчто въ родѣ трубочки, соотвѣтствующей (analogue) тому ощущенію или той перцепціи, которыя она должна принимать и передавать въ главный пріемникъ. Для восприиманія дѣйствій сущностей, поскольку они могутъ быть видимы, онъ сдѣлалъ проводникъ (каналъ, le tuyau), окончаніемъ котораго является органъ, называемый глазомъ (et qui est analogue à la lumière) и т. д.“ [1]). Какъ видимъ, этотъ черезчуръ наивный пріемъ нагляднаго поясненія труднаго философскаго вопроса ни къ чему убѣдительному не приводитъ: связь имматеріальной души съ матеріальнымъ тѣломъ и связь первичной, прирожденной, внутренней духовной способности къ знанію съ физическими условіями его возникновенія и съ физіологическими условіями его воспріятія посредствомъ органовъ остаются ничѣмъ не оправданными.

Очевидно, Гемстергюи, несмотря на свой разрывъ съ моднымъ, современнымъ ему сенсуализмомъ, пробуетъ позаимствовать у него кое-что для сообщенія своему ученію болѣе реалистическаго характера, но безъ всякаго успѣха. Впрочемъ онъ тотчасъ же освобождается отъ этого воздѣйствія духа времени, какъ только отъ вопроса о познаніи вообще переходитъ къ частному вопросу о познаніи высшихъ, съ его точки зрѣнія, истинъ. Здѣсь онъ снова сразу становится догматикомъ-спиритуалистомъ: догматически признаетъ онъ существованіе безтѣлесныхъ субстанцій, выводя его изъ способности человѣческаго тѣла къ движенію [2]) и не удостоивая даже упомянуть о возраженіяхъ, которыя можетъ сдѣлать на это заключеніе матеріализмъ; догматически признаетъ онъ за духовными субстанціями способность дѣйствовать съ большею легкостью и энергіей, нежели за матеріальными сущностями [3]); столь же самоувѣренно утверждаетъ онъ возможность взаимодѣйствія души и тѣла въ силу „одного или нѣсколькихъ, неизвѣстныхъ намъ, общихъ имъ качествъ, модификацій или способовъ бытія“ [4]), въ противорѣчіе съ непосредственно передъ этимъ высказанною мыслью, что „душа и тѣло — двѣ вещи *совершенно* различныя... и потому имѣющія качества, модификаціи и способы существованія различные же“ [5]). Наконецъ вполнѣ догматически принимаетъ онъ, что мы обладаемъ знаніемъ „многихъ качествъ имматеріальныхъ субстанцій, знаніемъ столь же истиннымъ

---

[1]) II, 124.

[2]) Le corps de l'homme est mis en mouvement, ou son mouvement est accéléré par l'action d'une chose qui n'est pas ce corps. Il s'ensuit, que le principe moteur de ce corps, que nous appelons l'âme, est une chose différente de ce corps. I, 188.

[3]) I, 187: il y a des essences qui ne sont pas ce que nous appelons matière, et qui agissent avec bien plus de facilité et bien plus d'énergie. [4]) I, 198. [5]) id. 197.

и достовѣрнымъ, какъ и наши идеи о многихъ субстанціяхъ матеріальныхъ“ [1]).

Единственнымъ оправданіемъ всѣхъ этихъ положеній, помимо недостаточно убѣдительныхъ вышеприведенныхъ соображеній, является у Гемстергюи сложившееся подъ платоническимъ вліяніемъ ученіе о врожденномъ стремленіи души къ ея прототипу и первопричинѣ — къ душѣ божественной, или, проще, — къ Богу. Душа, созданная для активнаго состоянія, для ощущенія и дѣйствія, вѣчно стремится къ чему-либо, и „абсолютная цѣль ея желаній есть наиболѣе тѣсное и совершенное единеніе ея сущности съ сущностью желаемаго“. Сила и успѣшность желаній пропорціональна степени сходства одной съ другою. Все матеріальное, какъ разнородное съ душою и требующее посредства матеріальныхъ же органовъ, никогда слѣдовательно не можетъ доставить ей полнаго удовлетворенія. Только „въ одной любви къ Богу, то-есть къ интеллектуальному созерцанію Высшаго Существа, не можетъ быть разочарованія, пресыщенія, ибо здѣсь мы не видимъ абсолютной невозможности желаемаго единенія; здѣсь однородность, сродство, (homogénéité) кажется полнымъ“ [2]).

Этотъ союзъ съ абсолютнымъ, божественнымъ, вѣчнымъ, совершеннымъ, есть и абсолютное благо, потому что онъ удовлетворяетъ основное стремленіе души „получать возможно большее количество идей въ наименьшее количество времени“ [3]), что вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ и идеалъ эстетическаго наслажденія [4]). Такимъ образомъ благо (счастье), истина и красота гармонически совпадаютъ въ союзѣ души съ божествомъ; и вотъ здѣсь-то, для достиженія этого платоническаго идеала, Гемстергюи рѣшительно отказывается отъ всякой помощи чувствъ и вообще чего-либо физическаго. Высшее знаніе, богопознаніе, по имматеріальности своего объекта, не можетъ быть чувственнымъ знаніемъ; но точно также по своему способу не можетъ оно быть и продуктомъ чистаго мышленія, демонстративнымъ умозаключеніемъ: всякое разсужденіе, сводящееся по нашему мыслителю на воспроизведеніе и сочетаніе результатовъ разнородныхъ впечатлѣній, не точно, потому что основано не на совокупности существующаго, а только на итогѣ воспринимаемаго посредствомъ чувствъ, — сложно, потому что образовано изъ механическаго соединенія данныхъ отдѣльныхъ опытовъ, — медленно, слѣдовательно противохудожественно, наконецъ безжизненно, какъ лишенное непосредственности воспріятія. Для высшаго знанія оно слѣдовательно негодно; здѣсь нужно чувство, непосредственное, интуитивное вдохновеніе восторженной любви; это — настоящее „единеніе сущностей“ (union d'essence), субстанціальное единство [5]), и оно можетъ быть понимаемо не иначе, какъ актъ непосредственно божественный: „все нами видимое

---

[1]) id. 199. Cf. 191: or, nous sommes convaincus que l'âme n'est pas ce qu'on appelle matière: ainsi nous pouvons avoir la perception des choses qui ne sont pas matière.

[2]) I, 56, 53—55. [3]) id. 53 и 19. [4]) *Lettre sur la sculpture.* [5]) I, 130.

и ощущаемое тяготѣетъ къ единству или къ союзу; и однако все составлено изъ индивидовъ, абсолютно обособленныхъ" — состояніе, очевидно, ненормальное и которое можетъ быть прекращаемо только силою, его породившею, то-есть Богомъ [1]): „безсмертная душа тяготѣетъ къ себѣ подобнымъ, къ великому, къ прекрасному, къ божеству" въ силу „естественнаго тяготѣнія" [2]) неудержимо, безотчетно, инстинктивно, и, по смыслу ученія Гемстергюи, даже пассивно.

Такимъ образомъ въ вопросѣ о высшемъ знаніи нашъ философъ настолько удаляется отъ сенсуалистическаго образа мыслей, что стоитъ на границѣ настоящей мистики. Увлеченіе началомъ чувства доходитъ здѣсь сразу до пренебрежительнаго отношенія къ разсудочному началу; безотчетное, инстинктивное, беретъ верхъ надъ сознательнымъ, доказательнымъ. Эта „дѣтская мудрость", какъ называетъ ее самъ авторъ, не замѣчаетъ, что она теряетъ подъ собою чисто-философскую почву и уносится въ область поэтическихъ мечтаній, — увлеченіе, которое мы охотно бы извинили ей, если бы сама она не претендовала на значеніе болѣе точнаго ученія, не толковала серіозно о реальномъ, опытномъ методѣ изслѣдованія.

Указанные недостатки метода и непослѣдовательность въ проведеніи принциповъ лишаютъ ученіе Гемстергюи прочнаго, остающагося значенія въ исторіи философіи; это однако не мѣшаетъ ему представлять интересное и поучительное явленіе въ общей исторіи культуры. На немъ мы можемъ прослѣдить первые, крайне шаткіе опыты возведенія чувства, вмѣсто разсужденія, въ главнѣйшій философскій принципъ. Въ изложенной нами, самой по себѣ очень несовершенной теоріи познанія уже пробивается наружу ученіе о геніальности избранныхъ натуръ, достигающихъ высшаго однимъ вдохновеніемъ, ученіе, которое такъ скоро найдетъ свое эстетическое воплощеніе въ расцвѣтѣ нѣмецкой литературы классическаго періода, а своего философскаго защитника въ Якоби. Степень совершенства интеллигенцій, говоритъ „сѣверный Сократъ", состоитъ въ большемъ или меньшемъ количествѣ одновременно сосуществующихъ идей, которыя этими интеллигенціями могутъ быть предъявлены своей интуитивной способности. Если разсужденіе обнимаетъ сразу большое количество идей, не имѣя даже потребности въ промежуточныхъ отношеніяхъ, „это — геній, чувствующій истину (c'est le génie qui sent). „Если разсужденію нужно предварительно овладѣть промежуточными отношеніями прежде, нежели сочетать крайнія идеи,— „это уже разумъ, отгадывающій, торопящійся и способный къ ошибкѣ". Если же даже эти (промежуточныя) отношенія схватываются лишь послѣдовательно, медленно, одно за другимъ, то это уже — только смышленость, доискивающаяся и догадывающаяся", ниже которой начинается

---

[1]) I, 67—68.

[2]) ...ce jugement moral n'est ni action, ni passion; c'est l'effet immédiat de la nature de nos âmes éternelles, de leur attraction vers leurs semblables, vers le grand, vers le beau, vers la Divinité. II, 71—72.

настоящая „слѣпая, заблуждающаяся глупость“ [1]). Въ противоположность просвѣщенію XVIII вѣка, Гемстергюи уже ставитъ „геніальное чутье“ (le génie qui sent) выше послѣдовательнаго методическаго разсужденія, и то, что еще столь недавно вольфіанская школа такъ превозносила — доискиваніе истины путемъ непрерывнаго ряда послѣдовательныхъ умозаключеній, и чѣмъ такъ еще восхищалось современное нашему мыслителю нѣмецкое просвѣщеніе, представляется ему уже какъ несовершенство; по нему „великихъ, широкихъ („отдаленныхъ“) истинъ можно ждать только отъ генія“; отъ смышлености же — только простыхъ, ясныхъ истинъ, пригодныхъ для зауряднаго большинства. Даже послѣдовательное, упорядоченное разсужденіе не поднимается до высшихъ истинъ, потому что не можетъ не ошибаться и не можетъ обнять ихъ величавыхъ размѣровъ своими несовершенными пріемами [2]). То, что называютъ систематическою философіей, „есть собственно говоря, только подонки, остающіеся послѣ вспышки воображенія“ [3]). Для обузданія „чудачествъ“ этой философіи съ одной стороны и для противодѣйствія ослѣпленію, производимому глупостью, — съ другой, придумали логику, но логику искусственную, которая позднѣйшаго происхожденія, нежели способность къ непосредственному „интуитивному знанію, — этой единственной истинной логикѣ“ [4]). Жизненное воспріятіе истинъ путемъ непосредственнагб ощущенія поставлено такимъ образомъ уже здѣсь на первомъ мѣстѣ въ ряду способовъ полученія знанія; оно составляетъ заразъ и высшее, универсальное знаніе, и единственную естественную логику; еще шагъ впередъ, — и Гаманнъ въ религіозномъ смыслѣ, Гердеръ въ эстетическомъ, а Якоби въ философскомъ назовутъ этотъ психологическій процессъ настоящимъ откровеніемъ, божественнымъ актомъ непосредственнаго общенія субъекта съ объектомъ, духа человѣческаго съ явленіями, съ фактами внѣшняго міра, съ истиною, — актомъ вѣры, какова бы она въ частности ни была: религіозная ли, философская, или художественная.

У Гемстергюи, какъ видимъ, эта великая мысль едва намѣчена; но самая слабость обоснованія у него начала чувства, какъ познавательнаго начала, заставляетъ думать, что главною опорою убѣжденія въ первенствующемъ значеніи чувства авторъ считаетъ не познавательное, а нравственное его значеніе, — образъ мыслей, вполнѣ согласный съ практическою тенденціей философіи чувства вообще и который поэтому мы встрѣчаемъ у всѣхъ ея представителей. У Гемстергюи преобладаніе этическаго элемента выражено съ особенною энергіей; часто нерѣши-

---

[1]) I, 84—88.

[2]) C'est du génie qu'il faut attendre les vérités grandes et éloignées; de la sagacité, les vérités claires et sensibles pour tout le monde; de l'esprit, les vérités et les erreurs; et de la stupidité, les ténèbres. I, 88.

[3]) Ce qu'on a décoré souvent du nom de la Philosophie, n'est proprement que la lie, qui demeure après l'effervescence de l'imagination. Id. ibid.

[4]) ...cette logique artificielle est postérieure à la faculté intuitive, qui est la seule logique véritable. I. 89.

тельный или неточный въ другихъ отношеніяхъ, онъ становится увѣреннымъ и смѣлымъ въ вопросахъ нравственнаго свойства; сразу замѣчается, что только здѣсь чувствуетъ онъ себя въ своей настоящей средѣ. Его классификація духовныхъ способностей ставитъ на свою высшую ступень „нравственный принципъ“ (le principe moral)[1]), и авторъ нашъ неистощимъ въ восторженномъ превознесеніи его важности и величія; „благодаря этому нравственному началу отдѣльная личность отождествляется въ нѣкоторомъ родѣ съ другою; имъ она ощущаетъ, имъ она можетъ созерцать себя, такъ сказать, въ центрѣ другаго индивида, и изъ него возникаютъ ощущенія соболѣзнованія, справедливости, долга, добродѣтелей, пороковъ, словомъ, — всѣ качества, отличающія человѣка отъ животнаго; этимъ началомъ человѣкъ связанъ, объединенъ съ началомъ, предписывающимъ законы всей вселенной. Въ немъ личность становится своимъ собственнымъ судьею, судитъ себя такъ, какъ другой судилъ бы ее, научается краснѣть отъ стыда (за свои проступки), научается совершенствовать себя и достигать счастья“[2]). Дальше мы увидимъ, что то же самое начало есть единственный источникъ и религіозности.

Не удивительно ли, что при той громадной важности, какую Гемстергюи приписывалъ нравственному началу, онъ далъ такой неудовлетворительный въ философскомъ отношеніи анализъ его? Самъ авторъ въ одномъ изъ писемъ къ княгинѣ Голицыной, сознавая свои недостатки въ данномъ случаѣ, оправдывается ссылкою на трудности такого рода вопросовъ, такъ какъ „люди, сдѣлавшіе столько успѣховъ въ физикѣ, — еще настоящія дѣти въ области психологіи и метафизики“[3]). Несомнѣнно однако, что не одна трудность останавливала нашего мыслителя отъ „усиленнаго труда для развитія зачатковъ истинъ, готовыхъ раскрыться“[4]), но и общая его слабость — недостаточное сознаніе необходимости тщательной научной постановки философскихъ вопросовъ. Въ одномъ приписываемомъ ему сочиненіи мы находимъ слѣдующія слова, вполнѣ согласныя съ общимъ духомъ его ученія: „философы всѣхъ временъ и всѣхъ странъ признавали, что есть добро и зло; они ихъ не смѣшивали; но они пошли дальше, чѣмъ слѣдовало-бы въ поискахъ ихъ основы и даже впали въ заблужденія въ выведенныхъ изъ нея слѣдствіяхъ. Было бы лучше, если бы они обращали побольше вниманія на опредѣленіе того и другаго и на то, какъ мы должны относиться къ добру и злу: мы столько времени тратимъ на познаніе (на ученіе), что слишкомъ мало остается времени для дѣйствія“[5]).

Въ противоположность мудрецамъ, забывавшимъ о жизни изъ за отвлеченнаго мышленія, нашъ философъ слишкомъ торопливо мыслилъ. Мы присутствуемъ здѣсь при блужданіяхъ философскаго сознанія въ поискахъ за новымъ руководящимъ началомъ; инстинктивно уже чуется, въ чемъ оно; формулировать его ясно еще не удается и еще менѣе

---

[1]) II, 45. Note. [2]) III, 45–46. [3]) III, 90. [4]) l. c. [5]) III, 11.

конечно — прослѣдить его путемъ тщательнаго психологическаго анализа. Гемстергюи и въ этомъ пунктѣ своего ученія такъ мало удовлетворяетъ строгимъ требованіямъ потому, что первый взялъ на себя трудъ облечь въ сколько-нибудь доказательную форму то, что Руссо краснорѣчиво проповѣдывалъ съ непререкаемою самоувѣренностью пророка. Въ дѣйствительности „голландскій Сократъ", не менѣе „женевскаго гражданина", слѣпо вѣруетъ въ общее, всѣмъ людямъ присущее (въ большей или меньшей степени) нравственное начало, въ его велѣнія, называемыя имъ „естественными законами". Этотъ голосъ, говоритъ онъ, не что иное, какъ законъ, происходящій изъ самой нашей сущности, законъ, данный Богомъ свободнымъ и активнымъ существомъ для того, чтобы любить другъ друга и соединяться... Это нравственное сужденіе — ни активно, ни пассивно; оно — непосредственное произведеніе природы нашихъ безсмертныхъ душъ, ихъ тяготѣнія къ себѣ подобнымъ, къ великому, къ прекрасному, къ Богу"[2]). Праздникъ представляется нашему мыслителю допытываться, въ чемъ состоятъ и къ чему обязываютъ „естественные законы"; „ихъ достаточно назвать, чтобы познать ихъ"; что же касается ихъ обязательности, то совѣсть научаетъ ей всѣхъ людей. „Совѣсть — лучшая книга этики... она должна бы быть первою дѣтскою книгою"[3]). Точно также въ духѣ Руссо онъ отстаиваетъ тождество и опредѣленность внушеній совѣсти: утверждающіе, будто она не всегда говоритъ или что она выражается различно у разныхъ народовъ, „не только ошибаются, что было бы извинительно, — они лгутъ противъ извѣстной имъ истины, и это дѣлаетъ ихъ отвратительными. Каждый можетъ убѣдиться въ ихъ лживости. Истинъ чувства и опыта нельзя сдѣлать сомнительными"[1]). Какимъ образомъ эти естественные законы начертаны въ нашихъ сердцахъ, въ сердцахъ всѣхъ людей? Это — чудо, на изъясненіе котораго я не претендую... Доброкачественная философія сознаетъ свои границы; та же, которая хвалится возможностью объяснить все, не заслуживаетъ имени доброкачественной". Что мнѣ за дѣло, откуда во мнѣ этотъ внутренній голосъ? Чувство и здѣсь — единственный судья, доказывающій, судящій, рѣшающій[2]), заключаетъ Гемстергюи, нимало не замѣчая ни научной слабости, ни практической опасности такой постановки основнаго вопроса о нравственности.

Однако, удержаться на почвѣ такого неограниченнаго этическаго догматизма онъ самъ уже не имѣлъ смѣлости и, видимо, дѣлалъ усилія дать реалистическую постановку своимъ любимымъ убѣжденіямъ, вѣроятно не столько по личной потребности, сколько для того, чтобы обезпечить имъ сочувствіе общества, рѣшительно реалистически настроеннаго. Съ этою цѣлью поэтическія декламаціи Руссо и свои собственныя о

---

[2]) II, 71—72. [3]) id. ibid. и III, 12. [1]) III, 12.

[2]) id. 13. Обращаемъ вниманіе на почти дословное сходство вышеизложеннаго съ убѣжденіями Якоби.

совѣсти, о внутреннемъ божественномъ свѣтѣ, „чудесно вложенномъ въ сердца людей", онъ добавляетъ ученіемъ о „нравственномъ органѣ", подавая этимъ впрочемъ только поводъ къ лишнимъ недоразумѣніямъ. Избранный имъ для обозначенія нравственнаго начала терминъ дѣйствительно звучитъ реалистически, чтобы не сказать матеріалистически, но зато и налагаетъ на Гемстергюи обязанность дать соотвѣтствующее смыслу термина истолкованіе, — требованіе, невыполнимое для мыслителя, остающагося и здѣсь спиритуалистомъ.

Впрочемъ если бы Гемстергюи даже и имѣлъ намѣреніе удержать за своимъ „нравственнымъ органомъ" отчасти матеріальный характеръ, то это ему во всякомъ случаѣ не удалось. Сознавая несовершенство своего ученія въ этомъ важномъ пунктѣ его, онъ заранѣе проситъ „снисхожденія" читателей къ недостаткамъ, неизбѣжнымъ при слѣдованіи „по пути мало проторенному". Вопросъ о точномъ опредѣленіи нравственнаго начала искони составлялъ камень преткновенія моралистовъ; въ ближайшее время передъ Гемстергюи Гётчисонъ, Адамъ Смитъ, Бётлеръ, Давидъ Гартлей затруднялись дать его точное опредѣленіе: тогда какъ первый утверждалъ существованіе спеціальнаго, всѣмъ присущаго „внутренняго, таинственнаго нравственнаго чувства", „инстинкта", до извѣстной степени сходнаго въ своихъ „пассивныхъ" отправленіяхъ съ другими физическими чувствами[1]), второй (Смитъ) видѣлъ въ альтруистической склонности только проявленіе общаго чувства „симпатіи" къ себѣ подобнымъ[2]), давая ея нравственнымъ слѣд-

---

[1]) The Author chuses... to call our Power of perceiving the Beauty of Regularity Order, Harmony, an *Internal Sense;* and that Determination to be pleased with the Contemplation of those Affections, Actions, or Characters of rational Agents, which we call virtuous, he marks by the name of a *Moral Sense. (Hutcheson) Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue. London. 1726.* Preface, p. XIV. This superior Power of Perception is justly called *a Sense,* because of *its Affinity to the other Senses,* p. 11. This sense of Beauty — universal. 75. The internal Sense is *passive Power* of receiving Ideas of Beauty from all Objects in which there is Uniformity amidst Variety. 82; его независимость отъ привычки и воспитанія и примѣра: 87 sqq. Some actions have to Men an immediate Goodness... by *a superior sense, which I call a Moral one...* intirely different... from interest or Self-Love. 116. ...this secret sense 122 данъ Богомъ 134 и присущъ „самой основѣ нашей природы" 152; это — „инстинктъ" прирожденный. 155. Неопредѣленность взгляда на него сказывается въ мимоходномъ упоминаніи о „*другомъ* инстинктѣ къ общественному благу, къ благу другихъ" рядомъ „съ инстинктомъ къ частному счастью" 192; см. также утилитаристическое опредѣленіе добродѣтели „as a compound ratio of the Quantity of Good and Number of Enjoyers" 177. Cf. *Hutcheson. Sittenlehre der Vernunft (нѣм. пер. Leipzig. 1756)* 110 ff. Объ оппозиціи противъ низведенія нравственнаго начала на инстинктъ, какъ „унизительнаго для самаго священнаго въ мірѣ": *Whewell. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge. 1862.* 116—117. Прекрасный обзоръ вліянія Гётчисона на дальнѣйшее развитіе англійской этики у *Fowler. Shaftesbury and Hutcheson. London 1882,* p. 214 sqq. спеціально на развитіе теологич. и философ. мысли въ Шотландіи: *Mc. Cosh. The Scottish Philosophy. London. 1875.* 49—86.

[2]) How selfish soever a man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness

ствіямъ двойную оцѣнку, интуитивную и утилитарную[1]); между тѣмъ какъ Бётлеръ стоялъ за врожденность одинаковаго у всѣхъ, внутренняго, „верховнаго“ нравственнаго начала — совѣсти[2]), понимаемаго не въ смыслѣ обособленнаго физическаго чувства, а въ смыслѣ особой „рефлективной способности нравственнаго одобренія или порицанія“[3]), — Гартлей съ точки зрѣнія ученія объ ассоціаціи идей, съ послѣдовательностью, достойною величайшей похвалы, выводилъ нравственное начало изъ непрерывно и постепенно совершенствующихся, первоначально чисто-физическихъ и эгоистическихъ побужденій, перерождающихся впослѣдствіи въ духовныя и альтруистическія, не нуждаясь для этого въ признаніи особаго, самостоятельнаго нравственнаго чувства[4]). Синтезъ всѣхъ этихъ мнѣній, сочетаніе ихъ воедино, — вотъ къ чему стремится Гемстергюи въ своемъ ученіи о нравственномъ органѣ, но

---

necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it... *Sympathy* (the word)... may... be made use of to denote *our fellow-feeling* with any passion whatever. *Theory of Moral Sentiments.* P. 1. Sect. 1. Ch. 1. *Smith. Essays philosophical and litterary. Lond. Ward and Lock. s. a.* p. 9, 11.

[1]) In the suitableness or unsuitableness, in the proportion or disproportion which the affection seems to bear to the cause or object which excites it, consists *the propriety or impropriety, the decency or ungracefulness* of the consequent action. — In the beneficial or hurtful nature of the effects which the affection aimes at, or tends to produce, consists *the merit or demerit* of the action. ch. 3, p. 18. Поясненія различія этихъ качествъ P. II. Sect. 1, p. 61, ch. 5, p. 68. Взглядъ на теорію Смита, какъ на попытку объяснить то, что интуитивная школа выдавала за необъяснимое, и „какъ на реакцію противъ а-пріорнаго метода въ рѣшеніи этическихъ задачъ“, высказанъ *Farrer*'омъ въ его солидномъ трудѣ *Adam Smith. Lond. 1881,* p. 25. Объ отношеніи ученія Смита къ другимъ этич. теоріямъ: *Theory of mor. sent.* Part VII и *Farrer,* 152 sqq.

[2]) There is a superior principle of reflection or *conscience* in every man, which distinguishes between the internal principles of his heart, as well as his external actions, which passes judgment upon himself and them etc. It is by this faculty, natural to man, that he is a moral agent. 2 Sermon upon human Nature. *Butler. Works. Lond. 1867.* II, 21.

[3]) Онъ называетъ „способность нравственнаго одобренія и порицанія“ еще „совѣстью, или нравственнымъ разумомъ (moral reason), или нравственнымъ чувствомъ, или божественнымъ разумомъ“. *Dissertations on the Nature of Virtue.* I, 270—1. *Whewell* въ предисловіи къ *B.'s Three Sermons on Human Nature. 4-th ed. Cambridge. 1865* основательно замѣчаетъ, что Moral Sense Бётлера не долженъ быть понимаемъ въ смыслѣ особаго чувства, надѣленнаго специфическою способностью къ непосредственному различенію нравств. качествъ, p. XXI sqq.; но ни здѣсь, ни въ *Lectures on the Hist. of Moral Philosophy,* 128 sqq. онъ не указалъ достаточно на дурныя слѣдствія неяснаго опредѣленія нравственнаго начала Бётлеромъ. Ср. *Mackintosh. On the progress of Ethical-Philosophy. 4 ed. Edinburgh. 1872,* 118 sqq. — *Lucas Collins. Butler. Edinburgh 1886.* 86 sqq. и 159, сознавая крупные теоретическіе недостатки Б—а, извиняетъ ихъ возвышенными практическими цѣлями его. Блестящій разборъ слабыхъ сторонъ этики Бётлера у *Leslie Stephen. History of English Thought in the 18 century. Lond. 1876.* II, 50—56.

[4]) All the pleasures and pains of sensation, imagination, ambition, self-interest, sympathy, and theopathy... beget in us *a moral sense...* This moral sense carries its own authority with it, inasmuch as it is the sum total of all the rest, and the ultimate result from them... When the moral sense is advanced to considerable perfection, a person

съ неудачами, которыхъ не въ состояніи искупить вся благонамѣренность предпріятія.

Сознавая необходимость „ближайшаго ознакомленія съ этимъ органомъ, до сихъ поръ еще не имѣющимъ опредѣленнаго ему присвоеннаго названія“, онъ однако не даетъ и самъ ни его точнаго опредѣленія, обозначая его, вмѣстѣ со своими предшественниками, то сердцемъ, то чувствомъ, то совѣстью, то наконецъ органомъ[1]), ни его точнаго описанія, предпочитая послѣднему ораторскую характеристику[2]). Такимъ образомъ иногда подъ терминомъ „нравственный органъ“ разумѣется настоящій органъ въ физіологическомъ смыслѣ, а иногда только функція какого-то не опредѣленнаго ближе органа, иногда же наконецъ результатъ этой функціи. Далѣе, если признавать нравственный органъ за настоящій органъ, оставлено невыясненнымъ его отношеніе къ другимъ органамъ: разумѣется ли подъ нимъ органъ отдѣльный, самостоятельный, обособленный отъ всѣхъ остальныхъ? или же только особая функція какого-либо иного органа (повидимому сердца)?[3]). Высказано только предположеніе о „вѣроятности“ связи между этимъ органомъ и другими, заставляющей думать, что „или онъ имѣетъ съ ними сообщеніе[4]), или различныя стороны вселенной, обращенныя къ различнымъ органамъ, не настолько не похожи другъ на друга, какъ сначала намъ кажется“[5]).

При такой неопредѣленности и даже противорѣчивости взглядовъ на нравственный органъ нашему автору, лично какъ нельзя болѣе убѣжденному въ его существованіи, едва ли удается доказать другимъ даже его „большую вѣроятность“[6]). Всѣ предполагаемыя доказательства сводятся къ сужденію по аналогіи: если разныя стороны вселенной открываются человѣческому сознанію посредствомъ дѣятельности особыхъ, для каждой изъ нихъ спеціально приспособленныхъ органовъ, слѣдуетъ заключить, что и „нравственная сторона вселенной проявляется также посредствомъ органа... аналогія здѣсь (должна быть) полная“[7]); какъ глазъ сдѣланъ для видимой стороны міра, такъ сердце — для нравственной[8]).

Если бы мы захотѣли уяснить себѣ не то, что далъ Гемстергюи

---

may be made to love and hate, merely because he ought. *Hartley. Observations on Man etc. Lond. 1834,* 311—2. The Rule of Life drawn from the Practice and Opinions of Mankind, *corrects and improves itself perpetually,* till at last it determines entirely for Virtue. 452. Cf. *Bower. Hartley and James Mill. Lond. 1881,* 136—190.

[1]) I, 114—115.

[2]) Cet organe, qui est tourné vers la face, sans comparaison, la plus riche et la plus belle de toutes celles que nous connaissons, et dans laquelle résident le bonheur, le malheur, et presque tous nos plaisirs et toutes nos peines; cet organe enfin, qui nous fait sentir notre existence, puisqu'il nous fait sentir nos rapports aux choses qui sont hors de nous, tandis que nos autres organes ne nous font sentir que les rapports des choses hors de nous à nous. I, 114. [3]) I. 115. ...cet organe, ce coeur...

[4]) I, 129 говорится даже, будто можно доказать, что „органы обонянія, вкуса и осязанія могутъ сообщить извѣстнаго рода движеніе нравственному органу“.

[5]) id. 125. [6]) I, 127—128. [7]) id. 126—127 и 113. [8]) id. 116.

въ своемъ ученіи о нравственномъ органѣ, а то, что онъ желалъ дать, то мы могли бы съ большою вѣроятностью сказать, что по нему нравственное начало, оставаясь по своей природѣ интуитивно-субъективнымъ, не лишено въ то же время возможности, и даже непремѣнно должно имѣть возможность, къ развитію въ альтруистическомъ смыслѣ, подъ вліяніемъ общенія человѣка съ себѣ подобными; оно — не спеціальное, строго обособленное чувство, какъ у Гётчисона (хотя нашъ авторъ иногда смотритъ на него, какъ на таковое), а скорѣе завершеніе всей организаціи человѣка, но завершеніе, являющееся не постепенно, какъ плодъ медленнаго историческаго хода культурнаго развитія способностей, какъ у Гартлея, а напротивъ это — способность первичная, прирожденная, сразу данная потенціально и развивающаяся немедленно, какъ только субъектъ вступаетъ въ общеніе съ другими личностями; это, слѣдовательно, коренной законъ физическаго и духовнаго устройства человѣка, хотя и не вполнѣ зависящій отъ вліяній общественной среды, какъ у Бетлера, но и несравненно болѣе независимый отъ нея, чѣмъ у Гартлея, и вмѣстѣ съ тѣмъ — влеченіе несравненно болѣе сильное и глубокое, нежели альтруистическая симпатія Смита.

Къ сожалѣнію, широкимъ предначертаніямъ этой сложной программы для характеристики нравственнаго чувства, какъ сказано, далеко не соотвѣтствуетъ ея исполненіе: Гемстергюи положительно не умѣетъ слить въ одно стройное цѣлое разнородныя требованія, имъ самимъ себѣ поставленныя. Сильнѣе всего намѣчена у него первичность, прирожденность, существенность нравственнаго чувства въ человѣкѣ; и понятно! въ развитіи этого убѣжденія заключалось главное образовательное назначеніе философіи чувства, стремившейся сначала къ освобожденію чувства изъ-подъ гнета теоретическихъ разсужденій и условныхъ стѣсненій, а затѣмъ — къ дарованію ему значенія преобладающаго начала въ области нравственной. Въ нравственномъ началѣ Гемстергюи уже видитъ ту черту человѣческой природы, которая болѣе, нежели разумъ, болѣе, нежели воля, уподобляетъ насъ Божеству[1]). Нравственное сужденіе есть непосредственное слѣдствіе свойствъ нашихъ безсмертныхъ душъ, ихъ тяготѣнія къ себѣ подобнымъ, къ великому, къ прекрасному, къ Божеству... Сужденіе о справедливомъ и несправедливомъ есть не что иное, какъ созерцаніе насъ самихъ и нашихъ дѣйствій, перенесенное въ центръ другаго лица, что предполагаетъ способность въ него перемѣститься. Эта способность и составляетъ элементъ нравственный, и такъ какъ она ни активна, ни пассивна, а вытекаетъ изъ самой сущности души и составляетъ часть ея, то отсюда слѣдуетъ, что она состоитъ въ естественной склонности одного индивида къ другому", склонности, предполагающей между всѣми ними однородность сущности, эссенціальное сходство, — разсужденіе, вполнѣ переносимое Гемстергюи и на отноше-

[1]) II, 69—70.

нія человѣка къ Богу[1]). Такимъ образомъ нравственное начало въ своемъ полномъ составѣ, сохраняя чисто субъективное происхожденіе и будучи въ то же время способнымъ къ альтруистическому настроенію по природнымъ свойствамъ своимъ, возведено въ основной законъ человѣческой организаціи и получаетъ характеръ первоначальной способности, не производной (какъ у Гартлея), не добавочной, а исконной, изначала потенціально заложенной въ человѣкѣ. Нравственный органъ не можетъ покинуть человѣка; онъ присущъ душѣ по самой ея природѣ[2]); напрасно ищетъ человѣкъ образцовъ гуманности внѣ себя: ея готовый идеалъ уже данъ въ томъ, что человѣкъ чувствуетъ внутри самого себя[3]).

Великое преимущество нравственнаго органа состоитъ именно въ его общеніи съ наиболѣе существеннымъ въ человѣкѣ, съ его духовною основою: другія чувства знакомятъ насъ только съ внѣшними вещами въ ихъ отношеніяхъ къ нашей душѣ; нравственный же органъ сообщаетъ намъ знаніе самой души и ея отношеній къ другимъ душамъ, даруетъ намъ слѣдовательно знаніе и насъ самихъ, и другихъ людей, „откуда возникаетъ и первое ощущеніе долга“[4]). И однако, какъ и всякій органъ, нравственный органъ нуждается для выполненія своего назначенія въ средѣ внѣшней: изъ него самого, изъ прирожденной ему потенціальной способности, родятся въ насъ понятія (или выражаясь характернымъ словомъ нашего автора, —„ощущенія“) справедливости, долга, добра и зла; но общество себѣ подобныхъ есть та среда, безъ которой эти понятія или ощущенія не проявились бы въ насъ[5]). Такимъ образомъ въ ученіе вносится двойственность: вопреки заявленію самого автора, что „нравственное сужденіе не есть ни активное, ни пассивное состояніе“, нравственный органъ оказывается и пассивнымъ, и активнымъ; онъ пассивенъ, поскольку субъектъ является воспринимающимъ вліяніе на него другихъ существъ (людей и Бога), и активенъ, поскольку „душа, отождествляясь съ другою, рефлектируетъ на самое себя, порождая то, что называется совѣстью, внутреннимъ судьею“[6]). Придавая второй сторонѣ нравственнаго органа очевидное преимущество (постоянства и права контроля) надъ первою[7]), Гемстергюи не поясняетъ

---

[1]) id. 71—72 и I, 135: la religion ne résulte que du rapport de chaque individu à l'Etre suprême... Ce rapport ne se manifeste que par l'organe moral. Тоже p. 137.

[2]) I, 160.

[3]) Pourquoi peindre l'humanité d'après ce que vos yeux seuls vous découvrent de ces êtres là-bas? et pourquoi n'en pas prendre le modèle d'après ce que vous sentez être vous-même? Vous ressemblez à ces hommes par la figure; mais eux, ils vous ressemblent du côté de leurs âmes, de leurs facultés, de leur existence indestructible. Voilà l'humanité. II, 67. [4]) I, 115.

[5]) Le coeur, la conscience ne se manifeste dans l'homme qu'au moment où il se trouve au milieu d'autres êtres animés, d'autres velléités agissantes en direction contraire, ou conforme à sa velléité. Id. ibid. [6]) II, 45—46. Cf. 128—129.

[7]) II, 129 и 161. Il y a dans l'homme un principe élévé de beaucoup au-dessus de toutes les facultés de son âme; un principe qui les voit toutes, les mesure, les juge, les corrige, les compose, leur ôte ou leur donne de l'activité et de l'harmonie à propor-

точнѣе причины различій между ними и не умѣетъ надлежащимъ образомъ объединить ихъ, чѣмъ и объясняется у него цѣлый рядъ одновременно признаваемыхъ, но трудно примиримыхъ другъ съ другомъ положеній.

„Нравственный органъ, говоритъ онъ, имѣетъ двѣ различныя части: одною — душа вполнѣ пассивна: она (въ ней) испытываетъ аффекты любви, ненависти, зависти, жажды мести, жалости, гнѣва; другою — она судитъ, измѣняетъ, умѣряетъ или поощряетъ эти ощущенія и работаетъ надъ ними приблизительно такъ же, какъ разсужденіе надъ идеями, доставляемыми ему воображеніемъ“ [1]). Изъ этихъ словъ ясно слѣдовательно, что вторая сторона нравственнаго органа одарена активною способностью въ высокой степени, способностью реагировать противъ пассивнаго элемента, измѣнять, умѣрять или поощрять извнѣ получаемое; ей предоставлены къ тому могучія силы: сужденіе, воля и воздѣйствіе на свою пассивную сторону. Это настоящій судья, облеченный всѣми полномочіями, необходимыми для выполненія его рѣшеній, правильность которыхъ гарантирована тѣмъ, что „несправедливое настолько же претитъ нравственному органу въ его функціи судьи, насколько противорѣчивое претитъ разсудку“ [2]). Признаніе активной силы и въ мірѣ (въ качествѣ „міровой души“), и въ человѣкѣ для нашего мыслителя — одна изъ основныхъ, непоколебимыхъ истинъ, „истина настолько же несомнѣнная, какъ и существованіе цѣлой вселенной, такъ какъ безъ этой силы существованіе самой вселенной было бы абсурдомъ“ [3]). Правда, онъ ставитъ ее въ нѣкоторую зависимость отъ разсудка на томъ основаніи, что безъ воздѣйствія на нее послѣдняго, разсматриваемая сама по себѣ, „активность“ есть сила неопредѣленная, создающая только способность быть въ состояніи желать или хотѣть (la velléité ou la faculté de pouvoir vouloir)“, способность, получающую смыслъ и цѣнность лишь сообразно со степенью опредѣленій, сообщаемыхъ ей разумомъ „для превращенія этой неопредѣленной способности въ опредѣленную волю“ [4]). Но, несмотря на это ограниченіе произвола активной способности, Гемстергюи оставляетъ ей, какъ ему кажется, достаточно независимости для проявленія себя въ мірѣ нравственномъ: ее нельзя назвать „силою творческою“, но она во всякомъ случаѣ „сила законодательная“, такъ какъ она „обладаетъ способностью измѣнять существующее“ [5]) и притомъ разумно, такъ какъ „активное существо непремѣнно надѣлено разумомъ“ для направленія своей активной способности [6]). Это и есть та вторая, высшая сторона нравственнаго органа, о которой мы сейчасъ говорили, это — верховный и правый судья, реагирующій на пассивный элементъ человѣческаго организма.

Все это, вмѣстѣ взятое, представляется Гемстергюи достаточнымъ для того, чтобы требовать отъ нравственной личности, чтобы она стояла

---

tion de sa propre valeur, un principe qui constitue uniquement la personnalité de l'homme.

[1]) II, 128—129. [2]) id. 129 и 161. [3]) II, 51. [4]) id. 50. [5]) II, 51. [6]) id. 50.

на высотѣ своего призванія. Каждый человѣкъ „болѣе или менѣе надѣленъ нравственнымъ началомъ, разумомъ и волею. Богатствомъ этихъ способностей онъ обязанъ природѣ; но ихъ гармонія зависитъ отъ его трудовъ", отъ его личныхъ усилій[1]). Въ этомъ и заключается его дѣйствительное назначеніе: „лучшее свойство человѣка состоитъ въ возможности исправлять и совершенствовать самого себя, насколько дозволяетъ богатство его организаціи. Онъ получаетъ свои способности отъ природы; но онъ можетъ измѣнять свои дѣйствія, то-есть причины добра и зла, къ наибольшей пользѣ себя и другихъ... Если онъ не дѣлаетъ этого,... онъ унижаетъ себя, онъ добровольно сопричисляетъ себя къ классу растительныхъ организмовъ"[2]). Наоборотъ, „высшее счастье, доступное человѣку, состоитъ въ возрастаніи совершенства или чувствительности нравственнаго органа: это дѣлаетъ его болѣе способнымъ наслаждаться самимъ собою и приближаетъ его къ Богу и подвластнымъ Ему активнымъ существамъ"[3]).

Что Гемстергюи видитъ въ этомъ не только счастье человѣка, но и долгъ его, ясно изъ того, что зло, отъ котораго страдаетъ человѣчество, онъ приписываетъ его собственной винѣ, понимая ее совершенно въ духѣ Руссо, то-есть въ смыслѣ удаленія отъ нормальнаго естественнаго состоянія и замѣны его фальшивою цивилизаціей. „Въ человѣкѣ, говоритъ онъ, есть зачатокъ добра, но зло лежитъ внѣ его природы"; исправленіе заблужденій его душевныхъ способностей, правильное воспитаніе „уменьшило бы, или уничтожило бы то, что онъ зоветъ зломъ... Я чувствую, что самъ человѣкъ создалъ себѣ эту чудовищную градацію благъ и золъ"[4]); отъ него слѣдовательно зависитъ и устраненіе зла. Теоретически это оптимистическое заключеніе оправдываетъ себя мыслью, что „зло состоитъ во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, противныхъ нашего благу... зародышъ его — въ отношеніяхъ между вещами, внѣ насъ находящимися, тогда какъ зародышъ добра и блага заключается въ насъ самихъ,... въ направленіи нашей воли, не встрѣчающемъ никакихъ преградъ... такъ, что источникъ зла — неопредѣленный и преходящій, какъ метеоръ, тогда какъ источникъ добра, блага неизмѣненъ, какъ свѣтъ солнца"[5]).

На почвѣ этого оптимизма Гемстергюи развиваетъ свои мечты о „золотомъ вѣкѣ" первобытнаго человѣчества преимущественно въ сочиненіи „Алексисъ или Золотой Вѣкъ", имѣвшемъ въ свое время значительный успѣхъ и которое Якоби, Гаманнъ и Гердеръ почитали за лучшее произведеніе нашего философа. Первый перевелъ „Алексиса" на нѣмецкій языкъ и этимъ доставилъ Гемстергюи извѣстность въ Германіи[6]). Надо думать, что и въ другихъ странахъ „Алексисъ" читался весьма

---

[1]) id. 54. [2]) id. 55. [3]) I, 130. [4]) II, 63. [5]) id. 61—62.

[6]) Ш, 108 гдѣ, Г. благодаритъ Якоби за то, что онъ доставилъ ему „право гражданства и славу" среди нѣмцевъ. О происхожденіи „*Алексиса*" см. *письмо къ Голицыной* ib. 87. О стараніи Якоби какъ можно лучше перевести „*Алексиса*", который „заслуживаетъ этого въ высокой степени". *Jacobi Briefw.* I, 421—2; отзывы *Лессинга* и *Гаманна* приведены выше.

охотно, такъ какъ общество XVIII вѣка, съ легкой руки Руссо, пристрастилось къ поэтическимъ мечтамъ о первобытной простотѣ и невинности, почва къ чему была издавно подготовлена ученіями деистовъ о чистотѣ первобытной религіи[1]), и юристовъ и моралистовъ о первобытномъ „состояніи невинности" и естественнаго права[2]), тогда какъ главнымъ психологическимъ основаніемъ этого поворота было пресы-

---

[1]) Извѣстное четверостишіе:

Natural Religion was easy first and plain.
Tales made it mystery, offerings made it gain;
Sacrifices and shows were at length prepar'd,
The Priests ate roast meat, and the people star'd,

бывшее, по словамъ *Толанда (Letters to Serena. 3 Lett. in fin.* p. 153 франц. перевода *à Londres 1768*), „на устахъ у всѣхъ" въ началѣ 18 вѣка, стало девизомъ деистовъ. Наиболѣе систематичный изъ англійскихъ деистовъ, *Тиндаль въ Christianity as old as the Creation. Lond. 1731*, p. 55—56, признаетъ за первобытною естественною религіей „высшее внутреннее совершенство, величайшую ясность и простоту, способность къ признанію ея всѣми, универсальность, древность, вѣчность". О распространенности этого взгляда можно судить потому, что уже въ 1726 г. *Волластонъ (Religion of Nature delineated. Lond. 1726*, p. 6) называетъ разсужденіе о естественной религіи „темою, слишкомъ избитою и совсѣхъ сторонъ исчерпанною".

[2]) Уже *Винклеръ (Principiorum Juris libri V. Lipsiae. 1615*). выводилъ законы естественнаго права изъ свойствъ человѣка во время состоянія первоначальной невинности (status integritatis) до грѣхопаденія: S. 56 перепечатки, данной *Kaltenborn*'омъ въ его *Vorläufer des Hugo Grotius. Abth. II. Lpz. 1848*. Naturam humanam accipimus, qualem deus in sua perfectione modeste, sobrie, caste et rationabiliter vivere vera enim creavit. Ergo secundum naturam humanam vivere est pie. Natura humana et ratio semper ad bonum tendunt. 61... Nulla ibi (въ первобытномъ состояніи) status inaequalitas, nulla praelatio, nulla dominiorum distinctio, nulla ullius mali suspicio, sed ingenuus candor et officiosa benevolentia.... At nos ab illa perfectione... longissime recessimus. 62. Изложеніе началъ этого jus naturale prius propriae et incorruptae humanae naturae, 76 sqq., долженствующаго быть generalis efficiens forma et finis totius jurisprudentiae. 79—80. *Давидъ Мевій* (о немъ *Barkow. De Davide Maevio, 1857*, и *Hinrichs. Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation. Leipz. 1858—50.* II, 118 ff.) въ *Prodromus jurisprudentiae gentium, 1671*, далъ первое изложеніе теоріи „состоянія невинности" (naturae integrae ac incorruptae). Основнымъ правиломъ естест. права, возвращеніе къ которому представляется ему до извѣстной степени практически возможнымъ, а научно необходимымъ (Inspect. V. § 2: commune itaque actum, rediri ad pristinum innocentiae statum), онъ считаетъ послѣдованіе природѣ, правильныя указанія которой, при помощи Откровенія, еще можно разсмотрѣть въ человѣкѣ. *Альберти (Compendium Juris Naturae Orthodoxae Theologiae conformatum. Lipsiae. 1678)* далъ затѣмъ въ систематической формѣ изложеніе основъ ест. права на почвѣ „правовѣрнаго ученія о состояніи невинности", cap. 1, § 14, p. 28, въ противоположность „лживымъ, нечестивымъ, ядовитымъ принципамъ Гоббса, годнымъ только для эпикурейскихъ свиней". ib. § 23—26, p. 35—37. Реакція противъ ученія о состояніи невинности въ рѣшительной формѣ высказалась въ *Гоббсѣ*, въ умѣренной — въ *Пуффендорфѣ*, полагавшемъ, что „status naturalis actu ipso nunquam extitit, nisi temperatus, et velut partialis". *Puffendorfii De Jure Naturae et gentium. 1672.* II, c. 2, § 4, p. 144—5. Выводя основы ест. права изъ „испорченнаго состоянія человѣка", *De Officio hominis et civis. 1737.* Praef. § 10—11, онъ признаетъ за состояніемъ невинности по большей мѣрѣ только отвлеченное значеніе (prout abstracta intelliguntur inventa). *De Jure Nat.* II, c. 2, § 1, p. 140 и *Apologia pro se et libro suo. 1674*, p. 24. Обзоръ обширной полемики объ этомъ вопросѣ у *Hinrichs'a.* II, 240—303.

щеніе общества излишнею утонченностью и искусственностью свѣтскаго быта, вызывавшее реакцію въ противоположную сторону упрощеннаго, естественнаго. Не простою случайностью было, что этотъ поворотъ европейскаго сознанія нашелъ свое литературное выраженіе въ лицѣ именно тѣхъ мыслителей, которые были сторонниками философіи чувства: Руссо написалъ рѣчь о вредѣ цивилизаціи, Гемстергюи — діалогъ въ похвалу золотаго вѣка, а Якоби перевелъ его на нѣмецкій языкъ. Что̀ такое была сама философія чувства, какъ не призывъ вернуться къ упрощенному, первобытному и, какъ казалось ея послѣдователямъ, — естественному способу достигать знанія путемъ личнаго ощущенія въ противоположность мудреному, сложному, ученому, діалектическому методу разсужденія? Не удивительно, что изъ-подъ пера защитниковъ чувства, какъ познавательнаго и нравственнаго начала, вышли и похвалы первобытному состоянію человѣчества; не удивительно, что такіе мыслители, которые находились подъ усиленнымъ вліяніемъ философіи чувства, какъ Гердеръ, обратились съ особою любовью къ изученію памятниковъ сѣдой древности, къ священнымъ книгамъ Востока, къ народному эпосу, къ народной пѣснѣ. А то обстоятельство, что въ мечты о далекомъ прошломъ, въ мечты объ идиллической первобытной простотѣ охотно погружалось и поверхностно мыслившее великосвѣтское общество, и то, что всѣ искусства во второй половинѣ XVIII вѣка въ значительной степени испытали на себѣ вліяніе этого направленія[1]), — показываетъ намъ, что

---

[1]) Въ живописи реакція противъ искусственнаго въ сторону природы, простоты и невинности, реакція, облекающаяся однако въ фантастическую комбинацію великосвѣтскаго изящества съ идиллическою непринужденностью, начата Ваттò, этимъ „великимъ поэтомъ XVIII вѣка, живописцемъ волшебныхъ грёзъ воображенія, создавшимъ міръ идеальный,... галантный рай... для изысканнаго наслажденія поэтизирующихъ жуповъ“. *Goncourt, L'art au 18 siècle. P. 1881.* I, 3. „W. est un merveilleux utopiste, un embellisseur de toutes choses, le plus aimable et le plus déterminé menteur“. „C'est le paradis retrouvé, c'est le pays de l'impossible. ...Le paysage de W. rappelle autant l'Opéra que la nature“. *A. Houssaye, Hist. de l'art français au 18 siècle. P. 1860.* 162. 189. Его прозвали „l'enfant de la Nature parée à la française“. 190. О его „всемогущемъ вліяніи“ на цѣлое столѣтіе: *Goncourt.* 80—81 и *R. Muther, Gesch. d. Malerei des 19. Jahrhunderts. München, 1893.* 1, 70 ff. „W.'s Kunst bezeichnet den Sieg des Naturalismus über den Manierismus“. — Другое проявленіе того же стремленія — „буржуазныя“ и „сельскія“ симпатіи въ живописи: *Гогартъ* въ Англіи, *Грёзъ* и *Шарденъ* во Франціи, *Ходовецкій* въ Германіи. Рѣшающее значеніе имѣлъ въ этомъ отношеніи *Дидро* (*Salons*), говорившій о себѣ: „je suis un rustre et je m'en glorifie“! Въ поэзіи тотъ же слащаво-сентиментальный натурализмъ представленъ многочисленною группою авторовъ идиллій, эклогъ и пасторалей (*Дюси, Парни, Колардо, Флоріанъ, Мармонтель, Бернарденъ де С. Пьерръ*); то же самое въ Германіи, Англіи, Италіи. — О проповѣди „голоса природы“ (le cri de la nature) съ театральной сцены очень интересные факты у *Fontaine. Le Théâtre et la Philosophie au 18 siècle. P. 1879.* 122 ss. Въ Фонтенбло въ 1769 г. была разыграна комедія „*Le cri de la Nature*“, въ которой фигурировалъ спеленатый ребенокъ; публика „заливалась слезами“. p. 125. Слѣды того же направленія замѣтны и въ оперѣ: такъ *Гретри* въ 1768 г. написалъ имѣвшаго шумный успѣхъ „*Гуронца*“ (*Le Huron*) на слова Мармонтеля. *Brendel, Gesch. d. Musik. Lpz. 1878,* 409. *Fink, Wesen und Geschichte der Oper. Lpz. 1838.* 252 f. Успѣхъ Мармонтелевыхъ оперныхъ

поворотъ въ сторону чувства, проявившійся въ философіи, соотвѣтствовалъ дѣйствительной и широкой потребности своего времени.

Мы не станемъ слѣдить шагъ за шагомъ за Гемстергюи въ его мечтаніяхъ о золотомъ вѣкѣ, въ историческомъ существованіи котораго онъ убѣжденъ[1]), за похвалами первобытному, „очень краткому“ періоду идеальнаго благополучія, когда „человѣкъ былъ настолько совершеннымъ, насколько это позволяла его природа“[2]), за описаніемъ замѣны золотаго вѣка, послѣ „великой катастрофы, измѣнившей и землю, и ея обитателей[3]), серебрянымъ вѣкомъ“, цѣлью котораго могло быть только чисто-животное совершенство[4]). Достаточно сказать, что въ этой изящной рапсодіи, несмотря на все ея кажущееся сходство съ мечтаніями Руссо на ту-же тему, замѣчается одно существенное различіе, именно: Гемстергюи, при всемъ сочувствіи первоначальной простотѣ и невинности, — несомнѣнный сторонникъ принципа прогрессивнаго усовершенствованія, дающаго человѣку возможность возвыситься отъ почти животнаго состоянія, въ которое онъ впалъ послѣ таинственной катастрофы, прервавшей золотой вѣкъ, до новой и высокой степени духовнаго развитія[5]). „Если, говоритъ онъ, будемъ разсматривать человѣка въ началѣ его существованія, въ первобытномъ состояніи общества, онъ, повидимому, вовсе не отличается отъ животнаго... Если же мы окинемъ взоромъ теперешнее состояніе человѣческихъ знаній, искусствъ, наукъ и тонкости его нравственныхъ ощущеній, разница между нимъ и животнымъ оказывается почти безконечная. Отсюда слѣдуетъ, что въ природѣ человѣка есть начало совершенствованія, которому не усматривается границъ и котораго совершенно лишено какое бы то ни было другое животное на землѣ“[6]). Сказанное о золотомъ вѣкѣ не противорѣчитъ этому заключенію, какъ это очень глубокомысленно разъясняетъ Гемстергюи. „Золотой вѣкъ — образное выраженіе, означающее состояніе какого бы то ни было существа, наслаждающагося всѣмъ счастіемъ, къ которому его природа и условія его существованія въ данное время способны“. Животныя, достигши

текстовъ, въ которыхъ „французская добродѣтель являлась прикрашенною деревенскою миловидностью“ въ Германіи: id. 253. Обиліе пасторальныхъ сюжетовъ въ оперѣ извѣстно съ первыхъ моментовъ ея появленія (уже Eumelio, dramma pastorale 1606. *Ambros, Gesch. d. Musik. Lpz. 1881.* IV, 280); наоборотъ пасторальный элементъ въ инструментальной музыкѣ явленіе гораздо болѣе позднее.

[1]) Cet état a dû exister nécessairement. III, 87. L'âge d'or d'Hésiode n'est pas un mensonge. II, 146.

[2]) Dans l'âge d'or d'Hésiode et d'Hypsiclès, l'homme était absolument parfait, autant que la nature de son essence pouvait le permettre. II, 194. Ce moment devait être pour lui de peu de durée. 192...

[3]) Ея фантастическое описаніе: id. 175 ss. Гердеръ, какъ извѣстно, также приписывалъ какой-то первобытной міровой катастрофѣ огромныя перемѣны въ духовномъ складѣ человѣчества. [4]) II, 194—195.

[5]) Il y a un principe quelconque de perfectibilité adhérent à la nature de l'homme, et qui agit ou par une force de dehors, ou par sa propre énergie. Id. 149.

[6]) III, 87. То же самое во II, 148—149.

такого момента равновѣсія между своими желаніями и ихъ удовлетвореніемъ, остановились, „фиксировались“ въ этомъ состояніи и стали счастливыми, доказавши этимъ ограниченность присущаго имъ начала совершенствованія. И для человѣка былъ періодъ такого равновѣсія — такъ называемый золотой вѣкъ, но онъ былъ непродолжителенъ, „ибо неопредѣленный и безграничный принципъ совершенствованія скоро заставилъ человѣка съ презрѣніемъ смотрѣть на такое счастье. Онъ шагнулъ дальше, и такъ какъ неопредѣленныя и смутныя желанія, за неимѣніемъ соотвѣтствующихъ имъ объектовъ для ихъ удовлетворенія, причиняли ему страданія, онъ сталъ, хотя и тщетно, искать этихъ объектовъ въ бывшемъ у него подъ руками ограниченномъ и конечномъ мірѣ. Отсюда — естественная ненасытность желаній, потому что, едва только наслажденіе вещами разоблачило передъ нимъ ограниченность этихъ вещей, по самой своей природѣ неизбѣжно конечныхъ, какъ онъ ринулся дальше въ безумной и суетной надеждѣ найти въ количествѣ (въ массѣ) этихъ конечныхъ, ограниченныхъ вещей то безконечное, которое соотвѣтствовало бы великому безпредѣльному началу, его волновавшему. Пока успѣхи его знаній ограничивались нѣкоторымъ усовершенствованіемъ механики и земледѣлія, человѣкъ считалъ себя совершеннымъ въ качествѣ животнаго; но какъ только онъ измѣрилъ небеса, перешагнулъ черезъ моря, извлекъ металлъ изъ нѣдръ земли для украшенія своего тѣла, для истребленія своихъ братьевъ или для цѣпей, служащихъ знаками его предполагаемой собственности, какъ только онъ образовалъ государство, предписалъ законы и, въ довершеніе всего, захотѣлъ, чтобы единственный человѣкъ сталъ обладателемъ цѣлаго милліона себѣ подобныхъ, ...всѣ безумія, ужасы и безпорядки, нелѣпости и непослѣдовательности... должны были естественно явиться и обнаружиться, доказывая человѣку одновременно наиполнѣйшимъ образомъ и благородство, и постоянство (la stabilité) его природы, и то, что его огрубѣніе (abâtardissement) есть только кажущееся и случайное“ [1]).

Принимая, что въ золотомъ вѣкѣ человѣкъ былъ абсолютно совершеннымъ, „насколько къ тому была способна его природа“, Гемстергюи долженъ былъ допустить, что міровая катастрофа, нарушившая первоначальное совершенство, понизила духовныя качества человѣка: онъ вѣроятно утратилъ черезъ нее способность къ нѣкотораго рода ощущеніямъ, а слѣдовательно и къ соотвѣтствующимъ имъ дѣйствіямъ [2]); живость воображенія ослабѣла, сила выраженій значительно сгладилась, а чрезъ это затруднилась возможность понимать другъ друга и „отождествлять совершенно свой разумъ съ разумомъ другихъ людей“; способность схватывать въ непосредственномъ живомъ впечатлѣніи истину сразу, всесторонне, интуитивно, эссенціально, безъ потребности въ расхолаживающемъ ощущеніе, всегда медленномъ и всегда неполномъ

---

[1]) II, 190—193. [2]) id. 194, 178—179.

разсужденіи, утратилась[1]); а все это не могло не отозваться и на нравственномъ складѣ человѣка: измѣнился къ худшему и нравственный органъ: и въ немъ ослабѣла впечатлительность и симпатическая способность, дѣлающая личность солидарною съ себѣ подобными; то, что прежде дѣлалось естественно, легко, само собою, стало дѣломъ усилія, побѣды надъ эгоизмомъ[2]), побѣды уже настолько трудной, что она стала явленіемъ сравнительно рѣдкимъ. Эгоистическое стремленіе, торжествуя все болѣе и болѣе, привело, наконецъ, къ образованію идеи собственности и необходимости увеличенія имущества; тогда равенство нарушилось, и для предупрежденія „полной гибели" человѣчества, принуждены были прибѣгнуть къ механизму порядка, устанавливаемаго законами. „Законъ замѣнилъ собою нравственный органъ, сдѣлавшійся ненужнымъ и вышедшій изъ употребленія". Но законъ не въ состояніи былъ безъ потерь замѣнить его: законъ только представлялъ помѣху для зла въ его осязательныхъ слѣдствіяхъ, тогда какъ нравственный органъ, въ состояніи своего совершенства, устранялъ самую причину зла, дѣлалъ само зло невозможнымъ. Благодаря закону, человѣкъ, созданный для свободы, сталъ рабомъ закона, и человѣчество превратилось въ чисто физическое общежитіе, направленное къ исключительно физическимъ цѣлямъ, а не къ дѣйствительному, внутреннему благу каждой отдѣльной личности, проистекающему изъ ея внутреннихъ, существенныхъ отношеній къ Высшему Существу и къ другимъ активнымъ свободнымъ существамъ... „Законодательство слишкомъ поздно сообразило, что нравственный органъ вымиралъ съ каждымъ днемъ по мѣрѣ ограниченія, опредѣленія и регулированія (свободной) человѣческой дѣятельности закономъ". Оно сознало опасность, вытекавшую отсюда для самого себя, и, для своего спасенія, прибѣгло къ помощи религіи для огражденія вѣрности клятвъ, для внушенія патріотизма и поощренія такъ называемыхъ воинственныхъ, героическихъ добродѣтелей. Но такъ какъ „религія есть результатъ отношеній каждой отдѣльной личности къ Верховному Существу, а отношеніе это можетъ проявляться только посредствомъ нравственнаго органа", то „истинный источникъ религіи оказался утраченнымъ и потому пришлось прибѣгнуть или къ вымышленнымъ откровеніямъ, или къ религіямъ, имѣвшимъ характеръ гражданскаго, государственнаго установленія", что только увеличило нравственную путаницу и принесло пользу исключительно физическимъ цѣлямъ общежитій[3]).

Мы привели эти разсужденія Гемстергюи потому, что они, кромѣ значенія для общей характеристики его воззрѣній на многіе важные вопросы, показываютъ, во-первыхъ, до какой степени онъ раздѣлялъ преобладавшіе въ его время взгляды на происхожденіе общества, закона и положительной религіи, а во-вторыхъ, даютъ намъ отрицательнымъ путемъ, перечисленіемъ утраченнаго человѣкомъ, сумму того,

---

[1]) id. 174—175. [2]) id. ibid. [3]) I, 133—136.

что нашъ авторъ находилъ желательнымъ для человѣка. Изъ этой характеристики того, чѣмъ будто бы былъ и чѣмъ сталъ человѣкъ, не трудно вывести, чѣмъ онъ, по мнѣнію Гемстергюи, долженъ быть; такъ что, при внимательномъ чтеніи, фантастическія картины „золотаго, серебрянаго и желѣзнаго вѣка" превращаются въ глубоко-содержательную программу возведенія человѣка отъ служенія чисто-физическимъ интересамъ къ служенію духовнымъ, отъ искусственно упорядоченнаго только внѣшнимъ принужденіемъ и расчетомъ общежитія обезличенныхъ, ограниченныхъ въ проявленіи своихъ силъ и способностей, государственныхъ единицъ къ добровольному союзу и общенію свободныхъ, независимыхъ отъ внѣшняго гнета, сохраняющихъ и развивающихъ свою самобытность и оригинальность нравственныхъ личностей, солидарныхъ другъ съ другомъ въ силу „тождества своихъ сущностей", въ силу „способности отождествляться съ себѣ подобными, перемѣщаться въ центръ другаго нравственнаго существа". Эта программа, заключаетъ въ себѣ уже всѣ святыя упованія, всѣ pia desideria философіи чувства: эти благородныя мечты и желанія высказаны въ фантастической формѣ, прерывисто, иногда смутно, но тепло, искренно, съ тѣмъ священнымъ огнемъ вдохновенія, отъ котораго вспыхнуло не мало блестящихъ мыслей въ умахъ Якоби, Гердера, Гёте. Первый въ своихъ характеристикахъ „прекрасныхъ, возвышенныхъ душъ" періода „бурныхъ стремленій" описываетъ намъ, какъ возможное, то, что для Гемстергюи было еще только желательнымъ, но чего возможность, какъ исключенія, онъ признавалъ въ лицѣ своей философской любви, своей Діотимы (Голицыной). Гердеръ въ своихъ проектахъ „для поощренія чистой человѣчности" уже требуетъ осуществленія мечтаній Гемстергюи объ идеальномъ союзѣ личностей, изыскиваетъ къ тому средства; и кто знаетъ, въ какой степени повліялъ на самого творца „Фауста" вышеприведенный отрывокъ изъ „Алексиса" о вѣчной неудовлетворенности человѣка, о разладѣ съ самимъ собою „этого изумительнаго существа, ставшаго двойственнымъ съ момента своего паденія, но остающагося однороднымъ, цѣльнымъ по своей первоначальной сущности, стремящагося одновременно держаться за обѣ противоположныя крайности своей натуры, связь между которыми онъ утратилъ вмѣстѣ со способностью глядѣть извѣстнымъ образомъ на вещи"[1]), этого существа, „полнаго смутныхъ и необъятныхъ желаній", въ тщетной погонѣ за удовлетвореніемъ которыхъ онъ съ презрѣніемъ отворачивается отъ будничнаго, не удовлетворяющаго его счастья, осужденный сознавать одновременно и величіе своего назначенія, и глубину своего паденія?

Впрочемъ и самъ Гемстергюи твердо вѣритъ въ наступленіе въ неопредѣленномъ будущемъ новаго счастливаго вѣка, „когда науки достигнутъ

---

[1]) ...cet Etre étonnant, qui n'était amphibie que depuis sa chûte, et qui foncièrement était un être d'une existence homogène, voulut tenir dans le même moment aux deux extrêmités de sa nature, dont par la perte de quelques manières d'apercevoir il avait perdu l'enchaînement et le lien. II, 193.

до крайнихъ доступныхъ человѣческимъ органамъ предѣловъ; когда человѣкъ ясно познаетъ границы своего разума; ...когда онъ замѣтитъ нелѣпое несоотвѣтствіе между своими желаніями и средствами къ наслажденію на землѣ и когда, убѣдившись въ странныхъ, вытекающихъ отсюда слѣдствіяхъ, онъ возвратится обратно къ утраченному и возстановитъ здоровое, нормальное равновѣсіе между своими желаніями и предметами, лежащими въ предѣлахъ его дѣятельности и его силъ въ данное время; когда наконецъ, обогащенный всѣмъ просвѣщеніемъ, къ которому его природа способна здѣсь на землѣ, онъ соединитъ съ нимъ блаженную простоту своего первобытнаго состоянія[1]), и новый золотой вѣкъ, несравненно совершеннѣйшій, нежели тотъ, о которомъ повѣствуютъ поэты, снова взойдетъ надъ тою же планетою"[2]). Для внимательнаго наблюдателя, прибавляетъ Гем., „этотъ ретроградный(!) путь человѣка уже начинаетъ обнаруживаться"[3]); пусть цѣль его лежитъ въ необъятно-далекомъ будущемъ, пусть мысли о немъ пока остаются только мечтами[4]), пусть временно кажется, что человѣкъ пока только болѣе вырождается, — все это не уничтожаетъ въ нашемъ мечтателѣ вѣры въ торжество счастья, и онъ ставитъ себѣ въ достоинство „способность сквозь современный мракъ усматривать первый свѣтъ зари вѣка, блистающаго сапфирами и алмазами"[5]).

Какъ бы произвольны ни были эти мечты о прошломъ и неясны надежды на будущее, изъ нихъ несомнѣнно слѣдуетъ, что Гемстергюи въ высокой степени допускалъ идею прогресса, законы котораго онъ современемъ надѣялся изслѣдовать ближе[6]). А между тѣмъ, въ силу вышеуказанной неопредѣленности и невыдержанности своихъ убѣжденій, онъ самъ же лишаетъ свое ученіе о нравственномъ совершенствованіи его высшаго достоинства, именно характера произвольнаго и сознательнаго акта. Гемстергюи конечно съ негодованіемъ отвергъ-бы направленное противъ него обвиненіе въ сочувствіи фатализму. Мы видѣли, что вообще онъ признаетъ за человѣкомъ, и очень рѣшительно, „активное начало, свободу воли, повидимому не имѣющую границъ"[7]); существованіе этого начала для него настолько же несомнѣнно, какъ и бытіе всего міра, потому что „безъ него существованіе самой вселенной было бы нелѣпостью"[8]). „Требовать доказательствъ свободы воли въ человѣкѣ равносильно требованію доказательствъ его существованія"[9]). Воля доказывается не разсужденіемъ; она констатируется личнымъ ощущеніемъ каждаго, какъ неотрицаемый фактъ. Если Гемстергюи и принуждаетъ себя разсмотрѣть этотъ вопросъ „немного поближе, поподробнѣе", то только потому, что первый отвѣтъ (для него лично единственный убѣдительный) не въ состояніи удовлетворить „философовъ-матеріалистовъ". И вотъ, для опроверженія ихъ мнѣнія, что воля

---

[1]) II, 195. III, 88. [2]) id. ibid. [3]) III, 89. [4]) id. ibid. [5]) III, 104.

[6]) ...ce principe qui va toujours en avant quoique son mouvement, dont j'indiquerai un jour les lois, ne soit pas uniforme. III, 87.

[7]) I, 160. [8]) II, 51. [9]) I, 102.

есть результатъ дѣйствій причинъ, постороннихъ душѣ, внѣ ея лежащихъ, онъ считаетъ достаточнымъ указанія на то, что воля упорствуетъ на исполненіи своего желанія даже въ тѣхъ случаяхъ, когда исполненіе его невозможно, что нерѣдко ея энергія даже возрастаетъ пропорціонально препятствіямъ[1]). Изъ этого онъ заключаетъ, что „воля не есть сила, измѣняемая движеніемъ матеріи, ни измѣненіе самой матеріи, но что она обладаетъ силою сама сообщать движеніе матеріи, измѣнять или ускорять его“[2]). Это заключеніе, столь важное и содержательное, къ сожалѣнію, оставлено нашимъ авторомъ въ неразработанномъ видѣ. Однако опираясь на него, онъ опровергаетъ возраженія матеріалистовъ противъ свободы выбора, свободы рѣшенія въ человѣкѣ: „допустимъ говоритъ онъ, что мнѣ предстоитъ выбирать между А и В. Я выбираю А, и вотъ утверждаютъ, что мой выборъ не былъ свободно сдѣланъ,что онъ былъ непзбѣженъ (nécessaire). Сознаюсь, что я не могу доказать противоположнаго слѣдствіемъ (par l'effet), но исключительно потому, что выборъ уже состоялся и не можетъ быть передѣланъ; но, если мы хотимъ изслѣдовать вопросъ о свободѣ выбора, зачѣмъ же брать къ разсмотрѣнію вопросъ уже черезъ моментъ послѣ выбора, то-есть тогда, когда свобода уже не можетъ существовать, а не минутою раньше, когда она еще существуетъ? Въ этотъ (предшествующій выбору) моментъ я настолько свободенъ, что я могу поставить предстоящее мнѣ рѣшеніе въ зависимость и отъ вашей воли, и отъ воли еще третьяго лица. Слѣдовательно рѣшеніе, которое я приму, не зависитъ отъ причинъ, заставляющихъ васъ находить это хорошимъ, справедливымъ или мудрымъ, а исключительно отъ моей воли, не знающей ничего о движущихъ вами побужденіяхъ. Если мнѣ возразятъ, что мое подчиненіе вашей волѣ обязательно, — значитъ, берутъ опять вопросъ уже послѣ состоявшагося факта, и въ такомъ случаѣ это разсужденіе настолько же непререкаемо-вѣрно, насколько оно непререкаемоложно до наступленія факта“.[3])

Но столь рѣшительнымъ защитникомъ независимости воли Гемстергюи является лишь въ ея отношеніяхъ къ внѣшнимъ силамъ, окружающимъ человѣческую личность, то-есть къ міру физическому (матерія и движеніе) и къ другимъ людямъ. Онъ не признаетъ, чтобы помимо самого субъекта, желающаго, выбирающаго и рѣшающаго, воля была подавляема силою матеріальною (міра внѣшняго), или силою нравственною (волею другихъ лицъ). Но онъ тотчасъ же, и очень сильно, съуживаетъ предѣлы этой независимости, какъ только переходитъ къ вопросу о вліяніи на волю самого субъекта, то-есть къ вопросу о субъективной мотивацiи или детерминацiи воли. „Способность желать (la velléité), повидимому, не имѣетъ никакихъ границъ“[4]); но активное начало, разсматриваемое на этой первичной ступени своего развитія, „есть сила совершенно неопредѣленная, способная принять всевозмож-

---

[1]) id. 102—103. [2]) id. 104. [3]) I, 104—105. [4]) I, 160.

ныя направленія". Это произволъ безпредѣльный, но и лишенный всякой цѣны, „произволъ безразсуднаго существа, произволъ обезумѣвшаго Аякса", ни къ чему цѣлесообразному, полезному не приводящій; онъ возможенъ, но, по счастью, только въ низшемъ (животномъ) или больномъ существѣ. Существо же въ истинномъ смыслѣ слова активное „непремѣнно бываетъ одарено разумомъ для превращенія этой неопредѣленной силы хотѣнія въ опредѣленную волю; вотъ почему эта способность въ осторожномъ и мудромъ Улиссѣ является вполнѣ детерминированною, съ энергіей вполнѣ сосредоточенной, вполнѣ направленной къ единой цѣли"[1]). Можно сказать слѣдовательно, что степень совершенства человѣка пропорціональна степени разумной и полезной мотивацiи его активной способности.

Итакъ детерминизмъ субъективный признанъ Гемстергюи, хотя не для всѣхъ въ одинаковой степени, такъ какъ онъ, какъ увидимъ дальше, стоитъ въ зависимости отъ свойствъ организаціи субъекта. Но если такимъ образомъ свобода выбора ограничена разумно и въ значительной степени самопроизвольно, свобода дѣйствія ограничена по нашему философу еще болѣе и по причинамъ, уже прямо не зависящимъ отъ субъекта: „интенсивность дѣйствій пропорціональна силѣ и энергіи его органовъ по отношенію къ внѣшнимъ, окружающимъ ихъ вещамъ"[2]). Самое пылкое желаніе, какъ и самое разумное опредѣленіе и направленіе его, не приведутъ къ должному результату тамъ, гдѣ органы и способности для осуществленія желаній и рѣшеній слабы, безсильны, гдѣ они функціонируютъ вяло, либо неправильно. И вотъ этимъ то пунктомъ своего ученія Гемстергюи существенно ограничиваетъ, если не вполнѣ парализуетъ, имъ же самимъ такъ рѣшительно защищаемую независимость активной способности человѣка отъ внѣшнихъ вліяній. Не говоря уже объ органахъ чисто физическихъ, даже такъ называемый нравственный органъ, уже въ силу одного того, что онъ органъ, зависитъ отъ природныхъ физическихъ и психическихъ условій, надъ которыми личный произволъ субъекта не властенъ: „мы пассивны во всѣхъ нашихъ ощущеніяхъ: непроницаемости и теплоты, мѣры и звука, очертанія и цвѣта, желанія и долга"[3]). Въ ощущеніяхъ мы воспринимаемъ данныя внѣшняго міра, воспринимаемъ ихъ при посредствѣ органовъ, для того приспособленныхъ; слѣдовательно и количественно, и качественно, это воспріятіе зависитъ отъ состоянія органовъ, возрастаетъ въ количествѣ съ количествомъ органовъ[4]), въ качествѣ — съ ихъ развитіемъ. „Отношеніе къ Богу и къ людямъ измѣряется степенью совершенства и воспріимчивости органа, то-есть степенью однородности или возможности эссенціальнаго союза (субъекта съ объектомъ)"[5]).

Не трудно разсмотрѣть всю многозначительность этого положенія:

---

[1]) II, 50. [2]) I, 160. [3]) I, 127.

[4]) ...ces organes la quittant, elle (l'âme) perd toute idée des faces de l'univers, qui étaient tournées de leur côté. I, 166. Тамъ-же объ органахъ, имѣющихъ развиться въ будущемъ; наоборотъ объ утраченныхъ — въ „Алексисѣ". [5]) I, 130.

однимъ взмахомъ оно наноситъ мертвящій ударъ всему предшествующему старанію нашего мыслителя установить въ широкихъ размѣрахъ принципъ нравственной независимости субъекта; оно въ высшей степени затрудняетъ обоснованіе идеи нравственной обязанности, долга, на почвѣ дѣйствительно свободнаго, непринужденнаго, личнаго, добровольнаго сознанія. Зачаточно, потенціально возможность къ нравственнымъ отношеніямъ по Гемстергюи присуща человѣческой природѣ изначала: но кромѣ того, что на низшихъ степенахъ развитія она ничтожна по своей силѣ, она еще необходимо нуждается въ средѣ, удобной для своего проявленія и роста, то-есть въ обществѣ другихъ людей, „другихъ активныхъ волей". Только въ соприкосновеніи (согласномъ или противоположномъ) съ ними пробуждается къ жизни нравственный органъ, и лишь тогда „изъ ощущеній не только отношеній внѣшнихъ вещей къ намъ, но и нашихъ къ нимъ, возникаетъ первое ощущеніе долга"[1]). „Органъ, называемый мною сердцемъ (то-есть нравственный органъ), совершенно безполезенъ человѣку, если нѣтъ (другихъ) существъ, одаренныхъ волею и дѣйствующихъ, или если нѣтъ общенія съ ними"[2]). Итакъ, человѣческая среда въ данномъ случаѣ — conditio sine qua non возможности возникновенія нравственнаго акта; нравственное мыслимо лишь какъ общественное: человѣкъ изолированный, „человѣкъ какъ индивидъ, несмотря на все свое духовное совершенство, несмотря даже на возможность возвыситься до понятія о Божествѣ, не въ состояніи имѣть никакого ощущенія долга ни относительно Бога, ни относительно кого бы то ни было"[3]). — и вотъ уже невозможность къ постановкѣ вопроса о нравственномъ долгѣ на почвѣ исключительно личнаго нравственнаго сознанія, не зависящаго отъ внѣшнихъ условій, невозможность установленія понятія долга по отношенію къ себѣ и по отношенію къ Богу, идея котораго въ изолированномъ положеніи человѣка однако допущена; приведеннымъ выше ученіямъ о совѣсти, о врожденныхъ понятіяхъ прекраснаго, хорошаго и дурнаго нанесенъ ударъ, силу котораго Гемстергюи не замѣчаетъ. Допустимъ, однако, что вся эта нравственная способность сразу вспыхиваетъ въ субъектѣ при его соприкосновеніи съ себѣ подобными[4]); тѣмъ не менѣе придется признать, что степень воспріятія, и количественно, и качественно, будетъ поставлена въ полную зависимость отъ не зависящихъ отъ субъекта обстоятельствъ среды, отъ того — съ кѣмъ и съ чѣмъ и какъ онъ будетъ сопоставленъ случайностями жизни, надъ которыми онъ опять не властенъ. Сообразно со всѣмъ этимъ, пробудится, проявится, направится и станетъ развиваться его нравственная способность, и такимъ образомъ внѣшняя среда, „общество наложитъ на сердце неизгладимые слѣды", отъ которыхъ будетъ зависѣть вся его дальнѣйшая судьба, потому что въ первомъ нравственномъ ощущеніи, какъ и во всякомъ

---

[1]) I, 115. [2]) id. 116. [3]) id. ibid.

[4]) C'est alors que les passions et les désirs entrent en foule, que l'âme acquiert son élasticité, se sent, s'aime, s'estime et reconnaît sa source. 115.

иномъ, „мы пассивны“, и, быть можетъ, самый важный моментъ, первый моментъ нравственной жизни, совершается во время и при условіяхъ, отъ личности не зависящихъ, безъ возможности съ ея стороны реагировать не только въ этотъ моментъ, но, если лучше вдуматься въ вопросъ, далеко и за предѣлами его.

Дѣло въ томъ, что по Гемстергюи отношенія субъекта къ себѣ подобнымъ вызываютъ въ первомъ *не сознаніе, а только ощущеніе долга* (la sensation du devoir). Это не оговорка, не простая терминологическая неряшливость, столь обычная въ нашемъ писателѣ; это умышленное обозначеніе, необходимое для философіи чувства, которая, если она вѣрна себѣ, не смѣетъ промѣнять въ этомъ, наиболѣе для нея дорогомъ вопросѣ живую непосредственность и страстность ощущенія на холодную ясность сознанія. Итакъ — ощущеніе долга! Но во всѣхъ ощущеніяхъ мы пассивны; мы ощущаемъ долгъ такъ или иначе, смотря по условіямъ ощущенія, условіямъ и внѣшней среды, и нашей собственной организаціи, — одинъ больше, другой меньше, одинъ такъ, другой иначе! Но при чемъ же въ такомъ случаѣ личный элементъ добровольнаго рѣшенія въ нравственномъ смыслѣ? въ чемъ же здѣсь личная заслуга, — единственная заслуга нравственнаго акта, то, что единственно и дѣлаетъ фактъ нравственнымъ фактомъ? къ чему наконецъ сводится такимъ образомъ долгъ, обязанность? Подавленный необходимостью быть послѣдовательнымъ, но впадая въ полное противорѣчіе съ своими же декламаціями объ абсолютной опредѣленности и безошибочности велѣній совѣсти, Гемстергюи принужденъ сознаться, что „обязанности, очевидно, вытекаютъ исключительно изъ отношеній субъекта къ Богу и къ людямъ, отношеній, измѣряемыхъ степенью однородности или возможности эссенціальнаго союза субъекта къ объекту, и что онѣ слѣдовательно пропорціональны совершенству нравственнаго органа. А потому тотъ, у кого нравственный органъ менѣе чувствителенъ, естественно несетъ и меньше обязанностей для выполненія“[1]).

Мы не будемъ, разумѣется, отрицать возможности установленія на почвѣ и такого убѣжденія нравственнаго ученія и послѣдовательнаго, и, съ извѣстной точки зрѣнія, убѣдительнаго, ученія, къ которому въ наше время склоняются симпатіи столькихъ мыслителей въ области этики и права. Но ученіе это стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ общею тенденціей философіи чувства къ признанію и поднятію до наивысшей степени принципа субъективной нравственности, почти до крайняго произвола, независимаго отъ давленія матеріальныхъ условій среды и физической организаціи. Правда, что, какъ увидимъ на Якоби, эта задача составляетъ больное мѣсто всякой философіи, основывающей себя на чувствѣ, и потому, вмѣстѣ съ Гемстергюи, принужденной признать, что во всѣхъ ощущеніяхъ мы пассивны. Тамъ, гдѣ убѣжденіе долга есть результатъ только ощущенія, не подкрѣпленнаго яснымъ сознаніемъ,

---

[1]) I, 130.

шаткость его постановки, въ смыслѣ зависимости отъ условій, надъ которыми субъектъ чувствующій не властенъ, неизбѣжна. Мы встрѣтимъ въ полной силѣ ту же опасность въ ученіи Якоби; но этотъ не знающій философской трусости мыслитель не станетъ увертываться отъ опасности и парализуетъ ее „нефилософскимъ", но, съ его точки зрѣнія, послѣдовательнымъ признаніемъ этой загадки таинственной души человѣческой за неразрѣшимую, тогда какъ болѣе соблюдающій приличія, но менѣе проницательный и мирящійся съ противорѣчіями Гемстергюи предлагаетъ здѣсь рѣшеніе, идущее въ разрѣзъ съ его собственнымъ ученіемъ, рѣшеніе, которое звучало бы прекрасно, если бы только оно имѣло право опираться на тѣ основы, на которыя опирается.

Онъ прибѣгаетъ здѣсь къ помощи того дѣленія нравственнаго органа на двѣ части, о которомъ мы говорили выше. Припомнимъ, что только низшая часть этого органа вполнѣ пассивна; высшая же „обсуждаетъ, измѣняетъ, умѣряетъ, побуждаетъ или усмиряетъ ощущенія", пассивно воспринимаемыя первою частью. На ея обязанности лежитъ слѣдовательно разумная регуляція неизбѣжныхъ внѣшнихъ вліяній, противодѣйствіе дурному и переработка его въ хорошее. Это и называется „увеличеніемъ доброкачественности или чувствительности нравственнаго органа", — работа, въ которой состоитъ высшее счастье человѣка[1]), какъ и его главная обязанность: трудиться надъ самоулучшеніемъ, стремиться къ самосовершенствованію. Задача безспорно возвышенная и плодотворная! Но, поставивши ее человѣку, устранилъ ли Гемстергюи прежнее затрудненіе противъ субъективной независимости нравственныхъ актовъ? Нимало! Вѣдь и высшая часть нравственнаго органа, завѣдующая процессомъ воздѣйствія на пассивную, низшую, такъ же, какъ эта послѣдняя, не свободна отъ вліянія на нее независящихъ отъ нея условій ея организаціи; единственное ея преимущество — способность реагировать противъ того, что она находитъ неблагопріятнымъ для себя или для другихъ, вреднымъ, дурнымъ; но самая способность эта поставлена въ прямую зависимость отъ степени совершенства организма субъекта: высшая часть нравственнаго органа, какъ и низшая, у одного можетъ быть несравненно болѣе богато одарена, чѣмъ у другаго, у третьяго наконецъ можетъ быть совсѣмъ слабо организована, а въ такомъ случаѣ и реакція ея противъ пассивно-воспринимаемаго будетъ ничтожна и даже можетъ, въ особо-неблагопріятныхъ случаяхъ, сводиться прямо къ нулю. Единственное, что на крайній конецъ остается такого рода субъекту, это — безсильное стремленіе къ добру, настолько слабое, что оно не въ состояніи проявиться ни въ чемъ осязательномъ. А если такъ, то передъ человѣчествомъ развертывается перспектива уже не самопроизвольнаго, не изъ глубины сознанія и воли самóй свободной личности исходящаго процесса нравственнаго совершенствованія, а нѣчто существенно отличное отъ этого, — возможность развитія и улуч-

---

[1]) I, 130.

шенія только того, что дано человѣку фатально, помимо его воли, его физическою организаціей, отъ которой зависитъ и его нравственная чуткость, при чемъ даже развитіе и совершенствованіе даннаго, въ свою очередь, обусловлено свойствами независящей отъ него организаціи, не говоря уже о замалчиваемомъ нашимъ авторомъ значеніи для человѣка окружающей среды, весьма важномъ, такъ какъ условія физическаго и духовнаго бытія субъекта, воспитаніе, примѣръ, силу котораго Гемстергюи признаетъ въ высокой степени[1]), наконецъ воздѣйствіе всѣхъ факторовъ общественной жизни не могутъ не оказывать огромнаго вліянія на ростъ и развитіе нравственнаго органа. Такимъ образомъ мы приходимъ къ выводу, что, вопреки желанію автора, по его ученію нравственное совершенство, такъ же точно, какъ и физическое, не столько — дѣло труда, личнаго усилія, сколько результатъ счастливой организаціи, а слѣдовательно не столько нравственная заслуга, сколько даръ природы.

Такъ, помимо своихъ намѣреній, Гемстергюи приходитъ къ тому ученію о „прекрасной душѣ“, которое разовьетъ съ большею полнотою Якоби и которому, подъ терминомъ геніальности, будетъ поклоняться нѣмецкій періодъ „бурныхъ стремленій“. Гемс. даетъ цѣлую классификацію нравственныхъ типовъ, отъ низшаго, въ которомъ желательная способность еще совершенно неопредѣленная, разумъ совсѣмъ не развитъ, воображеніе бѣдно, а нравственный органъ кажется какъ бы не существующимъ, — до высшаго, до той величавой и могучей души, у которой способность къ желанію сохраняетъ всю свою эластичность, но которая всегда сама себя направляетъ къ частнымъ рѣшеніямъ легко, самостоятельно; здѣсь нравственный органъ достигъ всей ему доступной чувствительности и совершенства; разумъ сталъ также безукоризненнымъ и получилъ должную выправку, а воображеніе одинаково ясно и отчетливо представляетъ всѣ идеи. Словомъ, это душа, всѣ части которой одинаково совершенны и дѣлаютъ для нея доступною одновременно и высшую добродѣтель, и истинную мудрость[2]). Гемс. сознается (не къ выгодѣ субъективной нравственности конечно), что „высшая добродѣтель состоитъ въ изумительномъ богатствѣ души,... въ равновѣсіи или равномъ совершенствѣ ея четырехъ способностей („воли, нравственнаго органа, разума и воображенія“) и въ быстротѣ („моментальности“) сочетанія внушеній этихъ способностей и осуществленія основаннаго на немъ рѣшенія своей воли“[3]). Какъ настоящій жрецъ красоты, Гемстергюи благоговѣйно преклоняется передъ такими прекрасными душами, но не можетъ не сознавать, что „для человѣчества было бы неутѣшительно, если бы этотъ классъ людей, которымъ исключительно присуща настоящая добродѣтель, состоялъ бы только изъ малаго количества вышеописанныхъ, вполнѣ совершенныхъ героевъ“. Вотъ почему онъ находитъ возможнымъ причислить къ этому же разряду и менѣе совершенныхъ людей,

---

[1]) I, 130. [2]) id. 131. [3]) id. 133.

одаренныхъ способностью осуществленія менѣе, нежели способностью стремленія къ истинному, прекрасному и доброму, то есть такихъ, въ которыхъ личное усиліе выше природныхъ дарованій[1]). И такъ рѣшительно въ немъ это чисто-античное, эллинское преклоненіе передъ природною красотою богато-одаренной души, что онъ лишь въ качествѣ уступки и „чтобы не было обидно“ массѣ несовершеннаго, но честно и многострадально стремящагося къ совершенству человѣчества, причисляетъ къ сонму счастливцевъ, рожденныхъ „героями“, тѣхъ, которые стали ими не въ силу простаго дара природы, а при помощи усилія. Онъ долженъ допустить, что „столь тяжелый непрерывный подвигъ не можетъ не нравиться безсмертнымъ богамъ“[2]); но его собственныя симпатіи — на сторонѣ прирожденнаго совершенства: не даромъ людямъ золотаго вѣка онъ приписываетъ добродѣтель, достигавшуюся безъ усилій, безъ той побѣды надъ препятствіями, которая въ нашемъ несовершенномъ состояніи представляется заслугою, достойною славы[3]). Мы видимъ, какъ удаляется здѣсь Гемстергюи отъ выдержаннаго ученія активной субъективной морали, полагающей главное нравственное достоинство именно въ напряженіи воли, въ личномъ усиліи къ достиженію добра. Лессингъ, считавшій Гемстергюи за скрывающаго свои настоящія убѣжденія спинозиста, Лессингъ, находившій, что „итти по правому пути часто — дѣло только счастья, что единственная заслуга въ томъ, чтобы стремиться выбраться на истинный путь“[4]), Лессингъ, простиравшій свое поклоненіе самостоятельному стремленію человѣка къ истинѣ до того, что при всей его трудности и необезпеченности въ успѣхѣ, онъ все-таки предпочиталъ его готовой, несомнѣнной, но безъ личнаго труда, въ видѣ подарка полученной истинѣ, — Лессингъ является здѣсь полною противоположностью Гемстергюи, видѣвшему въ усиліи и борьбѣ за истину и добро несовершенство, сообразно со своею оцѣнкою „активной способности“, которая будто бы „никогда не можетъ подняться до творческой силы“[5]).

Что бы ни говорилъ послѣ этого Гемстергюи о томъ, что „гармонія природныхъ способностей зависитъ отъ самого человѣка“[6]), что самосовершенствованіе — высшая обязанность его[7]), съ какимъ бы презрѣніемъ ни смотрѣлъ онъ на „души, созданныя изъ грязи“, отличающіяся нравственною тупостью[8]), онъ уже не въ правѣ считать этотъ недостатокъ и его слѣдствія вмѣняемыми въ вину неудачно организованному въ нравственномъ отношеніи субъекту. Оттого въ своихъ взглядахъ на зло, на грѣхъ, на преступленіе, на наказаніе и на раскаяніе онъ очень близко подходитъ къ ученію Спинозы и его полумистическихъ голланд-

---

[1]) II, 132. [2]) id. ibid. [3]) II, 175.

[4]) Den wahren Weg einschlagen ist oft blosses Glück; um den rechten Weg bekümmert zu sein, giebt allein Verdienst. *Lessing, Werke. Ausg. Lachmann-Maltzahn. Lpz. 1857.* XI. B. 2. Abth. S. 122.

[5]) II, 51. [6]) id. 54. [7]) id. 53.

[8]) ...ces âmes de boue, auxquelles on est obligé en conscience de pardonner tout, puisqu'elles sont au-dessous de la bête et de la plante. III, 135.

скихъ послѣдователей Леенгофа, Дейергофа и Фанъ-Гаттема[1]), быть можетъ ему извѣстныхъ. „Пороки происходятъ изъ слишкомъ большой силы желаній или отъ излишней нравственной чувствительности, или отъ дурнаго употребленія другихъ способностей; а недостатки имѣютъ своимъ источникомъ только слабость воли, не умѣющей направить себя и становящейся жертвою воображенія и нравственной чувствительности“[2]). Нравственные недостатки, пороки и самыя преступленія такимъ образомъ — результатъ неудачной организаціи субъекта или малаго развитія его нравственнаго органа. Сообразно съ этимъ, на низшихъ ступеняхъ своего нравственнаго развитія „люди не бываютъ ни добродѣтельными, ни порочными и не заслуживаютъ ни похвалъ, ни наказаній“[3]). Вмѣняемость возрастаетъ пропорціонально совершенству нравственнаго органа, соотвѣтственно чему въ то же время уменьшается вѣроятность

---

[1]) О нихъ см. *Van der Linde, Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Göttingen,* 1862, 134 ff. Исходя, повидимому, изъ осужденія Спинозою раскаянія, страха и грусти, какъ безполезныхъ слабостей *(Ethic.* p. IV, prop. 45 sch. 2 и prop. 54, p. 363, 368 *ed. Bruder), Леенгофъ* въ своемъ „Небѣ на землѣ“ *(Hemel op. Aarden. 1703, Нѣм. пер. Der Himmel auf Erden. Amsterdam 1706)* доказываетъ „несовершенство всякой печали“, S. 63 нѣм. изд., а слѣдовательно и раскаянія о грѣхахъ, которые лучше было бы „исправлять съ радостью и довольствомъ... безъ ропота и грусти“. 113. О вредѣ наказаній для общества („строгость и страхъ не могутъ достигать своей цѣли... раскаяніе висѣльника не многаго стоитъ... предоставьте добродѣтель самой себѣ“). 147—150. Сочиненій *Дейергофа* и *Гаттема* мнѣ не удалось видѣть; пространныя выписки изъ перваго встрѣтились мнѣ въ *Fatum fatuum Диппеля: Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen durch die Publication aller... Schriften Christiani Democriti. Amsterdam 1709,* S. 1195 ff. Наиболѣе мистичный изъ голландскихъ спинозистовъ-мистиковъ, *Яковъ Бриллъ,* утверждая, что „все существующее, поскольку оно существуетъ, — хорошо, и что грѣхъ есть ничто“ *(Verschiedene... Tractätchen von... J. Brill. Frankfurt 1730. Das verborgene Leben.* § 242. S. 78), находитъ, что „одному Богу принадлежитъ по праву страдать отъ грѣха и огорчаться о немъ“. § 180. S. 58; не отрицая необходимости раскаянія *(Grünendes Kleeblatt aus J. Brill's Schriften. 1724. Die Gemüthsruhe,* § 53 и 57. S. 41, 44) онъ ограничиваетъ его минимальною дозою, если можно такъ выразиться, и ставитъ „однимъ изъ нашихъ главныхъ упражненій — изгонять изъ нашей души всякое безпокойство и волненіе... ибо гдѣ является безпокойство, оттуда удаляется Богъ“. § 8, S. 6. Эти въ мистическомъ духѣ переработанные постулаты ученія Спинозы оказали глубокое вліяніе на голландскихъ и нѣмецкихъ сепаратистовъ (отщепенцевъ протестантизма) 18 вѣка, въ томъ числѣ и на Эдельманна. Диппель, котораго *Bender J. K. Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus. Bonn, 1882,* 166, основательно называетъ хорошимъ знатокомъ современной ему философіи, сообщаетъ, что ему встрѣчались среди „очарованныхъ картезіанскою и Спинозовою философіей“ люди, „которые считали грѣхъ настолько же происходящимъ отъ Бога, какъ и добродѣтель, и полагали, что понятія о добрѣ и злѣ сомнительны и только путемъ заблужденія проникли въ совѣсть и въ общество. Онъ даже слыхалъ отъ мистиковъ, и притомъ, по ихъ мнѣнію, высоко-просвѣщенныхъ, что высшая степень духовнаго совершенства состоитъ въ томъ, чтобы безъ всякаго сопротивленія предаваться всѣмъ страстямъ, хорошимъ и дурнымъ, и спокойно совершать то, къ чему побуждаетъ фатальная необходимость“. Какъ на примѣръ проповѣди этого даже лицами духовнаго званія, онъ указываетъ на Гаттема и Леенгофа. *Fatum fatuum.* § 59. S. 1213—1214. [2]) II, 133. [3]) I, 130.

возможности проступковъ: такъ въ высшемъ разрядѣ людей „есть добродѣтели, бываютъ иногда недостатки, но не бываетъ пороковъ, хотя иногда здѣсь могутъ случайно встрѣчаться преступленія“ [1]). Свой теоретическій взглядъ на зависимость преступности отъ условій среды и въ особенности отъ организаціи преступнаго субъекта Гемстергюи имѣлъ возможность провѣрить на практикѣ наблюденіями надъ преступниками въ тюрьмахъ, гдѣ ему, по обязанностямъ службы, случалось нерѣдко проводить цѣлые часы. Вотъ выводъ его наблюденій: „преступникъ въ дѣйствительности всегда менѣе виновенъ, чѣмъ его хотятъ въ этомъ увѣрить и чѣмъ онъ самъ воображаетъ... Одно несомнѣнно, что придумавшій слово и понятіе „наказаніе людей“ — настоящій глупецъ, потому что всякое существо имѣетъ способность и право наказывать только самого себя, а не себѣ равныхъ, ни даже низшихъ“ [2]). „Рай и адъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, — внутри человѣка; кромѣ этого ада, иного нечего бояться, какъ и неосновательно на иной рай надѣяться. Нравственный органъ замѣняетъ собою отдѣльному лицу строгаго судью. Этотъ рай и адъ не представляютъ собою ни наградъ, ни наказаній; они просто — необходимыя слѣдствія организаціи субъекта... Преступленія могутъ быть слѣдствіями порока, но самъ порокъ имѣетъ отношеніе лишь къ порочному; передъ Богомъ же невозможны ни пороки, ни преступленія“ [3]). Мы могли бы потребовать прибавить: „невозможны и передъ людьми“, въ силу неотвѣтственности субъекта за природные недостатки своей организаціи, если бы Гемстергюи, какъ указано выше, въ противорѣчіе съ самимъ собою, не признавалъ нѣкоторой возможности воздѣйствія воли на нее. Конечный выводъ, къ которому долженъ былъ прійти и пришелъ Гемстергюи съ своимъ ученіемъ о нравственномъ органѣ, есть условность понятій добра и зла. „Добро и зло — не противоположности: только измѣненія, происходящія въ обществѣ, и отношенія нашихъ поступковъ къ обществу поставили насъ какъ разъ по серединѣ между тѣмъ, что мы называемъ хорошимъ и дурнымъ. Безразличное находится между тѣмъ и другимъ; съ него мы и начали пріучаться считать для опредѣленія степени доброкачественности или злокачественности вещей или дѣйствій“ [4]). Условія общежитія имѣютъ въ данномъ случаѣ рѣшающее значеніе: человѣкъ не знавшій общества, первобытный индивидъ (l'homme individu), „не имѣя никакого ощущенія нравственной стороны міра, не нуждался въ ощущеніи ни нравственнаго, ни физическаго блага“. Все представлялось ему неизбѣжнымъ, правильнымъ слѣдствіемъ единой всемогущей причины, явленіемъ строгой необходимости. Сочетаніе и разъединеніе вещей и явленій не было ни благомъ, ни зломъ, а только перемѣною. Единственное понятіе о злѣ, которое онъ можетъ быть имѣлъ, было ощущеніе боли [5]), хотя во времена золотаго вѣка „человѣкъ разставался съ жизнью, какъ съ минувшимъ днемъ, или какъ онъ разстается со сномъ, и сбрасывалъ свое

---

[1]) id. 133. [2]) III, 131. [3]) id. 161, 163. [4]) I, 126. [5]) id. 123.

тѣло, какъ сформировывающійся плодъ сбрасываетъ прочь предвѣщающій его цвѣтокъ“ [1]). Космическая катастрофа, положившая конецъ счастливому дѣтству человѣчества, „смѣнила сладостное спокойствіе ужасомъ и безумнымъ страхомъ. Человѣкъ впервые увидалъ смерть въ новомъ видѣ, какъ насильственный фактъ (comme un état forcé): этотъ сладострастный (!) мигъ перехода, мигъ, когда-то усыпанный цвѣтами и украшенный не надеждою, еще не извѣданною человѣкомъ, но непреложнымъ и яснымъ ощущеніемъ нарождающагося и уже видимаго будущаго, еще болѣе очаровательнаго, чѣмъ прошлое и настоящее, — этотъ самый мигъ предсталъ передъ нимъ, какъ завершеніе всего ужаснаго“ [2]). Съ другой стороны, общеніе съ себѣ подобными привело къ разграниченію добра отъ зла: обмѣнъ ощущеній и мыслей пробудилъ въ индивидѣ пониманіе чужихъ радостей и страданій, а сравненіе ихъ со своимъ состояніемъ „заставило раскрыться въ немъ идею блага нравственнаго и физическаго, при чемъ... идея хорошаго должна была вызвать идею лучшаго... не только какъ возможнаго, но и какъ непремѣнно существующаго“ [3]). Общественный строй со своею искусственною моралью, установленною для охраны своей односторонней цѣли (физическаго благополучія), упорядочилъ по-своему и развилъ взгляды на добро и зло. Законъ придумалъ награды и наказанія. „Онъ и долженъ то награждать, то наказывать, постоянно поправляя несовершенство своего произведенія. Но Богъ не поправляетъ вселенной... Передъ лицомъ Бога не можетъ быть ни пороковъ, ни преступленій“ [4]). Но для человѣка безконечно важно, будетъ ли онъ въ сферѣ своей дѣятельности, имѣющей по всему вѣроятію расширяться въ продолженіе всей вѣчности, направляться къ Высшему Существу и къ познаваемому совѣстью порядку, или будетъ ли онъ отъ нихъ изъ вѣка въ вѣкъ все отдаляться, тогда какъ его нравственный органъ, совѣсть, какъ будто для того только и стала чувствительнѣе и дѣятельнѣе, чтобы дать ему тѣмъ живѣе познать громадное разстояніе, отдѣляющее его отъ счастья“ [5]). Внѣшнія награды и наказанія слѣдовательно излишни: „человѣкъ, называемый порочнымъ, есть и будетъ менѣе счастливымъ и менѣе совершеннымъ въ силу необходимыхъ слѣдствій порядка вещей, точно такъ же, какъ по той же самой причинѣ человѣкъ, называемый добродѣтельнымъ, будетъ болѣе совершеннымъ и болѣе счастливымъ“ [6]).

Мы видимъ, какъ ученіе о зависимости нравственнаго акта отъ условій организаціи субъекта привело Гемстергюи къ выводамъ чрезвычайной важности, сходнымъ съ положеніями спинозистической этики. Сторонникъ и защитникъ свободы, воли, активнаго начала былъ приведенъ, въ разрѣзъ съ общимъ духомъ своей философіи, къ порогу фаталистической морали и переступилъ за него, повидимому не вполнѣ ясно себѣ представляя значеніе сдѣланнаго шага. Въ ученіе его такимъ образомъ внесена была двойственность, неопредѣленность, вслѣдствіе чего самые проницательные умы могли рѣзко расходиться во мнѣніяхъ о немъ и

[1]) II, 175. [2]) id. 177. [3]) I, 123. [4]) I, 161. [5]) id. 163. [6]) id. ibid.

приписывать ему противоположныя убѣжденія. Индивидуалистъ Якоби почерпалъ у него опору для своего ученія о независимости личности, о свободномъ нравственномъ активномъ началѣ; тогда какъ Лессингъ видѣлъ въ его ученіи „чистѣйшій спинозизмъ, только искусно прикрытый“[1]). Отрицать фаталистическій характеръ вышеприведеннаго взгляда Гемстергюи на условія развитія и на оцѣнку нравственнаго акта невозможно. Но едва ли этотъ фактъ представлялся въ своемъ истинномъ видѣ самому автору, едва ли онъ казался ему серіозною помѣхою къ признанію за человѣческою личностью возможности, а слѣдовательно и обязанности къ нравственному свободному поведенію. Во всякомъ слу-

---

[1]) „Я нашелъ Лессинга, разсказываетъ Якоби, совершенно очарованнымъ „Аристеемъ“... Это чистѣйшій спинозизмъ, говорилъ Лессингъ, и притомъ въ настолько прекрасной экзотерической оболочкѣ, что само это прикрытіе способствуетъ развитію и разъясненію сокрытаго подъ нимъ ученія... Въ письмѣ „о человѣкѣ и его отношеніяхъ“... Г. можетъ быть самъ еще не вполнѣ сознавалъ свой спинозизмъ; теперь же онъ ему сталъ совершенно ясенъ“. *Jacobi, Werke.* IV. B. 1. Abth. 82—83. Этотъ неправильный отзывъ объясняется неопредѣленностью философскихъ убѣжденій не только Г., но и самого Лессинга, что̀ подало поводъ къ изумительному противорѣчію въ сужденіяхъ объ отношеніи Л—а къ спинозизму: одни считаютъ его за настоящаго спинозиста (такъ *Hettner.* III, 2. Abth. 592. 594. 595. *Baumgartner, L.'s religiöser Entwickelungsgang. 1879.* 152—4; осторожнѣе *Danzel-Guhrauer, Lessing. Berlin 1881.* II, 372), другіе — за спинозиста „оживленнаго и одухотвореннаго лейбниціанскимъ индивидуализмомъ“ (*Pfleiderer, Religionsphilosophie. 1883.* I, 142—4 и *Jacobi, Les. der Philosoph. 65.* третьи — за непонимающаго спинозизмъ (*Ritter, Ueb. L.'s phil. u. relig. Grundsätze. 1847.* 5—6) или не относившагося къ нему достаточно серіозно (*Ueberweg, Grundriss 1883,* 169), четвертые наконецъ — за идущаго дальше самого Спинозы (*Rehorn, L.'s Stellung zur Phil. d. Spinoza. 1877,* 25). Другіе находятъ его убѣжденія болѣе близкими къ Лейбницу, опять-таки значительно расходясь въ сужденіи о степени сближенія или независимости, отъ простаго подражанія до высокой степени самобытности: *Guhrauer, Lessing's Leben.* II, 380. *Witte, D. Phil. unserer Dichterheroen.* 1880. I, 44. *Melzer, L.'s philos. Grundanschauung. 1882,* 22. *Куно Фишеръ* 1863. II, 508—9. — *Zimmermann, Leibnitz u. Lessing. 1855* pass. особенно настаиваетъ на зависимости отъ Лейбница. Ср. *Hebler, Lessing-Studien; Zeller, Gesch. d. deut. Phil. 1873,* 369. *Schwarz, L. als Theologe. 1854.* 8, 87 ff. *Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphilosophie. 1880.* I, 421 ff. Затѣмъ одни находятъ, что вкратцѣ онъ уже намѣтилъ весь переворотъ, который долженъ былъ произвести въ философіи критицизмъ (*Stahr, Lessing.* II, 167. *Jacoby, L. der Philosoph.,* 9—10 находитъ у него только „пророческое указаніе“ на Канта); другіе полагаютъ, что „смѣлый Л. значительно опередилъ осторожнаго Канта“ (*Ritter.* 73), предугадывая системы Фихте и Гегеля (*Каррьеръ*), а третьи видятъ въ немъ только лучшаго представителя нѣмецкаго „просвѣщенія“ (*Zeller,* 387, 350). Наконецъ для однихъ онъ самый проницательный и остроумный мыслитель своего времени (*Schiller, Lessing.* 25) единственный творческій умъ въ Германіи въ періодъ между Лейбницемъ и Кантомъ (*Windelband, Gesch. d. neueren Phil. 1878.* I, 525), философскій и религіозный освободитель нѣмецкой націи (*Hettner.* 540), а для другихъ — „фрагментаристъ, мыслитель по случаю“ (*Hebler, Lessingstudien. 1862,* 116 *Pünjer.* 421), „философская голова, но не философъ, а только другъ философіи“ (*Boden, L. u. Götze. 1862,* 326), лишенный творчества и системы (*Melzer,* 3), ограничивавшійся общими взглядами („aperçus“) на отдѣльные вопросы философіи при поверхностномъ отношеніи къ ней, какъ къ цѣлому (*Witte* 40. Cf. 229. и *Danzel-Guhrauer* II, 371—2), все же вмѣстѣ — рѣдкій по силѣ примѣръ невыносимыхъ противорѣчій ученой критики!

чаѣ онъ не помѣшалъ ему признать за человѣкомъ возможность совершенствованія даже послѣ смерти, хотя Гемс. и не счелъ нужнымъ пояснить, какимъ образомъ нравственный органъ можетъ функціонировать внѣ тѣла.

Въ этомъ послѣднемъ словѣ своей этики Гемстергюи вдохновляется благородными вѣяніями платонической философіи, весь отдается поэтическимъ мечтамъ и менѣе, чѣмъ гдѣ-либо, считаетъ себя обязаннымъ возпться съ прозаичными доказательствами возвышенныхъ мыслей и смутныхъ упованій. Вѣра въ безсмертіе души для него непреложная истина, вытекающая изъ свойствъ духа, изъ его бытія, не зависящаго въ существенномъ отъ матеріи, изъ его самостоятельности, начинающейся уже въ нашемъ досмертномъ періодѣ. Вспомнимъ сказанное выше объ отношеніяхъ души къ тѣлу, вспомнимъ ея божественное происхожденіе и что она насильственно (не объяснено почему?) связана съ тѣломъ, прикрѣплена къ органамъ, которые служатъ ей скорѣе помѣхою [1]), такъ что ей „въ ея теперешнемъ состояніи почти невозможно клониться къ единенію съ предметомъ своихъ желаній иначе, какъ посредствомъ своихъ органовъ", крайне не совершенныхъ, а потому и „одинаково невозможно достигнуть до полнаго наслажденія чѣмъ бы то ни было" [2]). Ни полное знаніе, ни полное наслажденіе, состоящее въ эссенціальномъ общеніи съ желаемымъ, не достижимы для души, пока она связана съ тѣломъ, даже наилучше организованнымъ. Высшее для души, предѣлъ ея желаній — возсоединеніе съ Богомъ; а для ощущенія этого состоянія опредѣленнымъ образомъ требуется „дальнѣйшее развитіе человѣка; нужно сбросить прочь матеріальную оболочку; нужна смерть. Сколько формъ (степеней) развитія, сколько смертей требуется душѣ для достиженія высшаго, доступнаго ея сущности совершенства, — это тайна, сокрытая отъ насъ до тѣхъ поръ, пока послѣдовательность времени и частей является для насъ единственнымъ средствомъ полученія ясныхъ понятій" [3]). Только послѣ разлуки съ тѣломъ наступитъ для человѣка новый „золотой вѣкъ, въ которомъ его наслажденія будутъ болѣе глубокими, болѣе связными другъ съ другомъ, и гдѣ всѣ его познанія соединятся вмѣстѣ, какъ цвѣта радуги въ фокусѣ линзы, и сольются въ единый чистый свѣтъ" [4]). Это состояніе высшаго блаженства Гемстергюи представляетъ себѣ какъ „послѣдовательное созерцаніе безконечныхъ сторонъ (фазисовъ) вселенной, продолжающееся цѣлую вѣчность" [5]). Смерть тѣла такимъ образомъ не полагаетъ конца развитію духовнаго существа; и за ея предѣлами его эволюція продолжается и притомъ „сообразно уже ранѣе, уже въ этой жизни принятому направленію; смерть не измѣняетъ послѣдняго; она только ускоряетъ движеніе души въ этомъ же направленіи, которое всецѣло зависитъ отъ энергіи свободнаго существа" [6]). Этими послѣдними словами Гемстергюи словно хочетъ возвратить въ своей этикѣ активному субъективному на-

---

[1]) II, 124 ss. и I, 68. [2]) I, 54. [3]) II, 74—75. [4]) II, 195. [5]) I, 160—161. [6]) II, 75.

чалу независимость отъ постороннихъ причинъ и ту свободу, которую онъ такъ сильно ограничилъ, поставивши ее въ тѣснѣйшую связь со свойствами организаціи субъекта.

Но если и здѣсь мы видимъ въ немъ непослѣдовательность и колебанія, одно въ его взглядѣ на безсмертіе носитъ несомнѣнно типичный признакъ новаго философскаго направленія, характерную черту философіи чувства: безсмертіе представляется ему одною изъ тѣхъ истинъ, которыя познаются не путемъ разсужденія и умозаключеній, а путемъ наблюденія надъ свойствами души, путемъ самочувствія: „непреложное, необманывающее ощущеніе душою нарождающагося для нея будущаго", ощущеніе, которому она, если находится въ нормальномъ состояніи, не можетъ не вѣрить, — вотъ для него доказательство безсмертія души, достаточное для того, чтобы съ презрѣніемъ отклонить „нелѣпую идею невозможнаго полнаго уничтоженія"[1]). Безсмертная душа чувствуетъ себя безсмертною уже и въ періодъ своего соединенія съ тѣломъ; уже и здѣсь мы можемъ отчасти „прозрѣвать природу нашихъ отношеній къ Богу и степень нашей однородности съ нимъ (le degré de notre homogénéité avec lui)", то-есть познавать то, что дѣлаетъ возможнымъ безсмертіе; „уже въ этой жизни начинается тотъ полётъ въ вѣчность", который только ускоряется послѣ смерти тѣла, „не мѣняя однако направленія", принимаемаго еще до нея[2]). Не разсужденіемъ слѣдовательно, а ощущеніемъ свойствъ души утверждается вѣра въ безсмертіе. Душа находится въ состояніи почти непрерывающихся желаній, въ состояніи какъ бы вѣчно неутоленной жажды; она постоянно стремится, въ силу „своей способности тяготѣть ко всей вселенной", къ соединенію съ предметами своихъ желаній, чувствуетъ себя частью, разобщенною съ цѣлымъ, и ищетъ возсоединенія съ нимъ, тѣмъ болѣе страстно, чѣмъ ближе къ ней по сущности, чѣмъ родственнѣе съ нею предметъ ея желаній: отсюда — влеченіе къ себѣ подобнымъ, любовь половая, любовь духовная, дружба, любовь къ знанію, къ прекрасному, къ добру, наконецъ къ Богу. Все это непрерывное стремленіе души „къ совершеннѣйшему и тѣснѣйшему единенію со всѣмъ, что находится внѣ ея" — не что иное, какъ градаціи одной и той же потребности — возсоединенія души съ ея творцомъ, Богомъ, единственнымъ, что можетъ дать ей полное удовлетвореніе[3]). Такъ въ ощущеніяхъ, порождаемыхъ желаніями души, въ стремленіи къ удовлетворенію ихъ и въ сознаніи неудовлетворительности соединенія съ чѣмъ бы то ни было частнымъ, а отсюда — въ запросѣ на единеніе съ общимъ, вѣчнымъ, все примиряющимъ и все удовлетворяющимъ, и притомъ роднымъ, близкимъ, однороднымъ душѣ — дано *не доказательство* ея безсмертія, а живая, „непогрѣшимая" *увѣренность* въ немъ, настолько убѣдительная для ощущающаго ее, что идея полнаго уничтоженія, „придуманная для грустнаго успокоенія" изстрадавшагося человѣчества, кажется, „невозможною нелѣпостью"[4]).

[1]) II, 177. [2]) II, 74—75. [3]) I, 54—56. [4]) II, 177.

Прежде, нежели покинуть нравственное ученіе Гемстергюи, мы должны указать на послѣднюю черту въ немъ, особенно для насъ интересную потому, что и въ ней онъ заявляетъ себя начинателемъ того движенія европейской мысли, которое мы обозначаемъ терминомъ философіи чувства. Доходя въ этикѣ, какъ мы видѣли, до рубежа спинозистическаго фатализма, онъ въ то же время раскрываетъ уже возможность перехода отъ него къ противоположному (впрочемъ болѣе на видъ, чѣмъ въ дѣйствительности), къ индувидуализму Якоби. Эта сторона философіи чувства, столь характерная для всего направленія, намѣчена у голландскаго мыслителя еще краткими, но уже энергичными, выразительными чертами. Опираясь на приведенныя выше соображенія, онъ уже видитъ „высшую мудрость въ соотвѣтствіи всѣхъ своихъ дѣйствій и мыслей съ импульсами своего нравственнаго органа, не заботясь объ человѣческихъ учрежденіяхъ или о мнѣніи другихъ людей". Онъ объявляетъ, что „власть человѣческой личности и ея право — одно и то же; желаніе составляетъ единственный мотивъ ея дѣйствій" [1]). Начавши въ духѣ Спинозы, Гемстергюи кончаетъ въ духѣ Якоби: подчиненіе неизбѣжнымъ велѣніямъ неизмѣннаго порядка вещей здѣсь сразу преображается въ неограниченное право личности слѣдовать одному своему личному влеченію, сообразно съ однимъ настроеніемъ своего организма. На такую перемѣну взгляда нашъ философъ не имѣлъ достаточнаго права. Положимъ, онъ могъ бы сослаться на то, что личность дѣйствуетъ только сообразно состоянію своего нравственнаго органа. Но мы могли бы остановить его вопросомъ: должна ли она давать просторъ влеченію низшей пассивной стороны своего нравственнаго органа, или лучше не должна ли она реагировать противъ нея разумнымъ воздѣйствіемъ его высшей стороны, въ чемъ, какъ мы видѣли, самъ Гемстергюи полагаетъ нравственное совершенство? Сверхъ того, давая столь неограниченный просторъ индивидуальному влеченію, онъ забываетъ, что, по его собственнымъ словамъ, „человѣкъ, какъ индивидъ, не можетъ имѣть никакого ощущенія долга къ кому бы то ни было" [2]), что только его отношенія къ обществу пробуждаютъ и развиваютъ въ немъ нравственное пониманіе; а если такъ, то авторъ уже не въ правѣ съ одной стороны слишкомъ пренебрежительно относиться къ роли общества въ вопросахъ нравственнаго поведенія, а съ другой — освобождать личность отъ всякаго нравственнаго контроля этого общества. Но здѣсь симпатіи Гемстергюи берутъ верхъ надъ требованіями философской послѣдовательности. Сторонникъ чувства, непосредственнаго внутренняго импульса къ дѣйствію, врагъ искусственной внѣшней регуляціи человѣческихъ страстей и поступковъ, онъ, какъ мы не разъ видѣли, очень не высоко цѣнитъ весь общественный порядокъ, и по большей мѣрѣ видитъ въ немъ только „неизбѣжное зло" для предотвращенія еще худшаго, при фальшивомъ направленіи, установившемся издавна въ отношеніяхъ людей другъ къ другу. „Когда я гляжу на неумолимость закона, говоритъ онъ,

[1]) I, 131. [2]) I, 116.

она мнѣ представляется настоящимъ безуміемъ. Законъ изображаетъ изъ себя дочь Божества, тогда какъ онъ только очень несовершенное произведеніе даже не цѣлаго человѣчества, а только современнаго общества. Сознаю, что это зло неизбѣжное, но я желалъ бы, чтобы законъ былъ мудръ и не носилъ бы повязки на глазахъ, чтобы онъ смотрѣлъ вокругъ себя, скрывалъ бы, насколько можно, свои приводящіе въ ужасъ недостатки и былъ бы достаточно догадливъ, чтобы дѣлать незамѣтнымъ образомъ частыя уступки. Тогда по крайней мѣрѣ нуждающіеся въ немъ любили бы его, какъ любятъ хорошенькую актрису, ловко подрумяненую, нарядно одѣтую и хорошо играющую свою роль“[1]). Искусственность чисто-внѣшней регуляціи человѣческихъ отношеній, низведеніе ихъ на уровень чисто-физическихъ интересовъ, а вслѣдствіе этого нравственная внутренняя фальшь и матеріальная непрочность — вотъ что претило Гемстергюи въ строѣ общественной морали, установляемой закономъ, обычаемъ и условными приличіями. Общество его времени, преимущественно великосвѣтское, было особенно сильно проникнуто этою фальшивою, аффектированною, показною моралью, прикрывавшею частію глубокую безнравственность, а еще чаще — полное нравственное равнодушіе. Эта ложь и это обезличеніе, это вырожденіе благороднѣйшей стороны человѣческой природы были невыносимы прямодушному моралисту. „Ничто на свѣтѣ, говоритъ онъ про знатныхъ свѣтскихъ людей своего вѣка, такъ ни чуждо, такъ мало не знакомо имъ, какъ они сами, какъ ихъ собственное состояніе. Ихъ нельзя считать за личностей; это какіе-то отвлеченные члены общества, пассивныя зеркала, способныя только отражать въ себѣ изображеніе общества. Я знаю нѣкоторыхъ изъ этихъ господъ, которые по природѣ, казалось бы, и не плохіе люди... но они ужасно боятся заглянуть внутрь самихъ себя, полагая, что это то же, что думать о смерти“[2]). Одна изъ задачъ, взятыхъ на себя философіей чувства, — оправданіе права личности на свободу чувства и поведенія, — была отвѣтомъ на пробуждавшуюся потребность противодѣйствія этой искусственной, фальшивой и безсильной великосвѣтской нравственной выправкѣ вѣка париковъ и косичекъ, румянъ и мушекъ, болтливыхъ салоновъ и приторныхъ пасторалей, чопорныхъ поклоновъ и менуэтовъ. Въ то самое время, какъ сентиментальный Руссо призывалъ этотъ искусственный beau-monde къ возврату на лоно природы, когда эксцентрикъ Дидро бросалъ въ лицо изолгавшимся свѣтскимъ приличіямъ свои циничныя статьи и разсказы, спокойный и чистый Гемстергюи провозглашалъ изъ глубины своего уединенія будущій кличъ нѣмецкаго періода бурныхъ стремленій: „власть человѣческой личности и ея право — одно и то же; желаніе — единственный мотивъ ея дѣйствій“, которому надо слѣдовать „сообразно съ импульсомъ своего нравственнаго органа, не заботясь о человѣческихъ учрежденіяхъ или о мнѣніи другихъ людей“. Это уже голосъ той опасной свободы, кото-

---

[1]) III, 131—2. [2]) id. 133.

рая вымерла послѣ эпохи Возрожденія, которая была забыта послѣ „дѣлай, что хочешь!“ Рабле[1]).

Гемстергюи, повидимому, мало сознаетъ опасность этой субъективной свободы: по крайней мѣрѣ онъ не говоритъ о ней. Но если бы онъ и сознавалъ ее должнымъ образомъ, все же онъ считалъ бы ее меньшимъ зломъ, нежели то, которое происходитъ изъ отсутствія нравственной самостоятельности. „Я не боюсь людей съ большими недостатками, ни даже людей порочныхъ, потому что гдѣ есть энергія (de l'élasticité), есть возможность и къ полному исправленію; но эти души, созданныя изъ грязи и которымъ приходится все извинять, потому что онѣ ниже скота и растенія... — вотъ, вотъ что дѣлаетъ мизантропомъ!“[2]). Духовное безсиліе, нравственная тупость хуже самой порочности. Впрочемъ, каковы бы ни были слѣдствія неограниченной личной свободы дѣйствій, единственный судья надъ ними, все равно, — совѣсть дѣйствующаго лица; всѣ посторонніе судьи — „пристрастные, неправедные судьи!“ „Такъ какъ совершенство нравственнаго органа различно во всѣхъ индивидахъ, то два какихъ бы то ни было субъекта будутъ имѣть различныя обязанности для исполненія не по отношенію къ фиктивнымъ и искусственнымъ („машинальнымъ“) законамъ общества, а по отношенію къ естественнымъ законамъ и къ вѣчному порядку, вытекающему изъ сосуществованія вещей“[3]). Независимость отъ общественнаго мнѣнія и принятаго порядка здѣсь уже полная; коллизія натуръ оригинальныхъ, сильно развитыхъ въ своихъ индивидуальныхъ особенностяхъ, съ общепринятымъ нравственнымъ типомъ неизбѣжна: „есть люди, нравственный органъ которыхъ до того чувствителенъ, или совѣсть которыхъ чувствуетъ столь далекія отношенія (между нравственными актами), что такія личности не могутъ быть членами современнаго имъ общества“, не подходятъ подъ шаблонный образецъ его моральныхъ требованій. „Брутъ, убивая Цезаря, совершалъ преступленіе во мнѣніи толпы, и можетъ быть, преступленіе противъ общества; но въ душѣ Брута этотъ поступокъ былъ несомнѣнно согласованъ съ вѣчнымъ порядкомъ вещей“[4]), — слова, сдѣлавшіяся впослѣдствіи историческими, когда Якоби, расширивъ ихъ другими сходными примѣрами и придавши имъ еще большую выразительность, превратилъ ихъ въ манифестъ чисто-субъективной, независимой отъ общественнаго мнѣнія морали.

Отдавши нравственному опыту, основанному на личномъ ощущеніи, преимущество передъ разсужденіемъ, Гемстергюи возвелъ нравственное чувство въ высшее начало человѣческой дѣятельности и подчинилъ ему,

---

[1]) Toute leur vie (des Thélémites) estoit employée non par lois, statuts, ou règles, mais selon leur vouloir et, franc arbitre... En leur règle n'estoit que ceste clause: *Fay ce que vouldras.* Parce que gents libères, bien nés, bien instruicts, conversants en compagnies honestes, ont par nature un instinct et aiguillon, qui tousjours les poulse à faicts vertueux, et retire de vice: lequel ils nommoient honeur. *Gargantua.* Ch. 57. — *Stapfer. Rabelais. 2 ed. P. 1889,* 265, основательно замѣчаетъ, что „телемскій теоретикъ протягиваетъ руку прямо философамъ 18 вѣка“. [2]) III, 135. [3]) I, 130. [4]) id. ibid.

или, вѣрнѣе, отождествилъ съ нимъ начало религіозное. Гемстергюи — натура въ высшей степени религіозная; для него религія въ истинномъ смыслѣ слова — „душа жизни“[1]), а стремленіе познать Бога — великая, главная наука[2]), основная задача, къ которой человѣка приводитъ сама его природа[3]). Религія, по его убѣжденію, — естественная потребность человѣческаго духа; невѣріе — аномалія. Противъ современнаго ему матеріалистическаго невѣрія, „этого исполинскаго сына нашей глупой гордости“[4]), онъ борется всѣми силами своей философіи. Его и огорчаетъ, и возмущаетъ легкомысленное и дерзкое отношеніе „вѣка просвѣщенія къ главнѣйшему, къ религіи“[5]); стараніе новѣйшихъ писателей расшатать эту надежнѣйшую опору мира, порядка и нравственности представляется ему настоящимъ безумiемъ, величайшею государственною опасностью[6]). Противъ этихъ ложныхъ философовъ, слѣпыхъ вождей, не сознающихъ, куда они ведутъ другихъ, ослѣпленныхъ ими, слѣдующихъ за ними, пишетъ онъ наиболѣе прочувствованное, самое вдохновенное изъ своихъ произведеній „Аристей или о Божествѣ“, отъ котораго приходили въ восторгъ Лессингъ, Гердеръ и Якоби. Но полемика съ невѣріемъ была явленіемъ самымъ обыкновеннымъ въ XVIII вѣкѣ; важнѣе то новое, воззрѣніе на религію, существенно отличное отъ обычныхъ въ ту пору взглядовъ на нее, которое находимъ у Г. Его религіозность носитъ характеръ для того времени оригинальный; это религіозность античнаго языческаго философа, одинаково далекая и отъ христіанской, и отъ деистической: отъ первой она отличается тѣмъ, что не считаетъ Откровенія необходимымъ, не признаетъ грѣха, не нуждается въ его искупленіи; отъ второй — тѣмъ, что основываетъ себя не на умозаключеніяхъ, не на разсужденіи, а на чувствѣ. Въ общемъ, это философскій теизмъ въ античномъ духѣ, приближающійся къ платоническому, — новое, большинству непонятное, проявленіе возрождающагося религіознаго чувства на почвѣ философскаго, гуманистическаго міровоззрѣнія. Нѣкоторое сходство съ Гемс. представляютъ въ этомъ отношеніи столѣтіемъ раньше Мальбраншъ и Генрихъ Моръ, оба платонизирующіе, оба глубоко религіозные; но тотъ и другой, въ особенности же первый, слишкомъ дорожили положительною религіей для того, чтобы возможно было настоящее сравненіе между ими и Гемстергюи. Родственнѣе ему, кажется, Шэфтсбюри, также язычникъ и поклонникъ Платона, но вмѣстѣ съ тѣмъ и деистъ, какъ былъ деистомъ и Руссо, тогда какъ Гемстергюи не былъ имъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимался деизмъ въ XVIII вѣкѣ. Въ исторіи развитія свѣтскаго направленія (секуляризаціи) европейской культуры его религіозныя убѣжденія тѣмъ именно и интересны, что они представляютъ собою *совершенно новый опытъ утвержденія религіознаго начала на почвѣ*

---

[1]) Nous devons regarder la religion comme l'âme de la vie. III, 4.

[2]) Sa grande étude doit être de connaître Dieu. II, 69.

[3]) C'est la nature même de l'homme qui lui indique le chemin vers un Dieu, vers un culte, ou vers une religion quelconque. Id. 201.

[4]) II, 209. [5]) III, 5. [6]) id. 5—7.

свѣтскаго образа мыслей вполнѣ независимо отъ церковныхъ и теологическихъ традицій, но *не въ смыслѣ, разсудочнаго деизма, а въ духѣ философіи чувства.*

Деизмъ XVIII вѣка потому и былъ такою сухою, безжизненною формою религіознаго сознанія, что полагалъ своею основою исключительно такъ называемыя общечеловѣческія понятія, которыя, отвлекаясь отъ всякихъ частныхъ, осязательныхъ проявленій въ жизни, оставались только понятіями, общими формулами безъ опредѣленнаго активнаго содержанія. Деизмъ гордился простотою и общепонятностью своихъ убѣжденій, не замѣчая, что именно эта общность обезличивала ихъ, отчуждала ихъ отъ всего реальнаго склада жизни, никогда не имѣющей возможности вполнѣ отрѣшиться отъ временныхъ и мѣстныхъ частныхъ условій. Уже Руссо хорошо понялъ, что теистическія идеи только тогда получаютъ религіозное значеніе, когда облекаются въ живыя проявленія чувства [1]), и къ пробужденію послѣдняго направлена была его собственная дѣятельность въ этомъ отношеніи. Къ сожалѣнію, и Руссо не удалось еще овладѣть жизненнымъ нервомъ религіознаго процесса: его религіозное чувство остается еще слишкомъ космополитичнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ слишкомъ тенденціознымъ для того, чтобы получить возможность къ глубокому вліянію на все жизненное поведеніе личности. Такъ сильна была склонность людей прошлаго столѣтія къ отвлеченной, упрощенной религіи, что этой склонности не былъ чуждъ и Гемстергюи, какъ съ особенною ясностью видно изъ его проекта катихизиса для дѣтей, которымъ онъ былъ серіозно занятъ по просьбѣ княгини Голицыной въ 1779—81 годахъ, но который, по неизвѣстной намъ причинѣ, остался невыполненнымъ. Сравненіе интереснаго сохранившагося плана этого катихизиса съ другими многочисленными „учебниками“ и „руководствами къ естественной религіи“ того же времени показываетъ, что Гемстергюи, раздѣляя преобладавшее тогда пристрастіе къ упрощенной и общепонятной религіи, стремился въ то же время уже и къ оживленію обычной

---

[1]) Обращаемъ здѣсь вниманіе на мало извѣстную *M-lle Hubert* (о ней *Hagenbach, Kirchengeschichte. VI. B. Lpz. 1871,* 209 f.), которая въ своихъ анонимно-изданныхъ *Lettres sur la religion essentielle à l'homme. Londres 1739* является ранѣе Руссо типичною представительницею *деизма чувства:* естественную религію она основываетъ на „vérités de sentiment. 1-re P. Let. 2, p. 16. Si le sentiment et l'expérience ne devaient pas servir de base à la religion essentielle à l'homme, il serait en droit de se plaindre de la Divinité, такъ какъ одного разсудочнаго знанія для этого недостаточно. L. 3, p. 23; эта религія должна быть à la portée des idiots. L. 13, p. 145; ses caractères divins n'expriment pas des opinions, mais des sentiments. L. 14, p. 150. Ce sentiment n'est autre que l'impression délicate que la Souveraine Perfection produit sur le coeur... Le Beau, le Bon, le Parfait ne peut-être aperçu sans être aimé et estimé L. 26, p. 54. 55. Лучшимъ плодомъ этихъ мыслей является глубокомысленный взглядъ на положительную религію, какъ на воспитательницу человѣчества: la révélation est par rapport aux hommes ce que l'éducation est pour les enfants. Lettre aux éditeurs и L. 5. 62 ss., — взглядъ, въ которомъ забытая исторіей Марія Гюберъ является почтенною предшественницею Лессинга.

деистической ея схемы. Цѣлью своею онъ ставитъ: „научить дѣтей наиважнѣйшимъ истинамъ, необходимымъ для ихъ счастія во всѣхъ случаяхъ и во всѣ времена“; правиломъ же при составленіи — „не допускать ничего сомнительнаго, подлежащаго возраженію, сводить все къ одному и тому же простому, постоянному принципу, отъ котораго бы зависѣло все остальное, при чемъ каждое заключеніе или каждая истина должны быть естественнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ пониманія, или, лучше сказать, убѣжденія, самого ребенка“ [1]). Все это, какъ видимъ, какъ нельзя болѣе въ духѣ просвѣщенія XVIII вѣка. Но есть и нѣчто иное! Его катихизисъ задается цѣлью не только „облегчить ребенку работу разсужденія, посредствомъ которой онъ получаетъ разумное убѣжденіе въ существованіи причины или творца всего существующаго“, не только „дать ему понять, что́ это за божество“, но и „развить въ ребенкѣ естественное *чувство* желанія, надежды, молитвы, смутной просьбы, обращенной къ чему-то болѣе могущественному, чѣмъ онъ самъ, или чѣмъ причиняющая непріятность ребенку вещь“ [2]). Не къ усвоенію одного яснаго представленія о божествѣ, какъ первопричинѣ явленій, стремится слѣдовательно этотъ катихизисъ, но и къ пробужденію религіознаго чувства возможности общенія Бога съ человѣкомъ, къ пробужденію тѣхъ „естественныхъ *ощущеній* желанія, надежды и т. п., изъ которыхъ вытекаетъ *культъ или религія*“, имѣющіе своею цѣлью, въ какую бы форму они ни облекались, „*сообразно съ временемъ, обстоятельствами и степенью развитія* людей“, — „поставить къ себѣ въ дружественныя отношенія наиболѣе могущественное, наиболѣе близкое, наиболѣе совершенное существо“ [3]). Воспитаніе религіознаго чувства у Гемстергюи такимъ образомъ неразрывно съ воспитаніемъ религіозной мысли; культъ Божества настолько же необходимая естественная потребность, какъ и само богопознаніе, оттого тотъ же катихизисъ въ числѣ своихъ основныхъ правилъ ставитъ „уваженіе и неприкосновенность всякаго культа, всякой религіи“ [4]), въ отличіе отъ деистическаго „просвѣщенія“ XVIII вѣка, непрерывно твердившаго о терпимости, но неприлично насмѣхавшагося надъ всякимъ культомъ, надъ каждою положительною религіею.

Рядомъ съ дряхлѣющимъ, отживающимъ свой вѣкъ деистическимъ взглядомъ на религію у Гемстергюи пробивается уже и здѣсь взглядъ новый, расширенный, болѣе глубокій. Но если въ руководствѣ для дѣтей онъ проводитъ его недостаточно увѣренно, поставляя чувство, въ качествѣ источника религіи, не на первомъ мѣстѣ, а *только рядомъ съ умозаключеніемъ* о первопричинѣ, то дѣлаетъ это въ силу укоренившагося въ его время педагогическаго пріема — исходить изъ наиболѣе *ясно*, а не наиболѣе *живо* доказаннаго. Иную, болѣе смѣлую постановку даетъ онъ тому же вопросу въ своихъ сочиненіяхъ, предназначенныхъ для умовъ развитыхъ, зрѣлыхъ. Первымъ, основнымъ условіемъ рели-

---

[1]) III, 73—74. [2]) id. 72. [3]) id. ibid. [4]) id. ibid.

гіозности ставитъ онъ здѣсь *неограниченную субъективность убѣжденія:* „религія состоитъ въ отношеніи каждой человѣческой личности къ Высшему Существу и цѣль ея есть наибольшее благо каждаго индивида... А такъ какъ представляется почти невозможнымъ, чтобы нашлись двѣ личности, совершенно тождественно организованныя, то намъ должно казаться одинаково невозможнымъ, чтобы два лица имѣли къ Высшему Существу отношенія совершенно одинаковыя и слѣдовательно, чтобы было возможно хотя бы одно общее отношеніе извѣстнаго числа лицъ къ Богу, отношеніе, составленное изъ различныхъ ихъ личныхъ отношеній къ Нему“ [1]). Ученіе о нравственномъ органѣ даетъ этой мысли вѣское подтвержденіе: если отношеніе субъекта къ Богу „можетъ выражаться лишь посредствомъ нравственнаго органа“ [2]), то-есть посредствомъ способности „*ощущать* это отношеніе“, то очевидно способность, а слѣдовательно и „близость самого отношенія“ души къ Богу пропорціональна степени совершенства нравственнаго органа [3]). Если даже допустить, что намъ недостаточно одного того богопознанія, которое является результатомъ естественнаго влеченія души къ Богу, и что, какъ предполагаетъ Откровеніе, необходимо восполненіе этого недостатка чуднымъ образомъ [4]), все-таки послѣднее можетъ совершаться не иначе, какъ путемъ *субъективнымъ,* то-есть „Откровеніе должно быть сообщено каждому отдѣльному лицу въ формѣ непосредственнаго божественнаго вдохновенія (infusion)“, такъ какъ иначе оно не могло бы понятнымъ способомъ быть передаваемо однимъ лицомъ другому, за неимѣніемъ общихъ знаковъ для выраженія новаго отношенія къ міру и Богу и за отсутствіемъ общихъ естественныхъ способностей для воспринятія и усвоенія сообщаемаго“ [5]). Такимъ образомъ *вѣра,* основанная на Откровеніи, настолько же *субъективна,* насколько и естественное богопознаніе. „Что такое вѣра? — Способность вѣрить невѣроятному или желать вѣрить представляющемуся невѣроятнымъ, или же вѣрить кажущемуся вѣроятнымъ“. Всѣ три случая непремѣнно требуютъ спеціальнаго акта Высшаго Существа, и потому совершенно справедливо принято считать вѣру частнымъ даромъ Бога отдѣльному лицу; но отсюда же ясно, что, „каково бы ни было полученное отдѣльнымъ лицомъ откровеніе, или каково бы ни было сдѣланное имъ чудо, лицо это ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть ни малѣйшаго права на довѣріе (на согласіе съ собою) или на вѣру своего ближняго или на возможныя отношенія его къ Высшему Существу“ [6]). Благодаря такой постановкѣ вопроса, всѣ деистическія разсужденія о тождествѣ положеній естественной религіи у людей всѣхъ временъ и націй и опредѣленія этихъ положеній какъ чего-то объективнаго, неизмѣннаго, всѣми признаваемаго, падаютъ сами собою.

Установивши субъективную основу религіознаго убѣжденія, Гемстергюи доказываетъ его естественность и его предѣлы; и здѣсь аргументація его снова существенно отличается отъ деистической. Деизмъ

---

[1]) I, 63, 135. [2]) ibid. [3]) id. 137. [4]) id. 139. [5]) id. 140. [6]) id. 140—1.

выводилъ необходимость Бога или изъ устройства вселенной, или изъ нравственной потребности возмѣщенія въ будущей жизни несовершенства распредѣленія добра и зла въ жизни настоящей[1]). Но, если припомнимъ мысли нашего философа объ относительности и невмѣняемости добра и зла, о низведеніи наградъ и наказаній на уровень просто внутреннихъ слѣдствій совершенства или недостатковъ человѣческаго организма, о несуществованіи порока и грѣха по отношенію къ Богу и о ихъ фаталистическомъ истолкованіи примѣнительно къ человѣку, — мы не будемъ ждать отъ Гемстергюи доказательства бытія Бога этическими мотивами. Они не могутъ представляться убѣдительными мыслителю, признающему „кажущееся“ зло неустранимымъ условіемъ единственнаго возможнаго, нормальнаго порядка вещей, мыслителю, отрицающему въ Богѣ возможность выбора или присутствія въ Немъ степеней добра и зла[2]) и допускающему провидѣніе только въ самомъ общемъ смыслѣ, безъ какихъ-либо частныхъ вліяній на судьбу не только отдѣльныхъ лицъ, но и цѣлаго человѣчества[3]).

Что же касается космологическаго и физико-теологическаго доказательствъ, то отношеніе къ нимъ Гемстергюи интересно тѣмъ, что оно представляетъ переходъ отъ пристрастія къ нимъ мыслителей XVIII в. къ суровой критикѣ ихъ у Канта. Оба эти доказательства были въ большой модѣ, какъ у настоящихъ философовъ, такъ и у философствующихъ деистовъ и у противорѣчившихъ имъ защитниковъ положительной религіи. Но указанная нами во введеніи практическая безплодность этихъ доказательствъ для религіозной жизни тогдашняго общества начинала постепенно внушать сомнѣніе и въ ихъ теоретической состоятельности. Отовсюду чувствовалась для философствующихъ умовъ настоятельная потребность къ радикальному критическому пересмотру

---

[1]) *Вольтеръ*, готовый на какія угодно уступки скептицизму своего вѣка, упорно держался за необходимость сохраненія идеи „d'un Dieu rémunérateur vengeur“. *Oeuvres. Beuchot.* XLIII, 237—9. XXVIII, 387 ss., навлекая на себя за это насмѣшки опередившей его младшей партіи „философской церкви“ (какъ называли себя парижскіе вольнодумцы).

[2]) Dans l'Etre Suprême, où toute la masse de la velléité, ou de la faculté de pouvoir vouloir, est volonté déterminée, il n'y a point de choix, ni par conséquent de gradation, ni ce que nous appelons bien ou mal... Ce qu'on appelle le mal dans l'Univers, tient essentiellement à ce qui en fait le bien et la vie, ou plutôt c'est une et même chose. II, 58.

[3]) II, 68 ss. Этому однако противорѣчитъ III, 203, гдѣ читаемъ: il est géométriquement certain, qu'un Dieu tout-puissant et tout-présent nous voit et nous écoute *dans certains points* de notre existence. On peut-on dire qu'un tel Dieu voit et écoute, sans dire qu'il *dirige en quelque façon?* Jusqu'où, ou de quelle façon, je l'ignore; mais la combinaison me paraît incontestable et suffisamment consolante. Встрѣчается даже поворотъ къ понятію спеціальнаго отношенія провидѣнія къ нему лично: III 198; но вѣра въ личное провидѣніе была ему свойственна, повидимому, лишь въ минуты особаго восторженнаго настроенія (j'ai des moments que je m'imagine etc. l. c.); хладнокровно же разсуждая, онъ не допускалъ провидѣнія въ этомъ смыслѣ, какъ полагаетъ и Meyboom III, 218. Въ связи съ этимъ — допущеніе молитвы, какъ просьбы, въ „религіи откровенія“ и отрицаніе ея въ „религіи естественной“. I, 138.

основаній обычной аргументаціи, служившей для доказательствъ бытія Бога. Юмъ раньше всѣхъ, и глубже всѣхъ, понялъ эту задачу и принялся за ея рѣшеніе, если не съ исчерпывающею полнотою, то во всякомъ случаѣ съ талантливымъ остроуміемъ[1]). Но глубина возраженій Юма не была понята большинствомъ современниковъ; въ ней увидали продолженіе легкомысленной разрушительной работы вольнодумцевъ, не оцѣнивши оздоровляющаго значенія этого серьознаго и честнаго скептицизма. Лагерь невѣрующихъ поспѣшилъ признать Юма своею звѣздою первой величины; въ Парижѣ ему устроены были блестящія овація; его чуть не на рукахъ носили[2]); но и въ изящныхъ салонахъ, и на

---

[1]) Уже въ *Treatise on Human Nature* онъ приходитъ къ заключенію, что „наши понятія о Божествѣ очень несовершенны, но что это не можетъ оказывать никакого вліянія ни на религію, ни на нравственность", такъ какъ „порядокъ вселенной доказываетъ существованіе всемогущаго духа (mind)... а это все, что требуется для обоснованія всѣхъ положеній религіи". P. 3, Sect. 14. Vol. I, p. 456. Note. *Edition Green und Grose. Lond. 1874.* О невозможности уяснить идею дѣятельности (idea of agency) предположеніемъ существованія Божества. id. 453—4. Затѣмъ въ *Inquiry concerning Human Understanding,* отвергнувши окказіонализмъ, какъ „теорію, унижающую Божество, вмѣсто того, чтобы прославлять его", онъ заключаетъ, что вообще наши способности слишкомъ укорочены, чтобы быть въ состояніи заглянуть въ такую необъятную бездну... Sect. 7. *Hume, Essays. London. Ward, Lock and Tyler. S. an.* p. 351. Невозможность а-пріорнаго доказательства, что только воля Верховнаго Существа могла сотворить матерію: Sect. 12, p. 384. Заключеніе: „теологія имѣетъ разумное основаніе лишь поскольку она поддерживается опытомъ. Но ея лучшее и прочнѣйшее основаніе — вѣра и божественное Откровеніе". Ibid. Съ открытымъ отрицаніемъ возможности доказать бытіе Бога разсужденіемъ Юмъ выступаетъ въ статьѣ *Of a particular Providence and of a Future State:* „главный или единственный аргументъ здѣсь выводится изъ порядка, замѣчаемаго въ природѣ... Это — заключеніе изъ слѣдствій о причинахъ. Изъ порядка, замѣчаемаго въ произведеніи вы заключаете, что были проектъ и предшествующая мысль у работника. Если вы не можете доказать этого пункта, все ваше заключеніе падаетъ... Но, даже допуская, что боги — виновники существованія и порядка вселенной, слѣдуетъ только, что они обладаютъ тою степенью силы, разумности и доброжелательства, которая проявляется въ ихъ произведеніи; болѣе же этого ничего никогда доказать невозможно... Предположеніе дальнѣйшихъ аттрибутовъ — произвольная гипотеза". *Essays,* p. 571—572. Всестороннее развитіе этихъ мыслей дано наконецъ въ *„Діалогахъ о естественной религіи",* этой отрицательной критикѣ основъ деизма, гдѣ доказывается непримѣнимость даже къ естественной теологіи и методовъ, и данныхъ другихъ наукъ, такъ какъ „объекты ея слишкомъ широки для нашихъ способностей". *Dialogues concerning Nat. Religion. Works. Green and Grose.* Vol. II, 385. О разлагающемъ вліяніи аргументаціи Юма на деизмъ см. *Lechler. Gesch. d. engl. Deismus. 1841,* 425 ff. О приводящемъ къ сходнымъ результатамъ сочиненіи *Додвелля младшаго, Christianity not founded on Argument* (уже 1741 или 1742 г.) idem. 412 ff. и *Sayous. Les déistes anglais. 1882,* 192 ss. *Лесли Стефенъ, History of Engl. Thought in the 18 century. Lond. 1876.* I, 311 находитъ, что до послѣдняго времени Юмовъ анализъ доказательствъ бытія Бога былъ „единственнымъ въ англійск. литературѣ примѣромъ безстрастнаго и проницательнаго изслѣдованія великой задачи".

[2]) О его тріумфѣ въ парижскомъ великосвѣтскомъ обществѣ, въ салонахъ, среди дамъ: *Burton, Life of Hume.* II, 224 etc. Самъ онъ пишетъ о пріемѣ, ему оказываемомъ: „я вкушаю только амброзію, пью одинъ нектаръ, вдыхаю только ѳміамъ, ступаю только по цвѣтамъ".

„ужинѣ атенстовъ“[1]) онъ чувствовалъ себя чужимъ среди всей этой фрондирующей, рисующейся невѣріемъ, болтливой и легковѣсной компаніи. О томъ, какъ мало понимали его и на родинѣ, видно изъ рѣшительнаго неуспѣха его перваго и главнаго труда[2]), а также изъ отношеній къ нему шотландскихъ и англійскихъ философовъ и богослововъ, имѣвшихъ случай, казалось бы, узнать его поближе и оцѣнить какъ слѣдуетъ. Между тѣмъ мы видимъ, что въ Оксфордѣ начальники коллегій со строгимъ выговоромъ отбирали у студентовъ „Трактатъ“ Юма:[3]) а на генеральномъ собраніи шотландскаго духовенства (1756 г.) возбужденъ былъ вопросъ о запрещеніи его сочиненій, содержащихъ будто бы не только „самыя рѣзкія и открытыя нападенія на славное Евангеліе Христа, но и принципы, очевидно разрушающіе даже естественную религію и основы нравственности, если не прямо устанавляющіе атеизмъ“[4]). Правда, наиболѣе серіозные изъ шотландскихъ мыслителей, въ особенности Ридъ[5]), сознали важность радикальнаго философскаго сомнѣнія Юма, и дѣятельно принялись за обсужденіе и опроверженіе его положеній[6]); но большинство оппонентовъ изъ-за страха передъ

---

[1]) La première fois que Mr Hume se trouva à table chez M. de*** (Holbach?)... il s'avisa de dire qu'il ne croyait pas aux athées, qu'il n'en avait jamais vu. Mr. de*** lui dit: „Comptez combien nous sommes ici“. Nous étions dix-huit. M. de*** ajouta: Il n'est pas malheureux de pouvoir vous en compter quinze du premier coup; les trois autres ne savent qu'en penser“. *Diderot, Lettres à M-lle Voland. 20 Sept. 1765. Oeuvres (d'Assezat)* XIX, 185; тамъ же другой варіантъ того же анекдота по мемурамъ Ромильи.— Ноги писалъ въ Англію о Юмѣ: Poor Mr Hume who on your side of the water was thought to have too little religion, is here (at Paris) thought to have too much. *Stäudlin, Gesch. d. Skepticismus. Lpz. 1794.* II, 173—4. N. Cf. *Burton.* II, 220. Какъ здѣсь Юмъ отрицалъ возможность дѣйствительнаго атеизма, такъ и въ своихъ сочиненіяхъ онъ утверждалъ, что безбожіе существуетъ только номинально и едва ли возможно въ серіозномъ смыслѣ. Dialogues. P. XII, p. 458. Заключеніе *Natural History of Religion* также отвергаетъ атеизмъ, какъ невѣроятное для развитаго ума предположеніе. *Essays.* 551. Даже съ деистами, онъ не считалъ себя солидарнымъ: „Я не деистъ, отвѣчалъ онъ госпожѣ Маллетъ, назвавшей его деистомъ, я не считаю себя за деиста и не желаю, чтобы меня обозначали такъ“.

[2]) Ни одно литературное предпріятіе не было болѣе неудачно, чѣмъ мой „Трактатъ о человѣческой природѣ“, говоритъ онъ самъ. „Онъ оказался мертворожденнымъ при самомъ выходѣ изъ-подъ печатнаго станка и даже не удостоился вызвать ропотъ со стороны зилотовъ“.

[3]) Такъ было съ Ад. Смитомъ. *Mc. Cosh. The Scottish Philosophy. Lond. 1875,* 165.

[4]) Члены комитета, два дня обсуждавшіе это предложеніе, заявили о своемъ „отвращеніи къ нечестивымъ мнѣніямъ“ Юма, но произнести запрещеніе надъ книгами и отлучить автора отъ церкви не нашли цѣлесообразнымъ. *Mc. Cosh.* 179 и *Cunningham. Church-History of Scotland. 2 ed. Edinburgh. 1882.* II, 350—1.

[5]) I shall always avow myself your disciple in metaphysics, писалъ онъ Юму. I have learned more from your writings in this kind, than from all others put together etc. *Reid, Works edited by Hamilton. 7-th ed. Edinburgh. 1872.* I, 91.

[6]) Въ философскомъ кружкѣ въ Абердинѣ, говоритъ Ридъ въ томъ же письмѣ, „никого такъ часто, какъ Васъ, не привлекаютъ къ суду, обвиняя и защищая Васъ съ великимъ рвеніемъ, но безъ злобы. Если Вы перестанете писать объ этикѣ, политикѣ или метафизикѣ, я боюсь, мы останемся безъ матеріала для преній“. Id. 92.

вреднымъ вліяніемъ этого скептицизма на общество, и безъ того склонное къ сомнѣнію, просматривали его необходимость и пользу. Даже для Беатти (1770 г.), философія Юма представляется „чрезвычайно предосудительною", подающею всѣмъ друзьямъ добродѣтели и человѣчества справедливый поводъ обижаться на него: она принесла будто бы большой вредъ[1]),... низвергая или ослабляя хорошія начала у однихъ и поддерживая безнравственныя мнѣнія у другихъ[2])... Эта система безнравственнаго (licencious) ученія имѣла слишкомъ большой успѣхъ[3])" и потому Беатти, „въ качествѣ наставника части англійскаго юношества, считаетъ своею неотлагаемою обязанностью и долгомъ оградить умы отъ нечестія и заблужденія... посредствомъ правильной оцѣнки Юмовой философіи"[4]), которую онъ считалъ опасною „не потому, чтобы она была глубокомысленна, а потому что она хитроумна и темна"[5]). При такомъ отношеніи къ Юму даже патентованныхъ философовъ, чего же было ждать отъ публики, восхищавшейся имъ, не понимая его[6]), и, по увѣренію Джона Грегори, „прикрывавшей свой атеизмъ и матеріализмъ именемъ Юма, котораго они никогда не читали, да и понять не могли бы"[7]). Какъ многаго оставляло желать пониманіе даже противоположной партіи благонамѣренныхъ, видно изъ того, что, тогда какъ глубокомысленный трудъ Рида оставался очень мало извѣстнымъ, несравненно слабѣйшая, но популярно и задорно написанная книга Беатти выдерживала изданіе за изданіемъ и пользовалась особенною популярностью среди англійскаго духовенства и лондонской знати, устроившей автору чуть не цѣлый тріумфъ въ Лондонѣ[8]). Даже знаменитый критикъ Джонсонъ находилъ, что Беатти, „сокрушилъ Юма"; оксфордскій и иностранные университеты наградили его учеными дипломами, король Георгъ III—пенсіей, и слава его книги, переведенной на голландскій, французскій и нѣмецкій языки[9]), свидѣтельствовала о томъ, какимъ пугаломъ казался просвѣщенному 18 вѣку смѣлый скептицизмъ Юма. Большой успѣхъ имѣло такъ же Освальдово „Обращеніе къ здравому смыслу", въ которомъ авторъ полагалъ, что не слѣдуетъ „слишкомъ деликатничать съ парадирующимъ сомнѣніемъ"[10]) и стыдилъ Юма за поощреніе его[11]).

Въ Германіи пониманіе значенія Юма должно было еще болѣе запоздать уже потому, что преобладаніе вольфіанизма препятствовало здѣсь

---

[1]) *Beattie. Essay on the Nature and Immutability of Truth. Lond. I. Cornish. s. a.* (18..). Introduction p. XIX—XX. [2]) id. Preface to the 6-th. edit. p. VIII—IX.

[3]) id. XI. [4]) id. IX. [5]) id. Intr. p. XVII—XVIII.

[6]) The admirers of his philosophy, I know, are numerous; but I have not as yet (1770) met with one person, who both admired and understood it. id. XX—XXI.

[7]) Изъ письма Gregory въ *Forbes, Life of Beattie in Mc. Cosh.* 232.

[8]) *Cunningham.* II, 365—366. Король Георгъ III увѣрялъ философа, что „укралъ его книгу у королевы, чтобы дать ее прочитать лорду Гертфорду".

[9]) *Leslie Stephen.* I, 381.

[10]) *Oswald, Appellation an den gemeinen Menschenverstand. 1774.* 1. Buch. I. B. S. 2, 13. [11]) III. B. 2. Cap. 116—118.

сочувствію даже Локку, этому необходимому предисловію Юма: не ранѣе, какъ въ 1754 г., ученикъ Баумгартена Мейеръ отважился впервые на чтеніе лекцій объ ученіи Локка въ нѣмецкомъ университетѣ[1]), и еще въ 1774 г. нѣмецкій переводчикъ книги Освальда замѣчаетъ, что въ Германіи пока нѣтъ представителей крайняго юмовскаго скептицизма[2]). Знакомые съ нимъ, относятся къ нему съ рѣзкимъ порицаніемъ, какъ напр. Гольманъ, цѣнившій уже высоко Локка[3]), или находятъ его затрудненія легко устранимыми, какъ Реймарусъ, называвшій ихъ безсвязными и противорѣчивыми[4]) и старавшійся особенно опровергнуть Юмовы возраженія противъ телеологическаго доказательства[5]). Зульцеръ, издавшій въ 1755 переводъ Юма, въ сопровождающихъ его примѣчаніяхъ относится очень поверхностно къ его ученію, хотя и признаетъ пользу скептицизма для мыслителя[6]). Мендельсонъ порицалъ Юмову критику понятія о Богѣ за ея „натуралистическую тенденцію“[7]), такъ что, за исключеніемъ развѣ Тетенса[8]), до Якоби и Канта мы не встрѣчаемъ въ Германіи достаточно глубокаго пониманія значенія Юмовой философской критики религіозныхъ началъ.

Общаго предубѣжденія относительно Юма не избѣжалъ и Гемстергюи, отзывъ котораго о немъ мы привели раньше. Скептическій характеръ философіи Юма, казавшійся ему слишкомъ безотраднымъ и унижающимъ человѣческое достоинство, помѣшалъ ему воспользоваться Юмовымъ анализомъ доказательствъ Бога. Между тѣмъ самъ онъ сознавалъ необходимость критики этихъ доказательствъ и попытался дать ее въ своемъ „Аристеѣ“. Она носитъ на себѣ слѣды обычнаго недостатка нашего мыслителя, — бѣглости, недодуманности; но до извѣстной степени въ ней обнаруживается пониманіе слабыхъ сторонъ наиболѣе популярныхъ въ то время доказательствъ, тѣхъ самыхъ сторонъ, на которыя нѣсколькими годами позже направитъ свои рѣшительные удары Кантъ.

Въ разсужденіяхъ Гемстергюи о бытіи Бога слѣдуетъ различать двѣ стороны: во-первыхъ, то, что онъ говоритъ, такъ сказать, по обязанности, для опроверженія матеріалистическаго невѣрія, съ которымъ считаетъ нужнымъ бороться аргументами общепринятыми въ его время; во-вторыхъ, — то, что онъ говоритъ самостоятельно, независимо отъ полемики; это — то доказательство, которое, будь оно пріемлемо для противниковъ, онъ поставилъ бы какъ единственное убѣдительное; оно-то и представляетъ нѣчто новое для своей поры, нѣчто дѣйствительно цѣнное. Но обратимся сначала къ первой сторонѣ его разсужденій и посмотримъ какъ уже въ ней, несмотря на ея неполноту, даны основанія для принятія второй стороны.

---

[1]) *Zart. Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deut. Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881,* 82.

[2]) *Oswald, Appellation.* 1774. Vorrede des Uebersetzers. VII—VIII.

[3]) *Zart,* 62, 66. [4]) id. 100. [5]) id. 105. [6]) 110—111. [7]) id. 118.

[8]) Содержательность его разбора Юмова взгляда на каузальное отношеніе признана *Ständlin*'омъ *Gesch. d. Skepticismus.* II, 266 ff. и *Кантомъ.*

Обсуждая прежде всего доказательства бытія Бога изъ понятія порядка, существующаго во вселенной, Гемстергюи обращаетъ вниманіе на серіозные недостатки лежащей въ основѣ этого доказательства аргументаціи. Отъ громаднаго различія умственныхъ качествъ отдѣльныхъ лицъ, говоритъ онъ, зависитъ способность ихъ замѣчать и понимать большее или меньшее количество отношеній, а отсюда слѣдуетъ, что „идея порядка относительна", пропорціональна духовному развитію каждой отдѣльной личности. Сверхъ того, если бы даже и былъ абсолютный порядокъ въ мірѣ, „могли ли бы мы его понять при ограниченныхъ способностяхъ нашихъ малочисленныхъ органовъ?" „Я вижу, что то, что я называю порядкомъ, имѣетъ мѣсто въ нѣкоторыхъ, мнѣ извѣстныхъ частяхъ вселенной; но изъ этого я еще не въ правѣ заключать, что есть порядокъ въ неизвѣстной мнѣ безконечности; и потому желающіе доказывать Божество тѣмъ малымъ количествомъ того, что они называютъ порядкомъ, по моему мнѣнію, строютъ свое разсужденіе на очень непрочномъ основаніи"[1]). Можно иначе, чѣмъ обыкновенно дѣлается, доказать существованіе порядка во вселенной[2]); но и тогда заключеніе изъ него о существованіи Бога „было бы слишкомъ смѣлымъ, такъ какъ и сама по себѣ (безъ Бога) существующая вселенная была бы одинаково согласна съ этимъ порядкомъ. Отсюда видно, что нельзя доказывать Бога порядкомъ, но можно прямо доказать существованіе порядка изъ бытія Бога"[3]). Такимъ образомъ еще до выхода въ свѣтъ „Критики чистаго разума"[4]). Гемстергюи разюмируетъ здѣсь уже Кантово возраженіе противъ доказательства Бога міровымъ порядкомъ.

Замѣтивши затѣмъ, что изъ „способности міра къ наилучшему порядку еще не слѣдуетъ, чтобы міръ былъ неизмѣненъ, необходимъ и вѣченъ"[5]), Гемстергюи переходитъ къ разсмотрѣнію космологическаго и физико-теологическаго доказательствъ. Мы можемъ, говоритъ онъ, разсматривать міръ съ шести различныхъ сторонъ: 1) какъ чисто физическій; 2) какъ нѣчто организованное; 3) какъ способный къ дѣйствію и противодѣйствію; 4) со стороны разумной; 5) со стороны нравственной и 6) со стороны отношеній между его частями и законовъ, изъ этихъ отношеній вытекающихъ[6]). Относительно перваго вопроса онъ высказывается противъ понятія безконечности міра: „міръ, въ физическомъ

---

[1]) II, 12—13.

[2]) id. 20: Опредѣливши порядокъ какъ „расположеніе частей, составляющихъ нѣкоторое опредѣленное цѣлое", онъ заключаетъ: 1) que dans tout Total subalterne, déterminé et limité par les facultés d'un être borné quelconque, il y règne un ordre, mais imparfait... 2) que pour tout être borné quelconque il faut qu'il existe une infinité de choses, qui ne forment pas un Tout déterminé pour lui. ...et 3) que ce Total infiniment déterminé, ce Tout absolu, cet Univers, qu'il soit créé par l'énergie toute-puissante d'un Dieu, ou qu'il existe par soi-même, est composé de parties qui le composent, non par leurs qualités, mais par leurs essences entières; et que, par conséquent, tout désordre dans l'Univers est impossible. [3]) id. 20—21.

[4]) „*Аристей*", содержащій вышеприведенныя разсужденія, вышелъ въ Парижѣ въ 1779 г. [5]) II, 24. [6]) II, 27.

смыслѣ, есть аггрегатъ опредѣленныхъ и очерченныхъ извѣстными границами частей, а потому какъ бы ни переходили его предѣлы за предѣлы силъ нашихъ органовъ, онъ есть опредѣленное и имѣющее границы цѣлое". Чтобы отстоять это положеніе, необходимое ему для того, чтобы не придать міру одного изъ аттрибутовъ Божества, безконечности, Гем. очень неудачно обособляетъ понятіе міра отъ понятій пространства и времени, несмотря на то, что то и другое онъ понимаетъ реально, а не идеально. „Пространство и время безконечны, потому что они не имѣютъ частей"; но только они одни (пока не познанъ Богъ) и могутъ быть названы безконечными, но не міръ: „тѣло находится въ пространствѣ, а событіе во времени, но частей пространства и времени они не составляютъ. Истинная безконечность есть нѣчто цѣльное, единое, ничѣмъ не опредѣленное и не ограниченное"[1]; міръ же, какъ сказано, есть аггрегатъ опредѣленныхъ и ограниченныхъ частей.

Не останавливаясь на указаніи слабостей всего этого разсужденія, тѣмъ болѣе очевидныхъ, что Гемстергюи употребляетъ при этомъ широкій терминъ „вселенная" (l'Univers), переходимъ къ болѣе вѣскимъ его выводамъ изъ разсмотрѣнія міра, какъ организованнаго цѣлаго. Здѣсь мы уже встрѣчаемъ основательное возраженіе противъ относящагося сюда, наиболѣе популярнаго въ XVIII вѣкѣ доказательства бытія Бога, телеологическаго или, какъ его тогда называли, физико-теологическаго[2]). Гемстергюи указываетъ на то, что оно могло бы быть

---

[1]) id. ibid.

[2]) По почину *Рея (Rey, The Wisdom of God manifested in the works of the Creation. Lond. 1691.* О необыкновенной вліятельности этой книги на культуру 18 вѣка: *Hunt, Religious Thought in England.* II, 272: He made the natural theology of the 18 century and that century was spent in studying it, и *Rémusat, Hist. de la phil. angl.* II, 171) и *Роберта Бойля* (въ разныхъ сочиненіяхъ, особенно въ *The christian Virtuoso*, онъ проводилъ свою любимую мысль: „ex rerum causis supremam noscere causam" съ осмотрительностью и умѣренностью, выразившимися, въ его *Disquisition about the final causes* (сужу по *Леклеркову* изложенію въ *Bibliothèque universelle.* IX, 82—91) и съ легкой руки *Derham'*овой *Physicotheology 1713* и *Astrotheology 1714* (объ изумительномъ успѣхѣ первой, о ея изданіяхъ и переводахъ см. предисловіе къ нѣмец. переводу *3 Druck. Hamburg. 1736),* такъ называемыя физико-теологіи разрослись въ обширную литературу, особенно въ Германіи, гдѣ этому направленію преимущественно способствовала философія Вольфа *(Hartmann, Gesch. d. Leib.-Wolf. Phil.* 173; о пользѣ физико-теологіи *Wolff, Theologia naturalis. Francof. 1736.* § 786; изъ учениковъ Вольфа *Titius въ его предисловіи къ Richter, Ichtyo-Theologie. 1754. Канцъ, Theologia naturalis. Dresd. 1742* и др.) Изъ просмотрѣнныхъ мною сочиненій этого рода укажу на *Fabricius, Hydrotheologie. 1734; Lesser, Insectotheologie. 1740; 2 Aufl.; его же Lithotheologie. 1735* и *Testaceotheologia 1744; Ahlwardt, Brontoth. 1745; Richter, Ichtyoth. 1754; Schmidt, Musicoth. 1754; Schirach, Melittoth. 1767; Preu, Sismoth. 1772.* Затѣмъ упоминаются *Heinsius, Chionoth. 1735; Lauritz, Probe einer Psychoth. 1737; Rohr, Phytoth. 1740; Zorn, Petinoth. 1742. Фонтана* издалъ „*Доказательство существованія Бога изъ разсмотрѣнія муравья*"; *Бенеманъ „Описаніе тюльпана и розы во славу ихъ Творца" 1741—2*; появленіе саранчи въ средней Европѣ подало поводъ къ изданію акридо-теологіи, *Rathleff, Akridoth. 1748. 50;* обиліе мышей въ прирейнскихъ мѣстностяхъ вызвало *Physicotheol.*

вполнѣ убѣдительнымъ только въ томъ случаѣ, если бы наше понятіе объ организаціи, приспособленной къ опредѣленной цѣли, въ точности совпадало со средствами природы для достиженія ея цѣлей, отличныхъ отъ человѣческихъ. Между тѣмъ этого тождества нѣтъ и быть не можетъ: „все, называемое нами органомъ, есть цѣлое, которое мы или измѣнили, или составили изъ частей для того, чтобы оно соотвѣтствовало опредѣленной, заранѣе намѣченной цѣли, которая будетъ состоять не въ образованіи самого этого цѣлаго, а только въ его употребленіи, въ произведеніи извѣстнаго слѣдствія дѣйствія, „эффекта“. Итакъ все, являющееся результатомъ труда человѣка, существа ограниченнаго, есть средство для произведенія только опредѣленнаго дѣйствія, а не для произведенія субстанціи. Человѣкъ подмѣтилъ въ механизмѣ животныхъ и растеній нѣкоторыя средства для воспроизведенія, для роста и размноженія особей; онъ усмотрѣлъ нѣкоторую аналогію между этими средствами и произведеніями своего труда и назвалъ эти средства органами. Но между тѣми и другими остается та глубокая разница, что, тогда какъ произведеніе человѣка предназначается исключительно для извѣстнаго опредѣленнаго дѣйствія, произведеніе природы есть то, что даетъ бытіе самой вещи, то, что дѣлаетъ ее ею самою, независимо отъ ея

Gedanken über die Mäuseplage. 1742; лиссабонское землетрясеніе — „*Сисмотеологію*“ *Прейя;* столь важное въ исторіи статистики сочиненіе *Süssmilch'a Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschl. Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortsetzung desselben erwiesen, 1742,* вызвано было также физико-теологическими соображеніями. Для Голландіи главное произведеніе этого рода, послѣ старой *Сваммердамовой „Библіи природы“* — сочиненіе *Ньювентита 1715;* во Франціи, послѣ краснорѣчивыхъ страницъ въ *Фенелоновомъ Traité de l'existence et des attributs de Dieu,* — цѣлая естественно-историческая энциклопедія съ набожными цѣлями — *Pluche, Spectacles de la Nature. 1732;* позднѣе—*Бонне, Трамбле* (въ своихъ очень популярныхъ *Conseils d'un père à ses enfants sur la Nature et la Religion);* въ — Англіи запоздалый тяжеловѣсный трудъ *Tucker'a Light of Nature. 1768.* sqq. Не забудемъ симпатій въ эту сторону такихъ ученыхъ, какъ *Галлеръ* и *Эйлеръ.* Польза подобныхъ сочиненій, въ особенности сначала, считалась неоспоримою: *Штурмъ* увѣрялъ, что внимательный естествоиспытатель не можетъ быть атеистомъ. *Derham, Physicoth., нѣм. пер. Фабриція, 1736,* 217. *Мозеръ* о благодѣтельномъ вліяніи на него чтенія Дергама: *Moser's Leben.* 1868, 68; подобныя же признанія другихъ лицъ у *Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten d. natürl. Religion 1755,* 588—9, 685—6 и *Schirach, Melittoth.* XX. Особенно нужными считались такого рода труды для богослововъ: *Lesser, Lithoth.* XVIII, *Insectoth.* Einleitung. 4; объ увлеченіи нѣмецк. богослововъ естествен. науками подъ вліяніемъ этого направленія: *Herzog,* XII, 544. Rationalismus. Позднѣе физико-теологическія книги находили „если не нужнѣйшими, то по крайней мѣрѣ для извѣстной части людей наипріятнѣйшими“. *Schmidt, Musicoth. Vorrede.* Вліяніе того же направленія въ изящной словесности отразилось очень замѣтно на *Brockes'*овомъ *Irdisches Vergnügen in Gott* съ его многочисленными подражаніями и отчасти на *Томсоновыхъ „Временахъ года“, Akinside'*овыхъ *„Pleasures of imagination“* и т. п. Серіозныя возраженія противъ философской убѣдительности такъ называемой „спеціальной физико-теологіи“ далъ въ вѣкъ ея широкаго успѣха *Мопертюи: Essai de Cosmologie.* Preface и p. 3, 12, 11. *Oeuvres. 1752.* Подробное опроверженіе доводовъ М. силился дать *Реймаруса. D. vornehm. Wahrheiten d. natürl. Rel. 1755,* 213—214. Объ исторіи всего физикотеолог. направленія см. *Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zwischen Theologie. u. Naturwissenschaft. 2. Abth. Gütersloh. 1879,* 74 ff.

дѣйствій... Природа создаетъ субстанціи для бытія, а человѣкъ только средства для измѣненія дѣйствій вещей“[1]).

Обличивши такимъ образомъ несостоятельность произвольныхъ сближеній устройства вселенной съ человѣческими понятіями о цѣлеобразности, Гем. однако не считаетъ возможнымъ совершенно выбросить за бортъ физико-теологическое доказательство; онъ признаетъ его, но съ должнымъ ограниченіемъ. „Гдѣ проявляется организація, проявляется и цѣль, а слѣдовательно опредѣленный предѣлъ; а тамъ, гдѣ проявляется цѣль, намъ кажется, что нѣчто идеальное должно предшествовать реальному“[2]). Это „намъ кажется“, несмотря на свою краткость, полно богатымъ содержаніемъ; въ этихъ словахъ дана возможность выхода и въ сторону отрицательной критики Канта, и въ сторону положительнаго, противоположнаго ученія Якоби. Нашъ авторъ, очевидно, склоняется къ первой: онъ замѣчаетъ, что въ данномъ случаѣ нельзя выразиться иначе, какъ „кажется“, такъ какъ „то, что мы (люди) называемъ цѣлью, можетъ оказаться въ дѣйствительности только простою суммою усилій естественной дѣятельности той или иной организаціи, и мы, слѣдовательно, еще не имѣемъ права принимать называемое нами цѣлью за слѣдствіе какой-нибудь воли“[3]). Этому разсужденію, которое одобрили бы Юмъ и Кантъ, Якоби могъ бы противопоставить другое, прямо противоположное, исходя изъ того же „намъ кажется“, но понимаемаго не въ смыслѣ представленія чистаго разума, а въ смыслѣ реальнаго ощущенія, имѣющаго, съ точки зрѣнія философіи чувства, значеніе и цѣну неопровержимаго факта, „откровенія“ реальнаго объекта въ субъектѣ. Гемстергюи, въ лицѣ котораго философія чувства еще не достаточно зрѣло понимаетъ свою задачу и слишкомъ робко идетъ къ ней, Гемстергюи ограничивается и здѣсь полумѣрою: устраняя обычныя злоупотребленія физико-теологическимъ и телеологическимъ доказательствами, въ видѣ отыскиванія и опредѣленія частныхъ, мелочныхъ аналогій въ образѣ дѣйствій природы съ образомъ дѣйствій человѣка, и сдѣлавши оговорку объ осторожности, съ какою можно предполагать разумную цѣлесообразность въ природѣ, онъ находитъ возможнымъ признавать міръ за организованное цѣлое „лишь въ общихъ (главныхъ) чертахъ“, считая организацію за (неизвѣстное намъ ближе) средство образованія какихъ бы то ни было субстанцій“. Единственное въ природѣ, что не поддается ни уничтоженію, ни измѣненію — это — „общая склонность къ организаціи (къ созданію органическаго), этотъ твердый и увѣренный ходъ частей вселенной, направленный къ тому, чтобы сформировать какую бы то ни было субстанцію“. Вотъ этого-то „общаго хода вселенной“, этой главной тенденціи нельзя отрицать и ея-то причину слѣдуетъ отыскивать[4]), не вдаваясь въ мелочныя и про, извольныя сравненія, уподобленія и умозаключенія физико-теологовъ, слишкомъ легко усматривающихъ всюду въ природѣ конечныя причины и цѣли, сходныя съ человѣческими.

---

[1]) II, 28. [2]) id. ibid. [3]) id. 29. [4]) II, 29—30.

Слѣдуя этому правилу, Гемстергюи изъ всѣхъ варіантовъ доказательства Бога изъ устройства вселенной отдаетъ видимое предпочтеніе наиболѣе общему, почерпаемому изъ существованія въ мірѣ дѣйствія и противодѣйствія, - аргумента, опиравшагося на авторитетъ Ньютона[1]), въ космологическихъ взглядахъ котораго нашъ мыслитель видѣлъ, какъ мы указали, единственную, послѣ Сократовой, философію, достойную уваженія. „Я вижу во вселенной, говоритъ онъ, дѣйствіе и противодѣйствіе... Каковы бы ни были ихъ основанія, силы ихъ равны. Сумма всего дѣйствія въ мірѣ равна суммѣ всего противодѣйствія. Одна уничтожаетъ другую, что приводитъ насъ къ совершеннѣйшему покою, къ истинной косности. Отсюда я заключаю во-первыхъ, что матеріальный міръ не можетъ существовать самъ собою, если дѣйствіе и противодѣйствіе одинаково присущи ему по самой его природѣ; а во-вторыхъ, что движеніе не можетъ быть качествомъ матеріи... Слѣдовательно міръ, какъ нѣчто физическое, долженъ бы быть совершенно инертнымъ. Между тѣмъ мы видимъ, что въ немъ есть движеніе: слѣдовательно должно существовать и есть активное начало болѣе могущественное, нежели реакція и имѣющее иную природу, чѣмъ она. Необходимо должна быть посторонняя сила, способная побѣдить эту полную косность"[2]).

Итакъ природная косность матеріи, стоящая въ противорѣчіи съ движеніемъ, замѣчаемымъ въ мірѣ, — вотъ, *по его мнѣнію,* убѣдительнѣйшій общій космологическій фактъ, ведущій къ необходимости признанія нематеріальной силы во вселенной. Если Гемстергюи, мало свѣдущій въ физико-математическихъ наукахъ[3]), не имѣетъ достаточно

---

[1]) Необходимость прославленнаго „подведенія пружины міровыхъ часовъ", вытекающая уже изъ *Principia.* L. III, Prop. 10. Theor. 10, гдѣ признано, что движеніе планетъ можетъ сохраняться не навсегда, а только на огромный періодъ времени (motus planetarum in coelis *diutissime* conservari posse: *Newtoni Philosophiae naturalis principia mathematica. Genevae 1739* sq. III, 53. P. 1. разъяснена въ Оптикѣ L. III, Qu. 31. *(Newtoni Optices libri III. Patavii. 1749,* p. 153 sqq.): Quoniam igitur varii illi motus, qui in mundo conspiciuntur, perpetuo decrescunt universi, necesse est prorsus, quo ii conservari et crescere possint, ut ad actuosa aliqua principia recurramus, p. 162; тамъ же объ „irregularitates", требующихъ „manum emendatricem", p. 164. Cf. *Principia.* Lib. III, Scholium generale. T. III. P. 2, p. 672 sqq., гдѣ существованіе Бога выводится инымъ путемъ, физико-теологическими и телеологическими соображеніями, не вполнѣ устраненными и въ „*Оптикѣ*": p. 164—165. Лейбницевы возраженія противъ „забавнаго мнѣнія Ньютона и его послѣдователей, будто Богъ принужденъ отъ времени до времени вновь заводить свои часы" *(Leibnitii opera philosophica ed. Erdmann. Berol. 1840,* 747, 775,) возраженія, приведшія Лейбница къ признанію закона „сохраненія активныхъ силъ" (775), — *С. Кларкъ* старался парализовать мыслію, что „поправка міровой машины — выраженіе, относящееся не къ Богу, а исключительно къ намъ" ibid. 750 и что „уменьшеніе активныхъ силъ въ мірѣ и потребность ихъ въ новомъ толчкѣ (impression) не составляетъ безпорядка и несовершенства въ произведеніи Бога, а есть только свойство твореній, находящихся въ зависимости", 755 etc. Объ этомъ спорѣ: *Zimmermann, S. Clarke's Leben u. Lehre, въ Denkschriften der Wien. Akad., philos.-hist. Classe.* B. XIX, 322 ff. [2]) II, 30—31.

[3]) Въ молодости онъ былъ хорошій геометръ, но впослѣдствіи забросилъ этого рода занятія: „il y a longtemps que j'ai oublié et négligé la pratique du calcul et des mathé-

яснаго понятія о томъ, что онъ называетъ „инерціей“ (косностью), „тяготѣніемъ“, „притяженіемъ“[1]). во всякомъ случаѣ онъ убѣжденъ, что одного закона тяготѣнія не достаточно для образованія міра, такъ какъ матерія, предоставленная дѣйствію одной этой силы, могла бы образовать только одну сплошную, не дифференцированную массу, тогда какъ мы видимъ, говоритъ онъ, что части ея обособлены и упорствуютъ въ своемъ разрозненномъ, обособленномъ состояніи. Сверхъ того осязательно проявляющаяся „постоянная тенденція природы къ образованію субстанцій требуетъ (для своего объясненія) признанія существованія и постояннаго импульса, силы, или желающей и управляющей, или такой, которая, по присущему ей основному свойству, должна дѣлать то, что она дѣлаетъ“[2]). Отвергая встрѣчающуюся въ этомъ пунктѣ разсужденія гипотезу міровой души, какъ нелѣпую, потому что „міровая душа управляла бы частями міра для того, чтобы вызывать слѣдствія внѣ его, тогда какъ это „внѣ міра“ не существуетъ“[3]). онъ заключаетъ, что „въ природѣ есть начала, способныя побороть реакцію инерціи (la réaction de l'inertie) и которыя должны ее постоянно преодолѣвать, что предполагаетъ непрерывную борьбу между частями міра, который слѣдовательно не можетъ существовать самъ по себѣ“[4]).

Причину міра надо слѣдовательно искать внѣ физическихъ его свойствъ, такъ какъ въ физическомъ смыслѣ части его представляются „изолированными субстанціями, не имѣющими сообщенія и связи другъ съ другомъ“, составляющими не болѣе, какъ механическое цѣлое. „Но сцена тотчасъ же мѣняется, какъ только мы взглянемъ на міръ, какъ на нѣчто разумное, интеллектуальное (en tant qu'intellectuel): образы взаимныхъ отношеній вещей тутъ концентрируются въ воображеніи другого существа; а существо это одарено разумомъ, способностью соединять, сравнивать и сочетать эти отношенія. Такимъ образомъ въ этомъ воображеніи совершается, такъ сказать, перемѣщеніе цѣлаго міра (un déplacement de l'Univers), возникаетъ цѣлый міръ воображаемый, но возможный; а если мыслящее существо вмѣстѣ съ воображеніемъ и съ разумомъ обладаетъ еще началомъ свободы и дѣйствія, способнымъ преодолѣть реакцію физическую, оно можетъ реализировать (воплотить въ дѣйствительности) этотъ воображаемый міръ... И вотъ здѣсь-то, въ такомъ существѣ находимъ мы (искомый) излишекъ дѣйствія надъ противодѣйствіемъ, излишекъ, сохраняющій движеніе въ мірѣ“. Такимъ образомъ „весь міръ распадается на двѣ существенно отличныя другъ отъ друга части: одну — совершенно инертную, пассивную; другую — одаренную силою, активностью, ощущеніемъ взаимоотношеній

---

matiques... j'en ai sucé l'essence, et puis je l'ai jetée“. Геометрія для него вовсе „не царица наукъ, а только избранный фланговой солдатъ“ III, 114—116.

[1]) Опредѣленія см. I, 105—106; для него „inertie“ и „attraction“ тождественны, при чемъ обѣ понимаются какъ „совершенно пассивное качество матеріи“. Cf. II, 47.

[2]) II, 31. [3]) id. 31—33. [4]) id. 33.

пассивныхъ частей, силу живую и животворящую“[1]). Эта сила, направляющая собою міровое движеніе, переводящая его „въ активность людей и животныхъ“, должна, судя по достигаемымъ результатамъ, имѣть опредѣленное направленіе, первопричину котораго, „или активность активнаго, мы найдемъ въ ея волѣ.... которая, въ свою очередь, будучи (цѣлесообразно) детерминированною, немыслима безъ разума предвидящаго (слѣдствія), немыслима безъ сознанія“, что и приводитъ насъ къ признанію міровой первопричины, „къ дѣйствію разумной воли, безконечно великой и безконечно могущественной“[2]).

Итакъ по Гемстергюи доказательства бытія Божія, получаемыя путемъ разсужденія изъ разсмотрѣнія устройства внѣ-человѣческаго міра, частію совершенно слабы, частію удовлетворительны, но не богаты содержаніемъ. Наибольшее, что они даютъ, это признаніе присутствія въ мірѣ силы иной, чѣмъ тяготѣніе, „держащей міръ въ принудительномъ состояніи“, въ состояніи „натянутой пружины“, силы несвойственной матеріи, противодѣйствующей ея вѣчному стремленію къ единству, силы разложившей и постоянно разлагающей это единство на обособленныя части[3]). Но вотъ и все, къ чему сводится космологическое доказательство, самое убѣдительное изъ всѣхъ, добываемыхъ разсужденіемъ. Опредѣлить ближе эту силу этимъ путемъ невозможно: „было бы величайшею, безумною дерзостью желать проникнуть (этимъ путемъ) до познанія сущности этого непроницаемаго существа“[4]). „Медленный и ограниченный процессъ разсужденія... приводитъ насъ только къ опредѣленному и точному признанію бытія, могущества и вездѣсущности Бога“[5]). Изъ Его аттрибутовъ мы знаемъ посредствомъ нашихъ органовъ несомнѣнно только одно — „пространство единое и безконечное, не составляющее самостоятельной субстанціи и потому представляющее аттрибутъ Божества. Какую безконечность другихъ аттрибутовъ потребовалось бы прибавить къ пространству, чтобы дать „итогъ, сумму Божества“, — это вопросъ, на который одинъ Богъ могъ бы отвѣтить. Но изъ этого великаго аттрибута (пространства) одно слѣдуетъ съ геометрическою необходимостью — вездѣсущность Божества“[6]). Это послѣднее слово физическаго богопознанія, размѣры котораго такимъ образомъ чрезвычайно уменьшены Гемстергюи сравнительно съ физико-теологіей XVIII вѣка.

Ограничивши такъ сильно рессурсы преобладавшей въ его время формы естественнаго богопознанія, нашъ мыслитель облегчилъ въ этомъ отношеніи переходъ отъ разсудочнаго просвѣщенія къ философіи чувства. Скептическая мысль XVIII вѣка, очень не высоко смотрѣвшая на достоинство человѣка, искала познанія Бога въ знаніи природы предпочтительно передъ знаніемъ человѣка и, сообразно этому, совершенно въ духѣ безхарактернаго, безличнаго, безцвѣтнаго деизма, она довольствовалась и Богомъ неопредѣленнымъ, безличнымъ, ничего общаго

---

[1]) id. 34. [2]) II, 37. [3]) I, 105, I, 68. [4]) I, 68. [5]) II, 69. [6]) II, 65.

съ человѣкомъ не имѣющимъ, но имѣющимъ кое-что общее съ міровой матеріей. Заслуга Гемстергюи, увеличивающаяся въ своемъ значеніи тѣмъ, что она совершена была независимо отъ Канта и раньше его, состояла въ томъ, что онъ понялъ, какъ ограниченны и малоцѣнны данныя такого умозрительнаго богопознанія; онъ указалъ, что Богъ, которому поклонялся вѣкъ разума, Богъ философскаго разсужденія о свойствахъ матеріи, о пространствѣ, о притяженіи и о тому подобныхъ обобщеніяхъ, сводится только на неопредѣлимую ближе силу, роль которой въ предѣлахъ, доступныхъ человѣческому пониманію, ограничивается поддержаніемъ матеріи въ состояніи „хорошо натянутой пружины", въ томъ „подведеніи міроваго механизма", къ которому пришелъ въ своемъ міросозерцаніи Ньютонъ. Уже сознавая недостаточность такого богопознанія, Гемстергюи указываетъ на необходимость пополненія его инымъ путемъ. Только тогда, когда мы, отъ разсмотрѣнія чисто-физическаго міра, переходимъ къ разсмотрѣнію человѣка, существа, въ которомъ къ матеріальному присоединяется начало духовное, мы получаемъ возможность произвести въ области его духовныхъ способностей, въ воображеніи и разумѣ, то „перемѣщеніе вселенной", то идеальное, „воображаемое, но возможное воплощеніе ея", которое даетъ намъ средства приподнять хотя небольшую часть густыхъ покрововъ, скрывающихъ отъ пытливыхъ, но слабыхъ взоровъ творенія тайну сущности Творца. Не изъ наблюденій надъ внѣшнимъ міромъ, а изъ наблюденій надъ собою, какъ существомъ активнымъ и разумнымъ, человѣкъ убѣждается въ томъ, что міръ обязанъ своимъ бытіемъ причинѣ не только безконечно могущественной, но и разумной, но и свободной. Еще разъ скромный Гемстергюи стоитъ здѣсь у порога великаго переворота философской мысли, не достаточно ясно представляя себѣ смыслъ высказываемаго имъ самимъ, не извлекая изъ своей идеи ея глубокаго содержанія. Что такое это „перемѣщеніе вселенной" въ представленіе мыслящаго человѣка, эта „воображаемая, но возможная реализація ея" человѣкомъ, какъ не творческая сила разума, признаваемая Кантомъ и утверждаемая имъ на томъ же нравственномъ мотивѣ, которому всей душой служитъ и Гемстергюи, но котораго Гемстергюи здѣсь, въ самую нужную минуту, не разграничаетъ отъ потребности разсудочной, не замѣчая того, что воспроизведеніе міра рессурсами одного чистаго разума будетъ не „реализаціей міра", не творческимъ воспроизведеніемъ и перемѣщеніемъ дѣйствительности, какъ, указывая на послѣдовательный идеализмъ Фихте, доказалъ Якоби, — а замѣщеніемъ реальнаго, хотя бы и „возможнымъ", но все-таки „воображаемымъ", фиктивнымъ, какъ это говоритъ и самъ Гемстергюи? Очевидно, начинатель философіи чувства дѣлаетъ здѣсь столь крупный просмотръ потому, что является не достаточно вѣрнымъ своему назначенію, быть провозвѣстникомъ чувства, какъ основнаго познавательнаго философскаго начала, и несетъ заслуженное наказаніе за то, что силится одновременно служить двумъ господамъ. Изъ разсмотрѣнія свойствъ человѣка, какъ „разумнаго" существа (du côté in-

tellectuel) онъ уже находитъ возможнымъ, какъ мы видѣли, заключить о существованіи разумнаго и свободнаго Творца міра, тогда какъ, разсуждая послѣдовательно, признавать реальность за „воображаемымъ“ подобіемъ міра въ мысли человѣка, подобіемъ, изъ котораго однако Гем. выводитъ эти свойства Бога, онъ былъ не въ правѣ.

Но, если въ данномъ случаѣ онъ приписалъ чистому мышленію больше, нежели слѣдовало бы, онъ сознаётъ, что не въ области его, а въ нравственной, въ области чувства надо искать дальнѣйшихъ добавленій естественнаго богопознанія. „Для того, чтобы постигнуть природу Божества и нашихъ отношеній къ нему, надо войти внутрь насъ самихъ и постараться сбросить прочь внѣшнюю, матеріальную оболочку человѣка... „Познай самого себя!“ — въ одномъ этомъ знаніи, и только въ немъ одномъ, можно почерпнуть познаніе природы Божества“[1]). Но познать самого себя по всему смыслу ученія Гемстергюи значитъ познать нравственную сторону человѣка, потому что „только въ области нравственнаго, мы чувствуемъ себя самими собою“, тѣмъ, что специфически отличаетъ человѣка отъ всего остальнаго въ твореніи; вмѣстѣ съ тѣмъ нравственное начало есть и то, что роднитъ насъ съ себѣ подобными, что порождаетъ способность къ „субстанціальному единенію съ другими“, что заставляетъ желать и дѣйствовать „въ силу закона тождества натуръ, даетъ личности возможность чувствовать и созерцать себя въ центрѣ другой“[2]). Разсматривая свойства этого нравственнаго активнаго чувства, мы невольно задаемся вопросомъ: откуда оно? Не находя въ мірѣ чисто-физическомъ ничего аналогическаго ему и въ то же время чувствуя, что мы сами не можемъ быть его причиною, ощущая наконецъ его ограниченность въ насъ и допуская, на основаніи нашей способности къ нравственному усовершенствованію, возможность полнаго совершенства этого начала, мы приходимъ къ необходимости признать то же активное, свободное, разумомъ руководимое начало, но только въ несравненно совершеннѣйшей степени, за первопричину міра и насъ самихъ. „Вотъ Богъ, сотворившій вселенную, давшій ей вѣчный импульсъ для образованія субстанцій непрестанно и безконечно, населившій ее свободными существами“[3]). Этого Бога познать дѣйствительно, полно, живо — не по силамъ разуму: „единственное отношеніе, со стороны котораго мы знаемъ это существо, есть творческое, то, что оно сотворило все“. Это „творческое начало безконечно превосходитъ нашъ разумъ, но существованіе его настолько же несомнѣнно, какъ существованіе цѣлой вселенной, потому что безъ этой силы существованіе самой вселенной было бы нелѣпостью“[4]). Но именно потому, что творческое начало безконечно превышаетъ принципъ человѣческой активности (не восходящій дальше распредѣленія уже сотвореннаго и воздѣйствія на него), „оно безконечно выше и нашего разсудочнаго пониманія. Какую идею составлю я себѣ о Богѣ? Я не могу Его сравнить ни съ чѣмъ“[5]). Вотъ почему для познанія Его не въ отвлеченномъ, а

[1]) II, 69. [2]) II, 43—44. [3]) II, 51. [4]) II, 51. [5]) id. ib.

въ практическомъ смыслѣ, въ Его отношеніяхъ къ человѣку и въ нашихъ отношеніяхъ къ Нему, разсужденіе не пригодно; для этого надо заглянуть внутрь нашей души, въ глубину нашихъ нравственныхъ потребностей и чувствъ, чтобы здѣсь, въ области непосредственныхъ запросовъ чувства, въ стремленіи души къ единенію съ своимъ первоисточникомъ, найти путь не къ отвлеченному познанію Бога, а къ живому единенію съ Нимъ души, родственной Ему и потому способной Его „эссенціально" желать и ощущать. Это знаніе инстинктивное, первичное, непосредственное (par infusion): „всѣ люди здоровые и хорошо организованные имѣютъ болѣе или менѣе опредѣленное ощущеніе реальнаго и необходимаго существованія Божества, ощущеніе, въ которомъ разсужденіе рѣшительно ни при чемъ. Атеиста нѣтъ среди людей нормально организованныхъ"[1]), потому что жажда души къ единенію съ Богомъ есть ея высшее желаніе, единственное, въ которомъ она находитъ полное удовлетвореніе и гдѣ не можетъ быть пресыщенія[2]). Душа тяготѣетъ къ Богу, своему первообразу и источнику, „естественною склонностью", въ силу такого же универсальнаго закона, каковъ законъ физическаго тяготѣнія для матеріи[3]). Душа, познающая свои свойства, дающая себѣ отчетъ въ своихъ желаніяхъ и стремленіяхъ, должна искать отвѣта на свои запросы и можетъ находить свое удовлетвореніе только въ Богѣ; оттого она, совершенно независимо отъ доводовъ разсужденія, требуетъ признанія, что „существуютъ отношенія между человѣческимъ тѣломъ, человѣческими силами и Божествомъ" и еще болѣе между „тѣми нашими способностями, усовершенствованіе которыхъ зависитъ отъ насъ, лежитъ въ нашей власти: это способности нашей души и степень ихъ гармоническаго сочетанія". Эти-то духовныя силы: способность желать, хотѣть, дѣйствовать, и разумно желать и дѣйствовать, душа не можетъ не признать „тождественными по роду" (homologues) съ Божествомъ, а потому и присущими ему въ высокой степени совершенства. „Но еще сильнѣе это сходство въ томъ нравственномъ началѣ, посредствомъ котораго мы сонаслаждаемся и состраждемъ съ другими существами, которымъ мы верховно судимъ о правомъ и неправомъ и которымъ мы ощущаемъ высокое довольство при совершеніи добраго поступка и раскаяніе при совершеніи дурнаго"[4]). Это „ощущеніе" Божества, какъ начала роднаго, ближайшаго, однороднаго нашему нравственному началу, правда, бываетъ очень слабо на низшихъ степеняхъ нравственнаго развитія, тамъ, гдѣ человѣкъ представляетъ изъ себя не болѣе, какъ физическую единицу; „но въ человѣкѣ, живущемъ въ обществѣ, нравственный органъ раскрывается, развивается, и тогда ощущеніе Божества крѣпнетъ"[5]), „степень родственнаго сближенія съ Богомъ

---

[1]) I, 146. Tous les hommes sains et bien conformés ont une sensation plus ou moins distincte, de l'existence réelle et nécessaire de la Divinité, sans même que l'intelligence y entre pour rien; et il n'y a pas d'homme athée.

[2]) I, 55. [3]) II, 72. [4]) II, 69—70. [5]) I, 146.

увеличивается до того, что въ человѣкѣ какъ будто начинаетъ проявляться тѣнь божественнаго могущества“ [1]). И если, послѣ всего этого, „остается все-таки сомнительнымъ, снисходитъ ли вездѣсущій Юпитеръ къ такимъ людямъ, тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что у такихъ людей есть способность восходить, возвышаться до Божества“ [2]).

Эти возвышенныя, прочувствованныя слова заставляютъ невольно забывать многочисленные недостатки разсужденія Гемстергюи. Мы готовы признать, что излагаемое имъ здѣсь, новое для своего времени, доказательство Бога внутреннимъ чувствомъ для того, чтобы получить философскую прочность, нуждается въ серіозныхъ поправкахъ со стороны частныхъ заключеній и въ болѣе опредѣленномъ и послѣдовательномъ изложеніи; но нельзя вмѣстѣ съ тѣмъ не признать, что основная мысль дана здѣсь широкая и плодотворная, та великая мысль, которая получитъ впослѣдствіи должное развитіе у Канта, Якоби, Шлейермахера и которую новѣйшее сравнительное критическое изученіе исторіи религій подтверждаетъ осязательными доказательствами, — мысль, что религія имѣетъ своимъ источникомъ запросы не столько ума, сколько сердца, своею цѣлью — не знаніе, а созданіе опредѣленнаго нравственнаго, жизненнаго, активнаго настроенія, своимъ средствомъ — не отвлеченное хладнокровное мышленіе, а непосредственное, живое субъективное ощущеніе, направляющее волю къ опредѣленному роду дѣйствій, а умъ къ опредѣленному образу мыслей. Пусть эта великая истина высказана Гемстергюи не достаточно ясно и рѣшительно; пусть она даже не вполнѣ удачно согласована съ другими положеніями его ученія; не всегда великія идеи схватываются даже талантливѣйшими умами сразу во всей ихъ шири и полнотѣ! Важно то, что этотъ скромный и философски невышколенный мыслитель овладѣлъ уже новымъ философскимъ принципомъ: необходимости выведенія религіознаго начала не изъ отвлеченно-разсудочной потребности, а изъ практической потребности нравственнаго чувства. Этимъ онъ явился рѣшительною противоположностью философскому раціонализму и деизму XVIII вѣка и ближайшимъ предшественникомъ Канта съ одной стороны и Якоби — съ другой. Какъ ни смѣло это кажется, но зачаточно философія того и другого дана въ простыхъ словахъ забытаго голландскаго мыслителя: „человѣку свойственны два рода убѣжденій: одно — убѣжденіе внутренняго чувства, неистребимое въ человѣкѣ нормально организованномъ, другое — происходящее изъ разсужденія, то-есть изъ работы разума, веденной въ послѣдовательномъ порядкѣ. Второе не можетъ существовать иначе, какъ имѣя первое своею единственною основою, ибо, восходя до первыхъ началъ всѣхъ нашихъ знаній, каковы бы они ни были,

---

[1]) Il semble que lorsque l'homme est parvenu, soit par ses travaux, ou par l'excellence de sa nature, à l'harmonie parfaite des facultés que nous lui connaissons, d'autres facultés, jusqu'ici inconnues, commencent à se développer, et augmentent *son homogénéité* avec Dieu, au point qu'une ombre même de la puissance divine paraît s'y manifester. II, 73. [2]) id. ibid

мы придемъ къ аксіомамъ, то-есть къ убѣжденію чистаго чувства". Якоби признаётъ эту мысль въ полномъ ея составѣ и сдѣлаетъ ее основою своей философіи, Кантъ приметъ по меньшей мѣрѣ ея первую половину; но тотъ и другой согласятся съ вытекающими изъ нея благородными словами Гемстергюи, устанавливающими новый для XVIII вѣка взглядъ на религію, что „въ человѣкѣ, правильно организованномъ, одинъ вздохъ, вылетающій порою изъ глубины души въ ея стремленіи къ лучшему, къ будущему, къ совершенному, есть уже болѣе, нежели геометрическое доказательство Божества" [1]).

Въ этихъ теплыхъ, задушевныхъ словахъ уже явственно выраженъ поворотъ къ новой порѣ религіознаго сознанія, которая поставитъ себѣ задачею возстановленіе утраченнаго въ процессѣ развитія односторонняго раціонализма; и благотворныя слѣдствія этого поворота замѣтны уже и у Гемстергюи. Даже безъ помощи данныхъ безпристрастной критической исторіи религій, которая была призвана служить главною опорою новому направленію, онъ, благодаря одной своей чуткой воспріимчивости къ религіозному, даетъ въ короткихъ словахъ очеркъ развитія религіозныхъ вѣрованій, совпадающій въ главныхъ чертахъ съ результатами новѣйшаго сравнительнаго изученія предмета [2]). Онъ констатируетъ природную склонность, предрасположеніе человѣка къ вѣрѣ въ Высшее Существо; отрицаетъ пріоритетъ невѣрія надъ вѣрою [3]); „атеизмъ, говоритъ онъ, — явленіе значительно болѣе позднее, нежели культъ или религія; онъ — плодъ рефлекціи, предполагающей уже извѣстную степень просвѣщенія"; „зародиться въ колыбели человѣчества онъ не могъ" [4]). Сама природа указываетъ человѣку путь къ Богу, къ какому бы то ни было культу Его [5]). Прекрасно, хотя и въ сжатой формѣ, очерчиваетъ Гемстергюи стремленіе первобытнаго человѣка къ объединенію разнородныхъ, смутныхъ впечатлѣній, навѣваемыхъ на него внѣшнимъ міромъ, сколько-нибудь опредѣленной идеей Божества, съ цѣлью расположить къ себѣ непонятную стихійную силу, противопоставляющую себя ему; постепенное облеченіе этого первоначальнаго, недостаточно яснаго представленія въ различныя конкретныя формы; усиленіе религіознаго начала осложненіемъ общественныхъ отношеній; вліяніе послѣднихъ на развитіе нравственной стороны понятія о Божествѣ и на стоящую въ связи съ этимъ антропоморфизацію его; многобожіе, какъ слѣдствіе очеловѣченія Божества; столкновеніе окрѣпнувшаго разсужденія о естественныхъ причинахъ міровыхъ явленій съ первоначальными вѣрованіями; появленіе матеріалистическаго міровоззрѣнія и зарожденіе атеизма, сдѣлавшаго-бы Божество излишнимъ, если бы ему не противодѣйствовали, во-1-хъ спиритуалистическая реакція, происходя-

---

[1]) II, 64.

[2]) *Max Müller. Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the religions of India. Lond. 1882* и другіе выпуски *Hibbert Lectures.*

[3]) Le sentiment de la religion est universel. III, 7. Il n'y a pas d'homme athée. I, 146. [4]) II, 201, 203. [5]) id. ibid.

щая отъ болѣе тщательнаго размышленія надъ свойствами явленій внутренняго духовнаго міра, и во-2-хъ потребность въ вѣрѣ въ провидѣніе, какъ въ средствѣ примирить нравственныя противорѣчія въ жизни[1]). За исключеніемъ Лессинга и Юма, во всей литературѣ XVIII вѣка до-Гердеровскаго періода мы не найдемъ ничего достойнаго сравниться съ этимъ простымъ, краткимъ, но зрѣлымъ очеркомъ естественнаго хода развитія религіознаго процесса, и то, что до него возвысился уже первый представитель философіи чувства, показываетъ, какъ важенъ былъ начатый ею поворотъ въ религіозномъ сознаніи. Эту заслугу Гемстергюи оцѣнили, повидимому, и современники, напр. Якоби[2]), Гердеръ, Вильгельмъ фонъ-Гумбольдтъ, считавшій „Письмо объ атеизмѣ“ „превосходною историческою статьею“[3]).

Спѣшимъ однако оговориться, что успѣхи историческаго пониманія Гемстергюи проявилъ только въ сужденіи о религіи вообще, но не о религіяхъ въ частности. Къ положительной религіи онъ, какъ и Юмъ, котораго онъ такъ осуждалъ, сохранилъ слишкомъ замѣтное нерасположеніе. Мы видѣли уже, что онъ не умѣетъ найти объективнаго психологическаго оправданія для Откровенія; также слабо у него и историческое объясненіе происхожденія положительныхъ религій, и слабо именно вслѣдствіе свойствъ его философскаго понятія о Богѣ. Извѣстно, что нѣкоторые современники, знавшіе его только по его сочиненіямъ, не отличающимся точностью и послѣдовательностью изложенія, предполагали, что въ душѣ онъ спинозистъ. Гаманнъ въ этомъ отношеніи ограничивался подозрѣніями[4]); Лессингъ въ этомъ нимало не сомнѣвался: отъ „Аристея“ онъ былъ въ восторгѣ, но видѣлъ въ немъ „чистѣйшій спинозизмъ, и притомъ въ такой прекрасной экзотерической формѣ, что даже само это прикрытіе содѣйствуетъ развитію и разъясненію скрытаго внутри ученія“[5]). Якоби, которому Лессингъ сдѣлалъ это заявленіе, „торжественно“ протестовалъ и доказывалъ, что „Гемстергюи навѣрное не былъ спинозистомъ и что его ученіе въ своихъ существенныхъ положеніяхъ совершенно противоположно ученію Спинозы“[6]). Онъ такъ былъ убѣжденъ въ этомъ, что самъ обращался къ нему за помощью для опроверженія спинозизма[7]). Дидро также не считалъ Гемстергюи за спинозиста[8]). Несомнѣнно однако, что неопредѣленность понятія о Богѣ въ сочиненіяхъ Гемстергюи могла легко подать поводъ къ недоразумѣніямъ этого рода; самъ авторъ сознается, что „изъ десяти читателей,

---

[1]) *Lettre sur l'athéisme.* Ср. *Lettre sur l'homme* I, 146 объ усиленія чувства религіозности подъ вліяніемъ развитія общественнаго порядка.

[2]) Онъ перевелъ „*Письмо объ атеизмѣ*“ *Werke.* IV, 2, 47.

[3]) *Briefe von Wilh. v. Humboldt an F. H. Jacobi, hrsg. v. Alb. Leitzmann. Halle 1892,* 31.

[4]) Die spinosistische Schaale (seiner Lehre) ist mir verdächtig“, писалъ онъ къ Якоби.

[5]) *(Jacobi) Ueber d. Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn. Breslau. 1785,* 38—39. [6]) id. 40. [7]) *Lettre de Jacobi à H.* въ *Oeuvres de H.* II, 223 ss.

[8]) *Ueber die Lehre des Spinoza.* 39.

читающихъ такъ, какъ теперь принято читать, девять найдутъ спинозизмъ въ его маленькихъ произведеніяхъ“ [1]). Заключеніе Лессинга несомнѣнно ошибочно и вызвано недостаточно объективнымъ отношеніемъ къ читаемому, желаніемъ отыскать „чистѣйшій“ спинозизмъ, которымъ онъ увлекался, тамъ, гдѣ были только частныя сближенія съ нимъ. Что, несмотря на нихъ, Гемстергюи не былъ спинозистомъ, видно изъ того разграниченія, которое онъ дѣлаетъ всюду между Богомъ и міромъ, изъ признанія, что послѣдній обязанъ своимъ происхожденіемъ творческому акту во времени [2]), изъ признанія, хотя въ довольно неопредѣленномъ видѣ и не всегда съ одинаковою увѣренностью, провидѣнія „Бога всемогущаго и вездѣсущаго, который видитъ и слышитъ насъ въ нѣкоторые моменты нашего существованія“, а слѣдовательно и направляетъ насъ, хотя и неизвѣстнымъ мнѣ способомъ“ [3]); изъ признанія наконецъ, хотя бы въ общихъ чертахъ, конечныхъ причинъ въ устройствѣ міра, „что, по выраженію Якоби, представляется высшимъ безуміемъ съ точки зрѣнія Спинозы“ [4]). Съ другой стороны, невозможно отрицать крайней неопредѣленности и совершенной безличности его Бога. Гем. знаетъ Его только со стороны безконечности, которую, въ свою очередь, понимаетъ ограниченно: пространство, единое и безграничное — вотъ, по его мнѣнію, единственный аттрибутъ Божества, доступный знанію посредствомъ нашихъ органовъ, и, какъ слѣдствіе отсюда, — его вездѣсущность: „весь міръ, и существующій, и возможный (выраженіе недопустимое для Спинозы!), не можетъ составить части, атома или модуса этого безконечнаго Бога. Однако Богъ — повсюду: Онъ здѣсь, въ этомъ кустарникѣ, въ васъ; во мнѣ нѣтъ ни одной частицы, какою бы недѣлимо — малою мы себѣ ее ни представляли, которую Онъ не проникалъ бы собою“ [5]). Мы видѣли, что о Немъ нельзя „составить себѣ никакого дальнѣйшаго понятія, что Его не съ чѣмъ сравнить“ [6]). Богъ Гемстергюи не есть поэтому какой-либо опредѣленный богъ, а только нѣчто божественное въ самомъ общемъ смыслѣ всемогущей первопричины, смутный образъ которой только субъективная нравственная потребность силится, помимо данныхъ разума, пополнить понятіями свободы и разумности. Оттого нашъ мыслитель и рѣдко называетъ его Богомъ, предпочитая называть его „Божествомъ“, „Высшимъ Существомъ“, „безконечнымъ активнымъ существомъ“, и даже, давая волю своей склонности къ античной формѣ выраженія, — „верховнымъ Юпитеромъ“ [7]).

Тѣмъ не менѣе Гем. уже чувствуетъ недостаточность такого неопредѣленнаго верховнаго существа для удовлетворенія потребности чело-

[1]) Изъ неизданнаго письма къ Голицыной. *Grucker* 254.

[2]) La matière n'existe pas nécessairement, et l'existence n'est pas proprement dans son essence; ainsi elle n'existe pas par soi-même, mais par un autre. I, 97. Еще яснѣе II, 51: la puissance créatrice est un principe infiniment au-dessus de notre intellect, mais dont l'existence est tout aussi indubitable que celle de l'Univers entier, puisque sans l'existence de cette puissance celle de l'Univers entier serait absurde. Voilà le Dieu qui a créé l'Univers. [3]) III, 203, 198 etc. [4]) III, 224. [5]) II, 65. [6]) II, 51. [7]) I, 146.

вѣческаго духа къ общенію съ нимъ. Весь смыслъ ученія Гем. клонится къ признанію такого общенія, къ установленію его въ центрѣ всего процесса нравственнаго прогресса человѣка. Но какъ соединить человѣка съ этимъ необъятнымъ и неопредѣленнымъ существомъ — онъ не знаетъ: онъ слишкомъ боится „гуманификаціи Божества“; не считая ее „настолько нелѣпою, насколько она кажется“ [1]), онъ видитъ въ ней все еще какъ бы униженіе Божества и предпочитаетъ ограничиться „деификаціей человѣка“ [2]): не Бога любвеобильно низводитъ онъ къ человѣку, а человѣка хочетъ возвысить до безучастнаго къ нему Бога. Онъ чувствуетъ трудности, имъ самимъ себѣ здѣсь поставленныя ученіемъ о безличности Бога, трудности, отъ которыхъ не спасаютъ постоянно повторяющіяся рѣчи о нашей однородности“ съ Богомъ („homologie, homogénéité“); и однако упорствуетъ на возможности этихъ отношеній: Богъ вездѣсущъ, восклицаетъ онъ, Онъ во мнѣ, въ васъ, въ малѣйшей частицѣ каждаго изъ насъ, „Онъ присущъ въ васъ съ такою же полнотою, съ какою Онъ находится во всемъ мірѣ, въ себѣ Самомъ, — а вы сомнѣваетесь въ существованіи какихъ-либо отношеній между вами и Имъ!“ [1]). Мы видимъ, что Гем. силится даже опредѣлить ближе эти отношенія, но здѣсь-то и обнаруживается недостаточность его понятія о безличномъ Богѣ. Этотъ Богъ, всюду сущій и всевидящій, но не мѣшающійся въ дѣла людей, передъ которымъ нѣтъ блага и страданія, нѣтъ грѣха и добродѣтели, у котораго нѣтъ наградъ и наказаній, этотъ Богъ, не снисходящій къ слабостямъ и стремленіямъ своего творенія, это „Провидѣніе, благосклонно“(!) предоставляющее „намъ бѣднымъ смертнымъ“ развивать самимъ „чудный возвышенный нравственный органъ“ [3]), отъ природныхъ качествъ котораго однако зависитъ наше горе и наше счастье, — этотъ Богъ, „изъ опасенія слишкомъ приблизиться къ міру, отдѣляется отъ него совершенно, изъ боязни скомпрометировать себя участіемъ въ волненіяхъ и несчастіяхъ земли, становится почти равнодушнымъ къ катастрофамъ природы, къ страданіямъ всего человѣчества, къ горестямъ отдѣльной человѣческой личности и, изъ страха превратиться въ тирана, не смѣетъ быть даже судьею“ [4]).

Не удивительно, что и отношенія людей къ такому Богу будутъ носить столь же общій, неопредѣленный и безцвѣтный характеръ, какъ и самый объектъ ихъ. Единственныя обязанности естественной религіи заключаются въ согласіи нашихъ мыслей и дѣйствій „съ вѣчнымъ порядкомъ“, насколько онъ намъ извѣстенъ по внушеніямъ нашей совѣсти, и въ культѣ, этомъ естественномъ результатѣ восторга и любви къ Богу. Но по Гемстергюи все содержаніе естественнаго культа исчерпывается „актами благодарности“, тогда какъ не только жертвы, очищенія и тому подобное, но даже и молитва, въ смыслѣ прошенія, не должны въ него входить [5]). Очевидно, при такомъ взглядѣ на культъ, Гемстергюи не

---

[1]) id. ibid. [2]) II, 65. [3]) III, 198. [4]) *Grucker.* 247.

[5]) I, 137—139. La prière suppose de l'insuffisance dans celui qui prie et du manque de volonté ou d'attention dans celui que l'on prie etc. 138.

могъ понять глубокаго историческаго и этическаго значенія положительныхъ религій, развитіе которыхъ стоитъ въ неразрывной связи съ потребностями культа. Даже тамъ, гдѣ онъ считаетъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ въ защиту положительной религіи, онъ слишкомъ внѣшне-утилитарно оправдываетъ ея необходимость, какъ силы, сдерживающей порочные инстинкты[1]). Глубокая психологическая потребность облечь данныя субъективнаго нравственнаго опыта въ болѣе прочную, болѣе общую, но за то и болѣе отвлеченную объективную форму догмата и вытекающая отсюда обратная необходимость воплотить догматическую сторону религіи въ наглядныхъ, воображенію и чувству понятныхъ проявленіяхъ, въ молитвѣ, въ обрядѣ, въ таинствѣ, словомъ — въ культѣ, это одновременное стремленіе не только къ „деификаціи человѣка“, но и къ „гуманизаціи Божества“ для того, чтобы сроднить не одного человѣка съ нимъ, но и его съ человѣкомъ, — все это осталось непонятымъ нашимъ мыслителемъ, много толковавшимъ о „родственномъ“ стремленіи души къ Богу, но забывавшимъ, что истинная родственность немыслима безъ взаимности, вслѣдствіе чего въ его разсужденіяхъ о религіи мы нигдѣ не встрѣчаемъ ни слова о *сыновней* любви къ Богу, ни слова объ *отеческой* благости и любви Бога къ творенію.

Положительныя религіи, по его мнѣнію, обязаны своимъ возникновеніемъ упадку истиннаго, духовнаго, субъективнаго богопочитанія; онѣ — отвѣтъ на общественную потребность, которую авторъ понимаетъ изумительно поверхностно: для обузданія дикихъ, порочныхъ наклонностей гражданъ потребовались клятвы, „для клятвъ же нужна религія, а такъ какъ истинный источникъ ея изсякъ, прибѣгли къ предполагаемымъ откровеніямъ или къ положительнымъ религіямъ“[2]), — объясненіе, достойное стать рядомъ съ худшими объясненіями самыхъ бездарныхъ деистовъ XVIII вѣка. Какъ бы то ни было Гемстергюи полагаетъ, что всѣ положительныя религіи представляютъ непроницаемое для критики сплетеніе истины со всевозможными общественными и частными предразсудками, суевѣрными обычаями и искаженіями, такъ что добраться до первоначальнаго смысла ихъ почти невозможно[3]). Онъ не дѣлаетъ исключенія и для христіанства. Судя о немъ однако по Молитвѣ Господней, онъ полагаетъ, что въ своемъ очищенномъ видѣ оно „наиболѣе походитъ на Откровеніе, такъ какъ только оно призываетъ человѣка къ индивидуальному счастью, отрываетъ его отъ узъ искусственнаго общества, возвращаетъ его самому себѣ и наконецъ разсматриваетъ его общественныя обязанности не иначе, какъ въ связи съ обязанностями личности къ Верховному Существу, въ которыхъ единственно заключается счастье человѣка“[4]). Этимъ условнымъ достоинствамъ противополагаются впрочемъ и крупные недостатки: человѣкъ въ нѣкоторомъ родѣ раздѣляется христіанствомъ между небомъ и землею, гражданская добродѣтель (въ немъ) ослабѣваетъ. Законодатели хотѣли укрѣпить

---

[1]) III, 5—7. [3]) I, 136. [1]) I, 142—3. [2]) id. 143—6.

ее примѣсью къ ней религіи. Общество, имѣющее право только на внѣшнія дѣйствія человѣка, завладѣло его намѣреніями, мыслями и всѣмъ, что исключительно принадлежитъ его отношеніямъ къ Богу. Съ другой стороны, протестуя противъ такого насилія, частное лицо на самомъ дѣлѣ живетъ лишь для самого себя и не считаетъ себя связаннымъ съ обществомъ. Такъ „религія и гражданственность, которыя должны бы оставаться раздѣленными (обособленными), ослабили другъ друга, и внутренняя свобода человѣка, будучи попрана и поругана, породила (общественную) бездѣятельность и огрубеніе“ [1]).

Не удивительно, что Гемстергюи, не понимавшій существеннаго смысла положительныхъ религій, не понялъ высокихъ психологическихъ основъ христіанства; было естественно, что ему, поклоннику неопредѣленнаго философскаго Божества, смыслъ котораго по отношенію къ человѣку не переходилъ за предѣлы двухъ словъ: „durat et adest“, остался непонятнымъ и любящій, охраняющій и направляющій человѣка Богъ-Отецъ, и сострадующій человѣку Сынъ Человѣческій; было нормально что ему, надѣявшемуся достигнуть единенія души съ Богомъ путемъ односторонняго, а не взаимнаго стремленія къ единству, путемъ одной „деификаціи человѣка“, не могъ быть понятенъ и остался недоступенъ образецъ дѣйствительнаго, высшаго нравственнаго единства, данный въ христіанской Троицѣ. Но то удивительно, что Гем., какъ видимъ, совершенно не понялъ даже высокаго внѣшняго просвѣтительнаго и образовательнаго значенія христіанства, какъ новой могучей силы въ исторіи цивилизаціи; пониманіе не только нравственной, но и эстетической стороны христіанства осталось ему вполнѣ чуждымъ; поклонникъ эллинизма въ искусствѣ, онъ видѣлъ въ христіанствѣ только силу, гибельную для культа прекраснаго [2]), и совершенно просмотрѣлъ богатое эстетическое содержаніе, внесенное ею въ художественные идеалы человѣчества.

Во всемъ этомъ Гемстергюи остался подъ рѣшительнымъ гнетомъ предубѣжденій своего вѣка; новаторъ, начинатель новаго направленія въ общихъ взглядахъ на религію, онъ, въ частныхъ воззрѣніяхъ на нее, еще раздѣляетъ грубые недостатки большинства своихъ современниковъ; блестящія, плодотворныя мысли смѣняются у него повтореніемъ мелочныхъ, опошлившихся и дѣтски-поверхностныхъ разсужденій заурядныхъ представителей деизма и невѣрія XVIII вѣка. Новое направленіе философской мысли въ сторону чувства и вѣры дѣлаетъ въ немъ свои первые шаги, шаги нетвердые и сбивчивые.

Несомнѣнно, на отношенія Гемстергюи къ положительной религіи повліяли не одни свойства его ученія о Богѣ, но и его личныя антипатіи къ христіанству. Его отношеніе къ нему въ его сочиненіяхъ было снисходительно-сдержанное; но въ бесѣдахъ съ близкими людьми онъ не скрывалъ своей враждебности къ нему, старался отклонить отъ него

---

[1]) I, 63—66.

[2]) Объ эстетическомъ вредѣ христіанства *Lettre sur la Sculpture.*

свою философскую ученицу княгиню Голицыну[1]) и, по словамъ послѣдней, насмѣхался надъ людьми, вѣрившими въ Христа и въ чудеса, горячо доказывая имъ несостоятельность ихъ убѣжденій"[2]). „Библія, говоритъ хорошо знавшій его Якоби, была для него совершенно невыносимою книгою"[3]). По складу натуры, какъ и по характеру мыслей, его влекло къ античному, философски истолкованному язычеству болѣе, нежели къ христіанству. Не даромъ онъ говорилъ, что „родился грекомъ, платоникомъ"[4]), гордился прозвищемъ Сократа и самымъ лестнымъ обозначеніемъ возвышенной, благородной натуры считалъ терминъ „аттическая душа"[5]). Его выраженія о Богѣ часто принимаютъ античный характеръ, сочувствіе къ эллинизму сквозитъ всюду, и онъ не прочь даже и другимъ внушать свое, философіей подправленное, сочувствіе къ культу миѳологическихъ боговъ неотразимо привлекавшей его классической древности[6]).

Обобщая все вышеизложенное, мы можемъ сказать, что въ лицѣ Гемстергюи философія чувства нашла выраженіе не столько своихъ силъ, своихъ рессурсовъ, сколько своихъ запросовъ, своихъ стремленій. Для ихъ удовлетворительнаго рѣшенія Гемстергюи недоставало должнаго философскаго развитія, привычки къ систематическому мышленію и достаточнаго уваженія къ логическимъ требованіямъ разума; вотъ почему, несмотря на то, что его сочиненія обнимаютъ по содержанію очень обширный циклъ философскихъ вопросовъ, онъ оставилъ послѣ себя ученіе, плохо связанное изъ отрывочныхъ, нерѣдко противорѣчащихъ другъ другу мыслей, высказанныхъ догматически, или въ поэтической формѣ, безъ предварительной выработки метода для изслѣдованія и критерія для сужденія. Эти крупные недостатки предстояло слѣдовательно исправить, эти пробѣлы пополнить, если поворотъ философскаго сознанія въ сторону чувства дѣйствительно претендовалъ на научное

---

[1]) *Katerkamp, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin A. v. Gallitzin* 106. Иначе *Meyboom* III, 219 о томъ же фактѣ.

[2]) Изъ неизданной части дневника Голицыной у *Grucker*. 38.

[3]) *Jacobi. Werke* IV. c., p. 23 [4]) III, 205.

[5]) Votre âme attique, пишетъ онъ къ Голицыной, III, 183.

[6]) Въ письмѣ къ „Мими" (Маріаннѣ), маленькой дочери княгини Голицыной, онъ предлагаетъ слѣдующимъ образомъ отпраздновать день рожденія княгини: „le matin de ce jour vous et Mitrie (Дмитрій, братъ ея) vous mènerez Maman dans le second cabinet de verdure, où se trouve la statue du dieu Vertumnus qui doit être toute ornée de fleurs... Lorsque Maman sera sur le banc de gazon à gauche du dieu, il faut lui présenter une petite couronne de fleurs. Mais il faut prier Maman de vous mener d'abord après dîner en voiture dans le bois d'Althof, et lorsque vous serez arrivés avec elle au fond du bois sur le banc de gazon que vous savez, proche de cette eau qui paraît toute noire sous ces arbres épais, vous prendrez tous les deux les mains de Maman et vous les baiserez. Vous prierez tous les deux la divinité de cet endroit que vous ne connaissez pas encore, ma chère, mais qu'elle vous fera connaître un jour, qu'elle ait soin de Maman, de vous deux et de vos deux amis etc. III, 84—85.

значеніе, на нѣчто большее, чѣмъ „философія для дѣтей“, какъ называлъ свою Гемстергюи. Но, именно въ силу свойствъ его основнаго начала, направленію этому такая строго-научная задача была едваедва по силамъ, и мы увидимъ, что одинъ Якоби, убѣждавшій и Гемстергюи заняться болѣе тщательно разслѣдованіемъ неразрѣшенныхъ трудностей, потому что „инымъ образомъ не создается философія“[1]), оказался достаточно добросовѣстнымъ, смѣлымъ и вмѣстѣ геніальнымъ для рѣшенія задачи философіи чувства до извѣстной степени въ научномъ смыслѣ.

Историческое призваніе Гемстергюи состояло въ признаніи чувства за основное не только нравственное и религіозное, но и вообще познавательное начало. Если онъ не рѣшилъ своей задачи научно, онъ могъ бы дать на нее отвѣтъ хотя догматически, самоувѣренно, но смѣло, радикально. Но онъ не отважился и на это: онъ призналъ первенствующую роль чувства въ духовной жизни человѣка, но въ ограниченныхъ размѣрахъ, недостаточно широко, недостаточно увѣренно, ежеминутно дѣлая уступки разсудочному раціонализму, которому, по смыслу тенденціи его ученія, ему слѣдовало противорѣчить; на каждомъ шагу онъ дѣлалъ попытки согласовать требованія чувства съ требованіями чистаго разума но, не умѣя объединить ихъ и не смѣя ихъ противопоставить другъ другу, довольствовался полумѣрами и недомолвками. На эту-то недостаточно рѣшительную постановку задачи указываетъ Якоби въ замѣчательномъ своемъ признаніи къ нему: доведенный почти до отчаянія трудностью борьбы съ „гигантомъ“ чистаго мышленія Спинозою, онъ „съ нетерпѣніемъ бросается въ объятія возвышеннаго генія (Гемстергюи), сказавшаго, что „одинъ вздохъ души къ лучшему, къ будущему и къ совершенному — болѣе, нежели геометрическое доказательство Божества“. Якоби сознаетъ, что борьба съ раціонализмомъ можетъ и должна быть ведена только орудіемъ чувства, но для этого чувство должно быть признано источникомъ знанія безъ всякихъ ограниченій, такъ какъ философія чувства есть философія вѣры въ данныя чувства. Оттого онъ признается своему вдохновителю, Гемстергюи, что „вся сила его вниманія съ нѣкотораго времени обратилась въ сторону того, что можно было бы назвать вѣрою“. Опору этому онъ находитъ въ собственныхъ словахъ автора „Аристея“: „убѣжденіе чувства, отъ котораго всякое другое убѣжденіе есть только производное, зарождается въ самой субстанціи (dans l'essence)“, то-есть оно есть убѣжденіе неразлагаемое, первичное; но Якоби не доволенъ тѣмъ, что Гемстергюи не придаетъ этому положенію достаточно широкаго смысла, что онъ ограничаетъ познавательное значеніе чувства условіями совершенства нравственнаго органа, признаетъ его во всей силѣ только на извѣстной степени развитія послѣдняго, тогда какъ, по Якоби, его можно бы прослѣдить во всѣхъ людяхъ, даже и наименѣе совершенныхъ[2]). Онъ приглашаетъ Гемстергюи заняться разсмотрѣніемъ трудностей вопроса и устраненіемъ

---

[1]) *Lettre de Jacobi à H.* въ *Oeuvres de H.* II, 236. [2]) id. 235—6.

препятствій, лежащихъ на пути къ тому, что для обоихъ — святая истина, но истина, не достаточно доказанная для другихъ. На этотъ призывъ Гемстергюи не далъ должнаго отвѣта; оттого и ученіе его не оказало должнаго вліянія на тѣхъ изъ его современниковъ, которые признавали въ философіи только доказанное по-философски. Но, съ другой стороны, у него не было и пророческаго огня и смѣлости Руссо для того, чтобы увлекать страстнымъ личнымъ энтузіазмомъ тамъ, гдѣ онъ не умѣлъ убѣждать разсужденіемъ; оттого и на не-философскую часть публики его сочиненія не произвели глубокаго впечатлѣнія; его читали, хвалили, но имъ не зачитывались, не увлекались, какъ произведеніями Руссо.

Но и въ другихъ отношеніяхъ Гемстергюи не соотвѣтствовалъ требованіямъ своего времени: въ нравственномъ — онъ не достаточно удовлетворялъ стремленію къ субъективной свободѣ, къ индивидуализму. Мы видѣли, что стремленіе это не только не было чуждо ему, но что изъ него именно вывелъ онъ свое опредѣленіе религіи, представляющее несомнѣнный прогрессъ надъ деистическимъ. И однако въ то же время онъ полагаетъ важное препятствіе развитію субъективной свободы своимъ ученіемъ о конечной пассивности не только всѣхъ человѣческихъ впечатлѣній и ощущеній, но даже желаній и дѣйствія. Не отрицая въ принципѣ свободу воли, онъ тѣмъ не менѣе чрезвычайно ограничиваетъ ее зависимостью отъ физическихъ условій организма, поскольку эта зависимость выражается въ особенностяхъ нравственнаго органа. По той же причинѣ и его мысли о нравственномъ добрѣ и злѣ и о невмѣняемости проступка клонятся къ настоящему, хотя и несознаваемому имъ, фатализму. Если тѣмъ не менѣе сочувствіе нравственной независимости личности нерѣдко проявляется очень замѣтно у Гемстергюи, оно остается лишеннымъ философскаго оправданія. Между тѣмъ усиленіе значенія субъективнаго начала составляло жизненный нервъ всей философіи чувства, а потому и въ этомъ смыслѣ ученіе Гемстергюи нуждалось въ укрѣпленіи, расширеніи и пополненіи. Одинокій, замкнутый въ себѣ самомъ мыслитель съ счастливо уравновѣшеннымъ, хотя и склоннымъ къ чувствительности темпераментомъ[1]), могъ удовлетворяться и половинной свободой; но какъ только поворотъ въ сторону независимости чувства нашелъ себѣ болѣе живое воплощеніе въ характерѣ людей дѣятельныхъ и страстныхъ, запросъ на личную свободу долженъ былъ пойти дальше, до крайнихъ границъ личнаго произвола, и вотъ,

---

[1]) Онъ въ этомъ сознается самъ: Je laisse un libre cours à ma sensibilité, je veux qu'elle pleure, qu'elle se démène, qu'elle s'extasie, qu'elle passe librement tout ce que sa nature lui ordonne, car je veux la connaître, je veux suivre ses traces, je veux découvrir ses sources, dussé-je ne la trouver que dans les plus sacrés abîmes. III, 180. La sensibilité de l'organe moral est extrême... je ne suis plus aucunement maître de mes larmes. Je ne l'ai jamais été en travaillant à mes petits ouvrages philosophiques et vous pouvez compter que si jamais il est sorti une belle idée de ma tête, elle est sortie avec mes pleurs. 198.

еще на глазахъ скромнаго, сдержаннаго голландскаго платоника, на этотъ путь, предвѣстникомъ котораго онъ былъ, вступили въ Германіи люди „періода бурныхъ стремленій“, поклонники геніальности и природныхъ влеченій, не знающіе надъ собою никого и ничего, кромѣ личнаго внушенія, вдохновенія минуты; не замедлилъ явиться и философскій защитникъ крайняго индивидуализма въ лицѣ Якоби.

Наконецъ послѣднимъ несоотвѣтствіемъ нарождавшейся потребности времени была въ Гемстергюи блѣдность и неопредѣленность религіозной стороны его ученія. Надо было обладать такимъ рѣдкимъ гармоничнымъ сочетаніемъ различныхъ духовныхъ способностей, безъ уклоненія въ ту или другую крайность, какое досталось на долю Гемстергюи, чтобы эта безцвѣтная религіозность не выродилась ни въ равнодушіе и холодное пустословіе, ни въ слишкомъ туманный мистицизмъ. Положимъ, всѣ сторонники философіи чувства претендовали болѣе или менѣе на званіе духовно-привилегированныхъ натуръ; но все же они не рѣшались заявлять, что ученіе ихъ годно исключительно для высшей аристократіи ума и чувства. Сверхъ того, это ученіе само, болѣе всякаго другого, было способно нарушать то равновѣсіе человѣческихъ силъ и потребностей, которое одно могло бы еще кое-какъ удовлетворяться безформенною, туманною, неясною прелестью религіозности въ духѣ Гемстергюи. Чтобы стать болѣе живою и вліятельною, эта философская религіозность должна была изъ идеальнаго, платоническаго міра спуститься ближе къ землѣ, облечься въ опредѣленные образы и стать человѣчнѣе. Руссо воскресилъ религіозное чувство на почвѣ свѣтскаго гуманизма, но ограничилъ его слишкомъ объективнымъ содержаніемъ въ деистическомъ смыслѣ. Гемстергюи уже поставилъ въ основѣ религіознаго чувства субъективность; но самое чувство это понималъ въ слишкомъ общихъ чертахъ, не испытывая и не сознавая потребности облечь его въ конкретную, опредѣленную форму. Не удивительно, что натуры болѣе живыя и дѣятельныя не могли этимъ удовольствоваться, что онѣ желали не только сохраненія религіознаго начала вообще, но и признанія извѣстныхъ историческихъ формъ религіознаго сознанія въ частности. И вотъ на оправданіи ихъ-то и должна была сосредоточиться главная энергія новаго направленія; появленіе такихъ мыслителей, какъ Лафатеръ, Гаманнъ и Гердеръ, не что иное, какъ прямой отвѣтъ на эту потребность.

Addenda о Гемстергюи см. въ концѣ книги.

III.

I. Г. Гаманнъ. Johann Georg Hamann.

«Auch in der Dunkelheit giebt's göttlich schöne Pflichten,
Und unbemerkt sie thun, heisst mehr als Held verrichten».

«Von der Schuldigkeit ein Original zu sein, soll mich nichts abschrecken. Ein Original schreckt Nachahmer ab und bringt Muster hervor».

«Nicht der Beifall des gegenwärtigen Jahrhunderts, das wir sehen, sondern des zukünftigen, das uns unsichtbar ist, soll uns begeistern».

«Ein eitles Wesen schafft deswegen, weil es gefallen will; ein stolzer Gott denkt daran nicht. Wenn es gut ist, mag es aussehen, wie es will; je weniger es gefällt, desto besser ist es».

Hamann.

III.

I. Г. Гаманнъ (Johann Georg Hamann).

Іоганнъ Георгъ Гаманнъ родился въ 1730 г. въ Кёнигсбергѣ; умеръ въ 1788 г. въ Мюнстерѣ. Матеріалъ для біографіи заключается въ автобіографическомъ очеркѣ *„Gedanken über meinen Lebenslauf“* и въ перепискѣ, опубликованной *Ротомъ* и *Гильдемейстеромъ;* добавочныя свѣдѣнія — въ перепискѣ *Якоби, Гердера, Лафатера, Голицыной и др.,* также въ *Biographische Erinnerungen an J. G. Hamann (von C. Carvachi). Münster 1855.* — Отдѣльныя изданія сочиненій, выходившія при жизни автора, крайне рѣдки. Послѣ неосуществившихся проектовъ Якоби и Гердера издать полное собраніе сочиненій Г—а, *Cramer* издалъ небрежно составленную „антологію“ изъ нихъ: *Die sibyllinischen Blätter des Magus im Norden. Leipzig 1819.* Въ томъ же родѣ сборники *Möller'a J. G. Hamann, Christliche Bekenntnisse u. Zeugnisse. Münster 1826, Rixner'a Weisheitssprüche u. Witzreden aus Hamann's u. Kant's sämmtlichen Schriften. Amberg 1828* и *Bibliothek christlicher Denker, herausg. von F. Herbst. 1 B. Hamann u. Jacobi. Leipzig 1830.* Новые сборники Гаманновскихъ текстовъ: *Hugo Delff, Lichtstrahlen aus Hamann's Schriften. 1873. Hamann's Leben u. Werke in geordnetem, gemeinfasslichen Auszuge, durch Joh. Claassen. 3 Thle in 1 B. Gütersloh 1885. Auswahl aus Hamann's Briefen u. Schriften, eingeleitet von Arnold. Gotha 1888.* Полное собраніе сочиненій и писемъ — *Hamann's Schriften, herausgegeben von Roth. Berlin 1821—5. 7 Bände; добавочный 8-й томъ въ двухъ частяхъ вышелъ въ 1842—3 гг.* Новое изданіе *J. G. Hamann's Schriften u. Briefe, erläutert u. herausgegeben von M. Petri. Hannover 1872—4. 4 Bände,* очень удобное по сопровождающимъ текстъ біографическимъ, библіографическимъ и историко-литературнымъ поясненіямъ, но, къ сожалѣнію, не полное. (Мои ссылки относятся къ изданію Рота вездѣ, гдѣ не сдѣлано особаго указанія на изданіе Петри). — Главный критическій трудъ о Гаманнѣ, съ необыкновенною любовью, но пристрастно и непривлекательно написанный, — *Gildemeister, Hamman's Leben u. Schriften. Gotha 1858—73. 6 Bände,* изъ которыхъ 5-й содержитъ объемистую и чрезвычайно важную переписку Гаманна съ Якоби. Затѣмъ — *Poel, J. G. Hamann, der Magus im Norden. Hamburg 1874—6. 2 Bände,* — по безпристрастному изложенію лучшая книга о Г—ѣ. — *Disselhoff, Wegweiser zu Hamann. Elberfeld 1870. Rocholl, J. G. Hamann. Ein Vortrag. Hannover 1869. Von Stein, J. G. Hamann. Vortrag. Schwerin 1863. Brömel, J. G. Hamann. Berlin 1870. Francke, J. G. H. Ein Lebensbild. Torgau 1873. Minor. J. G. H. in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode, Frankf. a. M. 1881, и др.*

Мнѣнія и отзывы современниковъ о Гаманнѣ приводимъ ниже. Изъ новыхъ писателей почти всѣ, спеціально занимавшіеся Гаманномъ, относятся къ нему чрезвы-

чайно сочувственно, часто слишкомъ преувеличивая его достоинства, какъ мыслителя, и его историческое значеніе. Болѣе всѣхъ грѣшитъ этою крайностью *Гильдемейстеръ*, для котораго Г. чуть ли не первый философъ, лучшій литературный критикъ, величайшій ученый и высоко-религіозный и нравственный образецъ. Сдержаннѣе, безпристрастнѣе, но съ горячею любовью относится къ Г—у другой его біографъ, *Пёль (Poel)*, признающій за нимъ очень важное значеніе не только для своего вѣка, но и для нашего („Er steht lebendig inmitten unserer Zeit und der diese bewegenden Kämpfe". Vorwort zum 1. Thl. S. VII). Къ числу очарованныхъ Г—омъ принадлежитъ и *Диссельгоффъ*, старающійся, иногда не безъ успѣха, сообщить читателю почтительную любовь къ своему герою. Рѣшительнымъ панегиристомъ Г—а является также *Петри*, полагающій, что „всѣми признано, что Г. принадлежитъ къ числу самыхъ выдающихся людей не только въ Германіи прошедшаго столѣтія, но и вообще. Неизмѣримая глубина и полнота мыслей, могучее дыханіе прочно установленныхъ истинъ и нестарѣющая свѣжесть проникаютъ всѣ его произведенія. Они свидѣтельствуютъ о свѣтѣ жизни и потому остаются неумирающими. Сверхъ того Г. настолько своеобразный, вполнѣ самобытный умъ, которому равнаго нигдѣ не встрѣчается... Онъ рѣшительно неподражаемъ". (Vorrede zum 1. Thl, S. III). Сильно симпатизируютъ Г—у и авторы краткихъ очерковъ его дѣятельности: *Штейнъ*, „при всемъ своемъ уваженіи къ личнымъ и ученымъ достоинствамъ Канта", находитъ возможнымъ сказать, что „по совокупности, духъ Гаманна былъ глубже, а содержательность его жизни была бо́льшая, нежели Кантова" *(Stein, Hamann.* 5—6). *Рохольцъ* такъ опредѣляетъ цѣнность Г—а, какъ философа: „онъ не желалъ быть философомъ; онъ желалъ быть только „зрителемъ философскихъ олимпійскихъ игръ". И однако молчаливая, лишь кое-гдѣ молніеподобно вспыхивавшая основа всѣхъ его безформенно и необузданно парившихъ мыслей была системою несравненно болѣе величавою, нежели всѣ (философскія) зданія, сооружавшіяся людьми, такъ какъ это была система христіанская (Rocholl, Hamann. 12)... У него мы встрѣчаемъ смѣлое, величавое пониманіе идеи христіанства... встрѣчаемъ цѣлый океанъ начитанности... побужденія къ оригинальному мышленію, къ правильному, безыскусственному творчеству. Отъ него исходитъ сила, заставившая вернуться къ народной поэзіи... Онъ далъ программу возвращенія сердецъ дѣтей къ отцамъ... Все послѣдующее развитіе, крѣпко объединенное, онъ уже содержитъ въ себѣ и побѣдоносно, съ пророческою увѣренностью высится надъ своимъ временемъ, величаво сочетая въ себѣ христіанство съ гуманизмомъ" (id. 26—28).

Наоборотъ, общія исторіи философіи очень расходятся между собою въ сужденіяхъ о Г—ѣ и нерѣдко слишкомъ принижаютъ его значеніе: такъ, напр., *Zeller, Gesch. d. deut. Philosophie. München 1883,* 524 ff., признающій однако Г—а за „необыкновенно важнаго человѣка", хотя и неспособнаго „по неустойчивости своего существа, по крайней безпорядочности своей мысли и своего слога оказывать прочное научное вліяніе". Совершенно отрицательную характеристику, непростительно-поверхностную для историка, поставившаго себѣ цѣлью изложить ходъ развитія философіи „въ связи съ общею культурою", даетъ *Windelband, Gesch. d. neueren Philos. Lpz. 1878. I, 571—3,* для котораго разгадка вліятельности Г—а на современниковъ заключается въ томъ, что „онъ провозгласилъ анархію, царившую въ головахъ Stürmer- und Dränger'овъ". — Несравненно лучше судитъ о немъ *Куно Фишеръ (Исторія новой философіи. С.-Пб. 1863. II, 518 и сл.)*, называющій его „рѣшительнѣйшимъ, глубокомысленнѣйшимъ и значительнѣйшимъ умомъ между мыслителями генія (sic!), но вмѣстѣ съ тѣмъ и наиболѣе подчиненнымъ границѣ своей точки зрѣнія". Ошибочнымъ считаемъ однако у К. Фишера опредѣленіе Гаманнова ученія какъ мистики: стр. 524 (о рѣшительномъ отвращеніи Г—а къ мистикѣ — ниже). Ту же ошибку („man kann ihn den Theosophen oder den Mystiker unter den Glaubensphilosophen nennen") дѣлаетъ *Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Phil. 3. Aufl. Berlin 1878. II, 367,* въ своей сочувственной оцѣнкѣ Гаманна (366—7), сочиненія котораго онъ называетъ „глубокомысленными, но странными, а его стремленіе объединить идеализмъ съ реализмомъ — „часто превосходящимъ даже Канта", которому онъ однако уступаетъ въ томъ отношеніи, что „это объединеніе остается у

него чѣмъ-то чисто-субъективнымъ". Еще энергичнѣе хвалитъ философскую проницательность Г—а *Розенкранцъ (Gesch. d. Kant'schen Philosophie. Lpz. 1840,* 373—4), называющій его „величественное, лаконическое нападеніе на Кантову „Критику чистаго разума" безспорно самымъ потрясающимъ изъ всѣхъ", ею испытанныхъ отъ современниковъ. „Его „Метакритика" была мѣтко направлена и вполнѣ вѣрно поражала больное мѣсто (Кантова ученія) — дуализмъ чувственнаго и интеллектуальнаго, конечнаго и безконечнаго. Въ своемъ сжатомъ объемѣ она — одно изъ самыхъ изумительныхъ произведеній нѣмецкаго духа и нѣмецкаго языка. Это самое своеобразное сочетаніе глубокомыслія съ силою фантазіи, геніально облекающею мысль въ образъ. Дуализму созерцанія (Anschauung) и понятія Г. оказываетъ сопротивленіе съ такою вдумчивою энергіей, которая, для выясненія себя и при своемъ отвращеніи къ систематическому, то образуетъ ткань изъ тончайшихъ нитей діалектики, то воплощается въ колоссальныхъ апокалипсическихъ видѣніяхъ". Сравнительно съ „дельфійскимъ пророчествующимъ богомъ Гаманномъ" Гердеръ (какъ оппонентъ Канта) кажется Розенкранцу не болѣе, какъ „жалко тявкающимъ Терситомъ". — *Lévy-Brühl,* въ своей симпатичной *Philosophie de Jacobi, Paris 1894,* несмотря на „темноту, причудливость и педантизмъ Г—а", находитъ, что изъ-за трескотни его слога, сначала оглушающей читателя, выдѣляются ноты изумительно вѣрныя и мелодіи оригинальныя. Онъ превосходно чувствуетъ недостатки философіи, обольстившей его современниковъ, и находитъ удачныя выраженія для ихъ обличенія. Становится понятнымъ, почему Кантъ поощрялъ его къ авторству" (p. 46). Однако, при „вполнѣ искреннемъ презрѣніи Г—а къ умозрѣнію", Леви-Брюль находитъ для историка философіи возможнымъ удовольствоваться бѣглымъ взглядомъ на Г—а: 48—49. Такой, слишкомъ бѣглый взглядъ бросаетъ на него *Ueberweg, Grundriss. d. Gesch. d. Philosophie der Neuzeit. 6. Aufl. Berlin 1883, 279,* ограничивающій роль Г—а усиліями, „при помощи принципа совпаденія противоположностей Дж. Бруно, въ остроумныхъ, но часто вырождающихся въ вычурное и чудаческое, проблескахъ мысли возстановить уваженіе къ мистеріямъ христіанской вѣры". — *Фалькенбергъ,* отводящій въ своей *Исторіи новой философіи С.-Пб. 1894, 275 и сл.,* три съ половиною страницы изложенію философіи чувства, называетъ „чудака Гаманна" ея вождемъ и признаетъ его вліяніе на Гердера. — *Willm, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. P. 1847.* III, 3 ss. относится къ нему внимательнѣе, но не оцѣниваетъ должнымъ образомъ его историческаго значенія. Для него Г. явленіе болѣе интересное въ психологическомъ, нежели въ историческомъ отношеніи, скорѣе литературный феноменъ, нежели замѣчательный философъ. „Несмотря на свою оригинальность, это одинъ изъ тѣхъ умовъ, которыхъ можно вполнѣ игнорировать, не теряя ничего существеннаго въ литературномъ и философскомъ движеніи, въ которомъ они участвовали, но вмѣстѣ съ тѣмъ и одинъ изъ тѣхъ, которыхъ нельзя изучать безъ того, чтобы живо не заинтересоваться ими" (p. 5, 4). Оригинальность его, какъ мыслителя, скорѣе заключается въ формѣ, нежели въ содержаніи (p. 5). Съ одной стороны онъ сближается съ Якоби и съ философіей чувства и вѣры, съ другой — съ Шеллингомъ, путь которому однако подготовилъ не онъ (8, 3). Изъ вліянія Г—а къ принципу совпаденія противоположностей и изъ его любимой мысли „omnia divina", Вильмъ совершенно ошибочно заключаетъ, что „онъ, до Шеллинга, уже клонится къ спинозизму" (p. 4), „въ заблужденія котораго его постоянно увлекаетъ его энтузіазмъ" (7), — ошибка грубая и непонятная въ критикѣ, знающемъ, что „Г. представлялъ себѣ Бога, какъ личность, какъ существо въ высшей степени индивидуальное, и вѣрилъ живою, искреннею вѣрою въ самое спеціальное провидѣніе" (8). Почти то же повторено въ статьѣ *Вильмa* „*Hamann*" въ *Dictionnaire des sciences philosophiques Franck'a, 2 ed. Paris* 1875, 5 fasc., 670—2. — *Michelet, Gesch. d. letzten Systeme d. Phil. in Deutschland seit Kant bis Hegel. 1 Thl. Berlin 1837, 302 ff.,* отмѣчаетъ преимущественно положительно-христіанское направленіе мысли Г—а (304), оставляя въ сторонѣ ея вторую, гуманистическую тенденцію. Его критикѣ кантіанизма М. приписываетъ большое значеніе, полагая, что „въ первое 10-лѣтіе по выходѣ въ свѣтъ „Критики чистаго разума" Г. былъ однимъ изъ немногихъ, ее понявшихъ и основательно разсмотрѣвшихъ, такъ какъ въ своей рецензіи ея онъ

моментально постигъ ея мистическую глубину, но столь же быстро позналъ и безстрашно разоблачилъ ея слабости" (310). Миш. находитъ, что Г. „нанесъ критической философіи ударъ въ самый важный пунктъ („въ самую голову") своимъ упрекомъ въ формализмѣ и пустой игрѣ въ понятія, объективность которыхъ хотя она и утверждаетъ, но одновременно съ убѣжденіемъ въ томъ, что они — только продукты нашего мышленія" (ibid.). Изложеніе содержанія и значенія Гаманновой „философской вѣры", понимаемой въ смыслѣ „спекулятивнаго единства противоположностей" (313 ff.), принадлежитъ къ лучшему изъ того, что было писано по этому вопросу. — *Rixner*, очень сочувственно относящійся къ Г—у (Charakteristik H.'s въ его *Weisheits-Sprüche u. Witzreden aus Hamann's u. Kant's Schriften. 1828*), въ своей исторіи философіи (*Handbuch. d. Gesch. d. Phil. Sulzbach 1829*, III, 279 ff., 311—2) ограничивается краткимъ изложеніемъ его главныхъ мыслей. — *Гогоцкій*, признающій серіозное, философское значеніе мыслей Г—а и вѣроятность его вліянія на Канта, находитъ, что „мысли эти были развиты съ большею полнотою и точностью у Якоби, и что поэтому сочиненія его не имѣютъ важнаго значенія въ исторіи философіи". *Филос. Лексиконъ*, II, 6—9. *Марковъ, Обзоръ филос. ученій, М. 1880*, 113, видитъ въ Г—ѣ „одного изъ новѣйшихъ мистиковъ и борцовъ противъ раціонализма". *Остроумовъ (Обзоръ филос. ученій. М. 1879. 1-я половина, стр. 207)* довольствуется простымъ упоминаніемъ о немъ рядомъ съ Якоби и Гердеромъ. *Соловьевъ (ст. „Гаманнъ" въ Энциклоп. Словарѣ Брокгауза-Эфрона, VIII, 54)*, объясняя „особыми патологическими обстоятельствами неспособность Гаманна къ спокойному и связному разсужденію и стройности стиля, граничащую съ умопомѣшательствомъ", полагаетъ, что Г. примыкаетъ къ Дж. Бруно и можетъ считаться предвѣстникомъ Гегеля. (Самъ *Гегель*, признавая даровитость Г—а, былъ однако его рѣзкимъ оппонентомъ въ своей обширной статьѣ, написанной по поводу изданія его сочиненій: *Hegel's Werke*. XVII, 38 ff.; *перепечатана въ 6-мъ томѣ сочиненія Гильдемейстера).— Michaud, Biographie universelle. T. XVIII (Paris 1857), art. Hamann*, называетъ его также „предшественникомъ Шеллинга и Гегеля и учителемъ Якоби"; тогда какъ въ статьяхъ о немъ у *Hoefer'a, Nouvelle Biographie générale. P. 1858, XXIII, 212*, и въ *Encyclopaedia Britannica, 9 edit. XVII, 135, art. Mysticism*, онъ сходитъ за мистика, сочиненія же его *(id. art. Hamann. XI, 402)* оказываются „совершенно непонятными вслѣдствіе своего піэтистическаго тона и библейскаго жаргона („scriptural jargon")! „Гаманну, читаемъ тамъ же, можетъ быть дано мѣсто въ исторіи философіи только потому, что онъ грубымъ, варварскимъ способомъ выражаетъ идею, которой другіе писатели придали болѣе вліятельную форму (необходимости единства принциповъ въ философіи)... Его ненависть къ системѣ, неспособность къ отвлеченному мышленію и страстная субъективность дѣлали его неспособнымъ къ чему-либо большему, кромѣ какъ къ произнесенію разрозненныхъ, оракуло-подобныхъ, темныхъ изреченій". — Наоборотъ, *Chamber's Encyclopaedia, Lond. 1874. V, 209*, называетъ его „очень оригинальнымъ писателемъ и мыслителемъ", признавая его „несомнѣнную геніальность и богатую содержательность его идей".

Такое же противорѣчіе въ сужденіяхъ о Г—нѣ находимъ въ исторіяхъ литературы: Гельцеръ *(Die neuere deut. Nationallitteratur. 2. Ausg. I, 205)* ставитъ его во главѣ тѣхъ талантливыхъ людей, которые, „какъ по объему своего знанія, такъ и по своему глубокомыслію, были призваны сблизить старину съ новымъ временемъ и дать поэтическому и философскому духу нѣмецкой націи проникнуться первоначальными, древнѣйшими идеями христіанства". Въ особенности во взглядѣ „на Откровеніе, какъ на живое единство св. Писанія, природы и исторіи", видитъ Гельцеръ блестящее проявленіе „величавой реформаторской способности Гаманнова ума" (id. 220 f.) — *Гилебрандтъ (D. deut. Nationallitteratur seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts. Hamburg u. Gotha 1845. I, 286)* видитъ въ Г—нѣ „провозвѣстника новаго евангелія природы и геніальной оригинальности... перваго пророка всѣхъ литературныхъ, религіозныхъ и политическихъ стремленій 70-хъ и 80-хъ годовъ прошлаго вѣка" (287—8). — Равнодушнѣе относится къ нему *Коберштейнъ, Grundriss d. Gesch. d. deut. Litteratur. [5. Aufl. v. Bartsch.* III, 429—434. Онъ видитъ въ Г—нѣ „самаго внимательнаго наблюдателя воз-

раставшей энергіи духовной жизни Германіи съ половины прошлаго вѣка, наблюдателя, „старавшагося какъ можно скорѣе ознакомиться со всѣми важнѣйшими мѣстными и чужеземными явленіями въ различныхъ отрасляхъ литературы и науки". Тѣмъ не менѣе никто будто бы „по своимъ основнымъ взглядамъ на здоровую и самобытно-сильную духовную жизнь и дѣятельность не стоялъ въ такомъ глубокомъ внутреннемъ противорѣчіи съ основными направленіями великаго реформаторскаго движенія, начавшагося въ нѣмецкой литературѣ, какъ онъ". Сообразно съ этимъ, Коб. находитъ, что „непосредственно своими сочиненіями Г. мало повліялъ на общій ходъ нѣмецкаго просвѣщенія и литературы; зато тѣмъ болѣе повліялъ онъ на него черезъ посредство своего ученика Гердера". — *Курцъ (Kurz, Gesch. d. deut. Litter. Lpz. 1876.* III, 729 ff.), хотя и приписываетъ Г—у ошибочно симпатіи только къ прошлому, тѣмъ не менѣе считаетъ его „основателемъ новаго направленія, и притомъ не одного того, которое развилось еще при его жизни, но и позднѣйшаго, стоящаго отчасти въ противорѣчіи съ первымъ". Такимъ образомъ Г. является здѣсь предвѣстникомъ и начинателемъ не только литературы періода бурныхъ стремленій, но и романтизма и даже „новѣйшаго піэтистически-мистическаго направленія". *Scherer, Geschichte d. deut. Litteratur. Berl. 1882,* S. 473, видитъ въ Г—нѣ „оппозицію противъ теологіи и философіи, противъ метода и стиля Просвѣщенія" и „новаго пророка ортодоксіи", считая дѣятельность его полезною для своего времени, въ особенности вслѣдствіе вліянія на Гердера, а черезъ него и на Гёте.

Изъ несочувствующихъ Гаманну историковъ литературы на первомъ мѣстѣ долженъ быть поставленъ *Гервинусъ*, давшій въ своей *Geschichte d. deut. Dichtung. 5. Aufl. hrsg. v. Bartsch. Lpz. 1873. IV, 487 ff.* характеристику его въ совершенно превратномъ видѣ, съ раздражительностью, предубѣжденіемъ и узкостью взгляда, непозволительными въ серіозной критикѣ. Тенденціозность этой („карикатурной", по выраженію *Гильдемейстера, VI, Vorrede)* характеристики объясняется ея авторомъ необходимостью „предостеречь добродушныхъ нѣмцевъ отъ преклоненія передъ ложнымъ идоломъ, которому они поклоняются, какъ всему тому, что они отчаиваются понять" (490). Но даже и этотъ злѣйшій противникъ Гаманна не въ состояніи отрицать „его геніальныхъ взглядовъ на науки и на общественныя отношенія его вѣка" (494), также, какъ и его полезнаго противодѣйствія слабымъ сторонамъ послѣдняго и его серіознаго вліянія на современниковъ (500, 501, 503); даже и Гервинусу его сочиненія представляются „закваскою, брошенною въ жизнь нѣмецкой націи, закваскою невкусною, но нужною для того, чтобы вызвать броженіе въ цѣломъ" (499). — *Геттнеръ (Исторія всеобщей литературы XVIII вѣка. Т. III, кн. 3. Москва. 1875, 274 и сл.)* находитъ сочиненія Г—на „трудными для пониманія, витіеватыми и карикатурными по формѣ изложенія", признавая за нимъ способность къ „остроумнымъ и глубокомысленнымъ, но совершенно не развитымъ, темнымъ предчувствіямъ и догадкамъ". Въ мыслителѣ, котораго Кантъ признавалъ за талантливый, а Гёте „за свѣтлѣйшій умъ своего времени", почтенный историкъ видитъ „только софиста своихъ необузданныхъ страстей, никогда не умѣвшаго довести свою мысль до вразумляющей, послѣдовательной ясности". Прославленный хвалебный отзывъ Гёте о Гаманнѣ Геттнеръ старается ослабить замѣчаніемъ, что Гаманново „стремленіе къ неразрывному совмѣстному дѣйствію всѣхъ человѣческихъ душевныхъ силъ было только пробужденіемъ болѣе глубокой религіозной жизни... въ приложеніи къ ученіямъ и таинствамъ христіанскаго Откровенія". Сообразно съ этою точкою зрѣнія, мысли и чувства Гаманна представляются панегиристу нѣмецкаго просвѣщенія „мыслями и чувствами исключительно отрицательнаго характера. Это піэтистическій шумъ противъ выходящей изъ-подъ власти библейской вѣры свободы и самостоятельности науки и противъ мнимой дерзости" (274—5)! Признавая за Г—омъ „долю солидной учености и глубокое и искренное пониманіе тайнъ поэтическаго творчества" (278), Геттнеръ старается свести до минимума вліяніе Гаманна на литературу своего времени, ошибочно отказывая ему между прочимъ и въ пониманіи народной поэзіи (280—1). Однако и онъ принужденъ сознаться, что „Гаманнъ полонъ мудрствующаго(?) глубокомыслія", что „онъ затрогиваетъ всѣ глубокіе вопросы", но „грубо разсѣкаетъ ихъ своими піэтистическими библей-

скими вѣрованіями" (281). — *Шерръ, Allgem. Gesch. d. Litteratur, 5. Aufl. Stuttg. 1875,* 215—6, со свойственною ему безцеремоностью, обругавши Г—а „безсовѣстнымъ и неблагодарнымъ паразитомъ (Schmarotzer)", обладавшимъ „изумительною, но въ высшей степени перепутанною начитанностью и ученостью", признаетъ тѣмъ не менѣе въ немъ проводника въ жизнь „основныхъ могучихъ идей ученія о геніальности" и въ то же время сравниваетъ его съ піэтистомъ Шпенеромъ! Наконецъ въ *Исторіи всеобщей литературы Корша (вып. 24-й С.-Пб. 1890. „Эпоха Шиллера и Гёте" Кирпичникова)* встрѣчаемъ слѣдующую характеристику Г—на: „Г. былъ человѣкъ больной, до крайности безалаберный, но знанія его были огромны и умъ силенъ и смѣлъ... Осмѣянный(?), онъ обратился къ вопросамъ лингвистическимъ и литературнымъ. Поэзію онъ считаетъ первою формою человѣческаго духа... Но онъ не доработался до пониманія національной и народной поэзіи и желалъ обратить нѣмецкую музу въ іудейскую(!), узко-религіозную(!)" (157).

Теологическая критика въ общемъ относится къ Г—у очень сочувственно. *Ланге,* въ статьѣ *„Hamann"* въ *Herzog's Real-Encyclopaedie für protest. Theologie. 2. Aufl. V, 562, ff.,* называетъ его „безспорно патріархомъ нѣмецкой литературы, принимавшимъ при случаѣ въ свою школу величайшихъ учителей своего времени: Гердера, Канта и другихъ, благодаря полнотѣ своего духовнаго богатства" (562). „По своей восторженной любви къ первобытному, къ древнѣйшей поэзіи, къ народной пѣснѣ, онъ въ нѣкоторомъ родѣ — христіанскій Руссо, съ тою разницею, что первоначальное онъ ищетъ не въ дикости, а въ глубинѣ человѣческой природы" (565). Сознавая многочисленныя слабости Г—а, какъ человѣка и какъ автора, Ланге тѣмъ не менѣе видитъ въ немъ „исходную точку новаго классическаго періода нѣмецкой литературы, точку, къ которой сводятся самыя различныя направленія этой литературы... Онъ праотецъ періода бурныхъ стремленій, первый великій дисциплинаторъ просвѣщенія XVIII вѣка... Его наиболѣе выдающаяся, но наименѣе извѣстная большинству заслуга относится къ области „христологіи", гдѣ онъ, вмѣстѣ съ Этингеромъ и другими заложилъ первыя основы соглашенія божественнаго съ человѣческимъ, авторитета съ разумомъ въ области христіанской вѣры. Значеніе его въ этомъ смыслѣ оцѣнено и *Дорномъ (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1. Aufl. 305)"* (566—7). — *Пünjer (Geschichte d. christ. Religionsphilosophie seit d. Reformation. Braunschweig 1880. I, 451 ff.),* отлично понявшій „необыкновенную трудность справедливой оцѣнки Г—а", старается избѣжать крайностей въ своемъ отзывѣ о немъ. Г. по его мнѣнію „несомнѣнно — пророкъ лучшаго будущаго, но только пророкъ; это геній, но лишенный ясности, находящійся въ процессѣ смутнаго броженія, полный таинственныхъ указаній на высшее и лучшее, но безъ способности опредѣленно постигнуть его и ускорить его наступленіе посредствомъ яснаго его выраженія" (451, 452). Находя, что Г. „вполнѣ понялъ пустоту и скудость нѣмецкаго разсудочнаго просвѣщенія", Пюньеръ указываетъ на важное значеніе Г—а для исторіи религіозной философіи, полагая, что его глубокомысленный взглядъ на сущность религіи представляетъ „совершенно исключительное для своего времени явленіе" (455—9). — *Пфлейдереръ (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Aufl. Berl. 1883. I, 191 ff.)* видитъ въ Г—нѣ „перваго представителя періода геніальности, настоящій прообразъ всего послѣдующаго развитія въ его свѣтлыхъ и темныхъ сторонахъ, — человѣка, въ которомъ необычайная оригинальность глубомысленной интуиціи соединялась съ рѣзкою непривычкою къ порядку въ разсужденіи, образуя единственный въ своемъ родѣ примѣръ смѣшенія геніальности съ эксцентричностью" (191). Признавая „основательнымъ протестъ Г—а противъ односторонней власти разсудка", авторъ находитъ, что въ Г—нѣ, какъ и во всемъ направленіи, представителемъ котораго онъ былъ, этотъ протестъ вырождался „въ оппозицію противъ разумности вообще, въ пристрастіе къ непонятному, какъ будто непонятное само по себѣ уже есть высшая мудрость" (193). Изъ этихъ „реакціонерныхъ убѣжденій" однако не слѣдуетъ заключать, что Г. былъ простымъ ретроградомъ „въ сторону конфессіональной вѣры и церковной догматики: его призывъ къ непосредственному и первичному направленъ противъ послѣдней не менѣе, чѣмъ противъ разсудочной рефлекціи просвѣщенія".

Основное воззрѣніе его на сущность религіи ново, оригинально; равнымъ образомъ и взгляды его на исторію религіи глубже взглядовъ современной ему философіи (194–5). „Несомнѣнно, что онъ глубже большинства своихъ современниковъ постигъ христіанскій принципъ примиряющей любви Божіей“ (196). Наконецъ, въ неизбѣжномъ колебаніи Г—а „между гордою самоувѣренностью геніальнаго субъекта и потребностью опереться на объективный авторитетъ традиціонной религіозной формы“, авторъ видитъ типичную черту всей философіи вѣры (197). Ср. статью *Nitsch'a Ueber die Bedeutung der Aufklärungstheologie* въ *Jahrbücher f. protest. Theologie. 1875. I, 60,* и *Pfleiderer'a ibid. 1876. III.* Наконецъ изъ культурно-историческихъ трудовъ укажемъ на *Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert. II. B. 2. Thl. 2. Abth. (Lpz. 1875),* 395 ff., гдѣ находимъ довольно безпристрастную краткую оцѣнку значенія Г—а. Признавая въ высокой степени его вліяніе на „пору геніальности“, называя его „повивальною бабкою періода бурныхъ стремленій“, Бидерманнъ, къ сожалѣнію, какъ и многіе другіе критики, вслѣдствіе очень строгихъ приговоровъ Г—а о своихъ слабостяхъ и проступкахъ, изображаетъ его нравственную сторону въ слишкомъ черномъ цвѣтѣ, не принимая въ расчетъ противоположныхъ отзывовъ современниковъ о нравственныхъ достоинствахъ Г—а.

I. Г. Гаманнъ.

Всякое новое направленіе духовной жизни общества, поставленное, въ силу историческихъ условій своего происхожденія, въ необходимость принять полемическій характеръ, нуждается въ одномъ или нѣсколькихъ особенно энергичныхъ представителяхъ, которые становятся руководителями остальныхъ, способствуютъ сплоченію ихъ другъ съ другомъ и организуютъ ихъ дѣйствія въ борьбѣ съ противоположнымъ, враждебнымъ имъ направленіемъ. Потребность въ этой связующей и направляющей силѣ настолько велика и естественна, что она чувствуется даже въ средѣ, наиболѣе проникнутой стремленіями къ личной свободѣ, въ средѣ, которая, по самому существу своему, казалось бы, противится подчиняться вліянію отдѣльнаго лица. Не удивительно, что эту потребность ощущало даже такое индивидуалистическое и вольнолюбивое движеніе, какъ то, которому обязаны своимъ происхожденіемъ философія чувства и ученіе о геніальности. На первой ступени своего развитія, представленной эклектикомъ Гемстергюи, философія чувства, хотя уже въ многомъ противорѣчила образу мыслей, преобладавшему въ просвѣщеніи XVIII вѣка, однако не чувствовала еще охоты вступать съ нимъ въ открытую борьбу. Отъ полемики она уклонялась, вдаваясь въ нее лишь по необходимости, изрѣдка. Скорѣе заботилась она о соглашеніи своихъ собственныхъ ученій съ философскими привычками и симпатіями своего времени. Результаты однако доказали несоотвѣтствіе такой уступчивости потребностямъ минуты. Свойственная Гемстергюи нерѣшительность въ проведеніи основныхъ положеній философіи чувства и его желаніе насильственно согласовать эти положенія, насколько можно, съ противоположною тенденціей сенсуализма могли только ослаблять довѣріе къ новому направленію мысли, поселять сомнѣніе въ его способности къ самостоятельному развитію. Чтобы привлечь къ себѣ вниманіе и сочувствіе общества, философія чувства должна была проникнуться болѣе твердымъ убѣжденіемъ въ правотѣ своего дѣла и достаточности своихъ силъ для его осуществленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ она должна была дать своему ученію болѣе рѣшительное и болѣе смѣлое выраженіе. Не о соглашеніи съ преобладавшею философіей, а о борьбѣ съ нею должна была она думать, если желала имѣть успѣхъ. Усиленная агитація противъ установившихся воззрѣній, опроверженіе ихъ серіознымъ разсужденіемъ, обличеніе насмѣшкою становилось необходимостью. Бываютъ моменты въ духовной жизни общества, когда уступчивость, столь

необходимая въ обыкновенное время, становится великимъ недостаткомъ, превращается въ порокъ малодушія, въ грѣхъ маловѣрія въ свои собственныя убѣжденія, въ измѣну своей обязанности относительно другихъ. Одинъ изъ такихъ критическихъ моментовъ переживало западно-европейское общество въ послѣднюю четверть прошлаго вѣка. Сознавшимъ недостатки односторонняго скептическаго раціонализма предстояла настоящая борьба съ преобладавшимъ направленіемъ мысли, и притомъ борьба немногихъ съ врагомъ сильнымъ, многочисленнымъ; а во всякой такой борьбѣ рѣшительные, увѣренные, безстрашные руководители необходимы; въ данномъ же случаѣ они были вдвойнѣ нужны, потому что свойства нападавшихъ были менѣе пригодны для систематическаго веденія борьбы, нежели свойства ихъ противниковъ.

Извѣстно, въ какое стройное, опредѣленное цѣлое сложилось къ семидесятымъ годамъ прошедшаго столѣтія французское и нѣмецкое просвѣщеніе, какъ послѣдовательно вело оно свое дѣло, какихъ энергичныхъ и вліятельныхъ предводителей и какую массу согласныхъ, хорошо вышколенныхъ сотрудниковъ имѣло оно. Этой силѣ, сплоченной не внѣшней организаціей, а общностью убѣжденій, опредѣленностью плана дѣйствій, навыкомъ и ловкостью главныхъ дѣятелей, что̀ могла противопоставить малочисленная, подозрѣваемая въ ретроградныхъ убѣжденіяхъ кучка людей, выступавшихъ съ рѣзкимъ протестомъ противъ упрочившихся мнѣній передоваго большинства. Ничего, кромѣ силы личнаго таланта, обаянія той прирожденной геніальности, которую эти люди хотѣли положить въ основу своего ученія. Это была, безспорно, не бездѣлица, сравнительно съ шаблоннымъ образомъ дѣйствій большинства представителей „просвѣщенія“. Новаторовъ сначала было немного; они были еще, по выраженію Штольберга, „ecclesia pressa, проповѣдники въ пустынѣ“; дѣятелей у нихъ было мало; но каждый изъ нихъ имѣлъ за себя энергію самобытнаго убѣжденія, личную даровитость, выдающуюся оригинальность. То были качества, конечно, драгоцѣнныя, но въ то же время и способныя осложнить общее дѣло значительными затрудненіями. Слишкомъ рѣзкія различія въ частныхъ убѣжденіяхъ, въ характерѣ, въ жизненномъ поведеніи, въ значительной степени лишали этихъ союзниковъ возможности внести единство и стройность дѣйствій въ ихъ борьбу съ общимъ всѣмъ имъ противникомъ. Усиленное, до болѣзненныхъ крайностей доходившее развитіе индивидуальности мѣшало не только согласію товарищей другъ съ другомъ, но, что̀ еще важнѣе, — внутреннему согласію отдѣльнаго лица съ самимъ собою. Всѣ эти поклонники ученія о геніальности — натуры въ высшей степени разнородныя, характеры богатые противорѣчіями. Не умѣя примирить послѣднихъ, они однако ищутъ ихъ примиренія и, не находя его въ себѣ, обращаются со своими поисками цѣльности и единства къ другимъ. Такъ возникаетъ потребность въ общемъ руководителѣ, въ выдающейся связующей и объединяющей центральной личности. Но препятствія къ выработкѣ такого стройнаго типа были настолько велики, что потребность

въ немъ, въ его законченномъ видѣ, такъ и осталась неудовлетворенною, и потому нуждавшіеся въ такой идеальной личности принуждены были довольствоваться ея крайне несовершеннымъ подобіемъ, которое мы и находимъ въ лицѣ Іоганна Георга Гаманна.

Гаманна привыкли называть загадочнымъ человѣкомъ; онъ самъ сознавался „въ тщеславіи казаться загадкой“ [1]). Но такимъ онъ представляется, и дѣйствительно долженъ казаться, только пока его разсматриваютъ выдѣленнымъ изъ той среды, къ которой относилась его дѣятельность. Безъ близкаго знакомства съ этою средою онъ будетъ оставаться не только загадочнымъ, но и просто недоступнымъ, непонятнымъ; еще болѣе необъяснимо будетъ его вліяніе на многихъ замѣчательнѣйшихъ людей его времени и признаніе его ими за геніальнаго человѣка, тогда какъ впечатлѣніе, производимое имъ на современнаго читателя, будетъ часто совершенно иное. Всѣ недоразумѣнія относительно Гаманна, всѣ противорѣчія въ сужденіяхъ о немъ [2]) объясняются неправильною постановкою вопроса о его значеніи. Не многимъ развѣнчаннымъ знаменитостямъ такъ посчастливилось за послѣднее время, какъ ему: поклонниками его были вновь изданы его переписка и сочиненія, составлены сборники избранныхъ текстовъ изъ нихъ, комментаріи, „руководства“, „путеводные указатели“ [3]) къ пониманію его произведеній, обширныя біографіи и общедоступные краткіе очерки его жизни и дѣятельности. Много труда и краснорѣчія потрачено было на то, чтобы доказать остающееся значеніе его мыслей по отношенію не только къ прошлому, но и къ настоящему, даже къ будущему. И однако всѣ старанія доставить Гаманну широкую популярность оканчиваются неудачею: Гаманна все-таки мало читаютъ по той причинѣ, что его нельзя только читать, а надо долго и съ напряженнымъ вниманіемъ изучать [4]). Гаманна не понимаютъ, а слѣдовательно и не цѣнятъ, потому что, какъ замѣтилъ уже Гёте, требованія обычнаго пониманія совершенно непримѣнимы къ автору этихъ „сивиллинскихъ“ сочиненій, въ которыхъ несомнѣнно глубокій смыслъ скрытъ въ формы, настолько запутанныя или забытыя, что значеніе ихъ можетъ быть разгадываемо только посредствомъ медленной, утомительно-скучной и лишь немногимъ доступной спеціальной историко-литературной и философской подготовки. Никакія ссылки на похвалы Гердера, Гёте, Якоби и

---

[1]) Вотъ какъ описываетъ онъ эту сторону своего характера уже въ молодости: „Meine ungesellige u. wunderliche Lebensart, die theils Schein, theils falsche Klugheit, theils eine Folge einer innern Unruhe war, an der ich sehr lange in meinem Leben siech gewesen; eine Unzufriedenheit u. Unvermögenheit mich selbst zu ertragen, eine Eitelkeit sich selbige zum Räthsel zu machen verdarben viel und machten mich anstössig“. *Gedanken über meinen Lebenslauf.* О своемъ „пристрастіи къ темнотѣ“ (Geschmack an Dunkelheit) VII, 324. [2]) См. выше въ библіографическомъ очеркѣ.

[3]) *Диссельгоффъ* назвалъ свой трудъ „путеводителемъ къ Гаманну“; *Петри* предпринялъ свое изданіе „для облегченія пониманія сочиненій Гаманна“; одно изъ сочиненій о Г—ѣ предназначается „für alle fähige Köpfe!“

[4]) Il lui faudrait pour lecteurs des érudits et des polyglottes, правильно замѣчаетъ *Lévy Brühl, Phil. de Jacobi.* P. 1894, 46.

другихъ знаменитостей не могутъ преодолѣть равнодушія большинства читающей публики къ мыслителю безспорно оригинальному и сказавшему много новыхъ, много вѣскихъ словъ истины своему вѣку, но сказавшему ихъ такимъ образомъ, что значеніе свое они сохраняютъ лишь въ неразрывной связи съ условіями времени, ихъ вызвавшаго. Короче: Гаманнъ, какъ цѣлое, какъ мыслитель, въ наше время представляетъ цѣнность лишь культурно-историческую, не потому, чтобы мысли его отжили свою пору, а потому, что, оторванныя отъ исторической среды, ихъ породившей, онѣ теряютъ слишкомъ много, теряютъ настолько, что никакъ не могутъ намъ объяснить широкой извѣстности и глубокой вліятельности своего автора въ его эпоху, то-есть именно того, что составляетъ его великую заслугу — вдохновлять геніальнѣйшихъ изъ своихъ современниковъ и притомъ такъ, что они почтительно преклонялись передъ нимъ, какъ передъ „мудрецомъ", „великимъ учителемъ", „отцомъ", „святымъ", „пророкомъ", „свѣтиломъ будущаго".

Впрочемъ даже и въ свою пору, даже для людей, имѣвшихъ непосредственныя сношенія съ нимъ, вліяніе Гаманна представлялось трудно-объяснимымъ, казалось чѣмъ-то загадочнымъ. Не даромъ, по почину Мозера, онъ былъ прозванъ „сѣвернымъ магомъ" [1]); не даромъ и самъ онъ говоритъ, что для него осталось „навсегда непонятною и необъяснимою тайною, какъ могли его считать за умнаго и полезнаго человѣка, когда самому ему никогда не удавалось открыть, что̀ онъ такое и чѣмъ онъ можетъ быть" [2]). Дѣйствительно, трудно найти бо́льшій контрастъ, какъ тотъ, который замѣчается между его отзывами о своихъ способностяхъ и мнѣніемъ о нихъ другихъ лицъ. „Мнѣ недостаетъ mens sana in corpore sano, пишетъ онъ Якоби въ концѣ своей жизни; я ни къ чему не приспособленъ, ни къ чему не гожусь" [3]), „ни къ ученой дѣятельности, ни къ практической" [4]). „Безтолковымъ былъ я всегда, но съ нѣкотораго времени страдаю разсѣянностью въ такой степени, о которой до сихъ поръ не имѣлъ понятія и которая дѣлаетъ меня робкимъ и боязливымъ къ какому бы то ни было дѣлу" [5]). Онъ называетъ себя слабоумнымъ [6]), жалуется на неспособность работать иначе, какъ безсвязно, на отвращеніе къ труду, на безсиліе и разсужденія, и памяти [7]). Въ особенности будто бы измѣняетъ ему послѣдняя: давая полный просторъ своей ненасытной жаждѣ къ чтенію, заставлявшей его поглощать съ изу-

---

[1]) V, 57. *Briefw. mit Jacobi,* 60.

[2]) „Я не могу о себѣ достаточно дурно думать", замѣчаетъ онъ въ другой разъ: VII, 293.

[3]) *Briefwechsel mit Jacobi.* 673.

[4]) id. 529: Ich bin in keinem einzigen Fache zu Hause, weder zum Gelehrten noch zum Geschäftsmann bestimmt, weiss nirgend Bescheid, — ein wahrer Maulaffe, dem klösterliche Einsamkeit und grosse Gesellschaft unerträglich ist.

[5]) Stupid bin ich immer gewesen etc. id. 221.

[6]) l. c., Imbecillitas ist das eigentliche Wort für mich. Id. 60. Cf. IV, 210. ...ein Ignorant. V, 274. [7]) *Briefw.* 477.

мительною быстротою книгу за книгою самаго различнаго содержанія[1]), онъ сознается, что эта масса прочитаннаго „скорѣе душитъ его, нежели идетъ ему въ пользу, что все кажется ему безвкуснымъ и безсильнымъ“[2]); „едва закроетъ онъ книгу, все сливается у него въ умѣ, точно его память превратилась въ пропускную бумагу“, такъ что остается только одно смутное общее впечатлѣніе, „настоящее привидѣніе прочитаннаго“[3]). Даже собственныя свои мысли онъ забываетъ[4]), не ручается за ихъ оригинальность[5]) и черезъ нѣсколько времени не можетъ будто бы понимать вполнѣ даже своихъ напечатанныхъ произведеній[6]). Его „проклятый слогъ внушаетъ ему отвращеніе и ужасъ“[7]); онъ находитъ его и неестественнымъ, и въ высшей степени неудобнымъ[8]); удивляется, какъ могутъ другіе безъ головной боли выносить и разбирать его „пачкотню, эту навозную кучу“[9]). Упреки публики и друзей относительно темноты и непонятности его произведеній онъ признавалъ вполнѣ справедливыми. Сочиненіямъ своимъ онъ не придавалъ большаго значенія, не разсчитывалъ на многочисленныхъ читателей и на продолжительную извѣстность[10]); на авторское тщеславіе смотрѣлъ какъ на величайшую суету[11]) и вообще сожалѣлъ, что сдѣлался литераторомъ, вмѣсто того, чтобы оставаться купцомъ, какъ было рѣшилъ сначала.

Въ этихъ приговорахъ о самомъ себѣ есть конечно крупныя преувеличенія, но въ нихъ нѣтъ аффектаціи. Всякій, близко знакомый съ Гаманномъ, чувствуетъ, что его нелестные отзывы о себѣ высказаны совершенно искренно, съ наивною откровенностью. Несомнѣнно также, что многое въ нихъ дѣйствительно вѣрно. Читатель, развертывающій въ первый разъ собраніе его сочиненій, невольно поражается ихъ страннымъ характеромъ даже со стороны внѣшности: рядъ мелкихъ статей

---

[1]) ...ich lese den ganzen Tag, was mir in die Hände kommt, weil ich nichts anderes zu thun habe, noch zu thun verstehe, und mache mir den Kopf vollends wüste. Id. 87. VI, 350 f. [2]) *Briefw.* 69. [3]) id. 407, V, 280. VII, 418.

[4]) Ich weiss kaum ein lebendiges Wort mehr von dem, was ich über diese Materie gedacht und imaginirt habe. Sie ist aber mein Lieblingsthema gewesen, etc... So wahr ist es, dass es Gedanken giebt, die man nur einmal in seinem Leben hat und nicht Meister ist sie wieder hervorzubringen. Gewesen sind sie, und Spuren müssen davon noch im Gehirn sein; aber in welcher Cellula, mag der Vater der Lebensgeister wissen. (An Herder). III, 392—3. [5]) III, 393.

[6]) id. VII, 213—214. Ich verstehe mich selbst nicht mehr. Cf. VI, 151: mir wird bei dem, was ich selbst geschrieben, so übel und weh, als dem Leser, weil mir alle Mittelbegriffe die zur Kette meiner Schlüsse gehören, verraucht sind, und so ausgetrocknet, dass weder Spur noch Witterung übrig bleibt.

[7]) *Briefwechsel.* 186. [8]) VI, 151—2.

[9]) *Briefw.* 196. V, 120.

[10]) V, 100: „мое призваніе къ авторству, всегда бывшее слабымъ, кажется совсѣмъ вымерло“. Cf. VII, 166. „Не быть авторомъ — punctum saliens моего авторства“. V, 88. „Что мнѣ за дѣло до публики!“ VI, 68. „Для 99 читателей изъ 100 моя работа — пропащая“. III, 83.

[11]) *Briefw.* 155. „Я работаю для себя“ V, 137; „не хочу быть авторомъ“ I, 262, 423. „Авторство и рецензентство — самое ненавистное ремесло“. III, 217 и 136.

съ гіероглифическими, загадочными, вычурными заглавіями, предназначенными символически выражать смыслъ, цѣль и главныя мысли произведенія[1]); до крайности о́бразный языкъ[2]), сжатый, въ высшей степени конденсированный[3]), „эллиптическій, какъ у грека, аллегорическій, какъ у восточнаго писателя“[4]), полный юмора, остротъ, двусмысленностей, полемическихъ и сатирическихъ намековъ на черты современной жизни, пестрый, какъ мозаика[5]), отъ множества цитатъ и афоризмовъ: текстъ, иногда цѣликомъ подобранный изъ чужихъ выраженій, остроумно сопоставленныхъ въ новомъ смыслѣ[6]), — все это представляетъ такую смѣсь о́бразовъ и красокъ, въ которой вполнѣ разобраться невозможно и гдѣ даже понять отдѣльное настолько трудно, что Гёте могъ сказать по этому поводу: „чѣмъ больше его изучаешь, тѣмъ онъ становится темнѣе и сумрачнѣе“[7]). Только счастливая случайность или упорный трудъ могутъ посвятить читателя въ точное знаніе давно забытыхъ частныхъ обстоятельствъ, вызвавшихъ въ свое время ту или другую черту въ этихъ произведеніяхъ, тотъ или иной намекъ, то или другое уподобленіе или сравненіе; а насколько это трудно-достижимо, видно изъ признанія и самого автора[8]), и изъ отзыва Лессинга, называвшаго его сочиненія „настоящими испытаніями для людей, выдающихъ себя за полигисторовъ“[9]). Друзья жаловались на этотъ недостатокъ и указывали автору на него: Клаудіусъ пишетъ Гердеру, что онъ не въ состояніи всего понять въ письмахъ Гаманна, но довольствуется и тѣмъ, что̀ понимаетъ[10]). Въ томъ же самомъ признается Гамману Гер-

---

[1]) Вотъ какъ описываетъ онъ значеніе заглавія: „заглавіе сочиненія есть разгадка если не всегда его содержанія, то всегда его цѣны“. II, 510. „Заглавіе есть обзоръ всего труда и въ то же время подпись имени автора; то и другое — оттискъ печати съ кольца, находящагося на божественномъ перстѣ прекрасной природы, развивающей все изъ минимальнаго зародыша, какъ изъ горчичнаго зерна, и снова все возвращающей и все приводящей обратно къ первоначальному родному типу, въ обновленномъ видѣ. Такое заглавіе есть микрокосмическое зерно, ...служащее покровомъ и пріютомъ для генія музъ“. VII, 96—7.

[2]) Ich kann aus meinem Bilderkram nicht herauskommen. *Briefw.* 419.

[3]) „Лучше молчать, чѣмъ болтать ненужное!“ „Евангельскій законъ бережливости въ рѣчахъ и письмѣ“ онъ возвелъ въ неизмѣнное правило своей авторской дѣятельности. VI, 355. IV, 320. Признакомъ генія онъ считалъ устраненіе всего излишняго,— выраженіе сильнѣйшей мысли въ наименьшемъ количествѣ словъ. I, 103. Свой слогъ онъ называетъ иногда „спермологическимъ“ VI, 122. [4]) I, 466 f.

[5]) Онъ самъ называетъ свой слогъ мозаиковымъ; одно изъ его сочиненій носитъ названіе *„Essais à la Mosaïque“*.

[6]) Такъ его *„Golgatha und Schelllimani“* почти вся составлена изъ перемѣщенныхъ отрывковъ Мендельсонова „Іерусалима“.

[7]) *Goethe, Wahrh. u. Dichtung.* XII Buch. XXIV Band. S. 48. Reclam.

[8]) VII, 213—4. I, 126. V, 41.

[9]) *Lessing, W., hrsg. v. Lachmann-Maltzahn. Lpz. 1857.* XII, 654—5.

[10]) *Aus Herder's Nachlass, hrsg. v. Düntzer. Fr. a. M. 1856.* I, 390; однако тутъ же онъ благодаритъ Гердера за пріятное для него знакомство съ Гаманномъ. Cf. id. 388 по поводу *„Versuch einer Sibylle über d. Ehe“*: „verstanden hab' ich nichts davon“, о чемъ онъ извѣстилъ и автора: id. 422.

деръ [1]), упрекая его за слишкомъ оракуло-подобный слогъ [2]). „Ваше сочиненіе, пишетъ онъ ему, читаютъ съ большимъ одобреніемъ или, вѣрнѣе, съ изумленіемъ; но рѣдко Вы встрѣтите читателя, который прочелъ бы васъ, какъ слѣдуетъ, вполнѣ, въ точности понимая Васъ“ [3]). На тѣ же трудности жаловался и Якоби [4]), точно такъ же, какъ и Николаи съ Мендельсономъ [5]), тогда какъ Кантъ упрашивалъ его „объясняться съ нимъ, если можно, на обыкновенномъ человѣческомъ языкѣ, такъ какъ (шутя, прибавляетъ онъ) я, бѣдный сынъ земли, вовсе не организованъ для пониманія божественнаго языка созерцательнаго разума и гожусь только для того, что̀ мнѣ по складамъ выводятъ изъ общепринятыхъ понятій, сообразно съ правилами логики“ [6]). „Многое въ немъ мнѣ непонятно, пишетъ княгиня Голицына; но то, что понятно, возбуждаетъ желаніе понять все. Я прочла его вторично: поняла больше прежняго; прочла въ третій разъ, — поняла еще больше; и однако все еще остаются темныя мѣста!“ [7]). Узнавши его ближе, она находила, что „его темныя выраженія, его кажущіяся противорѣчія по большей части происходятъ изъ чистѣйшаго, возвышеннѣйшаго источника“ [8]). Наконецъ Гёте, подтверждая общее мнѣніе о трудности пониманія Гаманновыхъ произведеній, радуется тому, что у него самого есть къ тому способность [9]).

И однако, несмотря на столь крупные недостатки Гаманна, какъ писателя, авторитетъ его стоялъ изумительно высоко во мнѣніи многихъ изъ самыхъ извѣстныхъ и самыхъ талантливыхъ его современниковъ. Мы сопоставимъ здѣсь нѣсколько отзывовъ о немъ, высказанныхъ людьми различныхъ направленій для того, чтобы наглядно показать глубокое вліяніе этого страннаго человѣка на духовную жизнь своего времени, а вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы указать ошибочность многихъ приговоровъ о немъ новѣйшей критики.

---

[1]) По поводу трехъ отзывовъ Гаманна о его статьѣ о происхожденіи языка онъ пишетъ ему: „въ нихъ я не все понимаю, но всѣ три отзыва принимаю какъ дары изъ темнаго, но золотаго вѣка Сатурна, стараясь понять, насколько могу, и воспользоваться, чѣмъ могу“. V, 7. Въ „*Метакритикѣ*“ Гаманна онъ также „не понимаетъ нѣсколькихъ параграфовъ“, но спѣшитъ прибавить, что единственною истинною философіей кажется ему все-таки Гаманнова. *Aus Herder's Nachlass.* II, 260.

[2]) *Hamann, W.* V, 7—8, 9. [3]) VI, 132.

[4]) Онъ пишетъ Гердеру о „Метакритикѣ“: Я недостаточно понимаю статью Гаманна, чтобы извлечь изъ нея ея положительную сторону. Это положительное не только окутано проніей, но совсѣмъ зарыто въ ней. Однако мотивъ пьесы (я не знаю лучшаго выраженія, чѣмъ это музыкальное!) простъ и величавъ, какъ все, что исходитъ изъ Гаманна“. *Jacobi, W.* III, 500. „Вы кажется сомнѣваетесь въ моей способности къ ясному изложенію?“ спрашивалъ его Гаманнъ: *Briefw.* 196. [5]) *Hamann.* V, 9.

[6]) VIII, 1 Abth. 237. [7]) *Hamann's Briefw. mit Jacobi.* 67.

[8]) *Aus dem Tagebuch der Fürstin Gallitzin.* 23.

[9]) „Я всегда очень любилъ сивиллинскіе листки этого современнаго мага... Я считаю себя очень счастливымъ въ томъ отношеніи, что у меня есть чутье, необходимое для того, чтобы быть въ состояніи до извѣстной степени понять мысли этого единственнаго въ своемъ родѣ ума; потому что можно утверждать (хотя это и кажется парадоксомъ), что понять его разсудкомъ невозможно“. *Göethe, Briefe an Frau v. Stein. Weimar 1848—51.* 104.

Уже вскорѣ послѣ появленія его первыхъ произведеній, въ немъ видятъ „главу новой литературной секты“, той самой, которую впослѣдствіи стали называть людьми бурныхъ стремленій или поклонниками геніальности. Такъ уже въ 1774 г. Христіанъ Гейнрихъ Шмидъ называетъ вожаками этой партіи Гаманна и Гердера, а членами ея или сторонниками ея убѣжденій считаетъ Клопштока, Штольберговъ, Клаудіуса, Гёте, Ленца, Герстенберга, Боде, Гиппеля[1]). Этотъ отзывъ показываетъ, какъ рано упрочилась за Гаманномъ репутація вдохновителя обширнаго круга молодыхъ, талантливыхъ писателей; а разнообразіе убѣжденій и наклонностей лицъ, имена которыхъ здѣсь сопоставлены съ Гаманновымъ, указываетъ на то, какими различными внушеніями умѣлъ Гаманнъ вліять на современниковъ. Если тогдашній критикъ даже и преувеличилъ въ данномъ случаѣ его значеніе, послѣднее можетъ быть осязательно доказано по отношенію ко многимъ выдающимся личностямъ указанной поры. Несомнѣнно, что никто такъ глубоко и широко не повліялъ на духовное развитіе Гердера, какъ Гаманнъ[2]), который и самъ признавалъ это, когда говорилъ: „нѣкоторыя изъ посѣянныхъ мною сѣмянъ превратились въ цвѣты, благодаря усердію и перу Гердера“[3]). „Будьте моимъ вдохновителемъ, моимъ пробудителемъ“, взывалъ къ нему Гердеръ, въ одномъ изъ своихъ первыхъ писемъ[4]), и (прибавляетъ онъ позже) „моимъ первымъ художественнымъ судьею, добрымъ геніемъ, охранителемъ моего авторства“[5]). Съ самаго начала называетъ онъ его геніемъ[6]); не отказывается отъ этой похвалы и впослѣдствіи[7]). Онъ гордился его дружбою[8]); высоко цѣнилъ „каждую записку, каждый клочокъ бумаги, исписанный имъ“[9]), находя, что „въ одной его страницѣ выражено больше, нежели въ цѣлыхъ печатныхъ листахъ другихъ писателей“[10]). Научныя и литературныя симпатіи Гердера, выборъ и направленіе занятій, точно такъ же, какъ многія изъ его убѣжденій, испытали на себѣ явственно вліяніе Гаманна. Гердеръ съ любовью отдавалъ ему на просмотръ свои сочиненія, предоставляя ему право „дѣлать въ нихъ измѣненія по его усмотрѣнію“[11]), близко принималъ къ сердцу всѣ его совѣты и до конца жизни Гаманна необыкновенно

---

[1]) *Kritische Nachrichten vom Zustande des deut. Parnasses* въ *Der deutsche Merkur. 1774,* II, 150 ff. 195 ff. о Гаманнѣ: 207.

[2]) „Рядомъ съ Кантомъ, и болѣе, нежели Кантъ, глубже, устойчивѣе, субъективнѣе, нежели Кантъ, болѣе, чѣмъ-либо кто другой, повліялъ на Гердера Гаманнъ“, говоритъ *Haym.* I, 53.

[3]) V, 101. Въ этомъ скромномъ замѣчаніи *Геттнеръ* (l. c. стр. 281) видитъ непохвальную дерзость со стороны Гаманна! [4]) III, 318. [5]) id. 352.

[6]) Восторженные стихи его въ честь Г—на у *Gildemeister.* I, 404.

[7]) Въ 1773 г. по поводу Г—вой статьи объ Эбергардовой „Новой Апологіи Сократа“: Ihr Genius darin ist nicht mehr Flamme, aber Wind des Herrn. V, 38.

[8]) Своимъ „самымъ любимымъ, лучшимъ, старѣйшимъ другомъ“ называетъ онъ его VII, 135, „другомъ изъ друзей“. *Düntzer,* II, 283. О ихъ отношеніяхъ подробно говорятъ *Haym, Gildemeister,* VI B. 5 Abschnitt и Poel. I, 293 ff.

[9]) *Gildemeister,* VI, 106. [10]) *Hamann.* V, 90. [11]) III, 353.

высоко ставилъ его авторитетъ, какъ мыслителя и литературнаго критика. Его философію онъ считалъ „единственною истинною“[1]). Не по отношенію къ самому себѣ только считалъ онъ его „пробудителемъ“ новыхъ, плодотворныхъ мыслей, но и по отношенію къ своему времени вообще; оттого постоянно называлъ онъ его пророкомъ[2]) и послѣ его смерти „чтилъ его прахъ, какъ прахъ пророка“[3]).

На Якоби Гаманнъ оказалъ столь же глубокое вліяніе, — фактъ тѣмъ болѣе замѣчательный, что, въ отличіе отъ Гердера, подчинившагося этому вліянію въ раннюю пору своего духовнаго развитія, Якоби вступилъ въ близкое общеніе съ Гаманномъ уже тогда, когда его собственныя убѣжденія во всемъ существенномъ приняли вполнѣ опредѣленную форму[4]). И однако этотъ опытный и зрѣлый философъ обратился именно къ Гаманну съ откровенною исповѣдью о душевномъ разладѣ, его томившемъ, и, какъ у мудраго духовнаго врача, просилъ у него наставленія „на путь спасенія“[5]). Просьбу уже извѣстнаго и всѣми уважаемаго писателя Гаманнъ исполнилъ съ радостью и добросовѣстностью: сочувствуя общему направленію философскихъ мыслей Якоби, онъ тѣмъ не менѣе уже въ своихъ первыхъ письмахъ къ новому другу откровенно указалъ ему на слабыя стороны его убѣжденій[6]) и съ тѣхъ поръ не переставалъ плодотворно исправлять и направлять ихъ. Переписка между „отцомъ и духовнымъ сыномъ“ установилась частая, дружественная, глубокосодержательная, и не прерывалась до самой смерти Г—а; стóитъ только раскрыть ее, чтобы убѣдиться, съ какимъ сыновнимъ почтеніемъ Якоби относился къ тому, кого онъ называлъ своимъ „дорогимъ отцомъ“, „вéликимъ, святымъ человѣкомъ“[7]), въ которомъ сіялъ божественный свѣтъ и пылала божественная любовь“[8]). Сравнивая его съ Лессингомъ, Якоби находитъ „поразительное сходство между ними“, въ томъ смыслѣ, что въ сочиненіяхъ обоихъ „юморъ и глубокомысліе, проницательное остроуміе и ученость были внутренно связаны и соединены. Одушевленіе и сила, съ которою Лессингъ стремился къ истинѣ, достойны удивленія; однако онъ остался далеко отъ цѣли. Въ этомъ отношеніи Гаманнъ стоитъ выше его, какъ и вообще въ чисто-метафизической глубинѣ мысли онъ значительно превосходитъ и Лессинга, и

---

[1]) Seine Philosophie, пишетъ онъ Гёте, dünkt mich die einzig wahre, und also kann sie nie die herrschende werden. *Düntzer, Aus Herder's Nachlass.* (1857) II, 260.

[2]) Alter, reiner Prophet! VII, 136.

[3]) Ham. ist todt, писалъ онъ Шпринкманну въ 1788 г., einer meiner ältesten Freunde... O, ich kenne ihn, wie ihn Einer kennt, und ehre seine Asche wie die eines Propheten.

[4]) Въ 1782 г. См. первое письмо Гаманна къ Якоби. *Briefw. (hrsg. v. Gildemeister)* S. 1.

[5]) Указавши на то, что „всякая спекулятивная философія, не исключая и самой благороднѣйшей“, приводитъ его „къ ужасной, мрачной пропасти отрицанія“, онъ оканчиваетъ свое письмо словами: „не знаю, понимаете ли Вы меня; если же понимаете, то подайте должный совѣтъ добросовѣстному человѣку, который изнемогаетъ среди этой пустоты и озирается вокругъ, ища спасенія“. *Briefw.* 4—5. [6]) idem. 6 ff.

[7]) *Jacobi*, IV, 2 Abth. 263.

[8]) *Jacobi, Auserlesener Briefwechsel, hrsg. v. Roth.* I, 485.

Лафатера. Поставить съ нимъ рядомъ въ этомъ смыслѣ нельзя, быть можетъ, даже Канта“ [1]). „Вотъ человѣкъ, писалъ про него Винценманнъ, чье патріотическое сердце, чей богатый воображеніемъ умъ, чья необыкновенная ученость, чье тонкое, пронзающее, какъ мечъ, остроуміе, по моему мнѣнію, не имѣютъ себѣ равныхъ. Я глубоко преклоняюсь передъ его геніемъ“ [2]). Величайшимъ уваженіемъ проникнутъ былъ къ нему и Клаудіусъ, находившійся съ нимъ въ дружественныхъ отношеніяхъ [3]). О вліяніи Гаманна на княгиню Голицыну можно судить по признаніямъ въ ея дневникѣ и въ перепискѣ съ друзьями: эта женщина, въ которой Дидро и Гемстергюи, Гёте и Якоби видѣли сочетаніе высшей нравственной чистоты съ философскою мудростью, относилась съ благоговѣніемъ къ Гаманну, къ этому, какъ она выражалась, „святому, великому праведнику“, передъ которымъ самые замѣчательные люди казались ей мелочными явленіями. Съ напряженнымъ вниманіемъ изучала она его сочиненія; нѣжною заботливостью окружала она его самого, больнаго, въ послѣдніе дни его жизни и „какъ невыразимаго счастія“ добивалась разрѣшенія схоронить его прахъ въ своемъ саду [4]). Гаманнъ казался ей „самымъ истиннымъ христіаниномъ изъ всѣхъ людей, которыхъ она когда-либо видала“. Въ особенности очаровывала ее его удивительная скромность, его „страхъ казаться добродѣтельнымъ или ученымъ, его безъискусственное смиреніе“; „его казавшееся уничиженнымъ, простое, но возвышенное поведеніе научило ее пониманію внутренняго достоинства человѣка лучше, нежели прекрасныя философскія произведенія Гемстергюи и его высокопарный эллинизмъ“ [5]).

Вотъ въ какихъ восторженныхъ выраженіяхъ описываетъ энтузіастъ Лафатеръ впечатлѣніе, будто бы производимое Гаманномъ, „этимъ пророкомъ, котораго міръ не былъ достоинъ“ [6]), „которому по учености и мудрости никто изъ насъ не достоинъ развязать ремня у сапога“: „въ его взорѣ свѣтится благородный свѣтъ; то, что онъ видитъ, онъ видитъ насквозь, безъ утомительнаго размышленія, безъ постепеннаго чередованія идей... Невозможно встрѣтить взора, одареннаго большею глубиною прозрѣванія сокровеннаго; это — взоръ пророка, готоваго все разгромить силою своего остроумія!.. Какъ выразить многосодержательность

---

[1]) Изъ отрывка, опубликованнаго *Гильдемейстеромъ:* VI, 257.

[2]) *Jacobi*, W. IV. 3 Abth. 334. Cf. 265—6. Объ отношеніяхъ В—а къ Г—у: *Von der Goltz, Thom. Wizenmann. Gotha 1859.*

[3]) Объ ихъ отношеніяхъ другъ къ другу *Herbst, M. Claudius. 3 Aufl. Gotha. 1863,* 146 ff., 337 ff.

[4]) *Hamann's Briefw. mit Jacobi,* 67—68. *Mittheilungen aus d. Tagebuch etc. d. Fürst. Gallitzin.* 25 ff. 29 ff. Желаніе княгини исполнилось. Интереснымъ обстоятельствомъ при этомъ было желаніе мюнстерскаго католическаго духовенства схоронить на католическомъ кладбищѣ тѣло Гаманна, протестанта, энергичнаго защитника протестантизма. *Jacobi, Briefw.* I, 484 и подробнѣе у *Carvacchi, Biograph. Erinnerungen an Hamann. Münster 1855.* Ср. *Galland, Die Fürst. Am. v. Gallitzin Köln. 1880,* II, 105—122.

[5]) *Gallitzin,* Tagebuch. 31. *Schlüter, Neue Folge* (1876), 376 и особенно 350—2.

[6]) *Jacobi, Briefw. (Roth)* I, 480.

этого рта, изрекающаго приговоры мудрости, то сверкающей яркимъ блескомъ, то сокрытой во мракѣ! Я еще ни разу не встрѣчалъ человѣка съ такими краснорѣчивыми въ своемъ молчаніи, мудрыми и кроткими, мѣткими въ своей насмѣшкѣ и благородными устами!.. А этотъ пророческій взглядъ! а эта насквозь проницающая, прозрѣвающая сокровенное, внушающая благоговѣніе вдумчивость, полная дѣятельной, къ цѣли идущей, повелительной, первобытной силы! Это спокойное и мощное произнесеніе немногихъ, глубоко-содержательныхъ словъ, цѣнныхъ, какъ золото!.. Колонна, покрытая іероглифами!"[1]).

Рядомъ съ этимъ хвалебнымъ гимномъ увлекающагося автора „Физіогномики" (въ которой Гаманнъ изображенъ нѣсколько разъ), мы ставимъ хладнокровный отзывъ ближайшаго друга Гаманна, знавшаго его, быть можетъ, лучше, чѣмъ кто-либо. „Сочиненія этого выдающагося ума, говоритъ Линднеръ, одареннаго высокою степенью геніальности, свидѣтельствуютъ о его художественномъ вкусѣ, тонкости и правильности критическаго взгляда, объ остроуміи, Свифтовской способности къ сатирѣ и даже о присутствіи въ немъ Гораціанской поэтической струны. Пламенная энергія и невѣроятно быстрое оріентированіе въ чтеніи оживляли его въ занятіяхъ... Наблюдая быстроту, съ какою онъ прочитывалъ и эксцирпировалъ груды толстыхъ томовъ, я дивился тому, что ни одна іота изъ прочитаннаго не ускользала отъ него... Прибавьте къ сказанному неистощимое, пикантное, чисто-аттическое остроуміе, подкрѣпляемое памятью, доставлявшею этому быстрому, какъ молнія, остроумію со всѣхъ концовъ и уголковъ почти универсальной эрудиціи матеріалъ для сравненій, для аллегорій, для раскрытія смысла, затаеннаго въ словахъ и въ вещахъ, и притомъ такихъ, которыя читателю зауряднаго пошиба казались въ своемъ буквальномъ значеніи не болѣе, какъ посредственнымъ и даже презрѣннымъ матеріаломъ... Онъ обладалъ оригинальнымъ талантомъ чарами своего измѣнчиваго, какъ Протей, остроумія, превращать землю въ золото и соломой крытыя хижины въ дворцы фей... Для того, чтобы познать вполнѣ и должнымъ образомъ оцѣнить дарованія этого эксцентричнаго человѣка, нужно было находиться въ долговременномъ общеніи съ нимъ и наблюдать его даже среди ничтожныхъ мелочей будничной жизни, потому что и въ ней у него почти все носило отпечатокъ оригинальности безъ малѣйшей аффектаціи"[2]). Другой многолѣтній наблюдатель Гаманна, Шеффнеръ, говоритъ, что „это былъ человѣкъ съ твердымъ, какъ желѣзо, характеромъ и съ самымъ человѣколюбимымъ сердцемъ; одаренный безграничною силою фантазіи, онъ

---

[1]) *Lavater, Physiognom. Fragmente. Lpz. u. Winterthur 1776,* II, 285. „Золотыми крохами, падающими со стола его, я могъ бы насытиться въ достаточной степени", пишетъ онъ къ Якоби: *Jacobi, Briefw.* I, 438. „Библейски-атлетическимъ писателемъ" называетъ онъ его: *Herbst, Lavater nach seinem Leben, Lehren u. Wirken. Ansbach 1832,* 197.

[2]) *Lindner, Neue Ansichten mehrerer metaph, moral. u. relig. Systeme u. Lehren. Königsberg 1817* у *Herbst, Bibliothek christ. Denker. Lpz. 1830,* I, 132—3.

представлялъ изумительное соединеніе чисто дѣтской простоты съ бурными порывами страстнаго человѣка. Не желая поучать людей и повелѣвать ими, онъ оказывалъ тѣмъ не менѣе на своихъ молодыхъ, любознательныхъ друзей просто чудесное вліяніе. Домъ его былъ точно какой-то хаотическій складъ, въ которомъ каждому входившему всегда было готово для пользованія доброе и умное, ученое и религіозное“ [1]). И не одна молодежь относилась къ нему съ почтеніемъ, но и люди зрѣлые, сложившіеся, съ упрочившеюся репутаціей, напримѣръ Клопштокъ [2]), Мозеръ, чрезвычайно высоко его цѣнившій и упрочившій за нимъ прозвище „сѣвернаго мага“ [3]), наконецъ Гиппель, много лѣтъ его близко знавшій (оба жили въ Кёнигсбергѣ) и всегда отзывавшійся о немъ съ большимъ уваженіемъ [4]).

Но не на однихъ близко его знавшихъ или сходныхъ съ нимъ по симпатіямъ и убѣжденіямъ людей магически дѣйствовала притягательная сила этой загадочной личности. Ее испытывали на себѣ натуры, настолько не сходныя съ нимъ, какъ напр. Меркъ и Гёте. Меркъ, этотъ озлобленный, насмѣшливый, отрицательный умъ, тѣшившійся зломъ, этотъ Мефистофель, какъ прозвалъ его Гёте [5]), казалось бы, менѣе кого-либо былъ способенъ сочувствовать Гаманну, оптимисту, твердо вѣрующему, проповѣднику положительныхъ началъ; а между тѣмъ Меркъ

---

[1]) *Rixner, Weisheitssprüche etc. aus Hamann's Schriften. Amberg 1828, 6, по автобіографіи Шеффнера (Königsberg 1827, 206).*

[2]) Ср. *Lappenberg, Briefe von u. an Klopstock. Braunschweig 1867,* 300, 518 и письмо Г—а К—у (15 окт. 1780). Хотя Г. и писалъ статьи противъ Клопштока (именно противъ его проекта упрощенія нѣмецкой орѳографіи *(Zwei Scherflein zur neuesten deut. Litteratur),* онъ цѣнилъ его поэтическую дѣятельность очень высоко, отдавая „Одамъ“ предпочтеніе передъ „Мессіадою“. К—а онъ называетъ „правильно и тонко мыслящимъ энтузіастомъ“ II, 22, „великимъ пѣвцомъ Германіи, великимъ возстановителемъ лирической поэзіи“, id. 163, 303, и вмѣстѣ съ тѣмъ „благочестивымъ любителемъ истины“ VI, 32. Припомнимъ, что Шмидъ, назвавшій Г—а главою секты „геніальныхъ“, включаетъ Клопштока въ число его сообщниковъ по бунту противъ литературныхъ традицій, и не безъ основанія.

[3]) Въ своемъ *„Treuherziges Schreiben eines Laienbruders im Reich an den Magum im Norden“.* Замѣчательнѣе всего то, что свои похвалы Г—у Мозеръ выразилъ въ отвѣтъ на несочувственную рецензію, написанную Гаманномъ на сочиненіе Мозера „Herr u. Diener“ (статьи обоихъ были помѣщены въ *Litteraturbriefe).* Объ ихъ послѣдующихъ отношеніяхъ — *Gildemeister* VI, 167 ff.

[4]) *Hippel's Werke.* XIII, 56, 58, 62. *Гегель* въ своей статьѣ о Г—нѣ *(Werke XVII,* 43, 93—4) проводитъ параллель между Гаманномъ и „величайшимъ нѣмецкимъ юмористомъ Гиппелемъ“.

[5]) Характеристика Мерка у *Gёme: Wahrh. u. Dicht.* XII Buch. XXIV, 41—2. — „Merck u. ich waren immer mit einander wie Faust u. Mephistopheles“. *Eckermann, Gespräche mit Goethe. Lpz. 1836.* II, 328. Якоби описываетъ его въ самомъ дурномъ свѣтѣ: *Nachlass hrsg. v. Zöppritz,* I, 22—3; „wir pflegten ihn Mephistopheles zu nennen, weil Goethe, obgleich sein Freund, ihn unter diesem Namen im Faust geschildert hat“. ibid. Эти и другіе неблагопріятные отзывы современниковъ о Меркѣ старается смягчить его біографъ *Zimmermann, Joh. Hein. Merck, seine Umgebung u. Zeit. Frankf. a. M. 1871,* 550 ff.

увѣрялъ, что его живо интересовало все, исходившее отъ Гаманна. Нѣкоторыя сочиненія его онъ называлъ „темнымъ небомъ, усѣяннымъ тысячами прекрасныхъ звѣздъ". „Не всякій любитель и почитатель истины, говоритъ онъ, бываетъ ловкимъ писателемъ; часто случается, что именно тотъ, у кого въ умѣ вращается цѣлый міръ идей, не въ состояніи быть образцомъ стилистическаго совершенства; но это не мѣшаетъ ему быть цѣннымъ, самобытнымъ человѣкомъ, каковъ напримѣръ другъ Гаманнъ". Мало того! Меркъ оправдываетъ самые недостатки Гаманна, какъ писателя, замѣчая: „если авторъ дѣйствительно воспринялъ свою мысль въ минуту вдохновенія геніемъ и проявилъ ее внѣ себя безъ усилія и не давая себѣ отчета въ способѣ ея возникновенія, то мысль эта, какъ блескъ молніи, озаритъ глубину тѣхъ умовъ, которымъ свойственны одинаковая полнота творческой силы и приблизительно одинаковый объемъ знаній, хотя бы, рядомъ, сотни тупицъ жаловались на темноту и туманность выраженной мысли"[1]). Этотъ взглядъ на Гаманна, типичный для тогдашнихъ поклонниковъ геніальности, раздѣлялъ и Гёте, также увлекавшійся „сѣвернымъ магомъ", несмотря на то, что онъ никогда его не видалъ и не вступалъ съ нимъ въ непосредственныя сношенія[2]). Гердеръ познакомилъ его съ произведеніями своего друга и наставника и на первыхъ порахъ не мало забавлялся комическими усиліями, которыя сначала приходилось дѣлать творцу „Фауста", чтобы понять эти „сивиллинскіе листки"[3]). Но скоро они до того втянули въ себя Гёте, что онъ впослѣдствіи цѣнилъ ихъ, какъ драгоцѣнность[4]), и мечталъ когда-нибудь издать въ полномъ составѣ „эти важные документы" или по крайней мѣрѣ содѣйствовать ихъ изданію[5]). На извѣстіе о смерти Гаманна, онъ отвѣчалъ Якоби: „утрата Гаманна тяжела! Я никогда не разсчитывалъ увидать его, но духовно онъ мнѣ былъ всегда близокъ. Какъ же цѣнна должна была быть непосредственная близость такого человѣка!"[6]). Черезъ четыре года, въ 1792 году, въ Мюнстерѣ, бродя съ княгинею Голицыной по ея, обнаженному осенью, саду, гдѣ покоился прахъ Гаманна подъ памятникомъ, для котораго язычникъ Гемстергюи предложилъ надпись: „Гаманнъ — христіанинъ", Гёте снова вспоминаетъ о „великихъ, несрав-

---

[1]) *Zimmermann*, 443—4 по письмамъ Мерка.

[2]) *Goethe. Wahrh. u. D.* Buch XII, S. 48—9. [3]) Id. B. X, 140.

[4]) Вотъ его отзывы о нѣкоторыхъ изъ нихъ: „Достопримѣчательности Сократа", говоритъ онъ, я изучаю и онѣ внушаютъ мнѣ желаніе создать драму на тему „смерть Сократа". *Düntzer*, *Aus Herder's Nachlass.* I, 35. О „Фрагментахъ апокалипсической сивиллы" онъ пишетъ: „мнѣ кажется я никогда не читалъ ничего болѣе пріятнаго и превосходнаго (изъ Гаманновыхъ вещей). „Письмо къ Соломону" (Фридриху II) просто ни съ чѣмъ несравнимо"! id. 65. Письма Г—а онъ называетъ великолѣпными, несравненно болѣе ясными, нежели его статьи; онъ проситъ Якоби и Гердера сообщать ихъ ему почаще и читаетъ ихъ съ великимъ удовольствіемъ. id. II, 261 и въ перепискѣ съ Якоби. [5]) *Wahrh. u. Dicht.* XII B., 47.

[6]) *Goethe's Briefwechsel mit Jacobi. Lpz. 1846*, 110—111.

ненныхъ качествахъ усопшаго"[1]). Въ Гаманнѣ онъ видѣлъ жизненное, въ высшей степени энергичное воплощеніе того стремленія къ объединенію разностороннихъ способностей и влеченій человѣческой природы, разладъ которыхъ дѣлалъ жизнь поколѣнія „бурныхъ стремленій" столь поэтичною, но вмѣстѣ съ тѣмъ и полною такихъ драматическихъ контрастовъ. Гаманна Гёте цѣнилъ за провозглашеніе верховнымъ правиломъ жизни того внутренняго, всеобъемлющаго единства, котораго именно недоставало тогдашней частной и общественной жизни. Трудность осуществленія этого возвышеннаго идеала была ясна для Гете, болѣе кого-либо изъ современниковъ поддававшагося на время разнообразнымъ, противорѣчащимъ другъ другу вліяніямъ. Но сознаніе этой трудности на личномъ опытѣ разъяснило ему смыслъ стремленій Гаманна и сгладило передъ нимъ его недостатки. „Чтобы выполнить невозможное, говоритъ Гёте, онъ хватался за всевозможные элементы: глубочайшее, таинственное созерцаніе тѣхъ областей, гдѣ сокровенно сближаются природа и духъ; яркія, молніеподобныя вспышки мысли, сверкающія въ моментъ такихъ совпаденій; многозначительные образы, парящіе въ этихъ сферахъ; внѣдряющіяся въ память изреченія священныхъ и свѣтскихъ писателей, и все то, что еще можно юмористически къ этому прибавить, — все это составляетъ изумительную совокупность его слога, его признаній... Наполненныя намеками на современныя обстоятельства, предполагающія огромную эрудицію, его произведенія предстаютъ передъ непривычнымъ читателемъ въ двойственномъ свѣтѣ, въ высшей степени пріятномъ, но при условіи совершенно отказаться отъ того, что называется пониманіемъ въ обычномъ смыслѣ этого слова. Эти листки заслуживаютъ названія сивиллинскихъ на томъ основаніи, что ихъ нельзя разсматривать безъ опредѣленной цѣли, а надо ждать повода, когда къ нимъ приходится прибѣгать, какъ къ оракулу. Каждый разъ, какъ ихъ раскрываешь, кажется, что находишь въ нихъ что-то новое, потому что затаенный въ каждомъ пунктѣ смыслъ производитъ на насъ впечатлѣніе и возбуждаетъ насъ многоразличнымъ образомъ[2]). Тѣ же особенности Гаманна, какъ писателя, Жанъ Поль Рихтеръ характеризуетъ въ слѣдующихъ образныхъ выраженіяхъ: „великій Гаманнъ подобенъ глубокому небесному своду, полному телескопическихъ звѣздъ и туманныхъ пятенъ, изъ которыхъ многихъ не разсмотрѣть никакому глазу... Его краткость до того содержательна, что въ ней запятыя состоятъ иногда изъ планетныхъ, а періоды — изъ солнечныхъ системъ... Слогъ его это — рѣка, въ которой буря гонитъ волны противъ теченія"[3]). „Гаманнъ, говоритъ онъ еще, это заразъ — и герой, и дитя; спокойно стоитъ онъ въ сумракѣ, какъ наэлектризованный, окруженный ореоломъ святаго, пока не коснется его токъ

---

[1]) *Campagne in Frankreich.* XXVIII, 103.
[2]) *Wahrh. u. Dicht.* 12. Buch. S. 48
[3]) *Jean Paul's Vorschule d. Aesthetik.* 1. Abth. § 14. 2. Abth. § 42, 70.

молніи"[1]). А Гердеръ, отмѣчая преимущественно оригинальность Гаманна и его способность предугадывать будущія теченія мысли, замѣчаетъ: „его сочиненія содержатъ въ себѣ сѣмена великихъ истинъ, новыя наблюденія и изумительную начитанность; внѣшняя же сторона ихъ — съ трудомъ сотканная сѣть содержательныхъ выраженій, намековъ и цвѣтовъ краснорѣчія. Каждая его мысль — не нанизанная въ правильную нить жемчужина; каждая облечена въ такое слово, безъ котораго она казалась ему и немыслимою, и невыразимою"[2]).

Рядомъ съ этими слишкомъ восторженными отзывами о Гаманнѣ поставимъ нѣсколько другихъ, данныхъ людьми болѣе хладнокровными, представителями философской мысли того времени и слѣдующаго за нимъ. Мендельсонъ, съ которымъ Гаманнъ былъ сначала въ дружественныхъ[3]), а потомъ въ очень враждебныхъ отношеніяхъ, чрезвычайно сочувственно привѣтствовалъ его первыя произведенія. Въ рецензіи на его „Достопримѣчательности Сократа", помѣщенной въ „Литературныхъ письмахъ", онъ сравниваетъ его, какъ писателя, съ Винкельманномъ, находя у него „тотъ же содержательный, но нѣсколько темный слогъ, ту же тонкую, но благородную насмѣшку, то же близкое знакомство съ духомъ древности" и высказываетъ желаніе, чтобы его „миніатюрная живопись разрослась въ широкую картину"[4]). Черезъ нѣсколько времени послѣ этого онъ поощряетъ его къ продолженію литературныхъ занятій: „почему Вы, parcus deorum cultor, такъ рѣдко приносите жертвы на алтаряхъ боговъ и только въ видѣ отдѣльныхъ, бренныхъ листковъ, которые могутъ быть развѣяны каждымъ дуновеніемъ вѣтерка? почему свою молитву Вы выражаете въ краткихъ, таинственныхъ вздохахъ и не пріучаете грудь къ болѣе продолжительному дыханію?"[5]) Убѣжденный въ талантливости Гаманна, Мендельсонъ старался привлечь его къ сотрудничеству въ такомъ авторитетномъ для той поры изданіи, какъ „Литературныя письма", что̀ одобрялъ и Аббтъ, замѣтившій, что „въ одномъ письмѣ Гаманна идей найдется достаточно для цѣлыхъ десяти писемъ, такъ что, если онъ будетъ присылать только по одному письму въ четверть года, мы можемъ разбирать это письмо и съ должной экономіей обсуждать его десять разъ"[6]). Уклончивость Гаманна и отказъ по-

---

[1]) Id. 3 Vorlesung. Ср. *Jean Paul's Briefe an Jacobi. Berl. 1828,* 180: der herrliche Hamann,... diese Sonne. — *Nerrlich* въ своей превосходной книгѣ *Jean Paul's Leben u. seine Werke. Berl. 1889,* 32 замѣчаетъ: „сколько бы предшественниковъ и сотрудниковъ ни имѣлъ Гаманнъ, его собственная заслуга отъ этого не умаляется, такъ какъ никто изъ нѣмцевъ не проложилъ такъ хорошо путь для Гердера и Жанъ-Поля, какъ онъ". [2]) *Herder, Fragmente.* 1. Sammlung, *W. Zur Litt. Ausg. 1827.* I, 125—6.

[3]) Sie haben recht, mein lieber Moses, dass Sie mich für ihren Freund ansehen, писалъ ему Гаманнъ 11 февр. 1762. Ср. VII, 78 ff., 274; о позднѣйшихъ враждебныхъ отношеніяхъ см. ниже.

[4]) *Briefe die neueste Litteratur betreffend.* V Thl. *(Berl. 1762)* Br. 113, S. 386, 400.

[5]) *Hamann,* III, 121.

[6]) *Abbt, Verm. Schriften.* III Thl., 95—6, Br. 23 и въ *Hamann's Schriften,* VIII, 1 Abth. 109. Въ 8 письмѣ (1761) Мендельсонъ пишетъ Аббту: „Гам. опять выпустилъ

слѣдовать „добрымъ совѣтамъ“[1]) обострили отношенія къ нему философа, стоявшаго во главѣ берлинскихъ „просвѣтителей“. Но даже и въ слѣдующихъ своихъ резензіяхъ статей Гаманна, рядомъ съ обличеніемъ его эксцентричности, вычурности и темноты его слога[2]), Мендельсонъ не можетъ снова не признать его талантливости и сожалѣетъ о томъ, что „писатель, обладающій тонкою критическою способностью, такъ много читавшій и усвоившій, проявляющій проблески геніальности, свободно владѣющій выразительностью и содержательностью нѣмецкаго языка, слѣдовательно, писатель способный, въ силу этихъ качествъ, сдѣлаться однимъ изъ нашихъ лучшихъ литераторовъ, сталъ однимъ изъ наиболѣе достойныхъ порицанія“[3]). „При всѣхъ его недостаткахъ, заключаетъ Мендельсонъ, въ немъ однако проявляется несомнѣнная геніальность, и ему недостаетъ только терпѣнія для развитія своихъ мыслей, умѣренности въ употребленіи стилистическихъ украшеній и отказа отъ своихъ излюбленныхъ странностей“[4]). Такъ даже представители направленія, наиболѣе противоположнаго Гаманну, вожаки берлинской партіи „просвѣщенія“, на которую направилъ Гаманнъ главные удары своей полемики, признавали его даровитость и оригинальность, хотя, разумѣется, не могли сочувствовать послѣдней, такъ какъ она шла въ разрѣзъ со всѣми правилами ихъ художественной критики.

Еще болѣе вѣскимъ свидѣтельствомъ въ пользу нашего мыслителя служатъ отношенія къ нему Канта, близко съ нимъ знакомаго, всегда дружественно къ нему относившагося[5]). Что Кантъ любилъ любозна-

---

на широкій бѣлый свѣтъ маленькій листикъ, чрезвычайно мнѣ понравившійся... Тончайшая иронія, подходящее къ мысли, содержательное („зернистое“) выраженіе, со всевозможными намёками, полными самаго богатаго смысла, вотъ отличительныя свойства этого очень оригинальнаго писателя“. id. 108.

[1]) Письмо Мендельсона 2 марта 1762 г.; отвѣтъ Г—а 5 марта съ слѣдующимъ интереснымъ отклоненіемъ обѣщаннаго со стороны берлинцевъ снисхожденія къ нему критики: „снисхожденіе, которое Вы возводите себѣ въ заслугу, я считаю за оскорбленіе, за несознанный грѣхъ, который я Вамъ не могу и не хочу простить. Я требую, чтобы мнѣ было отмѣрено тою же мѣрою, которою я самъ мѣрю. Я не даю пощады и не принимаю ее“. Предложеніе М—а относительно сотрудничества: III, 129; отвѣтъ — id. 134 и письма къ Николаи: id. 140, 172 f.

[2]) *Litteraturbriefe*, XV Thl. (1763), Br. 254, S. 172 ff. „Больше всего способна соблазнить даже наилучшіе умы эта страсть пролагать себѣ особую отъ другихъ писателей дорогу, чтобы быть оригиналомъ“ — такова, по мнѣнію Мендельсона, главная вина Гаманна, то-есть какъ разъ та черта, которая привлекала къ нему молодыхъ писателей, поклонниковъ „геніальности“.

[3]) Id. 174. [4]) id. 187—8.

[5]) „Кантъ всегда оставался моимъ другомъ“. *Hamann's Briefw. mit Jacobi.* 285; „К. очень интересуется моею судьбою“, id. 534; „онъ мой старый другъ и почти что благодѣтель“ (вмѣстѣ съ Якоби онъ выхлопоталъ Г—у его первое служебное мѣсто секретаря-переводчика въ акцизномъ и таможенномъ управленіи въ Кёнигсбергѣ, въ 1769 г. VI, 201. Г—у случалось по временамъ довольно долго не видаться съ Кантомъ (такъ 26 іюня 1780 г. онъ пишетъ: ich, besuchte K., den ich schon seit langer Zeit nicht gesehen), но затѣмъ посѣщенія возобновлялись, совершенно же не перерывались никогда. О томъ,

тельнаго, остроумнаго чудака и цѣнилъ его мнѣнія, видно изъ его почти тридцатилѣтнихъ сношеній съ нимъ, изъ бесѣдъ на дому у Канта и во время прогулокъ[1]); изъ того, что Кантъ ему, одному изъ первыхъ, посылалъ свои сочиненія при выходѣ ихъ въ свѣтъ, иногда еще во время печатанія, а также передавалъ ему на просмотръ возраженія, появлявшіяся противъ его (Канта) трудовъ[2]); это видно наконецъ изъ почтительнаго тона его писемъ къ Гаманну[3]) и изъ неизмѣннаго расположенія къ нему, несмотря на „крупныя стычки", не разъ, по словамъ послѣдняго, между ними происходившія и въ которыхъ иногда бывалъ очевидно неправъ Гаманнъ, по его собственному признанію[4]). Кантъ,

---

какъ высоко цѣнилъ Канта Г., несмотря на то, что расходился съ нимъ въ философскихъ убѣжденіяхъ, см. ниже. Въ спискѣ „обычныхъ гостей" Канта у *Jachmann, Im. Kant. Königsb. 1804,* 146—7 Г. не поименованъ, но это обстоятельство не можетъ считаться опроверженіемъ словъ Г—а о дружбѣ съ Кантомъ, такъ какъ Яхманнъ самъ говоритъ, что изъ многихъ друзей послѣдняго упоминаетъ лишь о нѣсколькихъ, особенно ему близкихъ: 83. Такимъ „исключительнымъ" другомъ Г. конечно не былъ для Канта; но уже и тѣ, просто дружественныя отношенія, которыя въ теченіе столькихъ лѣтъ между ними существовали, достаточно доказываютъ уваженіе къ нему Канта, бывшаго, какъ извѣстно, очень разборчивымъ въ выборѣ друзей (по словамъ того же *Яхманна:* 76, 91—92).

[1]) Это признаетъ и *Шубертъ (K.'s Werke hrsg. v. Rosencranz und Schubert.* XI, 1 Abth., 79—103), воспользовавшійся въ своей біографіи Канта многими свѣдѣніями, сообщаемыми о немъ Гаманномъ.

[2]) 8 апр. 1781 г. Г. пишетъ Гартноху: Vorgestern habe ich die 30 ersten Bogen der Kritik d. rein. Vernunft erhalten (VI, 178 f.). 5 авг. того же года Гердеру: Heute vor acht Tagen erhielt ich ein gebundenes Exemplar (der Kritik) von Kant. — 9 ноября 1786 онъ сообщаетъ Якоби: diesen Augenblich schickt mir Crispus (Kraus) im Namen Kant's drei Schriften gegen ihn, die er nicht des Lesens würdigt und ausdrücklich an den „neugierigen alten Mann" gewiesen hat. Sie sind zu Marburg herausgekommen, wo seine Philosophie Contrabande ist... K. hat wohlgethan, sich um diese kleinen Scharmützel nich zu bekümmern. *Briefw. mit Jacobi,* 422—3. — Что К. цѣнилъ статьи самого Г—а видно изъ словъ Гаманна къ Якоби: „K. war mit der „Apologie des Buchstabens H." so zufrieden, dass er mir wünschte diesen Ton zum Muster zu adoptiren".

[3]) По поводу своего разбора Гердеровой „Aelteste Urkunde" К. пишетъ Г—у 6 апр. 1774: „если Вы, дорогой другъ, находите нужнымъ исправить въ чемъ-либо мой взглядъ на главную цѣль автора, я прошу Васъ изложить Ваше мнѣніе въ нѣсколькихъ строчкахъ, но только, если можно, на языкѣ простыхъ смертныхъ, такъ какъ я, бѣдный сынъ земли, совершенно не гожусь по своей организаціи для языка боговъ, для языка созерцательнаго разума". *Hamann,* VIII, 1 Abth. 237. 8 апр. 1774 г., повторяя ту же просьбу, онъ, относительно сочиненія самого Гаманна, замѣчаетъ: „желаніе получить возможность прочесть нѣсколько листовъ, вышедшихъ изъ подъ Вашей руки, служитъ для меня достаточнымъ побужденіемъ для того, чтобы повліять (съ цѣлью изданія ихъ) на нашего самостоятельнаго въ своемъ критическомъ сужденіи издателя (Гарткноха) всемъ тѣмъ авторитетомъ, которымъ я, быть можетъ, въ его мнѣніи пользуюсь". id. 240.

[4]) „Вообще Кантъ, при всей своей живости, чистосердечный, невинный человѣкъ. Но молчать онъ настолько же не въ состояніи, какъ и Яхманнъ... Тотъ и другой мои друзья", пишетъ Г. къ Якоби: *Briefw.* 284. „Я уже имѣлъ съ Кантомъ нѣсколько крупныхъ стычекъ, при чемъ бывалъ иногда очевидно не правъ; тѣмъ не менѣе онъ всегда оставался моимъ другомъ id. 285; въ сущности, — онъ добрый человѣчекъ" (homunculus). VII, 300.

вмѣстѣ съ Беренсомъ, былъ первымъ человѣкомъ, поощрившимъ Гаманна къ изданію произведенія, доставившаго ему извѣстность („Сократовы достопримѣчательности“)[1]; въ началѣ знакомства онъ приглашалъ его къ общему труду (къ изданію учебника физики для дѣтей); есть основаніе думать, что впослѣдствіи онъ придавалъ серіозное значеніе отзывамъ Гаманна о „Критикѣ чистаго разума“, а когда (въ 1800 г.) „Метакритика“ Гаманна, послѣ его смерти, была издана Ринкомъ, Кантъ, по всему вѣроятію, написалъ на нее возраженіе, къ сожалѣнію, кажется, утраченное[2]. Наконецъ послѣ кончины Гаманна Кантъ далъ о немъ слѣдующій отзывъ: „Гаманнъ обладалъ даромъ мыслить о вещахъ въ наиболѣе общихъ формахъ; но не въ его власти было ясно опредѣлять эти общіе принципы и еще менѣе могъ онъ превращать свою оптовую торговлю мыслями въ мелочную, розничную“[3].

Не малою похвалою Гаманну можетъ также служить высокое уваженіе и, можно сказать, нѣжная любовь къ нему талантливаго Крауса, умѣвшаго съ достоинствомъ и успѣхомъ занимать профессорскую каѳедру въ Кёнигсбергскомъ университетѣ даже рядомъ съ такою знаменитостью, какъ Кантъ. „Изъ всѣхъ людей, которыхъ мнѣ приходилось въ жизни знать, говоритъ Кантъ, я никого не встрѣчалъ съ такимъ талантомъ за все браться и все изучать и въ то же время во всемъ оказываться превосходно знающимъ и выдающимся, какъ нашъ профессоръ Краусъ. Это человѣкъ совершенно исключительный, единственный въ своемъ родѣ!“[4]. А между тѣмъ этотъ даровитый ученый и ближайшій другъ Канта былъ величайшимъ поклонникомъ и Гаманна и въ теченіе многихъ лѣтъ принадлежалъ къ его самымъ лучшимъ друзьямъ. Непрерывное общеніе съ Гаманномъ было насущною потребностью для Крауса; бесѣда съ „честнымъ, вѣрнымъ Криспомъ“ была великимъ утѣшеніемъ для старика Гаманна. „Несмотря на то, говоритъ онъ, что Crispus (Краусъ) такой же пуристъ въ области языка, какъ Кантъ въ области разума, несмотря на то, что я антиподъ обоихъ ихъ, мы

---

[1]) Объ этомъ упоминаетъ Г. въ письмѣ къ Якоби *Briefw. mit Jac.* 39 и намекаетъ на то же въ своемъ обращеніи къ публикѣ *(An das Publicum, oder Niemand, den Kundbaren)*, предпосланномъ „Достопримѣчательностямъ Сократа“. Въ слѣдующемъ затѣмъ обращеніи къ Канту и Беренсу *(An die Zween)* онъ называетъ обоихъ ихъ своими друзьями. Въ письмѣ, писанномъ въ 1759 г., онъ жалуется на „сдержанность и застѣнчивость“, съ которою относится къ нему К.

[2]) *Freudenthal* въ интересной статьѣ *Ein ungedruckter Brief Kant's u. eine verschollene Schrift desselben wider Hamann (Philosoph. Monatshefte, 1879,* XV B. 1 u. 2 Heft, S. 56—65) по поводу рукописи этой Кантовой статьи, будто бы находившейся до 1849 г. въ рукахъ отца профессора Hagen'а (въ Кембриджѣ), къ которому она перешла отъ проф. Крауса, представляетъ основательныя соображенія о томъ, что статья дѣйствительно существовала, и о томъ, почему о ней не упоминается ни у Гаманна, ни у Канта (объ этомъ вопросѣ подробнѣе — ниже).

[3]) Со словъ Гиппеля: *Gildemeister*, VI, 55—56.

[4]) Этотъ отзывъ и вообще объ отношеніяхъ Канта къ Краусу — *Voigt, Leben d. Prof. Kraus. Königsberg 1819*, 129—36, 161, 170, 173, 183, 198, 200.

все-таки, чѣмъ дальше, тѣмъ лучше понимаемъ другъ друга“ [1]). И хотя самъ Гаманнъ менѣе кого-либо могъ считаться пуристомъ, Краусъ однако хотѣлъ у него учиться хорошему стилю [2]). Они помогали другъ другу въ работахъ, вмѣстѣ обсуждали труды другихъ, напримѣръ сочиненія Якоби [3]); Краусъ отзывался о Гаманнѣ всегда съ большимъ уваженіемъ [4]) и до какой степени цѣнилъ онъ его — видно изъ его отвѣта на сдѣланное ему предложеніе составить некрологъ умершаго друга: „я не могу взять на себя смѣлость воздвигнуть памятникъ этому благородному мужу; я принужденъ усиливаться отклонять мои помыслы отъ него для того, чтобы не пасть въ одну, общую съ нимъ могилу... Со времени кончины моей матери мнѣ не случалось переживать удара, нанесеннаго смертью, который такъ глубоко ранилъ бы мое сердце, какъ этотъ“ [5]). Напомнимъ кстати, что оба современника-біографа Канта Яхманнъ и Боровскій также относились къ Гаманну съ почтеніемъ: первый былъ съ нимъ друженъ [6]); второй говоритъ, что „имя Гаманна навсегда останется очень цѣннымъ для всѣхъ, кто его зналъ и кто читалъ его произведенія“ [7]); а читали ихъ и послѣ его смерти передовые представители философской мысли, такъ напр. Шеллингъ, называющій Гаманна „великимъ писателемъ“ [8]), приводящій иногда его выраженія и пользующійся ими, при случаѣ, для разъясненія своего ученія [9]). Даже Гегель, написавшій длинную рецензію на изданіе Гаманновыхъ сочине-

---

[1]) VII, 316. Краусъ очень часто упоминается въ письмахъ Г—а подъ именемъ Crispus. Г. называетъ его своимъ другомъ и крупнымъ талантомъ V, 157, 178. Cr. ist mein Cynthius. VII, 316, mein treuer Freund. id. 426. Письма Г—а къ К—у многочисленны и отличаются теплымъ, задушевнымъ тономъ, особенно VII, 430; къ нему же адресованы и его послѣднія строки. Ср. о ихъ отношеніяхъ *Voigt. Leben Kraus's*“.

[2]) *Voigt.* 46.

[3]) Ich habe ihm Winke gegeben, alle Hülfsmittel verschafft, замѣчаетъ Г. по поводу одной работы Крауса: V, 190—1; ср. 267; въ другой разъ онъ говоритъ, шутя, о своихъ спорахъ съ нимъ: wir zupfen einander weidlich die Ohren. VII, 316. Краусъ помогалъ Г—у въ редактированіи его послѣдней статьи „Fliegender Brief an Niemand, den Kundbaren“ (къ публикѣ). Объ обсужденіи мыслей Якоби вмѣстѣ съ Краусомъ Г. нерѣдко упоминаетъ въ письмахъ къ Якоби.

[4]) *Voigt.* 58, 209. etc.

[5]) *Poel.* I, 174. Вотъ его другой откликъ на смерть Г—а: „не стало нашего Г—а, не стало доброй души, и у меня нѣтъ теперь того, къ кому бы я могъ бѣгать по вечерамъ, чтобы забывать мои скорби въ объятіяхъ дружбы“. *Voigt,* 263.

[6]) *Briefw. mit Jac.* 284.

[7]) *Borowski, Darstellung des Lebens u. Characters Kant's. Königsberg 1804,* 206.

[8]) Говоря о заимствованіяхъ Якоби у Гаманна, онъ спрашиваетъ: ob Hr. Jacobi wohl überhaupt *diesen grossen Autor* verstanden? *Schelling's Denkmal der Schrift v. d. göttl. Dingen des Herrn Jacobi. Tübingen 1812,* 192.

[9]) Напр. „Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinne haben wollen, mit *J. G. Hamann* antworten: ob sie denn noch nie bemerkt, dass Gott ein Genie sei, der wenig darnach frage, was sie vernünftig od. unvernünftig nennen. Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweise zu begreifen“, etc. *Schelling, Phil. d. Offenbarung, 3. Buch. Sämm. Werke,* 2. Abth. IV. Band, S. 24.

ній Ротомъ, рецензію, которая своимъ пристрастнымъ изображеніемъ нравственной стороны и убѣжденій Г-а болѣе всего повредила репутаціи послѣдняго, Гегель, при всемъ своемъ несочувствіи общей тенденціи мысли Г-а, не можетъ отказать ему въ даровитости и признаетъ его важное значеніе для переходной поры, къ которой относилась его дѣятельность. „Для многихъ, говоритъ онъ, Г. былъ не только интереснымъ и увлекающимъ человѣкомъ, но и точкою опоры и защиты въ такое время, когда то и другое было многимъ нужно для спасенія ихъ отъ отчаянія. Мы же, люди позднѣйшаго времени, должны удивляться ему, какъ оригиналу той поры, но можемъ пожалѣть о томъ, что въ предѣлахъ ея онъ не нашелъ никакой уже выработанной формы духа, съ которою его геній могъ бы слиться и воплотиться въ истинныхъ твореніяхъ, на радость и удовлетвореніе своихъ современниковъ и послѣдующаго человѣчества“[1]). Гегель признаетъ необыкновенную оригинальность Гаманна[2]), „глубину его христіанской ортодоксіи, сравнительно съ берлинскимъ просвѣщеніемъ“[3]), сочетаніе „свѣтскаго элемента высокой геніальности съ религіозностью въ его набожности, существенно отличающейся по своему роду и отъ ограниченной піэтистической, слащавой или фанатической набожности, и отъ болѣе спокойной, болѣе безпристрастной набожности добросовѣстнаго христіанина“[4]). „Христіанство Гаманна, говоритъ Гегель, есть энергія живаго, индивидуальнаго настоящаго; при всей опредѣленности своего положительнаго (религіознаго) элемента Г. остается свободнѣйшимъ, независимѣйшимъ умомъ, по меньшей мѣрѣ формально открытымъ даже для того, что кажется наиболѣе далекимъ отъ него, наиболѣе разнороднымъ съ нимъ“[5]).

Въ заключеніе, укажемъ на одного замѣчательнаго мыслителя, на котораго вліяніе Гаманна представляется намъ несомнѣннымъ, хотя оно и не удостовѣрено опредѣленными признаніями самого автора. Этотъ мыслитель — Францъ Баадеръ. Въ всей философской литературѣ мы не найдемъ писателя, сочиненія котораго болѣе напоминали бы Гамановскія по духу и по слогу, чѣмъ Баадеръ. Та же глубокомысленная вдумчивость, чередующаяся почти непрерывно съ оригинальными вспышками остроумія, та же способность къ широкому обобщенію, та же постоянная сосредоточенность на внутреннемъ субъективномъ опытѣ, то же богатое разнообразіе обсуждаемыхъ темъ, та же массивность наслоенія слишкомъ быстро чередующихся мыслей, придающая ихъ изложенію грузный, „циклопическій“ характеръ; наконецъ та же крайняя сжатость выраженія, переходящая нерѣдко въ темноту и кажущуюся безпорядочность[6]). Нигдѣ сходство съ Гаманномъ, часто почти дословное[7]), не выступаетъ съ такою изумительною ясностью, какъ въ „Днев-

[1]) *Hegel.* S. 389 *въ перепечаткѣ Гильдемейстера (H.'s Leben u. Schriften. B. VI).*
[2]) id. 321. [3]) id. ibid. [4]) id. 362. [5]) id. 365.
[6]) *Schaden* въ предисловіи къ XI тому сочиненій *Баадера (Lpz. 1850,* S. XVI ff.) проводитъ параллель между обоими мыслителями, удивляясь ихъ большому сходству.
[7]) *Baader's Tagebücher 1786—93: Sämmtl. Werke,* XI. Band во многихъ мѣстахъ, напр. S. 41, 43, 56—7, 59, 184 etc.

никѣ“ Баадера, и мы беремъ на себя смѣлость сдѣлать предположеніе, что многое въ этихъ частыхъ совпаденіяхъ — не дѣло случайности, а отраженія чтенія статей Гаманна, обдумыванія и сочувственнаго воспринятія его мыслей.

Въ своей оцѣнкѣ Гаманна сочувствовавшіе ему современники не ограничивались признаніемъ его важнаго значенія для одного своего поколѣнія; наоборотъ, они, какъ мы уже отчасти видѣли, утверждали, что мысли его сохранятъ свою цѣну и въ будущемъ и самую недостаточно широкую популярность Гаманна объяснили именно тѣмъ, что его точка зрѣнія слишкомъ превосходитъ обычный кругозоръ своего вѣка. Такъ думали Гердеръ и Якоби: „философія Гаманна, пишетъ первый второму, кажется мнѣ единственною истинною: слѣдовательно она никогда не можетъ стать преобладающею“;[1]) тогда какъ Якоби, увлекаемый предубѣжденіемъ противъ Канта, замѣчаетъ: „Гаманнъ избралъ совсѣмъ иной путь, чѣмъ путь ощупью, систематически подвигающагося разсужденія, — путь, на которомъ Кантъ растратилъ свою великую духовную силу. Но, конечно, уединенная, по скаламъ проложенная тропинка, ведущая прямо къ источнику истины, въ рѣдкихъ случаяхъ можетъ служить общею большою проѣздною дорогою для толпы. То, что проникаетъ далеко въ глубину или сразу стремится вверхъ, лишь очень рѣдко можетъ пользоваться такимъ же всеобщимъ вліяніемъ, какъ то, что разстилается въ ширину и держится на поверхности. Оттого лишь очень немногими духъ Гаманна будетъ пониматься и приниматься съ пользою во всей его цѣнности“[2]). Это обстоятельство однако не смущало поклонниковъ „сѣвернаго мага“: „такихъ радикаловъ, такихъ крѣпкихъ корнями людей (solche Wurzelmänner) ты, время, можешь оставить въ покоѣ, можешь забыть о нихъ; они — внѣ твоей власти“! восклицаетъ Зайлеръ, которому санъ католическаго епископа не мѣшалъ восхищаться страстнымъ защитникомъ протестантизма, Гаманномъ[3]). Мозеръ также считалъ Гаманна за писателя, который „навѣки останется классическимъ, за орла, полетъ котораго кажется слишкомъ величавымъ“ для окружающихъ его заурядныхъ умовъ[4]). Позднѣе Фридрихъ Шлегель такъ опредѣлялъ его вліяніе: „со своимъ пророческимъ глубокомысліемъ онъ казался отшельникомъ среди литературной и вообще духовной жизни своего времени. Его своеобразное религіозное направленіе, само по себѣ уже странное, казалось тѣмъ болѣе замкнутымъ въ самомъ себѣ и недоступнымъ для другихъ, что темный покровъ облекалъ его сивиллинскіе листки и гіероглифическія указанія, оригинальный смыслъ и цѣнность которыхъ лучше поняло и признало только позднѣйшее время, когда нѣмецкій умъ получилъ болѣе разносторонюю выправку“[5]). Это отчасти потверждаетъ и Гёте, отмѣтившій въ своихъ „Анналахъ (подъ 1806 годомъ), что „отъ времени

---

[1]) *Aus Herder's Nachlass hrsg. v. Düntzer 1857.* II, 260.

[2]) *Изъ неизданной статьи Якоби у Gildemeister* VI, 322—3. [3]) *Poel* II, 121.

[4]) *Письмо Мозера* къ Гаманну: *Hamann* VIII, 1 Abth. 168.

[5]) *Schlegel, Vorlesungen über die Gesch. der alten u. neuen Litteratur.* II Thl., 272.

до времени сочиненія Гаманна извлекались изъ подъ мистическаго свода, подъ которымъ они покоились. Ихъ чистый, могучій духъ, пробивавшійся наружу и оказывавшій свое дѣйствіе, несмотря на странную оболочку ихъ стиля, продолжалъ съизнова привлекать къ себѣ жаждавшихъ развитія, пока утомленные столькими загадками и запутавшіеся въ нихъ читатели не откладывали этихъ произведеній снова въ сторону и однако при этомъ не могли не желать появленія ихъ новаго, полнаго изданія“ [1]).

Исторія этого послѣдняго сама по себѣ уже показываетъ, что спросъ на знакомство съ мыслями Гаманна, никогда не бывши слишкомъ сильнымъ, не прекращался однако въ теченіе долгихъ лѣтъ. Уже вскорѣ послѣ смерти автора, Гердеръ и Якоби (въ 1792 г.) собирались издать его сочиненія [2]), но принуждены были отложить дѣло вслѣдствіе трудности собрать и правильно редактировать матеріалъ. Въ 1801 г. тотъ же проектъ возникаетъ снова: Гердеръ, судя по словамъ Жанъ Поля, „радъ за него ревностно приняться“ [3]), а Якоби увѣряетъ, что „думаетъ объ этомъ дѣлѣ часто“ [4]), точно также и Гёте [5]); но снова желаніе остается неисполненнымъ, хотя, повидимому, и не вслѣдствіе опасеній получить убытокъ отъ изданія, какъ на то разсчитывали готовые взять расходы на себя издатели Николовіусъ и Пертесъ [6]). Якоби увѣряетъ, что „за послѣднее время желаніе имѣть новое изданіе много разъ было выражаемо“ [7]). Въ 1806 г. Гёте снова упоминаетъ о потребности публики въ „полномъ Гаманнѣ“ [8]); а Якоби опредѣляетъ ближе и главное препятствіе къ изданію: — невозможность напечатать статьи Гаманна безъ комментарія, облегчающаго ихъ пониманіе: „лучшимъ, легчайшимъ средствомъ, говоритъ онъ, указать публикѣ на этотъ подземный и сверхземной Офиръ, было бы издать антологію изъ сочиненій Гаманна. Но даже и такой выборъ изъ него трудно сдѣлать, такъ какъ у него все — отборное... Такой сборникъ отдѣльныхъ мыслей былъ бы желателенъ, какъ подготовка полнаго собранія, отнюдь не какъ его замѣна, потому что не настолько еще глубоко палъ духъ нѣмецкой націи, чтобы для нея должны были уже теперь пропасть сочиненія и изреченія этого великаго учителя, который конечно слишкомъ опередилъ своихъ современниковъ... Но подождемъ! эта полярная звѣзда не закатывается!“ [9]). Появленіе впослѣдствіи сборниковъ Крамера, Рикснера, Мёллера и Гербста было какъ бы отвѣтомъ на желаніе, высказанное Якоби, но вмѣстѣ съ тѣмъ и доказательствомъ недоступности Гаманна въ его подлинномъ видѣ для большинства читателей [10]). Что касается полнаго

---

[1]) *Goethe, Annalen.* 1806. XXX, 129. [2]) *Haym* II, 473.
[3]) *Jean Paul's Briefe an Jacobi,* 90—91. [4]) *Aus Jacobi's Nachlass* I, 290.
[5]) *Wahrh. u. Dicht.* l. c. [6]) *Aus Jac. Nachl.* l. c. [7]) *Gildemeister* VI, 323.
[8]) *Annalen,* l. c.
[9]) Изъ вышеупомянутой статьи у *Gildemeister* VI, 316.
[10]) *Rixner,* издавшій свой сборникъ уже послѣ появленія изданія Рота, оправдываетъ свой трудъ слѣдующими соображеніями: soll denn das allgemein menschliche u. allen-

изданія, то о немъ особенно хлопоталъ ученикъ Гаманна и Якоби — Николовіусъ. Въ 1816 г., по его порученію, историкъ Нибуръ старался уговорить самого Якоби взяться за это мудреное дѣло, но безъ успѣха. мелочная, кропотливая работа была не по силамъ престарѣлому философу, о чемъ Нибуръ сожалѣетъ, находя опаснымъ поручать ее другому. Нельзя при этомъ случаѣ не обратить вниманія на то стараніе, съ которымъ прославленный историкъ относится къ вопросу объ изданіи Гаманна[1]). Не сочувствуя „поэтическому, иногда до фанатизма (будто бы) доходившему піэтизму" Гаманна, піэтизму, за которымъ Нибуръ не видитъ гуманистической стороны мыслителя, онъ тѣмъ не менѣе признаетъ его „за одного изъ самыхъ глубокомысленныхъ и самыхъ могучихъ умовъ, созданныхъ Германіей", а за оригинальный пошибъ его мысли называетъ его „богатыремъ, представителемъ погибшаго поколѣнія, силачемъ, которому пришлось жить среди міра совершенно измѣнившагося, сравнительно съ прежнимъ", „демоническою натурою, считающею себя призванною тираннически властвовать надъ умами" при помощи вѣры слишкомъ крѣпкой для своего расшатаннаго сомнѣніемъ вѣка[2]). Наконецъ, когда другъ Якоби, Ротъ, при его содѣйствіи и поощряемый Николовіусомъ, въ 1821—25 гг. издалъ полное собраніе сочиненій Гаманна, даже Гегель, такъ сильно нерасположенный къ послѣднему, находилъ, что „публика обязана издателю величайшею благодарностью за его трудъ, сдѣлавшій сочиненія Гаманна доступными для всѣхъ"[3]). Съ тѣхъ поръ непрерывающійся рядъ біографическихъ и критическихъ работъ о Гаманнѣ съ частичными перепечатками его текстовъ показываетъ, что интересъ къ мыслямъ загадочнаго „сѣвернаго мага" до сихъ поръ еще существуетъ въ Германіи.

Многочисленные приведенные мною отзывы современниковъ о Гаманнѣ достаточно доказываютъ во 1) вліятельность Гаманна на многихъ изъ самыхъ замѣчательныхъ людей его вѣка, а чрезъ нихъ и на духовную жизнь той поры вообще, а во 2) — высокое мнѣніе современниковъ о даровитости Гаманна, какъ мыслителя и писателя, и о его нравственномъ достоинствѣ, какъ человѣка. Сопоставляя эти отзывы со многими приговорами новѣйшей критики о Гаманнѣ, приведенными мною раньше, нельзя не удивляться рѣзкому противорѣчію однихъ съ другими, нельзя вмѣстѣ съ тѣмъ и не замѣтить, какъ слабы *съ исторической точки зрѣнія* доводы тѣхъ писателей о Гаманнѣ, которые отказываютъ ему и въ талантливости, и во вліятельности на развитіе своего времени, и которые наконецъ до крайности чернятъ его нравственную репутацію. Сдѣланное мною сопоставленіе новыхъ отзывовъ о Гаманнѣ

---

fassbare, was dieser begeisterte Seher u. tiefsinnige Weise zum Nutzen u. Frommen Aller aussprach, nicht auch in den weiteren Lesekreisen aller Gebildeten... bekannt werden? Vorrede. [1]) *Niebuhr, Lebensnachrichten. Hamburg 1838,* II, 228.

[2]) *Petri, Vorrede zu H.'s Werk.* I, 8–9 и *Niebuhr's Lebensnachrichten.*

[3]) *Hegel.* W. XVII, 38.

со старыми, полагаю, устраняетъ необходимость отдѣльныхъ опроверженій тѣхъ изъ первыхъ, которые слишкомъ рѣшительно, но не достаточно основательно осуждаютъ Гаманна. Что бы намъ ни говорили люди, отдѣленные отъ обсуждаемыхъ фактовъ пространствомъ болѣе, чѣмъ столѣтія, ихъ сужденію мы предпочтемъ отзывы современниковъ, ближе знавшихъ Гаманна, имѣвшихъ съ ними дѣло, испытавшихъ на себѣ его вліяніе и сочувственно признававшихъ это вліяніе. Какимъ бы ограниченнымъ піэтистомъ, ретроградомъ, даже фанатикомъ, какимъ бы слабоумнымъ или психопатомъ, близкимъ къ сумасшествію, ни представляли намъ Гаманна нѣкоторые изъ его противниковъ въ наше время, этимъ опредѣленіямъ, вызваннымъ предубѣжденіемъ или недостаточнымъ знаніемъ осуждаемаго писателя и человѣка, мы предпочтемъ почетные отзывы о немъ Гёте, Гердера, Якоби, считавшихъ его за великаго мудреца, за „свѣтлѣйшій умъ", за геніальную личность. Наконецъ, отдавая то же понятное предпочтеніе свидѣтельствамъ современниковъ, очевидцевъ, мы съ еще бо́льшимъ основаніемъ можемъ считать пристрастными неумѣренныя осужденія нравственной стороны Гаманна. Объ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ стоитъ сказать нѣсколько словъ. Съ тѣхъ поръ какъ добросовѣстностью Гаманна, проявленною въ добровольномъ разоблаченіи и осужденіи своихъ слабостей, недобросовѣстно воспользовался Гегель для того, чтобы очернить его репутацію, подчеркивать предполагаемую безнравственность, даже порочность Гаманна стало обычнымъ пріемомъ у многихъ изъ писавшихъ о немъ хотя бы только нѣсколько строкъ, даже преимущественно именно у тѣхъ, кто ограничивался немногими словами о немъ. Злословіе въ данномъ случаѣ настолько же легко, настолько оно непохвально, такъ какъ является отвѣтомъ на рѣдкую въ исторіи литературы искренность, прямодушіе и и откровенность со стороны осуждаемаго. Гаманнъ въ своей автобіографіи и въ письмахъ къ друзьямъ, безъ малѣйшей искусственности, безъ всякой задней мысли рисоваться правдивостью, просто, естественно, вполнѣ по-христіански покаялся въ проступкахъ своей юности, въ томъ, что въ Лондонѣ, давши просторъ чувственности, онъ дошелъ до кутежей, до проматыванія части ввѣренныхъ ему денегъ; онъ разсказалъ такъ же непринужденно о своихъ размолвкахъ съ друзьями и объ одномъ или двухъ случаяхъ неблагодарности къ людямъ, оказывавшимъ ему услуги; наконецъ и въ позднѣйшей перепискѣ съ близкими онъ часто съ дѣтскою наивностью отмѣчалъ свои мелкія слабости[1]), называя себя то обжорою[2]), то лѣнтяемъ[3]). Несомнѣнно преувеличивая дурныя черты

---

[1]) О силѣ своихъ страстей I, 429; объ „искушеніяхъ" id. 165 f., 237.

[2]) То онъ слишкомъ много съѣлъ икры, присланной пріятелемъ, то не можетъ слишкомъ скоро оторваться отъ вина, которымъ угощаетъ его Кантъ и т. п.

[3]) „Праздным человѣкомъ" называетъ онъ себя: I, 363, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ былъ очень трудолюбивъ, избѣгалъ траты времени даже на знакомства (III, 25) и отдыхъ его былъ непродолжителенъ и „благороднаго свойства" III, 142; безъ дѣла на него находила тоска. id. 33.

своего темперамента и относясь къ себѣ съ крайнею строгостью, онъ обличалъ въ себѣ, какъ порокъ и какъ грѣхъ, то, о чемъ болѣе искусные писатели автобіографій умѣютъ молчать или о чемъ они говорятъ въ болѣе выгодномъ для нихъ тонѣ. Искренность и простота самообличеній Гаманна почти безпримѣрна. Съ его признаніями нельзя сравнивать ни фальшивую, тенденціозную исповѣдь Руссо, ни проникнутыя олимпійскимъ сознаніемъ собственнаго превосходства повѣствованія Гёте о своей жизни, повѣствованія, гдѣ къ истинѣ („Wahrheit") примѣшана не одна поэзія („Dichtung"), но присоединенъ еще дипломатическій тактъ въ раздачѣ похвалъ и осужденій какъ себѣ, такъ и другимъ, но съ такими благодарными для автора результатами, что Якоби, въ качествѣ исторической поправки къ этому важному документу, думалъ издать свои наблюденія надъ тѣми же людьми и событіями подъ заглавіемъ „Только одна истина, не поэзія" (не вымыселъ — „Nur Wahrheit, keine Dichtung"). Изъ всѣхъ признаній великихъ людей о себѣ (исключая Августиновы) наиболѣе приближаются къ Гамановскимъ по правдивости и откровенности автобіографія Бенвенуто Челлини и въ особенности ни съ чѣмъ несравнимый по непосредственности и живости портретъ, который рисуетъ съ себя Монтэнь въ своихъ „Essais". Но вмѣстѣ съ тѣмъ какая глубокая разница между этими тремя признаніями! Страстный, бурно-живущій итальянецъ XVI вѣка разсказываетъ о своихъ проступкахъ, даже преступленіяхъ совершенно спокойно, не давая себѣ, какъ слѣдуетъ, отчета въ томъ, есть ли въ въ нихъ что-либо дурное. Добродушный, умный скептикъ поры французскаго Возрожденія повѣствуетъ о своей чувственности, о своихъ слабостяхъ съ такою убѣжденною, дѣтски-наивною, эпикурейски-спокойною любовью къ своему милому „я", что это нескрываемое, но и незамѣчаемое самообожаніе невольно принимаетъ невинный оттѣнокъ въ глазахъ и читателя. Наоборотъ, Гаманнъ больше, несравненно больше, нежели по отношенію къ нему его читатель, проникнутъ сознаніемъ своихъ слабостей, которыя онъ, какъ христіанинъ, охотно признаетъ за грѣхи, и потому, каясь въ чемъ-либо, кается начисто, безъ утайки и безъ прикрасъ, вполнѣ смиренно, безъ малѣйшаго желанія возвысить себя этимъ въ глазахъ тѣхъ, къ кому онъ обращается. Его слова: „я не могу достаточно дурно о себѣ думать" [1]), какъ нельзя болѣе искренни, до такой степени искренни, что онъ и не желаетъ, чтобы о немъ думали хорошо; напротивъ, онъ постоянно выражается такъ, какъ будто желаетъ, чтобы о немъ были не лучшаго мнѣнія, чѣмъ онъ самъ. И вотъ за эту-то правдивость, за это смиреніе громятъ его столькіе изъ его критиковъ! Но и здѣсь лучшимъ опроверженіемъ рѣшеній слишкомъ строгихъ судей служатъ отзывы современниковъ, людей непосредственно знавшихъ скромнаго мудреца, людей, наблюдавшихъ его въ теченіе долгихъ лѣтъ, наконецъ тѣхъ самыхъ людей, передъ которыми онъ разоблачалъ свои

---

[1]) VII, 293—4.

слабости. Нѣкоторые изъ этихъ отзывовъ мы привели, другіе будутъ приведены дальше: изъ нихъ явствуетъ, что предполагаемый безпутный кутила, жуиръ, неблагодарный другъ, циникъ, жившій въ „дикой связи“ съ простою женщиною[1]), считался именно людьми, близко его знавшими, людьми самыхъ разнородныхъ убѣжденій и характеровъ, за превосходнаго, высоко нравственнаго человѣка, за пламеннаго патріота[2]), за скромнаго семьянина, старательно воспитывавшаго горячо любимыхъ дѣтей[3]), за „праведника, чистаго сердцемъ“, за „святаго“, за „пророка, котораго міръ не былъ достоинъ“! Въ уваженіи къ нему, какъ къ нравственной личности, сходились изъ лицъ, непосредственно его знавшихъ, энтузіастъ Якоби и столь разборчивый въ выборѣ друзей Кантъ, такъ высоко цѣнимый Кантомъ Краусъ, полный возвышенными стремленіями Гердеръ, юмористъ Гиппель и „неземная душа“ — „Діотима“-Голи-

---

[1]) На вопросъ, почему Г. не облекъ въ узаконенную форму свою связь съ женщиною, съ которою онъ жилъ открыто какъ съ женою, которую, несмотря на ея полную неразвитость, любилъ и которой былъ всегда вѣренъ, отъ которой онъ имѣлъ четырехъ дѣтей, — біографы иногда отвѣчаютъ предположеніемъ, что онъ не придавалъ значенія внѣшней формѣ брака (свой конкубинатъ онъ называлъ „бракомъ по совѣсти“), чаще, и на нашъ взглядъ, основательнѣе, — совершеннымъ отсутствіемъ образованія у его подруги. Онъ, видимо, тяготился тѣмъ, что явно нарушалъ общепринятые обычаи и однако не устранялъ до конца жизни повода къ осужденію себя за это, „не изъ гордости“, какъ онъ очень неубѣдительно поясняетъ, а изъ убѣжденія, что „перемѣна положенія уменьшила бы счастье и его сожительницы, и даже можетъ быть счастіе его дѣтей“. Несмотря на всю умственную неразвитость этой крестьянки, онъ любилъ ее „непреодолимымъ чувствомъ за ея цвѣтущую молодость, желѣзное здоровье, за чистоту, невинность и вѣрность, за ея честность и стойкость“ и установившимся образомъ жизни былъ „очень доволенъ, видя въ немъ все счастіе своей (домашней) жизни, хотя и чувствовалъ живѣе кого-либо ея предосудительность съ точки зрѣнія гражданскаго порядка“. (Обо всемъ этотъ онъ говоритъ въ письмахъ отъ 14 окт. 1776 Гердеру, 7 сент. 1784 Бухгольцу и въ нѣкоторыхъ другихъ). Поведеніе Г—а въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе представляется предосудительнымъ, что вообще онъ чрезвычайно высоко ставилъ достоинство брака и семейной жизни, какъ это видно изъ его вполнѣ искренно написанной статьи „*Versuch einer Sibylle über die Ehe*“, краснорѣчиво противопоставляющей фривольнымъ нравамъ вѣка (въ частности — Гиппелевой книгѣ „О бракѣ“) „великую тайну брака, какъ драгоцѣннѣйшую основу и краеугольный камень всего общества“.

[2]) „Ревность за честь своего отечества“ онъ считалъ „за блестящій грѣхъ“ передъ своимъ слишкомъ космополитическимъ вѣкомъ: (IV, 90), за архаическую страсть, трудно понятную новымъ поколѣніямъ, I, 10; онъ горѣлъ желаніемъ „отмстить за домашнюю и политическую честь отечества“, поруганную низкопоклоннымъ подражаніемъ чужеземному, преимущественно французскому: VII, 80, VIII, 1 Abth. 262—3, и въ энергичныхъ выраженіяхъ взывалъ къ Фридриху II положить конецъ этому „грѣху, этой мерзости передъ Господомъ“ (Lettre au Salomon du Nord). Свою, съ модной точки зрѣнія „постыдную, любовь къ родинѣ онъ простиралъ и на ея „parties honteuses, то-есть на родной языкъ, на родную церковь“. VI, 25. Объ этомъ см. ниже.

[3]) Его письма полны выраженіями нѣжной любви къ дѣтямъ. „Если есть на свѣтѣ человѣкъ, знающій отеческія радости, говоритъ онъ, такъ это я“. V, 96. „Быть отцомъ вотъ высшее авторство и столь же великая тайна, точно также, какъ и лучшая школа обѣихъ крайнихъ добродѣтелей, смиренія и кротости“ V, 82. „Цѣлый міръ ощущеній и понятій содержится въ тайнѣ отчества“. id. 88. Ср. VII, 160, 368.

цына. Не могли бы конечно эти выдающіеся люди (не говоря уже о другихъ, менѣе извѣстныхъ, многолѣтнихъ друзьяхъ Гаманна, о Линднерѣ, Рейхардѣ, Шеффнерѣ) относиться къ нему съ почтеніемъ, иногда даже съ благоговѣніемъ, если бы они не были убѣждены, и убѣждены основательно, въ его нравственныхъ достоинствахъ; не могли бы они безъ этого называть его учителемъ настоящаго и пророкомъ будущаго добра и будущей правды. То, что высказала Голицына по поводу недостатковъ Г-а, очевидно, раздѣляли всѣ, близко его знавшіе: „хотя бы имя его слабостей и было легіонъ, мнѣ никогда не приходилось наблюдать хотя бы одну изъ нихъ безъ того, чтобы не проникнуться къ нему новымъ почтеніемъ, потому что онъ никогда не старался замаскировать или смягчить ихъ, если замѣчалъ ихъ въ присутствіи кого бы то ни было“[1]). За общечеловѣческими слабостями и цѣнители непринужденнаго безъискуственнаго поведенія, и поклонники христіанскаго смиренія одинаково умѣли различать великія достоинства Гаманна: простоту, правдивость, сердце полное Богомъ, любовь къ людямъ, уваженіе къ человѣку, пламенное стремленіе къ истинѣ и къ добру.

Откуда такой авторитетъ, такая вліятельность на лучшихъ людей своего времени въ человѣкѣ, не искавшемъ ни того, ни другого? Ему чужда была самоувѣренность; въ приговорахъ о самомъ себѣ, о своихъ способностяхъ онъ былъ до излишества строгъ; онъ никогда не искалъ ни знакомствъ, ни литературной популярности; жилъ въ скромномъ уединеніи (въ Кенигсбергѣ, гдѣ занималъ маловажную должность смотрителя таможеннаго пакгауза); писалъ онъ анонимно, даже умышленно сбивалъ читателей съ толку въ ихъ догадкахъ объ авторѣ[2]) его странныхъ статей[3]); почти всегда выступалъ онъ наперекоръ моднымъ мнѣніямъ и преобладавшимъ въ его время вкусамъ[4]). Какъ писатель, онъ поставилъ себѣ слѣдующія правила: „не угождать модѣ“ и „воодушевляться одобреніемъ не текущаго, видимаго нами вѣка, а невидимаго, будущаго, не пристыжать предшественниковъ, а давать образцы для преемниковъ“[5]), такъ какъ „писатель, торопящійся быть понятымъ сегодня или завтра, рискуетъ быть позабытымъ послѣ завтра. Quod cito fit, cito perit“[6]). „Двойную скорбь сердца, не быть понятымъ своими современниками и быть за это же обиженнымъ ими, говоритъ онъ, легко

---

1) *Gallitzin, Tagebuch.* 25.

2) Онъ выступалъ передъ публикою подъ слѣдующими характерными псевдонимами: „филологъ-паломникъ, любитель скуки, проповѣдникъ въ пустынѣ, школьный учитель Аристовулъ, таможенный надзиратель Закхей, рыцарь Розенкрейцеръ, сивилла, сѣверный магъ“,

3) Иногда онъ нападаетъ на свои собственныя статьи или защищаетъ ихъ, какъ будто чужія. Объявить себя авторомъ своихъ сочиненій онъ хотѣлъ только въ послѣднемъ, которое онъ напишетъ.

4) I, 415 и въ *Golgatha:* Nicht der Mode habe er gefrönt und habe nicht für den Geschmack des Publicums u. dessen Aufklärung mit automatischer Industrie gearbeitet.

5) I, 512, изъ письма къ Канту. 6) *Briefw. mit Jacobi.*

преодолѣть предвкушеніемъ силъ лучшаго, будущаго поколѣнія“ [1]). „Единственное средство пріобрѣсти современемъ многихъ читателей, — писать для немногихъ“ [2]), и потому онъ желалъ бы, „чтобы его міромъ былъ міръ потомства, силъ котораго дѣти настоящаго столѣтія не въ состояніи понять“. Отчего же, при такихъ убѣжденіяхъ, безъ старанія съ его стороны привлечь къ себѣ современниковъ, даровитѣйшіе изъ нихъ тяготѣли къ нему, увлекались имъ, преувеличивали его достоинства?

Объясненіе этого страннаго явленія надо искать въ томъ, что Гаманнъ, какъ человѣкъ, мыслитель и литераторъ, представлялъ до извѣстной степени отвѣтъ на упомянутое выше стремленіе людей новаго направленія къ объединенію въ общей цѣли, въ общемъ идеалѣ. Такое заключеніе можетъ съ перваго раза показаться страннымъ, если принять во вниманіе отсутствіе въ самомъ Гаманнѣ духовной стройности и гармоніи. Лично онъ, не менѣе своихъ, поклонниковъ, страдалъ отъ внутренняго разлада, отъ недовольства самимъ собою. Но это была тайна его сердца, едва извѣстная двумъ, тремъ ближайшимъ друзьямъ; не она обращала на себя вниманіе, а его дѣйствительно замѣчательная, рѣдкая способность съ удивительною живостью воспринимать въ себя самыя разнообразныя убѣжденія и впечатлѣнія, самыя противоположныя точки зрѣнія на людей и на вещи. Именно эта особенность наиболѣе изумляла наблюдателей. „Наслажденіе, которое онъ мнѣ доставляетъ, говоритъ Якоби, не поддается описанію. Изумительно, въ какой высокой степени соединяетъ онъ въ себѣ почти всѣ крайности. Самыя различныя, самыя разнородныя вещи, все, что въ своемъ родѣ прекрасно, правдиво и цѣльно, все самобытное, обличающее полноту содержанія и художественность, всѣмъ этимъ наслаждается онъ съ равнымъ восторгомъ. Omnia divina et humana omnia!“ „При самомъ веселомъ настроеніи, точно такъ же, какъ и при самой торжественной серіозности, онъ одинаково не выходитъ изъ своей колеи, никогда не утрачиваетъ своей манеры держаться, являющейся слѣдствіемъ прочнаго и возвышеннаго настроенія его души, настроенія, страннымъ образомъ находящагося и въ противоположности, и въ гармоніи съ чисто дѣтскимъ характеромъ его поведенія, часто доходящаго для другихъ и для него самого до смѣшнаго, такъ, что въ общемъ получается цѣлое, возбуждающее одновременно и высшую любовь, и глубочайшее почтеніе, и беззаботнѣйшее довѣріе“ [3]). „Разгадать основу его искусства жить и быть счастливымъ, я, несмотря на все стараніе, не могъ, пишетъ Якоби Лафатеру. Этотъ человѣкъ — настоящая совокупность согласимаго и несогласимаго другъ съ другомъ, свѣта и мрака, спиритуализма и матеріализма“ [4]). Не одинъ Якоби такъ понималъ Гаманна; точно такъ же характеризуетъ его другой, близко знавшій его другъ, Рейхардтъ: „Это была натура совершенно противоположная Кантовой, говоритъ онъ: глубочайшее чувство и са-

---

[1]) II, 114. [2]) III, 83—84.
[3]) *Jacobi*. W. III, 503 ff. [4]) *Jacobi Briefw.* I, 435, 447.

мое пылкое воображеніе соединялись въ немъ съ такою силою мысли, которая не только легко слѣдовала за труднѣйшими умозрѣніями Канта, но еще охотно ихъ упрощала и приводила въ лучшій порядокъ. Величайшая дѣтская простота во всемъ его существѣ и во всей его жизни свидѣтельствовала о высокой внутренней гармоніи этихъ разносторонних духовныхъ силъ. Ко всему доброму и прекрасному льнулъ онъ съ дѣтскою беззавѣтною любовью"[1]).

Такъ велико было разнообразіе его симпатій, что оно наводило на сомнѣніе въ ихъ искренности: оттого даже близко знавшій его Бухгольцъ назвалъ его „величайшимъ индифферентистомъ". Но въ томъ-то и скрывалась тайна чарующаго дѣйствія Гаманна на окружающихъ, что разнообразіе его склонностей и мыслей порождалось не равнодушіемъ, не критическимъ хладнокровнымъ воздаяніемъ каждому должнаго, а врожденною рѣдкою многосторонностью его натуры, дѣлавшею его способнымъ къ одинаково живому воспріятію ощущеній и мнѣній, казавшихся противоположными. Мы могли бы сравнить его въ этомъ отношеніи только съ Гёте; но между ними была та существенная разница, что Гёте, обладая безпримѣрною способностью переноситься мыслью въ чужую жизнь и чужое пониманіе и воплощать ихъ въ художественныхъ образахъ, сохранялъ при этомъ величайшее самообладаніе, полную объективность, тогда какъ, наоборотъ, Гаманнъ каждое набѣгавшее на него впечатлѣніе, каждую поражавшую его мысль воспринималъ чисто субъективно, испытывалъ лично на себѣ до такой степени живо, что въ этотъ моментъ не могъ бы назвать ни это чувство, ни это убѣжденіе чужими и терялъ способность относиться къ нимъ съ критическимъ хладнокровіемъ. Въ Гёте, при всей энергіи его натуры, переполненной жизненными силами, можно различить непосредственность поэта-Гёте отъ рефлектирующаго человѣка-Гёте; въ Гаманнѣ такое раздѣленіе ни на одно мгновеніе невозможно: всѣ убѣжденія, выраженныя въ его сочиненіяхъ, — результатъ такого же безотчетнаго, непосредственно-жизненнаго порыва, какъ и самое его поведеніе; и въ этомъ смыслѣ онъ истинный отецъ періода бурныхъ стремленій. Инстинктивное дѣйствіе, по личному вдохновенію, по наитію, не по соображенію или разсчету, стихійно, безъ преобладающаго участія рефлекціи и потому безо всякой системы, безконечно разнообразно, прихотливо, даже, на видъ, противорѣчиво, и однакоже цѣльно, потому что все это разнообразное — ему родное, его собственное, — вотъ суть Гаманна и вмѣстѣ съ тѣмъ — разгадка его обаянія на окружающихъ. „Передъ нимъ носится, говоритъ онъ самъ, туманное облако понятій, которыхъ онъ не можетъ точно различить; сердце его чувствуетъ влеченія, которыхъ онъ не въ силахъ объяснить"[2]). Сначала, въ молодости, это его мучитъ; впослѣдствіи онъ съ этимъ мирится, какъ съ неизбѣжнымъ, и признаетъ за правило житейской мудрости, что понять и себя, и другихъ чрезвычайно трудно[3]),

[1]) *Gildemeister*. III, 426—7.
[2]) I, 184. [3]) *Jacobi*. *Werke*. IV. 3 Abth. 115.

и мы уже привели его признаніе, что онъ самого себя не понимаетъ; равнымъ образомъ онъ утверждаетъ, что „ему не понятны требованія свѣта, и онъ не надѣется въ свою очередь быть понятымъ имъ[1]). И вотъ онъ отдается смутному инстинктивному влеченію, прихотливо направляющему его въ разныя стороны: „онъ находитъ себѣ кормъ вездѣ; ему нравится все“[2]), но только то все, что самобытно, жизненно, богато содержаніемъ, вѣрно себѣ, правдиво и сильно; при встрѣчѣ со всѣмъ такимъ, онъ не владѣетъ ни своими ощущеніями, ни своими мыслями, ни ихъ изложеніемъ[3]). И письма, и печатныя сочиненія его являются поэтому живымъ отраженіемъ той жизненной волны, которая возмущаетъ его своимъ вѣчнымъ приливомъ и отливомъ[4]); онъ пишетъ всегда „отъ полноты сердечной“[5]), не столько для другихъ, сколько для себя, по личному опыту[6]), на основаніи „случайныхъ auditis, visis, lectis et oblitis“[7]); въ его произведеніяхъ все относится къ дѣйствительнымъ положеніямъ его жизни, къ мгновеннымъ, часто обманчивымъ, косвеннымъ, „поблекшимъ впечатлѣніямъ, которыхъ впослѣдствіи онъ и самъ возобновить не въ силахъ“[8]); въ его авторствѣ все индивидуально, самобытно; это „нѣмая мимика его жизни“[9]); объяснить ея оригинальнаго характера онъ не можетъ, но допускаетъ, что другіе могутъ аналогичнымъ душевнымъ процессомъ „напасть на его слѣды, понять его намѣренія“[10]), — особенность, хорошо подмѣченная Гёте, говорившаго, что „для того, чтобы до извѣстной степени понять идеи этой исключительной головы, надо обладать особымъ чутьемъ, такъ какъ понять его разсудкомъ невозможно“[11]). Какимъ бы тяжелымъ, кропотливымъ трудомъ ни сопровождалась у него обработка мыслей[12]), побужденіемъ къ ихъ изложенію было, по его словамъ, всегда что-то непреодолимое, „бѣшеное“, нѣчто демоническое („furor uterinus“)[13]), „дымившееся и клокотавшее въ головѣ, мѣшавшее ему видѣть и слышать“[14]); на каждое слово его отзывается какая-либо струна его организма, и онъ по праву могъ сказать: „то, что у другихъ стиль, то у меня — душа“[15]), „не повѣствованіе, не эпосъ, а всецѣло — драма“[16]).

Такой человѣкъ долженъ былъ очаровывать прежде всего своею наивностью, правдивостью каждаго своего порыва, каждаго сказаннаго слова, и ему не-зачѣмъ было заявлять, что онъ пишетъ „не какъ фанатикъ и не какъ фарисей“; притворство и даже индифферентизмъ были невозможны въ такой страстной и увлекающейся натурѣ: какъ бы слѣ-

---

[1]) *Jacobi*, IV, 3. Abth. 316. [2]) *Briefw. mit Jac.* 522. [3]) id. 261.
[4]) id. ibid. [5]) id. 71.
[6]) id. 264. Meine Autorrealien bestehen aus Personalien. III, 150.
[7]) VII, 340. [8]) id. 213—4. [9]) id. 340. [10]) *Briefw.* 415.
[11]) *Goethe, Briefe an Frau von Stein*, III, 103—4.
[12]) Нѣкоторыя мѣста въ своихъ статьяхъ онъ передѣлываетъ по 14 разъ, говоритъ Гёте. — Es muss noch alles sieben mal in dem Tigel geläutert werden. *Briefw.* 185.
[13]) VII, 205 f. О „конвульсіяхъ и пароксизмахъ“ своего творчества VI, 101 и *Briefw.* 187.
[14]) *Briefw.* 182. [15]) V, 257. [16]) id. 88.

довательно разнообразны и противоположны ни были вкусы и убѣжденія Гаманна, мы имѣемъ полное основаніе считать ихъ искренними и можемъ признать правильнымъ опредѣленіе, данное ему Якоби. Гёте выразилъ въ томъ же смыслѣ значеніе богатой натуры Гаманна, сказавши, что въ основѣ всѣхъ его произведеній подразумѣвается правило, что дѣйствительно цѣнное создается лишь дѣятельностью всѣхъ присущихъ человѣку силъ, дѣятельностью человѣка во всей его цѣльности и полнотѣ [1]). Это подтвердилъ и самъ Гаманнъ, сказавши, что „въ мыслителѣ должно быть единство, но единство не отдѣльныхъ мыслей, а единство въ силѣ и духѣ, которому подчинены и самыя идеи" [2]).

Итакъ рѣдкая впечатлительность, отзывчивость на разнообразнѣйшія потребности и богатство скрытаго содержанія, почерпаемаго изъ непосредственнаго личнаго духовнаго опыта, благодаря которому каждая мысль носила характеръ жизненной правды и самобытности, — вотъ главныя качества, привлекавшія къ Гаманну тѣхъ изъ его современниковъ, которые, утомленные рутиннымъ пустословіемъ модной литературы, желали услыхать что-нибудь новое, оригинальное, почерпнутое не изъ установившихся мнѣній, какъ бы разумны и благонамѣренны они ни были, а прямо изъ живаго, свѣжаго родника даровитой, самобытной натуры, изъ ума и чувства, еще неподдѣланныхъ культурою на общепринятый ладъ. Недостатки же и заблужденія охотно извиняли тому, у кого они являлись слѣдствіемъ усиленной, не владѣющей собою энергіи.

Нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что нѣсколькими десятками лѣтъ раньше, то-есть въ первой половинѣ XVIII вѣка, Гаманнъ, какъ вліятельное лицо, какъ авторитетъ, былъ бы рѣшительно невозможенъ. Многосторонніе способности конечно всегда цѣнились, но сперва, въ XVI столѣтіи и въ началѣ XVII-го спросъ былъ на многосторонность ученую, на эрудицію, на усвоеніе чужаго знанія; позднѣе, въ концѣ XVII-го вѣка и въ началѣ XVIII, — на многосторонній умъ, соединенный съ высокою степенью рефлективной силы, какъ у Лейбница, или критической способности, какъ у Бэйля; затѣмъ стала наиболѣе требоваться и цѣниться многосторонняя отзывчивость на практическія нужды общественной жизни, и воплощеніемъ ея явились Вольтеръ и Дидро. Но Дидро въ то же время представляетъ уже переходъ къ еще новому роду многосторонности — къ Гаманновскому. Вольтеръ откликается на разнообразныя потребности своего времени еще какъ бы по обязанности, въ силу долга, призывающаго его, руководителя передоваго интеллигентнаго меньшинства, трудиться на пользу общества. Тоже дѣлаетъ на половину еще и Дидро: и онъ — то наставникъ знати и царей, то простой поденьщикъ рабочей, страдной поры просвѣщенія XVIII вѣка; и онъ

---

[1]) Das Princip, auf welches die sämmtlichen Aeusserungen Hamann's sich zurückführen lassen, ist Dieses: Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch That oder Wort oder sonst hervorgebracht, muss *aus sämmtlichen vereinigten Kräften* entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich. Eine herrliche Maxime, aber schwer zu befolgen. Dichtung u. Wahrheit. 12. Buch. XXIV, 48. [2]) I, 505 (Канту).

долгіе годы тянетъ тяжелую лямку „Энциклопедіи", какъ утомительную и сухую обязанность, не произвольно, а по необходимости взятую на себя: собираетъ разнородный матеріалъ, пишетъ статьи, отъ которыхъ отказались болѣе разборчивые сотрудники, проводитъ дни въ мастерскихъ и на фабрикахъ, знакомясь съ техническимъ дѣломъ, возбуждавшимъ тогда интересъ въ читающей публикѣ, портитъ себѣ глаза надъ чертежами и таблицами и т. д. Но, рядомъ, въ этомъ многостороннемъ дѣльцѣ по долгу, по приказу разсужденія, уже нервно бьется и кипитъ многосторонность чувства, страсти, непосредственнаго жизненнаго импульса, заставляющаго его чуть не ежеминутно забывать расчеты благоразумнаго дѣльца и бросаться, хотя бы на мгновеніе, туда, куда его влечетъ безотчетное инстинктивное стремленіе: — Дидро уже предвѣстникъ Гаманна, какъ Руссо со своей защитою чувства, а Якоби со своимъ узаконеніемъ независимости личности — его оправданіе.

Гаманнъ — это воплощеніе многосторонности не рефлектирующей, инстинктивной, или, какъ выражались въ его время, геніальной, многосторонности, понимаемой въ духѣ „поры бурныхъ стремленій"; оттого люди этого времени и возвели Гаманна въ величайшаго мудреца, признавали его своимъ духовнымъ отцомъ, заимствовали у него не только общее вдохновеніе и направленіе, но и отдѣльныя мысли, даже опредѣленныя выраженія[1]). Онъ совмѣщаетъ въ одномъ своемъ характерѣ весь сложный процессъ броженія, переживавшійся новымъ поколѣніемъ молодыхъ, талантливыхъ натуръ; его духовный міръ — безпорядочно, хаотически перемѣшанная масса элементовъ разнородныхъ, но находящихся въ полномъ ходу своихъ жизненныхъ процессовъ, элементовъ, борющихся, враждующихъ между собою, стремящихся къ выясненію себя и къ вѣчно-желанному, но никакъ не достигаемому равновѣсію. Позволяя себѣ смѣлое сравненіе, мы могли бы назвать умъ Гаманна темной, недостаточно приспособленной къ дѣлу лабораторіей, въ которой даровитый, энергичный, но торопливый, увлекающійся химикъ, послѣ продолжительной, утомившей его аналитической работы, старается возсоединить составныя части сложнаго тѣла въ одно цѣлое. Такъ, послѣ долгой работы скептическаго анализа, законченной соединенными трудами раціоналистовъ XVIII вѣка, но предпринятой тотчасъ же снова на иныхъ началахъ единоличнымъ усиліемъ генія Канта, освободившаяся отъ былыхъ стѣсненій человѣческая личность нашла въ Гаманнѣ полнозвучное выраженіе своихъ разнообразныхъ запросовъ, сводившихся къ возстановленію того, что было утрачено въ предшествующемъ процессѣ, къ воз-

---

[1]) Эта сторона вліянія Гаманна очерчена въ брошюрѣ *Minor'a I. G. H. in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. Frankf. a. M. 1881.* Самъ Гам. въ шутку называетъ себя главою новой секты, говоритъ о послѣдователяхъ, Hamännchen. IV 292, 304. III, 412. Не было недостатка и въ порицателяхъ: осужденіе недостатковъ Гаманна, какъ писателя, въ „*Литературныхъ письмахъ*" приведено выше; въ сатирической статьѣ *Devisen auf deutsche Gelehrte, Dichter u. Künstler, 1772,* № 9, встрѣчается слѣдующая насмѣшка: „Hamann. Allzuklug sind seine Lehren. Allzuklug ist dumm!"

врату нарушенной гармоніи человѣческихъ силъ и потребностей, и, не находя желаемаго стройнаго единства, жаждала по крайней мѣрѣ возможно большей полноты и живости ощущеній и убѣжденій.

Гаманнъ и есть вплощеніе этого неудовлетвореннаго стремленія къ внутреннему единству въ сочетаніи кажущихся противоположностей. Якоби и другіе друзья завидовали его душевному миру, но они завидовали призраку: въ дѣйствительности и Гаманнъ не обладалъ предполагаемымъ духовнымъ единствомъ, всю жизнь страдалъ приступами меланхоліи[1]), вѣчно былъ недоволенъ собою, чувствуя то угрызенія совѣсти за безпутное проматываніе данныхъ ему способностей, за свою чувственность и лѣнь, то настоящее отвращеніе къ себѣ[2]). Сомнѣнія до конца не покидали его и еще не задолго до смерти онъ жаловался, что вновь попалъ въ такой лабиринтъ, изъ котораго не видитъ выхода. Но такъ какъ тою же неудовлетворенностью страдали и другіе, сходные съ нимъ люди, то они не замѣчали ее за тѣмъ качествомъ, которымъ она заслонялась у Гаманна, за полнотою его воспріимательной способности. За эту послѣднюю по необходимости хватался и онъ самъ, когда желалъ оправдать свои недостатки: „вся моя безпорядочность, говоритъ онъ, происходитъ отчасти изъ идеала порядка, котораго я не могъ никогда достигнуть, но котораго никакъ не могу и покинуть, изъ пагубнаго правила, заложеннаго въ моихъ жизненныхъ тканяхъ: лучше ничего, чѣмъ на половину[3]). Или ничего, или все“! Несмотря на безпорядочный внѣшній видъ его сочиненій, „они не экспромтъ; въ нихъ есть планъ, передъ широкимъ объемомъ котораго онъ самъ порою приходитъ въ ужасъ“[4]). Какъ ни увѣрялъ онъ, что не знаетъ „ни слова изъ того, что ему приписываютъ“, многіе продолжали относиться къ нему какъ къ источнику мудрости, и не безъ основанія: не дутая репутація доставила ему вліятельность, а дѣйствительно цѣнныя качества; онъ былъ богатъ разнообразнымъ содержаніемъ[5]), богатъ оригинальностью[6]), и если не умѣлъ привести своего духовнаго богатства въ порядокъ, то еще менѣе могъ утаить свой талантъ. Оттого самыя разнородныя, даровитыя натуры находили въ немъ живой, задушевный откликъ на свои

---

[1]) I, 263, 270 f. 278. V, 42, VI, 129, 332. VII, 234, 256, 290.

[2]) „Я не могу достаточно дурно думать о себѣ... Работа мнѣ противна, еще противнѣе бездѣлье“. VII, 293—4. Вотъ какъ описываетъ онъ свое состояніе за годъ до смерти (уже подъ вліяніемъ болѣзни): „я не владѣю ни своими мыслями, ни чувствами, ни органами. То, что возбуждаетъ и ободряетъ другихъ, меня подавляетъ и огорчаетъ... Отъ столь жалкаго существа не жди ничего, кромѣ печальнаго „се человѣкъ!“ Я самъ себѣ противенъ“. *Briefw. mit Jac.* 346—7. [3]) VI, 64.

[4]) V, 88. Онъ говоритъ еще о своей страсти доискиваться конечныхъ слѣдствій каждой мысли, о думахъ надъ этимъ, доводящихъ его до истощенія, подавляющихъ его собою. VII, 312. Для выполненія плана ему недостаетъ, говоритъ онъ, правильнаго глазомѣра. VII, 224.

[5]) Самъ онъ говоритъ, что особенность его характера состоитъ въ смѣшеніи разнородныхъ элементовъ. VII, 194. „Ueberfluss macht mich arm“.

[6]) О своей любви ко всему оригинальному VI, 215.

запросы, чувствовали въ немъ что-то родное и, какъ въ крѣпкомъ ферментѣ, почерпали въ его сжатыхъ, но могучихъ афоризмахъ энергію для развитія собственныхъ духовныхъ силъ.

Въ этомъ и состоитъ великая воспитательная заслуга Гаманна: самъ онъ не далъ ничего крупнаго, остающагося въ цѣломъ составѣ, но зато вызвалъ къ жизни многое, и еще больше укрѣпилъ, поощрилъ, незамѣтнымъ образомъ исправилъ и направилъ. Онъ былъ скромный на видъ, незамѣтный сѣятель добра и правды на каменистой и терніями поросшей нивѣ просвѣщенія своего вѣка, сѣятель обильно метавшій во всѣ стороны зерна, носившія въ себѣ зачатки свѣтлыхъ истинъ и будущихъ цвѣтовъ безсмертной красоты. Подъ конецъ онъ и самъ проникся спокойнымъ сознаніемъ этой воспитательной роли своей; мы видѣли, какъ онъ скромно призналъ свое воздѣйствіе на Гердера; свои мысли онъ находилъ разбросанными въ произведеніяхъ и другихъ писателей[1]). Вотъ какъ опредѣлилъ онъ свое назначеніе въ болѣе общихъ чертахъ: „когда я бросаю зерно въ землю, говоритъ онъ, я не останавливаюсь и не прислушиваюсь, не смотрю, растетъ-ли оно, а только сѣю и иду дальше, снова сѣять, предоставляя Богу ростъ и созрѣваніе“[2]). Но тотъ, кто читалъ его переписку съ друзьями, полную учительскихъ совѣтовъ и чисто отеческихъ попеченій, тотъ знаетъ, что это признаніе слишкомъ скромно, что онъ умѣлъ не только сѣять доброе зерно, но и заботливо охранять нѣжные ростки свѣтлыхъ мыслей и благородныхъ чувствъ вездѣ, гдѣ они давали всходъ. Его не страшили неудачи и промедленія, но не страшили только въ силу увѣренности, что посѣянное старательно на доброй почвѣ принесетъ рано или поздно желанные плоды. „Гаманнъ былъ въ свое время свѣтлѣйшій умъ, замѣтилъ однажды Гёте; онъ хорошо понималъ, чего онъ желалъ, чего добивался“[3]); провозвѣстникъ новаго для своего вѣка образа мыслей, онъ довѣрчиво и съ любовью смотрѣлъ на будущее, и правильно было сказано про него, что онъ былъ всего сильнѣе своими надеждами, своимъ чаяніемъ. Лафатеръ, Якоби, Гердеръ, Жанъ-Поль[4]) цѣнили его именно въ этомъ смыслѣ, „какъ отца, какъ предвѣстника, какъ пророка будущаго“. Сравнивая его мысли со ставшими для Италіи святынею мыслями Вико, котораго „сивиллинскія предчувствія добра и правды, имѣющія осуществиться

---

[1]) I, 482, III, 5, 194, 393.

[2]) *Mittheilungen aus dem Tagebuch der Fürstin Gallitzin* 19 f.

[3]) Hamann war seiner Zeit der hellste Kopf; er wusste wohl, was er wollte. Aber er hielt immer biblische Sprüche u. Stellen aus den Alten vor wie Masken u. ist dadurch Vielen dunkel u. mystisch erschienen. Изъ разговора Гёте съ канцлеромъ Мюллеромъ (1824) у *Gildemeister* VI, 156.

[4]) *Herder* l. c. *Hamann's* W. VII, 136: alter, reiner Prophet. — Lieber Prophet dessen die Welt nicht werth war. Lavater an Jacobi: *Jacobi's Briefw.* I, 180. H., gleichsam mit einer Ewigkeit gebohren, anticipirte jede Zeit, замѣчаетъ *Жанъ-Поль: Vorschule der Aesthetik*, 3. Abth. 1. Vorlesung, 7. Кар. *Sämmtl. Werke (1826 ff.)* XLIII, 65. Zürnender Prophet, dämonischer Geist, называетъ онъ его еще id. 169.

въ будущемъ, основаны на глубокомысленномъ созерцаніи преданія и жизни", Гёте восклицаетъ: „хорошо народу имѣть такого праотца! такимъ кодексомъ для нѣмцевъ станетъ когда-нибудь Гаманнъ" [1]). Позднѣе Неандеръ полагалъ, что „люди, подобные Гаманну, должны быть для насъ пророками будущаго, которое не преминетъ наступить" [2]), — взглядъ и до сихъ поръ раздѣляемый поклонниками „сѣвернаго мага".

Гаманнъ и самъ сознавалъ, что въ его судьбѣ есть что-то пророческое [3]); онъ трудился „не для обладающихъ уже истиною, а только для тѣхъ, кто ее еще ищетъ"; отъ будущаго ждалъ онъ оцѣнки и оправданія своей скромной дѣятельности. Ему самому было ясно, что тайна его вліянія заключается не въ самостоятельныхъ подвигахъ, а въ способности создавать побужденія къ нимъ, формировать соотвѣтствующее имъ настроеніе [4]), — обращаясь къ немногимъ избраннымъ, вліять на многихъ [5]) и такимъ образомъ невидимо оказывать благотворное дѣйствіе на большинство [6]).

Уяснивши себѣ историческое положеніе и значеніе Гаманна, не трудно убѣдиться, въ какой неразрывной связи съ ними находятся и формы, въ которыя облекалась его дѣятельность. И здѣсь все опредѣляется свойствами человѣка, условіями его жизни, наконецъ — потребностями времени. Прежде всего, отъ него нечего ждать систематическаго ученія, правильно, стройно и полно изложеннаго: „до точныхъ правилъ и системъ я не доросъ, говоритъ онъ; я гожусь только для отрывковъ, скачковъ, да намековъ" [7]); онъ „можетъ схватывать только крайніе концы своихъ мыслей и настроеній" [8]); промежуточныя звенья у него быстро улетучиваются изъ памяти, и возстановить ихъ впослѣдствіи въ полнотѣ онъ затрудняется. Но о такомъ складѣ ума онъ не слишкомъ печалится: „не всѣ же могутъ быть науками-систематиками [9])! Страсть къ системѣ — дѣло тщеславія" [10]); привязанность къ какой бы то ни было системѣ вредна для человѣческаго ума, который, подобно младенцу, нуждается въ нѣжной пищѣ, а не въ слишкомъ твердой; сверхъ того, каждый систематикъ вдается въ исключительность, въ односторонность, въ фанатизмъ; онъ думаетъ о своей системѣ точно такъ же, какъ католикъ о своей церкви, которая будто бы одна обладаетъ истиною. Надо слѣдовательно не поощрять системы, а отучаться отъ нихъ; система сама по себѣ — уже препятствіе познанію истины" [11]).

Эти слова не были бы новостью во Франціи, гдѣ нападеніе на философскія системы давно стало признакомъ такъ называемаго философа; но тѣ же слова звучали дерзко въ Германіи, которой Вольфъ и его уче-

---

[1]) *Italien Reise*, II, 5 (März 1787), [2]) *Gildemeister*, VI, 155. [3]) I, 441.
[4]) V, 289. [5]) III, 83—4. [6]) II, 122. [7]) I, 495. [8]) V, 102. [9]) III, 192.
[10]) I, 413.
[11]) *Briefw. mit Jac.* 284—5. *Голицына* (*Mittheilungen* 24—5) также отмѣчаетъ, какъ его характерную черту, „стремленіе къ безсистемности, къ Сократовски-простому и возвышенному сознанію нашего невѣдѣнія, нашей слабости и способности заблуждаться". Однимъ изъ любимыхъ выраженій Гаманна было: „ma seule règle c'est de n'en avoir aucune", ibid. и *Briefw. etc. Neue Folge (1876)*, 351.

ники успѣли привить, повидимому, неискоренимую любовь къ систематическому мышленію, опираясь на вольфіанское опредѣленіе философіи, что она есть „наука обо всѣхъ возможныхъ вещахъ, о томъ, почему и какъ онѣ возможны“[1]). Болѣе полувѣка нѣмцы съ педантическою добросовѣстностью (если только не по бездарности) практиковались въ разработкѣ системы лейбниц-вольфіанской философіи[2]), и каждое новое вѣяніе, встрѣчавшееся съ этимъ преобладавшимъ направленіемъ, считало долгомъ въ свою очередь облекаться въ достопочтенную форму системы. Врагамъ Вольфа, галльскимъ піэтистамъ, ихъ профессіональное смиренномудріе не помѣшало наводнить свои школы и книжный рынокъ учебниками, противопоставлявшими себя вольфіанскимъ, но стремившимися достигнуть такой же полноты и систематичности[3]). Рядомъ, отживавшая свой вѣкъ лютеранская ортодоксія, въ лицѣ своего эпигона Лёшера[4]), дѣлала отчаянныя усилія въ томъ же энциклопедическомъ направленіи, при помощи богослововъ переходной поры, посредниковъ между старымъ правовѣріемъ и зарождавшимся свободомысліемъ, Вальха[5]), Мосгейма[6]),

---

[1]) *Wolff, Vernünft. Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes. Halle 1742,* § 1, S. 1.

[2]) О широкихъ размѣрахъ вольфіанской философской литературы можно судить по свѣдѣніямъ, собраннымъ о ней у *Ludovici, Kurtzer Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie Lpz. 1736* и по его же *Ausführlicher Entwurf. Lpz. 1737*, гдѣ S. 364 ff. указано вліяніе этой философіи на разныя науки. Также въ его *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitz.-Wolf.-Philosophie. 1737. Frank.-Lpz.* Уже въ 1738 г. Лудовици (*Neueste Merkwürdigkeiten*, 2—3) обращаетъ вниманіе на то, что духъ систематической философской разработки проникъ не только во всѣ науки, „но и въ такія искусства, на которыя доселѣ смотрѣли, какъ на ремесла, или какъ на простое заученное знаніе“; тамъ же о вольф. сочиненіяхъ даже касательно музыки и живописи. Кар. 12. Вліятельный трудъ *Готшеда: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt sind. 1733—4, Vorrede,* настаиваетъ на необходимости систематичнаго изученія философіи для всѣхъ студентовъ и для всякаго образованнаго человѣка. 1. Thl. Einleitung. § 16. Іоганна Шарлотта Унцеръ (*Unzerin, Grundriss einer Weltweisheit für das Frauenzimmer. 2. Aufl. Halle 1767*) на 862 страницахъ in 8⁰ дѣлаетъ опытъ примѣненія этого требованія къ прекрасному полу. Крайности увлеченія вольфіанскимъ педантизмомъ и страстью къ системѣ и къ доказательствамъ подверглись осмѣянію въ сатирическихъ стихотвореніяхъ, примѣры которыхъ приводитъ *Krüger* въ *примѣчаніяхъ* къ *Unzerin* S. 204, 205, 246 (Влюбленный и пьяница о принципѣ достаточнаго основанія, Пьяница о монадахъ и т. п.)

[3]) Таковы труды *Іоахима Ланге.* О его значеніи, какъ ученаго представителя піэтизма, *Engelhardt, V. E. Löscher nach seinem Leben und Wirken. 2. Aufl. Stuttg. 1856,* 128 ff. и *Schmid, Gesch. d. Pietismus. Nördlingen 1863,* 320 ff. и вообще о догматической сторонѣ піэтизма ib. 393 ff. и *Ритиль.*

[4]) *Engelhardt* во 2 отдѣлѣ своего важнаго труда даетъ подробный обзоръ многосторонней полемической и догматической дѣятельности Лёшера. Cf. *Schmid.* 330 ff. по отношенію къ піэтизму.

[5]) Объ этомъ полигисторѣ переходной поры протестантскаго богословія отъ старой ортодоксіи къ раціонализму *Herzog (Neue Aufl.) Art. „Walch“.* XVI, 608 ff.

[6]) Er besass eine seltene Gabe dogmengeschichtliche *Systeme* zu reproduciren, замѣчаетъ о немъ *Dorner, Gesch. d. protest. Theologie. München 1867,* 675. Ту же систе-

Баумгартена[1]). Проявившійся въ это же время интересъ къ историко-критическому изслѣдованію въ области богословскихъ наукъ не замедлилъ въ свою очередь принять систематическую форму въ лицѣ Эрнести, Михаэлиса, Землера[2]). Апологетика искони страдала пагубною страстью къ излишней полнотѣ и предавалась пороку неумѣренности въ XVIII вѣкѣ быть можетъ больше, чѣмъ когда-либо, въ Германіи конечно больше, чѣмъ гдѣ-либо[3]). Какъ только англо-французское просвѣщеніе оживило и среди нѣмцевъ интересъ къ нравственнымъ вопросамъ, нѣмецкіе ученые съ изумительнымъ упорствомъ и быстротою труда вызвали на свѣтъ десятки изложеній системъ богословской и свѣтской этики, изъ которыхъ первыя удержали за собою пальму первенства по

матичность и послѣдовательность вноситъ онъ въ главную область своихъ занятій въ церковную исторію: Was bei Mosheim zunächst hervorzuheben ist, ist das *Methodische* seines Verfahrens, говоритъ *Baur, D. Epochen d. kirchlichen Geschichtschreibung. Tübingen 1852,* 119. Er verfährt im Gegensatz zu seinen Vorgängern *methodisch. Wegele, Gesch. d. deut. Historiographie. München 1885.* 740—1.

[1]) Уже *Вольфъ* оставилъ послѣ себя объемистую *Theologia naturalis. 1736; Канцъ* въ *Philosophiae Leibnitzianae et Wolfianae usus in Theolog. 1728* далъ методику примѣненія началъ новой философіи къ богословію. Рейнбекъ сдѣлалъ первый опытъ систематической разработки протест. вѣроученія въ этомъ смыслѣ: *Reinbeck, Betrachtungen über die in der Augsburger Confession enthaltenen... Wahrheiten ...theils aus vernünftigen Gründen, allesammt aber aus der H. Schrift hergeleitet. Berlin 1731—47* въ 9 частяхъ! Затѣмъ послѣдовали *Carpov, Oeconomia salutis Nov. Test., seu Theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata. 1753—4* въ 4 томахъ и многія другія; наконецъ *Баумгартена Evangel. Glaubenslehre. 1759 sqq.* въ 3 томахъ in 4⁰. О значеніи Баумгартена и его многосторонней дѣятельности *Tholuck, Gesch. d. Rationalismus. 1 Abth. Berl. 1865,* 135 ff. и *Herzog, Artikel Baumgarten.* Оцѣнка *Геттнера.* III Thl. 2 Buch. 38 ff. нуждается въ частныхъ поправкахъ; изъ отзывовъ современниковъ важнѣе всего Землеровъ: *Semler's Lebensbeschreibung. 1781.* I, 107—8.

[2]) Начало къ тому положилъ *Баумгартенъ* въ своей книгѣ „*Von der Auslegung der H. Schrift, 1742,* въ этомъ первомъ по-нѣмецки написанномъ учебникѣ герминевтики; затѣмъ *Эрнести въ Institutio interpretis Novi Testamenti* выработалъ уже систематически цѣлый рядъ правилъ герминевтики, хотя и руководствовался при этомъ односторонним взглядомъ на свою задачу. Преувеличенное довѣріе Эрнести къ грамматическому методу въ экзегетикѣ смѣнилось въ лицѣ *Михаэлиса* новымъ увлеченіемъ — въ сторону исторической библейской критики, благодаря которой онъ надѣялся удержать взглядъ на супранатуралистическое происхожденіе св. Писанія и защитить послѣднее отъ упрековъ въ противорѣчіяхъ „передъ судомъ строжайшей критики“ *(Einleitung ins N. Test. Erklärung der Auferstehungsgesch.* § 31. I, 209), „передъ трибуналомъ здравой логики“ (id. 208—9). Наконецъ обобщителемъ и систематизаторомъ историко-критическаго раціонализма въ протестантской теологіи является *Землеръ.* Cf. *Schmid, Semler's Theologie. Nördlingen 1858.*

[3]) О громадныхъ размѣрахъ антидеистической полемики можно получить понятіе по *Trinius, Freidenker-Lexicon. Lpz. 1759,* къ которому надо прибавить апологетическую литературу второй половины XVIII вѣка противъ матеріализма и атеизма. О дѣятельности католическихъ богослововъ въ этомъ направленіи: *Werner, Gesch. d. kathol. Theologie seit dem Trienter Concil. München 1866,* 234 ff. Противъ одного Коллинса Триній насчитываетъ до 60 возраженій, противъ Тиндаля 59, противъ Диппеля 58, противъ Спинозы 121, противъ Эдельмана 166! Интересный примѣръ апологетическаго усердія — исторія полемики по поводу Вертгеймской библіи въ *Anhang zum I B. der Acta historico-*

части тяжеловѣсности изложенія и по количеству печатныхъ листовъ[1]); но имъ и вторыя не уступали въ правильной распланировкѣ, въ систематичности изложенія, въ погонѣ за полнотою до самыхъ ничтожныхъ мелочей[2]). „Системы и учебники чистаго ученія о счастіи“ педантизмомъ и систематичностью также мало отставали отъ „системъ и учебниковъ христіанской морали“, какъ „руководства къ естественной религіи“ отъ „руководствъ къ религіи Откровенія“. Наконецъ въ области воспитанія педагогическія идеи, смѣнявшіяся въ Германіи въ XVIII вѣкѣ, каковы бы онѣ ни были, піэтистическія, свободомыслящія или нату-

---

ecclesiastica. 1736 и II B. 145 ff., 281 ff.. 480 ff., 835 ff., 1001 ff., 1138 ff. III B. 136 ff., 620 ff., 781 ff. До какого объема могло разрастаться апологетическое усердіе видно изъ *Lilienthal'*евой *Gute Sache der göttl. Offenbahrung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. Königsberg 1750 ff.* въ 8 томахъ, изъ которыхъ нѣкоторые болѣе, чѣмъ по 1000 страницъ. Систематическіе университетскіе курсы противъ невѣрующихъ велись уже съ начала 18 вѣка: *Buddei, Theses theologicae de Atheismo et superstitione, Jenae 1717;* затѣмъ *Pfaff, Akademische Reden über den Entwurf der Theologiae antideisticae. 1759.* Журналъ, въ значительной степени посвященный разбору деистич. книгъ; — *Баумартеновы Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek;* католическій органъ апологетики — *Religions-Journal. Auszüge aus alten und neuen Schriftstellern und Vertheidigern der christ. Religion (Goldhagen'a). Mainz 1778—94.*

[1]) Укажемъ на *Buddei Institutiones theologiae moralis. Lipsiae 1711.* 964 стр. 4⁰; нѣмецкій переводъ *La Placette, Versuch einer geistlichen Morale. Jena 1728,* 1240 стр. 4⁰; *Baumgarten, Ausführlicher Vortrag der theol. Moral. Halle 1767,* 1622 стр. 4⁰; и еще болѣе подробную *Мосгеймову* (законченную Миллеромъ) *Sittenlehre der H. Schrift. 1735—53* въ 5 томахъ 4⁰.

[2]) *Moral für alle Stände Bahrdt'a (4 Aufl. Berl. 1797)* преподаетъ напр. слѣдующіе совѣты въ отдѣлѣ „Упражненій въ наслажденіи для созданія истиннаго счастія“: „Посмотрите, какъ вы ведете себя за обѣдомъ: вѣдь вы ѣдите и пьете безсмысленно, не сознавая ни вкуса кушаній, ни удовольствія наблюдать за дѣтьми, которымъ такъ нравится ѣда, ни удовольствія угощать другихъ. Также точно и гуляете вы, не разсуждая... А вѣдь это ошибка! На каждомъ шагу встрѣчается наслажденіе; но мы должны пріучить себя замѣчать его. Мы не должны слишкомъ бѣгло наслаждаться. Мы должны подмѣчать каждую малость, все пріятное, намъ посылаемое Богомъ, смаковать все это, какъ слѣдуетъ, и стараться хорошенько познать вкусъ наслажденія во всемъ. Мы должны стремиться дѣйствительно насладиться всѣмъ и притомъ вполнѣ. Такъ, во время ѣды напримѣръ мы должны умышленно стараться почувствовать вкусъ кушаній и пріятность вида участвующихъ въ ѣдѣ; мы должны отложить всѣ дѣловыя заботы; мы должны вполнѣ чувствовать все то, что можно почувствовать. Вотъ въ чемъ мудрость!“ II, 18—19. Собразно съ этими общими правилами „мудрости“, дальше преподаются правила „радостей насыщенія“ 25 ff. „радостей, доставляемыхъ воздухомъ“ 28 ff., „наслажденія сномъ“ 34 ff., „правила удовлетворенія половой потребности“ 36 ff. и такъ далѣе до отдѣла „радостей любви къ людямъ“, гдѣ между прочимъ находимъ предписаніе: „относительно посуды — держать ее въ мѣстахъ, гдѣ она можетъ быть въ безопасности отъ пыли, испареній, экскрементовъ и насѣкомыхъ“ 304. Въ его же *„Катихизисѣ естественной религіи“ (Katechismus d. natürl. Religon. 1790)* § 198, S. 90—1 встрѣчаемъ даже слѣдующее правило: „sey aufmerksam von Jugend auf die natürlichen Ausleerungen, besonders auf Leibesöffnung und Ausdünstung. Gewöhne dich daran alle Morgen nach dem Aufstehen dich so lange hinzusetzen, bis die Natur sich entledigt“!

ралистическія въ духѣ Руссо, — всѣ подпадали поочередно подъ тотъ же гнетъ системы[1]).

И такъ упрочился этотъ духъ систематическаго мышленія въ Германіи, что едва только философская мысль, въ лицѣ Канта, дала безпощадную критику систематической работы его предшественниковъ, какъ снова сама немедленно рванулась съ неудержимымъ увлеченіемъ въ погоню за тѣмъ же призракомъ системъ и обобщеній.

Гаманнъ, неумѣренно, больше кого-либо изъ современниковъ, начитавшійся книгъ, но, несмотря на это зло, сохранившій оригинальность мысли и самостоятельность сужденія, долженъ былъ чувствовать отвращеніе къ пендантической привычкѣ своихъ соотечественниковъ къ системамъ. Увѣренность въ возможности всюду достигнуть полноты и изо всего создать систему представлялась ему предубѣжденіемъ въ какую-нибудь одну сторону съ исключеніемъ остальныхъ или въ ущербъ имъ, а исключительность претила ему своею ограниченностью. Оттого онъ язвительно насмѣхался надъ страстью нѣмцевъ строить системы вездѣ и во всемъ[2]) и считалъ нужнымъ противодѣйствовать этому увлеченію, какъ злу. И вотъ, въ томъ же Кёнигсбергѣ, гдѣ его пріятель, глубоко чтимый имъ Кантъ, началъ воздвигать свою новую систему, Гаманнъ, именно по поводу нея, бросаетъ свое обвиненіе въ лицо всякой, какой бы то ни было системѣ, такъ какъ ему казалось, что на живомъ примѣрѣ Канта можно убѣдиться, что систематику дѣло только до своей системы, и что изъ-за нея онъ готовъ забыть о цѣломъ мірѣ[3]). Хорошо сознавая недостатки системъ, Гам., очевидно, не понималъ ихъ необходимости и пользы. Въ нѣкоторыхъ происходившихъ отсюда недостаткахъ онъ впрочемъ сознавался, напр. въ томъ, что у него самого нѣтъ метода

---

[1]) Изъ безчисленныхъ примѣровъ педагогическаго педантизма беремъ наудачу слѣдующіе изъ знаменитаго *Elementarwerk Базедова (Dessau 1774)* „все, что *грудной младенецъ* слышитъ и видитъ, должно быть настолько пріятно, порядочно и цѣлесообразно, насколько возможно для извѣстной семьи по ея обстоятельствамъ“: I B. 4; „часть дня *даже у грудного младенца* должна быть посвящена ученью“ и притомъ непремѣнно „*по опредѣленному плану*“! 5—6. Тамъ же даны образцы обученія дѣтей психологіи („Du, Friedrich's Seele, sieh, hör etc.“) „мудрымъ способомъ“, благодаря которому 5-лѣтній ребенокъ долженъ получить „больше истинныхъ и важныхъ познаній, нежели большинство университетскихъ демонстраторовъ“. 18—20. „*Все дѣло въ порядкѣ, въ методѣ! поступайте методично во всемъ! ...въ каждой игрѣ, въ каждой шуткѣ съ грудными дѣтьми*“. 35. Даже „методику смѣха“ собирался написать этотъ систематичный преобразователь человѣчества (ibid. 52—53), на котораго такія надежды возлагалъ самъ Кантъ!

[2]) Въ Lettre néologique, § 5, онъ говоритъ иронически: Le Génie et la Liberté voûtent l'horizon de la Grande-Bretagne; le Gout et le Luxe celui de la France, mais le Bon Sens celui de l'Allemagne... Je vous garantirai, que le Bon Sens des philosophes allemands aspire à la monarchie universelle par la rigidité de leurs ressorts trempés et par *la conséquence du méchanisme systématique*.

[3]) По поводу Канта онъ говоритъ: „отъ каждаго систематика Вы должны ожидать, что онъ думаетъ о своей системѣ точно также, какъ католикъ о своей единственной истинной церкви“. *Briefw.* 285.

и школьной выправки, которая однако въ высшей степени нужна[1]). Но это его едва ли серіозно огорчало. Точность и послѣдовательность въ томъ смыслѣ, какъ ихъ цѣнила школа, съ его точки зрѣнія не дорого стоили. Это видно изъ его отношенія къ математическому способу доказательствъ. „Въ душѣ онъ не довѣряетъ старому предразсудку къ математикѣ", полагая, что „съ числами, какъ и со словами, можно дѣлать все, что угодно"[2]). „Вся достовѣрность математики зависитъ отъ свойствъ ея языка, необходимость всѣхъ ея доказательствъ — отъ поэтической вольности мыслить метафизическія точки, линіи и поверхности, физически невозможныя... Мнѣ думается, заключаетъ онъ, съ математиками происходить то же, что съ самарянами: они не знаютъ, чему поклоняются"[3]); оттого основательное изученіе латыни, по его мнѣнію, полезнѣе математики для развитія вниманія, разсудительности и остроумія[4]).

Несмотря на любовь къ природѣ, нѣтъ у Гаманна должнаго уваженія къ методу и даннымъ естествовѣдѣнія. Его познанія въ этой области были очень не велики; онъ называетъ себя „величайшимъ идіотомъ по части астрономіи и ботаники"[5]). Самый взглядъ его на природу плохо мирится съ требованіями науки: „природа, пишетъ онъ Канту, это — книга, письмо, притча (въ философскомъ смыслѣ), — словомъ, называйте ее, какъ хотите. Допустимъ, что мы знаемъ, насколько возможно хорошо, всѣ буквы, умѣемъ складывать и произносить всѣ слова, знаемъ даже языкъ, на которомъ она написана; развѣ всего этого достаточно для пониманія книги, для сужденія о ней, для того, чтобы сдѣлать ея характеристику или извлеченіе изъ нея? Для объясненія природы требуется слѣдовательно нѣчто большее, чѣмъ физика; физика — только азбука; природа же — уравненіе неизвѣстной величины, еврейское слово, писанное одними согласными, къ которымъ разставить гласныя долженъ разумъ"[6]). Эти слова могли бы напомнить мысль Лейбница о недостаточности физики безъ метафизики, если бы подъ ними не таилась настоящая умственная трусость, не свойственная Лейбницу. По крайней мѣрѣ Гаманнъ не скрываетъ, что онъ относится къ новѣйшимъ астрономическимъ гипотезамъ, хотя и не понимая ихъ, съ нѣкоторою ненавистью, „можетъ быть потому только, что онѣ смущаютъ его благочестіе"[7]). Онъ полагалъ, что „исторія творенія есть неотъемлемое достояніе Откровенія", а не естествознанія и потому держался въ этомъ вопросѣ

---

[1]) Es fehlt mir wirklich an Methode und Schule, die ebenso nöthig, als die Welt ist zur gründlichen Mittheilung und communicatio der Gedanken.

[2]) *Briefw.* 629 и VII, 8. [3]) VII, 216. VI, 366. [4]) VI, 335.

[5]) VII, 417. [6]) 508—9 an Kant.

[7]) Da ich... Kant versichern hörte dass man keine neue, wichtige Entdeckung in der Astronomie mehr erwarten könnte wegen ihrer Vollkommenheit, fiel es mir wie im Schlafe ein, dass ich den neuen Hypothesen der Sternkunst so gehässig war, ohne sie zu verstehen, dass ich ihnen, ohne zu wissen warum, nach dem Leben stand, vielleicht bloss weil sie mich in meiner Andacht störten. III, 382.

„за букву, за видимое и матеріальное", считая причины и способы устройства міра такою же тайною, „какъ апокалипсисъ"[1]).

Въ области философскаго знанія онъ былъ рѣшительнымъ врагомъ такъ называемаго математическаго способа доказательства. Геометрическій методъ убѣжденія въ философіи, по его мнѣнію, годенъ только для пауковъ, вродѣ Спинозы, и подобныхъ ему умовъ, изловляющихъ въ свои сѣти только мелкихъ мошекъ[2]); онъ же не хочетъ „рисковать своими старыми зубами, чтобы грызть эвклидовскую оболочку у орѣховъ, въ которыхъ, вмѣсто зерна, легко можно найти червя, или пожалуй, даже чистѣйшія мощи его экскрементовъ"[3]). Канту онъ пишетъ, что „на самое лучшее доказательство въ философіи смотритъ какъ благоразумная дѣвушка на любовное письмо"[4]). „Нѣтъ такого прохвоста, говоритъ онъ, который, владѣя латынью и нѣмецкимъ языкомъ и украшенный титуломъ магистра или доктора, не сумѣлъ-бы на славу демонстрировать ложь въ качествѣ истины". Достигается это посредствомъ произвольнаго раздѣленія діалектикою того, что въ дѣйствительности дано какъ цѣльный, нераздѣльный и нераздѣлимый фактъ. „Того, что Богъ сочеталъ, не можетъ разъединить никакая философія, точно также, какъ не въ силахъ она и соединить раздѣленнаго природою"[5]). Тѣмъ не менѣе то и другое произвольно позволяютъ себѣ дѣлать философы: „они искони дали истинѣ разводъ, начавши разъединять (въ человѣкѣ) соединенное природою и наоборотъ"[6]): анализъ у нихъ приводитъ къ отрицанію существующаго, синтезъ — къ поглощенію одного явленія другимъ, тогда какъ „анализъ долженъ не разрушать, а только расчленять, синтезъ же — не смѣшивать, а сочетать, тотъ и другой — на основаніи признаковъ и законовъ природы"[7]). „Только школьный разумъ дѣлитъ самого себя на идеализмъ и реализмъ; правильный же и настоящій разумъ ничего не знаетъ о такомъ вымышленномъ раздѣленіи"[8]). Изъ забвенія этой истины происходятъ всѣ грѣхи философіи и все заслуженное ею наказаніе, состоящее въ томъ, что реальное замѣняется въ ней призрачнымъ: если дѣйствительное бытіе превращается въ ens rationis, въ отвлеченную формулу разсужденія, реализмъ жизни изчезаетъ и, при помощи „обмана языка", замѣняется „вербализмомъ, фигуризмомъ, діалогизмомъ" отвлеченнаго мышленія[9]).

Въ этихъ отрывочныхъ замѣчаніяхъ мы уже встрѣчаемъ ту самую мысль, которую Якоби разовьетъ систематически и выдвинетъ, въ качествѣ строгаго обвиненія, противъ отвлеченнаго и потому разрушительнаго характера всякой идеалистической философіи. Очевидно, Гаманну противно въ метафизикѣ ея умозрительное, отвлеченное направленіе, съ его точки зрѣнія — совершенно произвольное. Какъ и Якоби, онъ рѣшительный реалистъ: истина для него не выводъ логиче-

---

[1]) ib. ibid. [2]) III, 192. I, 438. [3]) *Briefw.* 603.
[4]) I, 140. [5]) *Briefw. mit Jacobi*, 496. [6]) IV, 45. [7]) *Briefw.* 510.
[8]) id. 504. Analysis und Synthesis sind gleich willkürlich. VII, 6.
[9]) *Briefw.* 495, 497.

скаго разсужденія, а фактъ, непосредственное воспріятіе данныхъ жизни чувствомъ субъекта. „Существованіе малѣйшей вещи, говоритъ онъ, основано на непосредственномъ ощущеніи, а не на умозаключеніяхъ“[1]). Опытъ — единственный первоначальный источникъ какого бы то ни было знанія[2]), „величайшій даръ[3]), лучшая школа, точно также, какъ очевидность (т.-е. фактическая очевидность ощущенія) есть лучшее доказательство“. Чисто-логическое и только-логическое не имѣетъ поэтому въ глазахъ Г—а ни малѣйшей цѣны, какъ несвойственное и недоступное человѣку, существу, въ которомъ разсудочное неотдѣлимо отъ чувственаго. „Разумъ, говоритъ онъ, представляется мнѣ идеаломъ, существованіе котораго я предполагаю, но доказать не могу вслѣдствіе помѣхи со стороны привидѣнія, являющагося въ видѣ языка и его словъ“[4]). Не только такъ называемый разумъ, но и такъ называемая вѣра, и бытіе, все это „не что иное, какъ отношенія, не болѣе; это отношенія, которыя не допускаютъ, чтобы на нихъ смотрѣли, какъ на нѣчто абсолютное; это не вещи, а чистыя школьныя понятія, знаки, принятые для установленія возможности понимать другъ друга, вспомогательныя пособія для возбужденія и сосредоточенія нашего вниманія“[5]). Абсолютнаго значенія никакія абстракціи не имѣютъ во мнѣніи Гаманна и не сочувствовавшій ему идеалистъ Гегель въ этомъ смыслѣ имѣлъ основаніе сказать, что потребность мыслящаго разсудка въ отвлеченныхъ выводахъ оставалась Гаманну чуждою и непонятною.

Не вдаваясь пока въ разсмотрѣніе слѣдствій этой особенности на положительныя убѣжденія Гаманна, мы объясняемъ главнымъ образомъ ею странный и, на первый взглядъ, загадочный характеръ его способа выраженія и вообще всей его авторской дѣятельности. Если діалектическое доказательство есть не что иное, какъ отвлеченіе отъ дѣйствительности, а слѣдовательно удаленіе отъ жизненной правды, то задача писателя должна состоять вовсе не въ демонстративномъ развитіи ученія, обобщающаго данныя опыта, а въ обнаруженіи фактовъ тамъ, гдѣ это возможно, и въ предугадываніи ихъ въ остальныхъ случаяхъ, которыхъ, по Гаманну, — огромное большинство. Мы увидимъ, что, по его убѣжденію, и совокупный смыслъ жизни, и ея частныя проявленія, напримѣръ въ человѣкѣ, — тайна, реальное существованіе которой дано въ неподлежащемъ сомнѣнію ощущеніи, но которая не можетъ быть исчерпана никакими логическими формами. Отсюда слѣдуетъ, что объясненіе необъяснимаго равносильно еще большему затемнѣнію его, настолько, что Гаманнъ полагаетъ даже, будто „мысли черезъ ясность въ значительной степени теряютъ свою новизну, смѣлость и правду“[6]). Слово,

---

[1]) VII, 419.

[2]) Giebt es menschliche Erkenntniss unabhängig von aller Erfahrung? VI, 49, VII, 4.

[3]) VI, 157. [4]) *Briefw.* 513. [5]) id. ibid.

[6]) Онъ упоминаетъ даже о стараніи „затемнить себя“, хотя и сознаетъ, что у него темнота слога представляетъ недостатокъ, I, 126 f. V, 41, II, 479 ff.; тѣмъ не менѣе онъ признаетъ ее естественною чертою въ своемъ положеніи IV, 320. Подъ конецъ

это естественное откровеніе, по Гаманну, есть лучшій проводникъ чувства, то-есть живаго воспріятія истины; но для этого оно должно быть оставлено въ своей природной полнотѣ и силѣ, оно должно остаться образомъ или аллегоріей[1]), а не быть разжижено расчлененіями и анализомъ до того, что изъ чувственнаго символа, трепещущаго жизнью, изъ непосредственнаго отпечатка реальнаго явленія, оно становится блѣдною, безцвѣтною, безхарактерною отвлеченною формулою. Отсюда у Гаманна рѣшительное отвращеніе къ амплификаціи мысли и наоборотъ стремленіе къ ея конденсированію, къ сосредоточенію возможно большаго смысла въ наименьшемъ количествѣ словъ[2]). То, что Гемстергюи возвелъ въ законъ прекраснаго, Гаманнъ перенесъ изъ области эстетики въ сферу философіи. Вдвойнѣ нужнымъ считаетъ онъ противопоставить эту сжатость изложенія своему болтливому вѣку, чтобы отучить его отъ громкаго пустословія, и если слишкомъ сжатыя формы изложенія ведутъ къ темнотѣ, то и она кажется ему „божественно-прекрасною обязанностью", хотя онъ и надѣется, что современемъ она станетъ менѣе нужною.

Отзывы его почитателей показываютъ, что, поступая такъ, Гаманнъ былъ до извѣстной степени правъ. Если противодѣйствіе недостаткамъ просвѣщенія XVIII вѣка стало нужно, то противоположное ему направленіе мысли должно было, для большаго успѣха, избрать и способъ выраженія, который составлялъ бы контрастъ съ болтливымъ, но малосодержательнымъ многословіемъ тогдашней модной литературы. Такъ по крайней мѣрѣ казалось Гаманну и оригинальный пріемъ его имѣлъ несомнѣнный успѣхъ. Эта „гіероглифическая краткость", таившая въ себѣ богатство внутренняго содержанія, дѣйствовала магически на молодыя, впечатлительныя натуры. Тогда какъ представитель старѣющаго направленія Мендельсонъ сожалѣлъ о томъ, что Гаманнъ „слишкомъ рѣдко приноситъ жертвы на алтарь боговъ и притомъ въ видѣ отдѣльныхъ, бренныхъ листочковъ, которые каждый вѣтерокъ можетъ развѣять", Мозеръ умолялъ Гаманна не слушаться совѣтовавшихъ ему писать сочиненія въ обычномъ смыслѣ слова: „міръ стонетъ подъ тяжестью книгъ, какъ подъ гнетомъ солдатскаго ига; наше время подобно тому времени, когда Моисей пришелъ въ Египетъ и по-душѣ заговорилъ съ народомъ, и когда народъ не сразу могъ понять его отъ тревоги, смущенія и угнетеннаго состоянія"[3]). Гаманнъ остался вѣренъ этому призыву: рѣчь его, причудливая, пересыпанная блестками ироніи и остроумія, чередовавшимися съ серіознымъ, торжественнымъ выраженіемъ мыслей глубокихъ, богатыхъ содержаніемъ, рѣчь будившая умъ читателя вспышками воображенія, тонкими намеками, чѣмъ-то недосказаннымъ, но подсказаннымъ личному воспріятію каждаго, эта рѣчь самою

жизни, какъ бы раскаиваясь, онъ говоритъ о принятомъ „твердомъ рѣшеніи и желаніи писать иначе, чѣмъ онъ до сихъ поръ писалъ, спокойнѣе и яснѣе. Но altera natura такъ сильна, что ее не выгнать никакою розгою". *Briefw.* 495.

[1]) I, 67. [2]) I, 103. IV, 261. [3]) *Gildemeister*, IV, 21.

своею оригинальностью и загадочностью дѣйствовала на впечатлительныя натуры чарующимъ образомъ среди надоѣдливаго, монотоннаго, безчувственнаго и безцвѣтнаго хора писателей и говоруновъ нѣмецкаго просвѣщенія. Гёте упоминаетъ объ этой притягательной силѣ человѣка, „казавшагося такою великою тайною"; въ немъ „чуяли человѣка основательнаго, глубокомысленнаго, коротко знакомаго со свѣтомъ и литературою, но который сверхъ того проявлялъ что-то таинственное, неразъяснимое, о чемъ онъ выражался совершенно своеобразно". Якоби также объяснялъ темноту Гаманновыхъ произведеній „полнотою учености и остроумія и глубиною значенія"; третій современникъ столь же правильно замѣтилъ, что каждый взглядъ Гаманна открываетъ передъ вдумчивымъ читателемъ цѣлую перспективу плодотворныхъ истинъ. Оттого люди, его понимавшіе, любили называть его пророкомъ. Повидимому и самъ Гаманнъ подъ конецъ жизни созналъ, въ чемъ его сила: „искусство заклинать духовъ заключается въ словахъ, пишетъ онъ къ Якоби. Прозваніе „мага" дано мнѣ было не напрасно!"[1]) „При всей моей трусости, при всемъ человѣческомъ безуміи, я иногда ощущаю божественную увѣренность и энтузіазмъ, способные оправдать предсказанія Мозера и Лафатера"[2]). Онъ видитъ свое призваніе въ обличеніи лжи современной цивилизаціи и въ пророческомъ указаніи на будущія, необходимыя ей перемѣны, оттого и называетъ себя въ своихъ статьяхъ то „проповѣдникомъ въ пустынѣ", то „проповѣдникомъ истины".

Можно ли удивляться тому, что при такихъ убѣжденіяхъ Гаманнъ не поколебался возвести въ общія правила особенности, вытекавшія изъ его личныхъ свойствъ и изъ временныхъ обстоятельствъ, среди которыхъ и въ виду которыхъ онъ мыслилъ и писалъ. Такое обобщеніе было конечно слишкомъ смѣло, но, какъ вызванное настоятельными требованіями жизни, оно придало положительной сторонѣ ученія Г - а энергію и убѣдительность, сдѣлало его усилія своевременными и потому живучими, плодотворными. Благодаря всему этому, не искавшій популярности, скромный мыслитель сталъ хотя и сокрытымъ отъ взоровъ большинства, но могучимъ вдохновителемъ самой блестящей поры духовнаго развитія нѣмецкой націи, „поры геніальности и бурныхъ стремленій". Вліяніе его на нее признано и современниками Гаманна, и новѣйшею литературною критикою. Попробуемъ же здѣсь указать на главныя черты этой стороны дѣятельности Гаманна, насколько онѣ стоятъ въ связи съ общими тенденціями философіи чувства. Если при этомъ мнѣ поневолѣ придется иногда уклоняться довольно далеко въ область, относящуюся болѣе къ исторіи литературы, нежели къ исторіи философіи, то оправданіемъ такихъ отступленій должны служить слѣдующія соображенія: во 1) невозможность дать понятіе о вліяніи Гаманна на современниковъ безъ очерка его значенія въ исторіи развитія нѣмецкой литературы, во 2) тѣсная связь философскихъ мыслей Гаманна съ его филологиче-

---

[1]) *Briefwechsel* 522. [2]) id. 41. Cf. 60.

скими, эстетическими и критическими убѣжденіями и наконецъ въ 3) — общее свойство философіи чувства находить проявленіе своихъ стремленій въ художественныхъ формахъ не менѣе, если не болѣе, чѣмъ въ систематическомъ философскомъ ученіи.

Разсматривая Гаманна какъ вдохновителя поры геніальности и бурныхъ стремленій, мы должны прежде всего отмѣтить въ его положительныхъ убѣжденіяхъ то, что можно было бы назвать *реалистическимъ гуманизмомъ* (человѣчностью) въ противоположность идеалистическому или (чтобы избѣжать двусмысленнаго слова) тенденціозному, искусственному гуманизму просвѣщенія XVIII вѣка. Этимъ противопоставленіемъ мы ничуть не хотимъ сказать, чтобы первый носилъ матеріалистическую окраску или чтобы второй былъ лишенъ практической тенденціи. Разсмотрѣніе свойствъ французскаго и нѣмецкаго просвѣщенія, наоборотъ, показываетъ, что дѣятельность представителей его направлялась чисто-практическими побужденіями, но съ другой стороны убѣждаетъ и въ томъ, что дѣятельность эта совершалась по отвлеченной программѣ, выработанной не указаніями жизненнаго опыта, а напротивъ нерѣдко въ рѣшительное противорѣчіе съ нимъ, умозрительно, доктринально. Педагогическое, соціально политическое и въ особенности религіозное просвѣщеніе приступало къ дѣлу съ заранѣе готовою программою, составленною на основаніи цѣлаго ряда предвзятыхъ, излюбленныхъ идей, не провѣренныхъ на пробномъ камнѣ жизненнаго опыта. Программа не приспособлялась къ потребностямъ человѣческой природы и историческихъ условій, а хотѣла наоборотъ выработать типъ идеальнаго человѣка по своему философскому рецепту и втиснуть въ узкія рамки своихъ отвлеченныхъ однообразныхъ теорій все богатое, пестрое разнообразіе общественной жизни.

Этому заблужденію рѣшительно воспротивилась философія чувства; программному, отвлеченно-выработанному гуманизму она хотѣла противопоставить гуманизмъ реальный, такъ сказать *натуралистическій*; она стремилась къ признанію въ человѣческой личности правоспособности не одной какой либо ея стороны, какъ бы возвышенна она ни казалась сравнительно съ остальными, а *всѣхъ ея силъ и способностей*, и въ этомъ состоялъ великій прогрессъ философіи чувства сравнительно съ предыдущимъ направленіемъ въ развитіи свѣтскаго, гуманистическаго направленія культуры (секуляризаціи). Крайнее примѣненіе новаго начала въ самой жизни мы встрѣчаемъ у представителей нѣмецкаго Sturm- und- Drang'a, его удачнѣйшее философское оправданіе — у Якоби; но въ сжатой, афористической или, пожалуй, прорицательной формѣ оно уже дано въ Гаманнѣ, когда онъ еще въ 1756 году писалъ: „Я свободный человѣкъ, не признающій никакихъ другихъ законовъ, кромѣ обязанностей и обстоятельствъ... Моя честь зависитъ отъ моей совѣсти, мое счастье отъ моего выбора. Я не могу повредить никому, кромѣ себя. Со свободою же каждый вредъ вознаградимъ“[1]). Впослѣдствіи, когда

[1]) I, 282.

мысль о всесторонних правах избранных, так называемых „прекрасных душ“ достигла полнаго развитія, Гаманнъ, правда, находилъ себя неспособным раздѣлять этотъ принципъ и слишкомъ слабымъ, чтобы ему учиться[1]). Тѣмъ не менѣе и онъ постоянно жилъ именно личнымъ внутреннимъ внушеніемъ. Не говорилъ ли онъ самъ: „либо ничего не дѣлать, либо все дѣлать? посредственное, умѣренное мнѣ противно; ужъ лучше какая нибудь крайность“[2])! „Свобода, пишетъ онъ въ 1772 г., максимумъ и минимумъ всѣхъ нашихъ естественныхъ силъ, основа и конечная цѣль всего ихъ направленія, развитія и возвращенія. Оттого поведеніе человѣка не можетъ быть опредѣляемо ни общепринятыми мнѣніями (sensus communis), ни естественнымъ правомъ, ни международнымъ, государственнымъ. Каждый человѣкъ — свой собственный законодатель, но вмѣстѣ съ тѣмъ и первый, ближайшій изъ своихъ подданныхъ“[3]). „Наша индивидуальность должна активно проявляться въ каждомъ моментѣ каждаго періода нашей жизни“.

Ученіе о геніальности, о личномъ вдохновеніи, ставшее путеводнымъ убѣжденіемъ классическаго періода нѣмецкой литературы, раскрывается здѣсь передъ взорами изслѣдователя въ своемъ первоначальномъ источникѣ. Послѣдованіе свободнымъ внушеніямъ индивидуальности, ея природнымъ особенностямъ это и есть та „вѣра въ голосъ генія, на котораго, говоритъ Гаманнъ, можно и должно полагаться“, котораго величайшій мудрецъ Сократъ „любилъ и боялся, какъ своего Бога, и о согласіи съ которымъ онъ заботился больше, чѣмъ о всей египетской и эллинской мудрости“[4]). Вѣра въ личнаго генія у Гаманна есть, очевидно, вѣра въ высшія силы души, чувствующей, мыслящей, желающей и дѣйствующей самобытно. Въ противоположность педантизму просвѣщенія, стремившемуся все и всѣхъ регулировать и обезличить правилами и общими мѣстами, философія чувства, въ лицѣ Гаманна, на мѣсто зауряднаго „sensus communis“, выдвигаетъ на первый планъ свободный, ничѣмъ не стѣсненный, творческій личный порывъ, которому даетъ названіе *геніальности*. Характеристика свободнаго творчества, этого высшаго идеала тогдашней молодой Германіи, очерчена въ бѣглыхъ, но смѣлыхъ, и яркихъ штрихахъ Гаманномъ. Пусть не клевещутъ на геніальность рутинеры, педанты! восклицаетъ онъ[5]). Терновый вѣнецъ — удѣлъ генія, въ отличіе отъ пурпурной тоги, въ которую самодовольно облачается ограниченное общепринятое направленіе, такъ называемый „хорошій тонъ, хорошій вкусъ“[6])! Вѣдь все, что есть великаго и могучаго въ геніальномъ, умамъ заурядным представляется непонятным или смѣшным, звучитъ безсмысленно для нихъ, какъ рѣчь на чуждомъ языкѣ[7])! Иначе и быть не можетъ! Божественное не по силѣ посредственности; она не можетъ вмѣстить его въ себя; свободное творчество слишкомъ противоположно ея будничнымъ, безцвѣтнымъ привычкамъ. Она, какъ школь-

---

[1]) *Briefw.* 347; ср. 2 (отзывъ его о „Вольдемарѣ“ Якоби).
[2]) I, 282—3. [3]) IV, 41—2. [4]) II, 38.
[5]) II, 494. [6]) III, 174. [7]) IV, 364.

никъ, трусливо держится данныхъ правилъ; но никакія правила не въ силахъ замѣнить дарованія, талантливости[1]). Бездарность рабски подражаетъ признаннымъ образцамъ, тогда какъ геній предпочитаетъ самостоятельность, оригинальность, хотя бы нерѣдко и ошибающуюся[2]). Не геній ли создалъ образцы? не въ правѣ ли онъ и переходить за ихъ предѣлы[3])? Напротивъ! онъ даже долженъ снисходить до нарушенія правилъ, иначе, не возмущенная его божественнымъ порывомъ, вода превратится въ мутную, стоячую лужу и не будетъ болѣе источникомъ воды живой[4]). Не скрываетъ отъ себя Гаманнъ опасностей, окружающихъ свободное творчество; онъ сознаетъ ихъ настолько, что допускаетъ возможность сближенія геніальности иногда съ умопомѣшательствомъ[5]). Но, въ общемъ, заблужденія искупаются достоинствами, и самое „безуміе генія достаточно богато“ для того, чтобы замѣнить собою мудрость[6]) противной Гаманну посредственности[7]). Лучше стремительно падать, какъ подстрѣленный орелъ, но зато и вольнымъ орломъ величаво парить по поднебесью[8]), нежели безопасно тащиться по торной дорогѣ зауряднаго; лучше увлекающійся энтузіазмъ геніальности, нежели сонливая флегма такъ называемаго „умнаго человѣка“ (homme d'esprit)[9]), — смѣлый, пламенный, вдохновенный творческій порывъ вмѣсто кропотливаго, механическаго труда[10]). Гдѣ избытокъ силъ, тамъ бурнымъ ключемъ бьетъ энергія, тамъ трудно достигнуть равновѣсія, тамъ не могутъ не сталкиваться противорѣчія; именно „мудрость противорѣчій сокрыта въ этой божественности незнанія, въ этой человѣчности генія“[11]); найти средство соединить наиболѣе противоположныя крайности — вотъ задача генія[12]), одареннаго и духомъ наблюдательности, и духомъ пророческимъ[13]).

Таковы страстныя рѣчи Гаманна въ защиту и похвалу геніальности, рѣчи въ ту пору для Германіи новыя и дерзкія. Гаманнъ выступилъ съ ними отчасти уже въ первомъ изъ своихъ произведеній („Достопримѣчательности Сократа“), обратившемъ на себя вниманіе и читающей публики, и критики, въ то время (1759 г.) еще настроенной въ сторону совершенно противоположную. Хотя въ данномъ случаѣ на его убѣжденія и могъ до извѣстной степени повліять Дидро, слова котораго въ похвалу геніальности онъ иногда приводитъ[14]), тѣмъ не менѣе несо-

[1]) id. 462. [2]) VIII, 1 Abth. 197. [3]) II, 431. [4]) id. 430.

[5]) id. 92. 96. Однако онъ осуждаетъ „неблагоразумнаго генія“, закрывающаго глаза передъ опасностью. id. 487; истинный геній знаетъ свою зависимость отъ условій, его окружающихъ, и слабость или границы своихъ дарованій, id. 486. [6]) id. 98.

[7]) I, 282. [8]) II, 492. [9]) III, 363. [10]) IV, 325. [11]) II, 81. [12]) id. 486.

[13]) VIII, 1 Abth. 378. Geist der Beobachtung u. Geist der Weissagung, sind die Fittige des menschl. Genius. Zum Gebiete des ersteren gehört alles Gegenwärtige; zum Gebiete des letzteren alles Abwesende, die Vergangenheit u. Zukunft.

[14]) Напр. въ *Hirtenbriefen, das Schuldrama betreffend:* „...ein Etwas, das ganz anders, das weit unmittelbarer, weit inniger, weit dunkler und weit gewisser, als Regeln uns führen und erleuchten muss“ (Diderot); или еще: „O, Ihr Herolde allgemeiner Regeln! Wie wenig versteht ihr die Kunst, und wie wenig besitzt ihr von dem Genie, das die Muster hervorgebracht hat, auf welche ihr sie baut, und die es übertreten kann, so oft es ihm beliebt“.

мнѣнно, что сочувствіе принципу геніальности выработалось въ немъ самостоятельно, что оно, какъ нельзя болѣе, соотвѣтствуетъ всему складу его мыслей. Онъ чувствуетъ, что среди своихъ соотечественниковъ онъ отецъ этого новаго направленія и уже торжествуетъ его приближающуюся побѣду, когда говоритъ, что принципъ геніальности воплощенъ въ настоящее время во многихъ и что это избавляетъ отъ необходимости дальнѣйшихъ поясненій, что такое личный геній[1]). Съ радостью слѣдилъ онъ за ростомъ сочувствія къ тому, что онъ провозгласилъ раньше другихъ. Въ его духѣ, вдохновляясь его мыслями, Гердеръ очень рѣшительно и образно излагаетъ свою вѣру въ личнаго генія. „Я вѣрю, пишетъ онъ своей невѣстѣ, что у каждаго человѣка есть геній, что въ самой глубинѣ нашей души есть извѣстный божественный пророческій даръ, направляющій человѣка, свѣтъ, внезапно сверкающій на мрачнѣйшей точкѣ раздвояющагося жизненнаго пути, если только мы слѣдимъ за этимъ геніемъ и не совсѣмъ одурманиваемъ или угашаемъ его умозаключеніями своего разсудка, правилами общепринятаго благоразумія и утилитарными соображеніями матеріальнаго блага... Онъ никогда не обманываетъ; онъ такъ быстръ; его взгляды такъ тонки, такъ духовны, и надо имѣть къ нему столько искренняго довѣрія и вниманія, что только чуткія души, не изъ обычной грязи созданныя, и обладающія особою внутреннею чистотою и невинностью, могутъ его ощущать“[2]).

Въ томъ же духѣ, только восторженнѣе, смѣлѣе, забывая всякую осторожность, характеризуетъ геніальность Лафатеръ. „Тотъ, кто замѣчаетъ, воспринимаетъ, созерцаетъ, чувствуетъ, мыслитъ, говоритъ, дѣйствуетъ, созидаетъ, отдается поэтическому творчеству, поетъ, сравниваетъ, раздѣляетъ, соединяетъ, умозаключаетъ, уповаетъ, даетъ и принимаетъ такъ, какъ будто все это диктовалъ и внушалъ ему какой-то геній, невидимое существо высшаго рода, — у *того есть геній;* тотъ же, кто дѣлаетъ все это на основаніи того, что онъ какъ будто самъ есть существо высшаго рода, — *тотъ самъ — геній.* Называй или описывай геній, какъ хочешь! Называй его плодотворностью духа, неисчерпаемостью, родникомъ духа, ни съ чѣмъ не сравнимою силою, первобытною силою, любовью переполненною силою, эластичностью души, чувства и нервовъ, называй его центральнымъ духомъ, центральнымъ огнемъ, которому ничто не можетъ сопротивляться, или называй его просто даромъ изобрѣтательности, инстинктомъ, — одно остается несомнѣннымъ: незаученное, незаимствованное, то, что не можетъ быть заучено и заимствовано, сокровенно-самобытное, неподражаемое, божественное, вдохновенное — вотъ геній... Неподражаемость — вотъ характерный признакъ генія; мгновенность, откровеніе, явленіе, даръ, внушеніе,... безъ сознанія, какъ и что даруется, не отъ людей, а отъ

---

[1]) *Sokrat. Denkwürdigkeiten.*

[2]) *Erinnerungen an Herder. Zur Philos. u. Gesch.* XX, 166.

Бога или отъ сатаны... Все геніальное — сверхнатурально, сверхъ-искусственно, сверхнаучно, сверхталантливо; все геніальное есть жизнь самобытная (Selbstleben). Путь генія всегда — путь молніи или урагана, или же полетъ орла“[1]). Такое необузданное восхваленіе врожденной оригинальной даровитости, какое находимъ у Лафатера, могло опьянять и дѣйствительно опьяняло головы многимъ молодымъ энтузіастамъ; но передъ людьми болѣе разсудительными проповѣдь геніальности нуждалась въ болѣе убѣдительной мотивировкѣ. Примѣнительно къ литературному творчеству попытку къ тому сдѣлалъ Клопштокъ, который въ своей „Gelehrtenrepublik“ (1774 г.) примкнулъ къ молодой партіи поклонниковъ геніальности и упрочилъ во мнѣніи общества ея стремленія своею высоко стоявшею репутаціей. Для Гаманна (большаго поклонника Клопштока) было не малымъ утѣшеніемъ видѣть, какъ идеи, имъ самимъ намѣченныя пятнадцатью годами раньше, возводились въ художественный законъ царемъ германскаго Парнасса[2]), приглашавшимъ поэтовъ отъ сухой схемы традиціонныхъ правилъ обратиться „ко внушеніямъ ихъ собственнаго, внутренняго духа“, „къ поэтическому генію“, то-есть „къ воспріимчивости способности ощущенія, къ этому единственному источнику художественнаго творчества“[3]). Энтузіасты, съ Гёте во главѣ, поспѣшили признать книгу Клопштока за „единственную поэтику всѣхъ временъ и народовъ“; но тотъ же Гёте сознавалъ, что она по своей формѣ годилась лишь для немногихъ; большинству публики она оставалась недоступною[4]). Страстный призывъ Гаманна къ культу геніальности нуждался слѣдовательно въ болѣе пылкомъ истолкователѣ, чѣмъ величественный пѣвецъ „Мессіады“.

Такимъ истолкователемъ, распространителемъ и защитникомъ ученія о геніальности сталъ ученикъ Гаманна Гердеръ, какъ въ личныхъ бесѣдахъ и перепискѣ[5]), такъ и въ сочиненіяхъ. Въ своихъ „Замѣткахъ и грёзахъ о познаваніи и ощущеніи“ (1778) онъ даетъ страстную апологію этого ученія. Исходя изъ Гаманнова убѣжденія въ неразрывности всѣхъ силъ человѣческаго организма и необходимости ихъ объединеннаго, цѣльнаго взаимодѣйствія, согласно оригинальнымъ свойствамъ человѣческой индивидуальности, для производства чего бы то ни было выдающагося[6]), Гердеръ сначала осыпаетъ злыми насмѣшками

---

[1]) *Lavater, Physiognomische Fragmente. Winterthur u. Lpz. 1778.* IV Thl. 1. Abschn. 10 Fragm. S. 80—3. „Все, входящее въ область геніальнаго, говоритъ онъ еще, совершенно непостижимо“ id. 94; геніальность граничитъ съ умопомѣшательствомъ: 96.

[2]) Очень сочувственные отзывы Гаманна о „Gelehrtenrepublik“ IV, 426 ff. VI, 26 f.

[3]) *Klopstock, Deutsche Gelehrtenrepublik. 1774. 1 Theil.*

[4]) *Dichtung u. Wahrheit.*

[5]) *Шмидъ* въ своей статьѣ о появленіи новой литературной партіи (Stürmer'овъ), называетъ ея зачинщикомъ Гаманна, главнымъ дѣятелемъ — Гердера, а Гёте — „главнымъ богомъ среди боговъ и дѣтей боговъ, появившихся на Гердеровомъ небѣ“. *Deutscher Mercur. 1774,* 1. c.

[6]) О живомъ участіи, съ которымъ относился Гаманнъ къ этому произведенію своего друга, трижды передѣлывавшемуся и особенно цѣнимому имъ самимъ, свидѣтельствуетъ ихъ переписка: V, 77, 146, 152, 154—5 etc., etc.

„особенно богатыхъ геніемъ французовъ“ съ глубокомысленнымъ Гельвеціемъ во главѣ, доказавшимъ будто бы, что „природнаго генія вовсе и не существуетъ, что мы всѣ являемся на свѣтъ Божій одинаковыми тупицами, и что въ вопросѣ о геніальности все сводится на простую дрессировку“[1]). Съ тою же злою ироніей указываетъ онъ дальше, какъ „по этимъ прекраснымъ слѣдамъ пошли и мы, нѣмцы“, до сихъ поръ даже и не задававшіеся вопросомъ о геніальности, а теперь вдругъ принявшіеся строчить опытъ за опытомъ на эту тему[2]). Свои собственныя „сновидѣнія и грёзы“ о ней онъ противопоставляетъ „всеобщей теоріи мышленія и ощущенія“ одного изъ вожаковъ нѣмецкаго „Просвѣщенія“, Эбергардта, одержавшаго, какъ и слѣдовало ожидать, побѣду на состязаніи, предложенномъ Берлинской Академіей Наукъ, состязаніи, въ которомъ участвовалъ и Гердеръ[3]). Противоположности одностороняго до-Кантовскаго раціонализма съ философіей чувства во взглядахъ на геніальность высказались здѣсь замѣчательно ярко. Исходною точкою своего разсужденія Эбергардтъ избираетъ убѣжденіе въ существенномъ различіи мышленія отъ ощущенія и въ независимости одного отъ другаго. Первому онъ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе передъ вторымъ и даже требуетъ, „чтобы философіи было вмѣнено въ обязанность *изгнать изъ области науки чувство истиннаго и добраго* и указать ему его настоящее назначеніе — быть не источникомъ истины, а только складомъ всѣхъ ясныхъ понятій, которыя должны сохраняться въ душѣ посредствомъ взвѣшиванія ихъ или незамѣтнаго отвлеченнаго разсужденія, для того, чтобы, въ случаѣ надобности, находить себѣ всегдашнее проявленіе со свойственною чувству быстротою“[4]). Руководясь затѣмъ столь характернымъ для вѣка поверхностной разсудочности желаніемъ „отнять у способности къ чувству неподобающую ей важность“[5]), Эбергардтъ опредѣляетъ геній „вообще какъ познавательную способность, насколько она противополагается способности желанія (Begehrungsvermögen), и находитъ возможнымъ назвать геній понѣмецки „головою“[6])! Не удивительно, что, сообразно съ этимъ, геній въ частности, по нему, оказывается какою-либо непремѣнно *односторонней* способностью, преобладающею надъ остальными[7]): „всеобщій (всесторонній) геній въ строгомъ смыслѣ очень трудно было бы найти между людьми; человѣческія силы имѣютъ свои предѣлы и ограничаютъ другъ друга... а потому геній есть та голова (!), которая выдѣляется на свой ладъ надъ другими и въ этой области превосходитъ большинство другихъ головъ. Геній слѣдовательно въ этомъ смыслѣ — понятіе относительное; даже всесторонній геній... можетъ среди высшихъ умовъ

---

[1]) *Herder. W. Zur Phil. u. Gesch.* IX, 76. [2]) id. ibid. [3]) *Haym.* I, 664—678.
[4]) *Eberhard, Allgemeine Theorie des Denkens u. Empfindens. Berl. 1776,* 185—6.
[5]) id. 185.
[6]) Im allgemeinen Verstande heisst Genie überhaupt das Erkenntnissvermögen, sofern es dem Begehrungsvermögen entgegengesetzt wird, und dann kann es im Deutschen *der Kopf* heissen. id. 211. [7]) id. ibid. 211.

оказаться заурядною головою“[1]). Раздѣляя затѣмъ геніальныя „головы“ на геніевъ „чувственныхъ, интеллектуальныхъ, механическихъ, компиляторныхъ, историческихъ, эстетическихъ, философскихъ и „дѣловыхъ“ (практическихъ, das geschäftige Genius)[2]), Эбергардтъ если и соглашается включить въ понятіе геніальности, помимо „головнаго“ элемента, „нѣкоторыя свойства сердца“[3]), однако общимъ мѣриломъ геніальности ставитъ „прогрессъ отъ ощущеній къ мыслямъ“, возводимый имъ въ общій законъ развитія человѣческихъ способностей[4]), и такимъ образомъ, не замѣчая самъ того, приходитъ къ преобладанію искусственной дрессировки надъ самобытнымъ, оригинальнымъ, индивидуальнымъ.

Между тѣмъ какъ разъ эти черты, самобытность, оригинальность, индивидуальность, ставитъ Гердеръ основнымъ признакомъ понятія геніальности. Какъ и у Гаманна, его взглядъ на нее — чисто-натуралистическій: геніальность не только неразлучна съ индивидуальными, прирожденными особенностями личности, она прямо неотдѣлима отъ нихъ или, еще вѣрнѣе, отъ живой личности, взятой во всей функціонирующей полнотѣ ея силъ и способностей. Геній, неразрывный для Гердера съ характеромъ[5]), есть специфическая особенность отдѣльнаго человѣка, вытекающая изъ всего склада и взаимодѣйствія способностей, дарованныхъ ему Богомъ[6]); это цѣльная человѣческая натура, живущая непосредственнымъ вдохновеніемъ своей самобытности, „eine lebendige Menschenart“[7]). Въ противоположность уравнивающимъ и обезличивающимъ взглядамъ Гельвеція и Эбергарда на геніальность, Гердеръ, совершенно въ духѣ Гаманна и періода „бурныхъ стремленій“, не боится выступить со смѣлою мыслью: „природа не такъ безплодна по части геніевъ, какъ думаютъ: ...*каждый* человѣкъ, одаренный благородными, живыми силами — геній на *своемъ* мѣстѣ, въ *своемъ* дѣлѣ, въ *своемъ* назначеніи“[8]).

Эти мысли, впослѣдствіи въ болѣе зрѣлой формѣ развитыя Герде-

---

[1]) id. 213. [2]) id. 215—228.

[3]) id. 216. Das geschäftige Genius hat zweyerley Sphären, das Berathschlagen und das Ausführen. Da zu dem letztern Stärke der Seele gehört, so erfordert es auch gewisse Eigenschaften des Herzens.

[4]) Die Entwickelung des Genies folgt denselben Regeln, denen der menschl. Geist in der Entwickelung seiner Kräfte überhaupt folgt. *Diese Entwickelung... fängt sich von Empfindungen an, und geht von da zu den Gedanken fort.* id. 230.

[5]) Was in Absicht auf Seelenkräfte Genie heisst, ist in Absicht auf Willen u. Empfindung, Charakter. *Herder, Zur Ph. u. Gesch.* IX, 81.

[6]) *Genie und Character sind die einzelne Menschenart, die Einem Gott gegeben, weder mehr noch minder.* Nun sind der Gaben so viel, als Menschen auf der Erde sind, und in allen Menschen ist gewissermassen auch nur eine Gabe, Erkenntniss und Empfindung, das ist inneres Leben der Apperception u. Elasticität der Seele. Wo dieses da ist, ist Genie. id. 76—77.

[7]) Genie u. Character ist nur *lebendige Menschenart*, nichts mehr und nichts minder. id. 83. [8]) id. 77.

ромъ[1]), въ связи съ мыслями Канта о томъ же предметѣ[2]) и въ противодѣйствіе имъ[3]), были прямымъ оправданіемъ того страстнаго влеченія къ неограниченному развитію индивидуальности и самобытности въ человѣкѣ, которымъ было полно поколѣніе бурныхъ стремленій. Выросшій на этой почвѣ Жанъ Поль Рихтеръ позднѣе, въ своихъ лекціяхъ объ эстетикѣ, узаконилъ эти самыя стремленія, охватившія молодую Германію во времена его юности: — самобытность, оригинальность, стихійность, непроизвольность, необъяснимость! „Сущность, сердце генія, то, чему служатъ всѣ его остальныя блестящія вспомогательныя силы, заключается въ новомъ міро-и жизневоззрѣніи... Уже ребенкомъ геній воспринимаетъ впечатлѣнія новаго для него міра иными чувствами, чѣмъ другіе люди, и ткань будущихъ цвѣтовъ слагается изъ этихъ ощущеній иначе, чѣмъ у другихъ“. Самобытно, своеобразно объединяетъ геній разнородныя впечатлѣнія жизни и, тогда какъ талантъ изображаетъ ихъ въ разрозненномъ видѣ, по частямъ, геній сочетаетъ ихъ въ живое цѣлое; для него одна мелодія звучитъ во всѣхъ безконечно разнообразныхъ модуляціяхъ жизненной пѣсни[4]). Тайна этого божественнаго дара непроницаема: „то, что есть наиболѣе могучаго въ поэтѣ, то, что вноситъ въ его произведенія духъ добра или зла, есть именно *безсознательное*... Неистребимымъ чувствомъ вызывается въ насъ нѣчто смутное, таинственное, нѣчто такое, что не есть наше твореніе; напротивъ, оно само—творецъ, стоящій выше всѣхъ нашихъ твореній“. Это безсознательное, это необъяснимое можно только констатировать, а не изслѣдовать, не объяснять. Это сила стихійная, „инстинктъ“, слѣпой, если хотите, но слѣпой въ томъ же смыслѣ, какъ ухо слѣпо къ свѣту, какъ глазъ глухъ къ звуку. Въ этомъ „инстинктѣ божественнаго“, въ этомъ „чутьѣ будущаго“ содержаніе творчества и его смыслъ

---

[1]) Въ *Kalligone* (1800 г.): „Геній прирожденъ... ему нельзя научиться, его нельзя вымолить, ни добиться усиліемъ. Это нѣчто природное (nativum quid), что дѣйствуетъ изъ самого себя, изъ врожденныхъ силъ, съ прирожденною охотою, геніально... Геній творитъ, производитъ, изображаетъ себя самого. *Zur. Phil. u. Gesch.* XIX, 40. Геній есть высшій, небесный духъ, дѣйствующій сообразно съ законами природы, сообразно со своею собственною природою, на услугу человѣчеству“, 42.

[2]) Въ *Kritik der Urtheilskraft* и въ *Anthropologie* Кантъ сводитъ геній на „оригинальность познавательной способности“, понимаемой въ смыслѣ изобрѣтательности: Das Talent zum Erfinden heisst des Genie... Das Genie eines Menschen ist die musterhafte Originalität seines Talents (in Ansehung dieser oder jener Art von Kunstproduktionen). Man nennt aber auch einen Kopf, der die Anlage dazu hat, ein Genie. *Anthropologie,* 1 Thl. 1 B. § 55, S. 131—2. Kirchmann. 1872.

[3]) Очень сочувственное изложеніе полемики Гердера противъ эстетическихъ воззрѣній Канта даетъ *Zimmermann, Gesch. d. Aesthetik, Wien 1858,* 425 ff.; сдержаннѣе судитъ *Haym,* II, 697 ff.

[4]) *Vorschule d. Aesthetik,* 1 Thl. § 14. *(Jean Paul's sämmtl. Werke. Berl. 1826* ff. XLI, 79. Невольно вспоминаются при этихъ словахъ стихи другаго мыслителя того же времени, Шлегеля, вдохновившіе Шуманна въ его величавой „Фантазіи“: „Durch alle Töne tönet | Im bunten Erdentraum | Ein leiser Ton gezogen | Für den, der heimlich lauschet“.

неразрывно соединены, какъ причина и слѣдствіе[1]). Безполезно слѣдовательно предъявлять къ генію требованіе оправдать свой выборъ, свои дѣйствія: онъ не снисходитъ до доказательствъ, онъ признаетъ только себя и свое воззрѣніе, довѣряетъ только родственнымъ душамъ и смотритъ свысока на враждебное и противоположное ему[2]).

Эти мысли писателя, соединяющаго пору бурныхъ стремленій съ позднѣйшей романтикой, по сознанію самого автора, заимствованы имъ у Якоби и Гаманна[3]), отрывочныя изреченія котораго о геніальности облеклись здѣсь въ окончательную форму и перешли въ область правильнаго эстетическаго воспитанія. Это запоздалый откликъ съ преподавательской каѳедры на то самое ученіе, которымъ жила дѣйствительно геніальная пора нѣмецкаго возрожденія XVIII вѣка. Въ сжатомъ видѣ оно уже дано въ Гаманновомъ поклоненіи личной свободѣ, въ его культѣ талантливой индивидуальности и въ страстномъ призывѣ, поклонника Гаманна, Гердера: „подмѣчать свою живую человѣческую особенность и развивать эластичность души“[4]). Удивительно ли, что призывъ, настолько соотвѣтствовавшій влеченіямъ даровитѣйшихъ людей того времени, былъ съ восторгомъ встрѣченъ молодежью, и конечно безъ сопровождавшей его мудрой, но неопредѣленной Гердеровой оговорки: „но развивать такъ, какъ должно“!

Новыя силы не замедлили подкрѣпить проповѣдь геніальности новыми соображеніями и расширить ея компетенцію. Лафатеръ содѣйствовалъ этому своимъ ученіемъ о связи даровитости съ тѣлесными свойствами и съ темпераментомъ, ученіемъ о воплощеніи геніальности во внѣшнихъ, физическихъ чертахъ. Это ученіе сообщало подобіе научнаго обоснованія тому, что держалось пока главнымъ образомъ на страстности и краснорѣчіи изложенія, чѣмъ и объясняется изумительный, для нашего времени прямо непонятный успѣхъ Лафатеровой „Физіогномики“[5]).

---

[1]) *Jean Paul,* § 13, S. 73—4. [2]) id. § 14, S. 80. [3]) id. 73.

[4]) *Herder* IX, 83—4.

[5]) „Физіогномика“ уже въ самомъ своемъ заглавіи ставила себѣ цѣлью „содѣйствовать познанію человѣка и любви къ нему“, сообразно съ ея основнымъ принципомъ: „открывать божественное въ человѣкѣ, безсмертное въ смертномъ“. Отсюда — восторженное отношеніе къ ней вѣка филантропическихъ мечтаній. Такъ напр. Клокенбрингъ находилъ, что рѣдкое сочиненіе можетъ такъ содѣйствовать нравственному прогрессу, какъ это: „наша нравственность разоблачается здѣсь передъ глазами всѣхъ; новыя энергичныя побужденія къ добродѣтели встрѣчаются здѣсь на каждой страницѣ; вся она—не что иное, какъ практическая мораль“. *Hegner, Beiträge zur Kenntniss Lavater's. 1836,* 47—8. Циммерманъ объявлялъ даже, что „онъ готовъ повѣситься, если какая бы то ни было книга, не исключая даже сочиненій Ньютона и Лейбница, содержитъ въ себѣ столько новаго, какъ „Физіогномика“... Это божественное сочиненіе; ...монументъ славы Лафатера передъ цѣлымъ свѣтомъ и передъ будущимъ... оно обойдетъ весь земной шаръ, повергая его въ изумленіе“, id. 44, 49, 81, 53. Подтверждая успѣхъ книги, Гердеръ пишетъ Гаманну: „ты желалъ сдѣлаться популярнымъ и сдѣлался популярнымъ на невыразимо широкомъ пространствѣ“. *Düntzer, Aus H.'s Nachl.* II, 142. „Читая Физіогномику, я былъ всѣмъ сердцемъ съ тобою... Твои принципы кажутся мнѣ необыкновенно вѣрными, мѣткими, пробуждающими энергію и часто — прямо божественными“,

Съ другой стороны огромную, услугу новому направленію оказалъ Циммерманнъ распространеніемъ понятія геніальности на всевозможныя отрасли человѣческой дѣятельности[1]). Приступъ къ этому былъ однако сдѣланъ уже Гаманномъ; ограничить дѣятельность геніальности одною областью художественнаго не желалъ уже и онъ; свободному творческому вдохновенію онъ растворилъ настежь двери и въ область философскаго мышленія, далеко переходя и въ этомъ отношеніи за горизонтъ современной ему точки зрѣнія. Дѣйствительно, ничего болѣе противоположнаго свободному творческому вдохновенію, живому, страстному, непроизвольному, нельзя себѣ было представить, какъ сухія, тощія схемы вольфіанской метафизики, надъ систематическою разработкою которыхъ съ похвальнымъ, благонамѣреннымъ терпѣніемъ, но безъ проблеска геніальности, трудились добросовѣстные и педантичные нѣмецкіе университетскіе преподаватели до-Кантовскаго періода. Глядя на нихъ, молодой Францъ Баадеръ, сходившійся во многихъ своихъ стремленіяхъ и симпатіяхъ съ Гаманномъ, въ томъ числѣ и во взглядѣ на даровитость, могъ основательно для своего времени сказать: „геній не охотно учитъ съ каѳедры; а если ему и случается всходить на нее, большинству слушателей бываетъ отъ этого мало назиданія и пользы. Онъ говоритъ на чуждомъ слушателямъ языкѣ. Пережевываніе одного и того же — не его дѣло. Онъ постоянно жаждетъ идти впередъ и идетъ впередъ. Въ застольной бесѣдѣ съ геніемъ можно большему научиться, нежели изъ дюжины лекцій академической знаменитости. Геній — это сталь, изъ которой сверкаютъ искры; но, разумѣется, прикосновеніе къ глинѣ не вызываетъ искръ; чтобъ вызвать ихъ, нуженъ

---

ibid. Объ участіи Гердера въ трудѣ Лафатера и его сочувственной рецензіи о немъ, id. 153—6, 160, 367 и *Haym*, I, 683—5. Объ участіи Гёте въ этомъ (какъ онъ говоритъ) „геніально-эмпирическомъ, методически-коллективномъ трудѣ“ — *Wahrh. u. Dicht.* 18 Buch. XXIV, 200—1. Виландъ намѣревался „изучать „Физіогномику“ до конца дней своихъ“, *Hegner* 54. О поклоненіи женщинъ Лафатеру много интересныхъ подробностей сообщаютъ его біографы. Іосифъ II вызывалъ Л—ра для спеціальныхъ бесѣдъ о физіогномикѣ; великая княгиня Марія Ѳеодоровна вела съ нимъ переписку. Чрезвычайно содѣйствовалъ успѣху „Физіогномики“ франц. переводъ (1781—7, La Haye, 3 vol. 4°; 4-й томъ вышелъ 1803 г.); очень сочувственно встрѣченъ былъ въ Англіи англ. переводъ Армбрустера (1783—4). Изъ возраженій наиболѣе важны, сдѣланныя *Лихтенбергомъ (Ueber Physiognomik wider die Physiognomen* въ *Göttinger Taschenkalender für 1778* и отдѣльно въ томъ же году). Статья *Николаи* въ *Allgemeine Deut. Bibliothek* XXIX, 379 ff., осуждая увлеченія Л—ра, признаетъ однако физіогномику „за очень важное искусство“, которымъ занимался и самъ Николаи. Гаманнъ, несмотря на то, что „каждый томъ „Физіогномики“ былъ для него праздникомъ“ V, 281, не увлекался этимъ моднымъ искусствомъ, не возлагалъ на него „идеальныхъ“ надеждъ, id. 198, и, при случаѣ, даже зло подтрунивалъ надъ „физіогномическими, безмозглыми, неопредѣленными бреднями“, II 383, VI, 112, VII, 40. Еще менѣе раздѣлялъ увлеченіе физіогномикою Якоби: „у меня нѣтъ пониманія для ея метафизики, вызывающей у меня почти всегда головокруженіе“, пишетъ онъ Лафатеру, *Hegner* 215; трудъ Лафатера онъ считалъ однако „превосходнымъ и очень полезнымъ“, 116.

[1]) О немъ — *Ischer, Joh. Georg Zimmermann, Leben u. Werke. Bern* 1893.

чистый кремень“ [1]). И Гаманну діалектическое пережевываніе искусственно созданныхъ понятій или произвольно образованныхъ словъ было до крайности антипатично; но, со свойственною ему дальновидностью, онъ за современнымъ ему педантизмомъ традиціонной діалектики прозрѣвалъ уже болѣе смѣлый полетъ философской мысли нарождавшагося будущаго. Конечные результаты идеализма Канта и Фихте онъ прозрѣваетъ уже въ 1786 году и, несмотря на свое несочувствіе имъ, не колеблется признать въ нихъ проявленіе настоящаго геніальнаго творчества: „философскій геній, говоритъ онъ въ своемъ послѣднемъ произведеніи, выражаетъ свое могущество тѣмъ, что онъ, при помощи абстракціи, силится присутствующее сдѣлать отсутствующимъ; дѣйствительные предметы онъ разоблачаетъ, обнажаетъ (entkleidet) до тѣхъ поръ, пока они не превратятся въ голыя понятія и въ только-мыслимые признаки, въ чистыя явленія и феномены“ [2]). Геніальности философской Гаманнъ такимъ образомъ уже открываетъ необозримые горизонты; творчество по нему присуще не одному поэту, не одному художнику, но и мыслителю; но это творчество отрицательнаго свойства, способность къ разрушенію, а не къ созиданію: философскій геній разлагаетъ міръ реальный, міръ живой дѣйствительности для того, чтобы изъ его обломковъ создать новый, ясный, стройный, но безжизненный міръ идеальныхъ призраковъ, „привидѣній чистаго мышленія“. Мы видимъ, что Гаманнъ такимъ образомъ въ примѣненіи своего ученія о геніальности, предупреждая окончательные выводы Якоби, сходится съ нимъ во взглядѣ на отрицательные результаты дѣятельности философскаго генія; но, какъ и Якоби, онъ не умѣетъ еще понять ея положительной стороны, очевидно потому, что все положительное, созидающее, онъ относилъ на долю не научнаго мышленія, а чувства и вѣры. Мы не будемъ ставить ему въ вину ограниченность его точки зрѣнія на рессурсы философскаго таланта, въ виду условій, окружавшихъ Гаманна и въ виду несомнѣнно вѣрно предугаданныхъ имъ конечныхъ разрушительныхъ слѣдствій послѣдовательнаго идеализма. Только когда философская мысль въ Кантѣ, и въ особенности въ Фихте, пережила необходимые для ея дальнѣйшаго развитія тріумфы отрицательной геніальности, въ той полнотѣ, въ какой ихъ уже провидѣлъ Гаманнъ, только тогда, неудовлетворенная отрицаніемъ, разложеніемъ дѣйствительности чистымъ мышленіемъ, она ощутила въ лицѣ Шеллинга страстное, чисто-Гаманновское желаніе объединить „omnia divina et humana omnia“ въ новомъ всеобъемлющемъ синтезѣ, примиряющемъ противоположности (къ чему стремился уже и Гаманнъ). А одновременно съ этимъ желаніемъ проникласъ она и вѣрою въ возможность положительнаго философскаго творчества, которому она снова придала характеръ геніальности, понимаемой въ духѣ Гаманна. Какъ разъ признаніемъ этой возможности и

---

[1]) *Baader, Tagebücher* (1789). *Sämmtl. Werke. Lpz. 1850*, XI, 177.

[2]) VIII, 1. Abth. 378.

завершилъ Шеллингъ свою систему философіи тождества, объявивши, что „высшее изо всего, что пробивается наружу въ человѣкѣ, есть геніальное, которымъ философъ въ своемъ интеллектуальномъ созерцаніи наслаждается въ высшей степени, такъ, что на это мгновеніе онъ самъ становится Богомъ“ [1]).

Возвращаясь къ Гаманну, мы должны сказать, что примѣняя свое ученіе о геніальности къ художественному и философскому творчеству, онъ не рѣшался распространять его на области критики и политики, по его мнѣнію, „болѣе устойчивыя въ равновѣсіи своихъ положительныхъ силъ и средствъ къ наблюденію настоящаго и къ предугадыванію будущаго“ и потому болѣе способныя „оказывать сопротивленіе узурпаціямъ власти“ со стороны личной геніальности [2]). Вотъ этимъ-то ограниченіямъ и положилъ конецъ примѣръ Циммерманна, сообщившаго ученію о геніальности универсальный характеръ. „До сихъ поръ, говоритъ Гёте, геніальность признавалась только за поэтомъ. Теперь вдругъ, сразу, казалось, открылся цѣлый новый міръ: стали требовать геніальности отъ врача, отъ полководца, отъ государственнаго дѣятеля и въ скоромъ времени отъ всѣхъ людей, желавшихъ выдѣлиться въ какомъ бы то ни было отношеніи, теоретически, или практически... Слово „геній“ стало всеобщимъ лозунгомъ и, слыша его отовсюду такъ часто, стали думать, что и то, что́ оно должно обозначать, — явленіе обыкновенное; а такъ какъ каждый считалъ себя въ правѣ требовать геніальности отъ другихъ, то каждый наконецъ сталъ вѣрить, что онъ и самъ долженъ обладать ею“ [3]). Всѣ стали геніальными [4]); погоня за геніальностью и болтовня о ней превратились въ настоящую болѣзнь вѣка: безцѣльное шатанье по бѣлу свѣту называлось „геніальнымъ путешествіемъ“, смѣнившимъ не задолго передъ тѣмъ модныя „сентиментальныя путешествія“ [5]); безцѣльная, безполезная, странная выходка стала называться „геніальною чертою“, говоритъ Гёте, на себѣ и на своихъ товарищахъ пережившій опасности этого направленія. Пылкіе, нервные, часто дѣйствительно даровитые юноши терялись и запутывались въ этомъ увлеченіи до безконечности; люди болѣе разсудительные, хотя можетъ быть и менѣе талантливые, злорадно глумились надъ ихъ неизбѣжными, многочисленными, разнородными неудачами [6]). Въ самой средѣ такъ называемыхъ „геніальныхъ“ иногда раздавались предостерегающіе отъ крайности голоса, хотя по большей части безъ успѣха. Такъ напр. Меркъ, въ явное противорѣчіе съ собственнымъ поведеніемъ, въ статьѣ написанной въ защиту обычнаго здраваго смысла, противопоставлялъ методическую со-

---

[1]) „Das Höchste, was im Menschen zum Durchbruch kommt, ist das Geniale, dessen sich in der intellektuellen Anschauung der Philosoph im höchsten Grade erfreut, der im Momente Gott selber ist“. [2]) VIII, 1. Abth. 378.

[3]) *Goethe, Wahrh. u. Dicht.* XIX. Buch. XXIV, 218–9.

[4]) Даже скромный Юнгъ Штиллингъ не конфузился причислять себя къ сонму великихъ людей, геніевъ.

[5]) По примѣру „*Sentimental Journey*“ *Стерна*. [6]) *Goethe,* l. c.

средоточенность энергіи упорядоченнаго труда въ опредѣленной области прихотливому и обыкновенно безплодному проматыванію таланта во всѣ стороны подъ предлогомъ многосторонности симпатій и невозможности стѣснять свободу вдохновенія и дѣйствія у генія. Высшую степень геніальности онъ видитъ въ совпаденіи ея съ требованіями здраваго смысла (des geraden Menschenverstandes), а въ отсутствіи этого ограниченія — „необманывающій признакъ не-генія (des Nongenies) и безсилія, желающаго, но не умѣющаго создать“ что-либо дѣльное[1]). Другой, близко стоявшій къ фанатикамъ геніальности человѣкъ, Шубартъ, указывая живописцу Мюллеру на осужденіе обществомъ „анархіи, вызванной нѣкоторыми геніями“, подаетъ своему пріятелю слѣдующіе совѣты: „Подумай, Мюллеръ, вѣдь Богъ есть величайшій геній[2]), и однако Онъ все такъ мудро упорядочилъ, сообразно съ размѣрами, числомъ и вѣсомъ. Неужели же геніи и видимыя божества не должны подражать Богу, который есть Богъ порядка?“[3]) Въ томъ же 1776 году Карлъ Лессингъ въ своемъ разборѣ „Новой Арріи“ Клингера возмущался самоувѣренностью „нѣкоторыхъ новѣйшихъ писателей, не желающихъ разсуждать, а желающихъ только чувствовать и серіозно полагающихъ, будто геніи растутъ, какъ грибы, забывая, что геній становится самымъ жалкимъ умомъ, если онъ хочетъ вѣчно только чувствовать и не желаетъ никогда думать“[4]). Но такъ велико было увлеченіе модною страстью, что, прочитавши приведенныя замѣчанія своего брата, болѣе проницательный „великій Лессингъ“ посовѣтовалъ ему прекратить начатую полемику, какъ безполезную, и „не связываться больше съ этими людьми“, образумить которыхъ пока нѣтъ возможности[5]). Приблизительно такого же мнѣнія держались такіе серіозные люди, какъ Штейнъ, не постѣснявшійся обозвать сторонниковъ этого направленія дураками,[6]) и Кантъ, полагавшій, что „надъ этими геніальными обезьянами (Genieмänner, besser — Genieaffen) можно только посмѣяться и продолжать идти своимъ путемъ съ прилежаніемъ, съ порядкомъ и ясностью, не обращая вниманія на этихъ фигляровъ“[7]).

И однако, рядомъ съ уродливымъ и смѣшнымъ, сколько было дѣльнаго, оживляющаго, плодотворнаго въ этомъ, начатомъ Гаманномъ, порывѣ! Въ этой хаотической, страстной средѣ зарождались глубокія мысли

---

[1]) Въ статьѣ „*Ueber die sichersten Kennzeichen des geraden Menschenverstandes*“, помѣщенной въ *Deutscher Merkur 1776*, IV, 68 ff. *Zimmermann, Merck* 449—451.

[2]) Быть можетъ это опредѣленіе заимствовано Шубартомъ у Гаманна, постоянно называвшаго Бога геніемъ (Génie Créateur, le plus grand Génie, Génie universel, Génie Auteur etc.).

[3]) *Rieger, Klinger in der Sturm- und Drangperiode. Darmstadt 1880*, 206.

[4]) id. 127.

[5]) Deine Kritik über die Neue Arria ist recht gut. Aber wenn ich Dir rathen soll, gieb Dich nicht mehr mit diesen Leuten ab. Sie wollen nun nicht anders. *Lessing, W. (Lachmann-Maltzahn. 1857)* XII, 541.

[6]) *Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh.* II. B. 2. Abth., 403.

[7]) *Kant, Anthropologie* § 56, S. 134.

Гердера и Якоби, распускались пышные цвѣты поэзіи Гёте и Шиллера. Поворотъ къ народной поэзіи, такъ давно забытой и совершенно непонятной вѣку пудры, париковъ и косичекъ, стоитъ также въ прямой связи съ этимъ общимъ стремленіемъ къ первоначальной природной простотѣ, къ неподдѣльному чувству и опять заимствуетъ свое вдохновеніе отъ Гаманна. Зависимость мысли отъ ея реальнаго выраженія, отъ слова, съ которымъ она, по его мнѣнію, неразлучна, — любимая мысль Гаманна, какъ увидимъ ниже. Но если для него „языкъ – отецъ мысли“ [1]) онъ вмѣстѣ съ тѣмъ — и ея исторія, а слѣдовательно и „исторія народа“ въ его думахъ, чувствахъ и дѣлахъ [2]), онъ одновременно – и повѣсть о судьбахъ народа, и разгадка тайнъ его духовной жизни, словомъ — совпаденіе филологіи съ исторіей и философіей [3]). Само собою ясно, какое значеніе получаетъ при этомъ взглядѣ именно *народный языкъ,* эта неумирающая сокровищница преданій и опытовъ прошлаго, живое откровеніе вѣковъ минувшихъ мгновенію настоящаго, откровеніе непосредственное, естественное, безъискусственное и потому правдивое, а вмѣстѣ съ тѣмъ и художественное въ своей первобытной, страстной живости, чувственной осязательности и образной наглядности [4]). Здѣсь, по мнѣнію Гаманна, надо учиться пониманію дѣйствительныхъ, широкихъ запросовъ человѣческаго духа, реальной психологіи, истинной, не пустословной философіи, „такъ сказать остающемуся (неподвижному) складу мыслей народа“, въ отличіе отъ прихотливыхъ, краткодневныхъ, подъ вліяніемъ мелкихъ, мимолетныхъ причинъ и вѣяній минуты создающихся и столь же быстро вымирающихъ новѣйшихъ оборотовъ рѣчи, „этихъ модныхъ истинъ, предразсудковъ внѣшняго, призрачнаго“, словомъ всего того, что составляетъ „искусственный и случайный образъ мыслей народа“ [5]). Тѣмъ болѣе содержательна поэзія, „этотъ материнскій языкъ человѣческаго рода“ [6]), языкъ первоначальный и основной, такъ какъ „чувства и страсти говорятъ только образами, понимаютъ только образы и въ образахъ заключается все сокровище человѣческаго познанія и счастія“ [7]). Народная поэзія съ этой точки зрѣнія есть высшее, наиболѣе содержательное

---

[1]) VI, 25, 39, 365. VII, 151.

[2]) „Въ языкѣ каждаго народа мы находимъ его исторію“. I, 449.

[3]) „Такъ какъ слова и обычаи не что иное, какъ знаки, то ихъ исторія и философія очень сходны и тѣсно связаны другъ съ другомъ“. II, 209. „Какъ всеобщая исторія, такъ и частная исторія отдѣльныхъ народовъ, обществъ, сектъ и личностей, равно какъ и сравненіе многихъ языковъ съ какимъ-либо отдѣльнымъ языкомъ, въ связи съ условіями времени, мѣста и предмета, — представляютъ цѣлый океанъ наблюденій, которыя ученый философъ могъ бы свести къ простымъ основаніямъ и общимъ категоріямъ... Главныя черты языка народнаго окажутся такимъ образомъ соотвѣтствующими направленію образа мысли народа; и каждый народъ проявляетъ свой образъ мыслей въ природѣ, въ формѣ, въ законахъ и обычаяхъ своей рѣчи столь же явственно, какъ въ своемъ внѣшнемъ развитіи и какъ въ драмѣ своей общественной дѣятельности“. II, 122—3.

[4]) „Говорить — это значитъ переводить мысли въ слова, вещи въ имена ихъ, образы въ знаки, которые могутъ быть поэтическими или характеристическими“ II, 262.

[5]) id. 125—6. [6]) id. 258. [7]) id. 259.

и наиболѣе живое и вліятельное откровеніе мысли и жизни человѣчества. Отсюда уваженіе и любовь Гаманна къ ней и вообще къ народному языку, къ оборотамъ народной рѣчи, къ мѣстнымъ нарѣчіямъ, къ діалектамъ, къ провинціализмамъ, на громадномъ значеніи которыхъ онъ энергично настаивалъ. Онъ говоритъ о необходимости изученія діалектовъ какъ античной рѣчи[1]), такъ и современной, нѣмецкой[2]), такъ какъ характеръ націи съ особенною наглядностью выступаетъ въ ея нарѣчіяхъ[3]), не говоря уже о томъ, что и количественное богатство языка зависитъ отъ ихъ развитія[4]). Точно также природныя особенности языка, идіотизмы, цѣнны ему по той самобытности, которая его всюду привлекала, по связи съ ними „генія языка“[5]). По той же причинѣ дороги ему мѣстныя выраженія, провинціализмы: любовь къ мѣстному, областному — особенность его вкуса, его характера[6]). Наоборотъ, онъ былъ врагомъ искусственнаго академическаго пуризма: „чистота рѣчи, полагаетъ онъ, уменьшаетъ ея богатство, а слишкомъ строгая, неподвижная правильность — ея мужественность и силу“[7]), и потому онъ сочувственно вспоминаетъ слова Лейбница: „иногда надо говорить неправильно для того, чтобы выражаться посильнѣе“[8]).

Какой контрастъ съ погонею французскихъ и итальянскихъ академій за искусственно выхоленною рѣчью, теплично воспитанною и потому блѣдною, малокровною, обезличенною, принаряженною снаружи, безсильною и пустою внутри! Насмѣхаясь надъ нею, Гаманнъ говоритъ, что въ Парижѣ всегда наготовѣ сорокъ ученыхъ, обладающихъ непогрѣшимымъ значеніемъ того, что въ ихъ родномъ языкѣ чисто, и что изящно, что пригодно для монополіи мелочной торговли словами. Но, прибавляетъ онъ, быть можетъ только одинъ разъ въ цѣлыя столѣтія снисходитъ на землю посланникъ боговъ, способный распоряжаться общественною казною языка съ мудростью Сюлли или умножать ее съ благоразуміемъ Кольбера[9]). Такимъ глубокимъ почтеніемъ проникнутъ Гаманнъ къ „сокровищницѣ первобытной народной мудрости, къ языку“, что онъ не признаетъ за литераторами права произвольнаго обращенія съ нимъ: не воспитывать рѣчь народную должны эти „педагоги языка“, а, наоборотъ, сами должны они учиться у нея мудрости, вложенной въ нее вѣками жизни народной, природными особенностями націи и ея историческою судьбою. Литераторы и педагоги должны при-

---

[1]) I, 449. [2]) IV, 124. [3]) II, 122—3. [4]) ibid. [5]) ibid. и I, 62.

[6]) Онъ говоритъ о своей любви къ провинціальнымъ шуткамъ и мѣткимъ словечкамъ. Не иначе, какъ вслѣдствіе сочувствія мыслямъ автора, перевелъ онъ (IV, 341 ff.) статью *Джозефа Барретти*, гдѣ высказано признаніе значенія простонародной рѣчи въ выраженіяхъ для своего времени безпримѣрно смѣлыхъ (Г. переводилъ со 2-го изданія, вышедшаго въ 1769 г. въ Лондонѣ: *An Account of the Manners and Customs of the Italy)*, напр. по поводу „крестьянской комедіи *Tancia*“: „чистота (народнаго языка) и правдивость изображенія быта (крестьянскаго) въ ней исключительныя. Я смотрю на эту вещь, какъ на одно изъ нашихъ совершеннѣйшихъ произведеній, и если бы всѣ наши драматическія произведенія должны были погибнуть, я желалъ бы сохранить только одно это“. IV, 349. [7]) II, 151. [8]) III, 326. [9]) II, 152.

нимать языкъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ есть, „со всѣми его материнскими отмѣтками чувственности“[1]). „Геній языка, его темпераментъ“ — неприкосновенный, священный даръ „дорогой матери-природы“[2]); измѣнять его можетъ только сама жизнь, а не произволъ и не личный вкусъ какого бы то ни было писателя. Оттого неологизмы настолько же противны Гаманну, какъ продуктъ мимолетной моды, насколько ему дороги архаизмы, какъ хранилище преданій народной судьбы, народной думы и народныхъ чувствъ. По той же причинѣ ему особенно цѣнны древніе языки, въ особенности греческій и еврейскій; для него они — не мертвые языки, а, наоборотъ, неумирающіе отголоски жизни человѣчества[3]), его прошлаго, на плечахъ котораго стоитъ и неразрывно связанное съ прошлымъ настоящее. „Любите милыхъ древнихъ, пишетъ онъ Гердеру, сдѣлайте ихъ себѣ близкими, родными и всегда предпочитайте общеніе съ мертвыми“[4]) погонѣ за новыми знакомствами. Такой совѣтъ Гаманнъ могъ подать своему ученику и другу только потому, что ему самому было совершенно чуждо ренегатство, грѣхъ измѣны родному, забвенія его и отреченія отъ него, грѣхъ, которымъ былъ такъ зараженъ раціонализмъ XVIII вѣка, въ значительной степени завѣщавшій его и нашему девятнадцатому столѣтію. Для Гаманна, „любившаго источники“, все первоначальное, основное, и живо понимавшаго значеніе преданія, древніе языки не были ни мертвыми, ни чужими. Скорѣе согласенъ онъ былъ признать мертвымъ языкомъ произвольный, литературный языкъ, казавшійся ему дѣйствительно безжизненнымъ, сравнительно съ разговорнымъ[5]), — языкъ, болѣе блѣдный и бѣдный, языкъ книжный, тотъ, который никогда не въ состояніи вмѣстить въ себѣ всего богатства, разнообразія, гибкости и силы живой рѣчи[6]).

Если любовь къ преданію, къ старинѣ и къ ея главнымъ памятникамъ, къ древнимъ языкамъ, была у Гаманна ничѣмъ инымъ, какъ любовью къ первобытному, родному, общечеловѣческому, то частнымъ проявленіемъ того же чувства была и его любовь къ отечественному языку. Горячій патріотъ въ политикѣ, онъ былъ имъ и въ области языка; и здѣсь онъ повторялъ свое, столь нужное для того времени слово: „мы, нѣмцы, должны быть нѣмцами!“ „Природа создала насъ нѣмцами и наше достоинство, также точно, какъ и наше счастье, покоится на нѣмецкой правдивости и честности“[7]). Любовь Гаманна къ родному языку составляла его силу; она воспитала въ немъ то глубокое пониманіе смысла родной рѣчи, ту вдумчивость въ смыслъ словъ и оборотовъ, которая сообщаетъ его собственнымъ выраженіямъ такую содержательность и образность. Эту сторону его дарованій признавали даже его порицатели, напр. Мендельсонъ[8]). Въ высшей степени полезной для того непатріотичнаго времени была защита роднаго языка Гаманномъ. Онъ поддержалъ въ нужную минуту національныя стрем-

---

[1]) VI, 31. [2]) IV, 24. [3]) II, 289. [4]) Гердеру 21 янв. 1765 г.
[5]) II, 205. [6]) id. ibid. [7]) VII, 37. [8]) Въ приведенномъ выше отзывѣ о слогѣ Гаманна.

ленія, выраженныя въ томъ же направленіи Клопштокомъ, и поставилъ ихъ ему въ величайшую заслугу[1]). Онъ всю жизнь боролся съ безсмысленнымъ и бездарнымъ, раболѣпнымъ подражаніемъ своихъ соотечественниковъ модному французскому слогу. Ему противно было поклоненіе нѣмцевъ французскимъ писателямъ[2]), и онъ направляетъ острыя стрѣлы своей насмѣшки противъ моды на этотъ напыщенный языкъ[3]), нищенски-бѣдный и однако надменный[4]), монотонный въ сочетаніи словъ, неестественный въ своемъ синтаксисѣ[5]), языкъ, цѣлымъ страницамъ котораго онъ готовъ предпочесть одну строчку англійскаго[6]).

Мысли Гаманна о значеніи національныхъ особенностей языка, о цѣнности народной рѣчи и народной поэзіи кратки, отрывочны, высказаны разрозненно, какъ почти все, что вышло изъ-подъ его пера; но мысли эти рѣшительны, глубоко содержательны и плодотворны. Сопоставленныя вмѣстѣ, онѣ сливаются въ опредѣленный, полнозвучный, могучій аккордъ, въ благородный призывъ вернуться отъ искусственнаго въ литературѣ къ естественному, отъ чужаго, механически привитаго — къ своему, родному, отеческому, отъ изысканнаго, условнаго и фальшиваго великосвѣтскаго — къ здоровому, народному, общечеловѣческому. Значеніе этого призыва и этихъ мало видимыхъ, но плодотворныхъ внушеній Гаманна можно должнымъ образомъ оцѣнить только тогда, когда мы взглянемъ на ихъ вліяніе на Гердера и сравнимъ ихъ съ отношеніемъ къ тому же вопросу критики, преобладавшей въ то время.

Гердеръ, первый открытый боецъ за честь народной поэзіи въ Германіи, несомнѣнно почерпнулъ общее вдохновеніе въ этомъ отношеніи точно такъ же, какъ и многіе отдѣльные взгляды, у Гаманна[7]). Въ духѣ Гаманна, сближаясь съ нимъ даже въ выраженіяхъ, онъ уже въ своихъ „Фрагментахъ“ возстаетъ противъ искусственной, условной, академической рѣчи и требуетъ, чтобы нѣмцы писали сообразно съ природными особенностями роднаго языка[8]). Вмѣсто неестественнаго подражанія иностранцамъ, слѣдуетъ искать образцовъ для творчества у себя дома, на родинѣ, „въ грёзахъ и преданіяхъ, даже въ предразсудкахъ предковъ,

---

[1]) IV, 426 въ рецензіи его „*Gelehrtenrepublik*“.

[2]) II, 126. Употребленіе многихъ фран. словъ онъ считалъ позоромъ.

[3]) IV, 268. [4]) id. 53. [5]) id. 117, 127. [6]) III, 90.

[7]) Это признаютъ и *Haym*, I, 147, 444, и *Koberstein* III, 446.

[8]) „Нашъ языкъ богатъ идіотизмами, а идіотизмы — это патронимическія красоты, которыхъ у насъ никакой сосѣдъ не можетъ отнять посредствомъ перевода и которыя дороги богинѣ-покровительницѣ языка. Слѣдовательно („идіотистическіе“) писатели, пользующіеся особенностями нашего языка, извлекающіе преимущества изъ его излишествъ и неправильностей, и пишущіе такъ, какъ можно писать только на одномъ этомъ языкѣ, такіе писатели составляютъ сокровище націи; это — національные писатели въ истинномъ, высшемъ смыслѣ слова“. Особенно привлекательны идіотизмы въ поэзіи: „отбросить ихъ значитъ отнять у національнаго языка его духъ и силу“. *Fragmente. 1. Sammlung, 2. Fragm. Werke. Zur schön. Litt. (1827)* I, 95, 96, 98 ср. 102 ff.

въ миѳологіяхъ древнихъ скальдовъ и бардовъ“ [1]). „Среди скиѳовъ и славянъ, вендовъ и чеховъ, русскихъ, шведовъ и поляковъ сохранилось еще не мало этихъ слѣдовъ предковъ. Если бы каждый посильно старался производить развѣдки относительно старыхъ народныхъ пѣсенъ, можно было бы (говоритъ Гердеръ, повторяя Гаманна) глубоко проникнуть въ поэтическій складъ мыслей предковъ и получить сверхъ того отовсюду драгоцѣннѣйшіе памятники народнаго творчества“ [2]). Въ появившихся въ 1773 году письмахъ „Объ Оссіанѣ и пѣсняхъ древнихъ народовъ“ Гердеръ объявляетъ себя восторженнымъ поклонникомъ „пѣсенъ народа, необразованнаго, чувственнаго народа, дикаго народа“, подъ которымъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ разумѣть бодро живущій, свободно дѣйствующій народъ. Пѣсня — неподдѣльное, животрепещущее отраженіе его жизни; пѣсня, какъ и самъ первобытный народъ, полна огня, движенія, чувственности, колоритности, силы, непринужденности; она лирична и драматична по самому существу своему, по своей природѣ [3]). И, опять въ духѣ Гаманна, признаетъ Гердеръ совмѣстимость художественной красоты въ народной пѣснѣ съ отсутствіемъ такъ называемой культурности въ средѣ, ее породившей. До такой степени признаетъ онъ это, что именно первобытной поэзіи, этому, какъ говоритъ Гаманнъ, „материнскому языку человѣческаго рода“, онъ, вмѣстѣ со своимъ наставникомъ, отдаетъ предпочтеніе передъ позднѣйшею искусственною рѣчью. Пѣвцы древности и теперешніе сыны природы, еще обладающіе юношески-сильною душою, говоритъ онъ, надѣлены вѣрностью и мощью выраженія и умѣютъ соединять ихъ съ благородствомъ, благозвучіемъ и красотою. Наоборотъ, съ появленіемъ вышколеннаго искусства начинается вымираніе природной даровитости; естественное, безотчетное, живое творчество смѣняется фальшью, слабостью, искусственностью [4]).

Не ограничиваясь разсужденіями, Гердеръ уже въ этой статьѣ приводитъ образцы народныхъ пѣсенъ и снова выражаетъ желаніе, чтобы собираніемъ этихъ памятниковъ народнаго творчества „по улицамъ и рынкамъ и среди сельскихъ хороводовъ“ занялись его соотечественники, „не стыдясь этого дѣла“ [5]). Насколько было можно, онъ и самъ подалъ къ тому примѣръ [6]). Но именно исторія изданія его небольшаго сборника народныхъ пѣсенъ особенно ярко характеризуетъ противоположность новаго, начатаго Гаманномъ и Гердеромъ направленія съ пре-

---

[1]) id. *2. Samml.* II, 26—7. Гаманнъ, любившій Эдду (An Herder 30. Juni 1765), могъ и въ этомъ отношеніи оказать вліяніе на Гердера. [2]) Herder. l. c.

[3]) *Ueber Ossian. Zur Litt.* VII, 1. Abth. 10, 15—16; тамъ же объясняетъ онъ свой „энтузіазмъ къ дикимъ племенамъ“ личными наблюденіями надъ „могуществомъ дикаго Аполлона“ надъ малоразвитою народностью (латышами) id. и 20—22.

[4]) ...endlich kam die Kunst und die Natur löschte aus... Es wurde alles Falschheit, Schwäche und Künsteley... Alles ging verloren. id. 28—29. [5]) id. 35—36.

[6]) Въ перепискѣ съ Глеймомъ и другими друзьями упоминается нерѣдко о собираніи народн. пѣсенъ для Гердера и по его просьбѣ.

обладавшими до нихъ литературными вкусами и критическими взглядами. Въ 1773 году Гердеръ приступилъ было къ печатанію своего сборника, но принужденъ былъ пріостановить его и отложить на цѣлые пять лѣтъ, „пока публика дружелюбнѣе настроится въ пользу народной поэзіи“ [1]). До какой степени доходило это недружелюбное отношеніе, видно изъ словъ жены Гердера, что изданіе сборника народныхъ пѣсенъ испортило бы литературную репутацію ея мужа, „затронуло бы его честь“ [2]). Что эти опасенія не были лишены основаній, тому служатъ доказательствомъ насмѣшки Шлёцера и Николаи надъ увлеченіемъ Гердера народной поэзіей: серіозный историкъ глумился надъ „богословами новѣйшей формаціи, подобными Гердеру, надъ этими галантными, остроумными господами, которымъ народныя пѣсни, раздающіяся по улицамъ и по рыбнымъ рынкамъ, представляются не менѣе интересными, чѣмъ догматика“ [3]); а вожакъ берлинскихъ „просвѣтителей“ тупоумно подшучивалъ надъ новою страстью „къ нѣмецкой манерѣ и къ нѣмецкому искусству“, заявляя, что онъ не имѣетъ ничего общаго съ этою манерою [4]), и предостерегалъ Гердера отъ возведенія народныхъ пѣсенъ въ художественныя произведенія, потому что такимъ образомъ можно, пожалуй, счесть за превосходную музыку даже игру деревенскаго пастуха на дудкѣ при выгонѣ коровы въ поле [5]). До какого отчаянія былъ доведенъ Гердеръ подобными насмѣшками, видно изъ его писемъ къ друзьямъ, въ томъ числѣ и къ Гаманну. „Горе мнѣ! пишетъ онъ 15 февраля 1775 г. Глейму. Враги мои куютъ ковы противъ меня. Видите, во что можетъ вырождаться самый благонамѣренный замыселъ! Остается молчать, успокоиться и молчать!“ [6]). Нѣсколькими днями раньше онъ сообщаетъ Гаманну: „народныя пѣсни я взялъ обратно (изъ печати)... Я хочу умолкнуть; я принужденъ молчать... Вокругъ насъ — ночь, дорогой Гаманнъ. Моли Бога, чтобы Онъ послалъ ей конецъ и просвѣтилъ бы насъ свѣтомъ“ [7]). Въ этотъ интересный моментъ мужество Гаманна передъ враж-

---

[1]) Переписка объ этомъ Гердера съ Гарткнохомъ у *Düntzer, Von und an Herder. Lzp. 1862*, II, 51, 52, 69. Die Volkslieder gebe ich ungern heraus, bis das Publicum etwas liebfreundlicher gestimmt ist. 71. [2]) id. 70.

[3]) *Haym* 1, 606—7 изъ *Schlözer, Vorstellung seiner Universal-Historie. Göttingen 1773.*

[4]) Статья Гердера была помѣщена въ вышедшемъ въ 1773 г. сборникѣ, озаглавленномъ *„Von deutscher Art und Kunst“*; по поводу этого названія и остритъ Николаи. Mein *„Sebaldus“ (Nothanker,* — извѣстный сатирическій романъ Николаи) ist deutsch, obgleich nicht nach deutscher Art und Kunst. *Von u. an Herd.* II, 352. Ich bin nicht recht von deutscher Art 354. Въ 1776 онъ издалъ въ 1-й части своего *„Feynes kleynes Almanach“* карикатурный подборъ народныхъ пѣсенъ, перемѣшанныхъ съ новыми простонародными, съ цѣлью осмѣять „болтовню о народныхъ пѣсняхъ“. *Haym,* II, 89.

[5]) *Nicolai an Herder. Von u. an Herd.* II, 350.

[6]) id. I, 36. Въ томъ же февралѣ онъ пишетъ Гарткноху: „слова Николаи очень меня огорчаютъ, до того они проникнуты ненавистью. Боже мой! въ какія безумныя грёзы о (поруганной) чести погруженъ я теперь! и вокругъ меня ниоткуда не слышно даже крика пѣтуха (вѣстника разсвѣта); только и слышится мнѣ что лай и злобное рычанье псовъ-рецензентовъ и нашихъ (будто бы) честныхъ, остроумныхъ критиковъ! id. II, 71. [7]) *Hamann.* V, 128.

дебнымъ настроеніемъ общественнаго мнѣнія предстаетъ въ самомъ выгодномъ для него контрастѣ сравнительно съ малодушіемъ его геніальнаго ученика. Въ отвѣтъ на сейчасъ упомянутое письмо Гердера, помѣченное „изъ глубины ада“ (in tiefer Höhle), Гаманнъ отвѣчаетъ: „Кто же такіе Ваши враги? и чего именно Вы отъ нихъ боитесь? Все это не есть ли обольщеніе внутренняго врага и угаръ, сходный съ терзаніями милѣйшаго Вертера?.. Поднимите вверхъ голову и не считайте „лучшаго изъ міровъ“ ни за Платоновъ, ни за Плутоновъ адъ, когда онъ, можетъ быть, — только чистилище, подготовляющее Васъ къ лучшему назначенію“ [1]). Но ни эти ободряющія слова, ни увѣщанія Глейма „не обращать вниманія на этихъ чертей и чортовыхъ дѣтей“ (берлинцевъ) и печатать народныя пѣсни поскорѣе [2]), не могли воодушевить запуганнаго Гердера, слишкомъ боявшагося быть снова осмѣяннымъ. Когда наконецъ, послѣ долгихъ колебаній, черезъ пять лѣтъ (1778—9), онъ осмѣлился издать свой сборникъ, онъ счелъ нужнымъ въ предисловіи къ нему наполовину отречься отъ своихъ прежнихъ пламенныхъ воззваній къ собиранію памятниковъ народнаго творчества и значительно ослабить свои похвалы народной поэзіи.[3]) Но никакая уступчивость не могла вразумить противниковъ; „жалкая болтовня слабоумныхъ людей“ (по выраженію Глейма) продолжалась. Даже непредубѣжденные люди, сочувствовавшіе предпріятію Гердера, смущали его сомнѣніями. Такъ Шурцъ писалъ ему передъ появленіемъ его сборника: „въ существо-

---

[1]) *Hamann an Herder*, 14. März 1775. [2]) *Von u. an Herd.* I, 47, 48,

[3]) Чрезвычайно интересное изложеніе постепеннаго смягченія Гердеромъ выраженій своего мнѣнія о цѣнности нѣмецк. народн. пѣсенъ — у *Haym*'а I, 693 ff. II, 91—7 (по первоначальной рукописи предисловія къ сборнику пѣсенъ (1774), затѣмъ по статьѣ *Von Aehnlichkeit der mittleren engl. u. deutsch. Dichtkunst* (1777) и по окончательной редакціи предисловія къ сборнику, изданному въ 1778 г.). Съ каждою передѣлкою тонъ становится менѣе сильнымъ, менѣе рѣшительнымъ. Во 2-й статьѣ *(Von Aehnlichkeit)* авторъ еще убѣжденъ въ томъ, что многіе памятники „благороднаго нѣмецкаго языка“ еще цѣлы и что они могутъ еще стать „богатымъ источникомъ вдохновенія для поэта и оратора, для моралиста и философа“, и обращается къ патріотамъ съ краснорѣчивымъ воззваніемъ приступить къ собиранію „этихъ сокровищъ“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ у него уже вырываются слѣдующія выраженія сомнѣнія въ успѣхѣ дѣла: „кто изъ нѣмцевъ станетъ читать эти памятники народнаго творчества? что скажутъ о нихъ наши представители изящнаго вкуса, наши классическіе художественные судьи?“ „Сборникъ народн. пѣсенъ былъ бы невыносимъ для нашей классической литературы, этой райской птицы, такой пестрой, такой обученной приличіямъ, вѣчно парящей въ высотѣ и не имѣющей ногъ, чтобы стоять на родной землѣ“ *(Zur Litt. 7. Thl. 1. Abth. 51—60).* Наконецъ въ послѣдней статьѣ *(Vorrede der Volkslieder къ изданію 1778)* тонъ совсѣмъ приниженный, словно извиняющійся въ прежней смѣлости: авторъ заявляетъ, что не имѣетъ намѣренія народными произведеніями вытѣснять твореній правильнаго искусства; это „было бы глупо, безумно“. Vorr. 66. „Вслѣдствіе жалкаго карканья“ критики противъ народн. пѣсенъ, онъ присоединяетъ къ нимъ въ своемъ сборникѣ, чтобы скрасить его, произведенія не-народнаго происхожденія, убѣдившись въ томъ, какъ много теряютъ цвѣты первобытной поэзіи, когда изъ ихъ среды, ихъ природной, полевой, деревенской среды, ихъ перемѣщаютъ на бѣлую бумагу, напоказъ „благовоспитанной публикѣ“, привыкшей къ пышнымъ садовымъ цвѣтамъ. id. 88—9.

ваніе нѣмецкихъ пѣсенъ вполнѣ народнаго происхожденія я повѣрю не прежде, чѣмъ ихъ увижу. Насколько намъ нѣмецкое понятно, нѣмцы не были народомъ, а были только рабами" высшихъ классовъ[1]). Точно также Лессингъ, къ которому Гердеръ обратился за поддержкою по части собиранія народныхъ пѣсенъ, отвѣчалъ ему: „по части пѣсенъ у нашихъ предковъ я нашелъ очень мало или даже ничего не нашелъ, заслуживающаго сохраненія; я скорѣе дивлюсь тому, откуда Вы столько собрали. Желающему почтить поэтическій геній нашихъ предковъ придется избрать скорѣе область повѣствовательной и догматической поэзіи, нежели лирической"[2]), мнѣніе, съ которымъ въ концѣ концовъ согласился и самъ Гердеръ, признавшій въ предисловіи къ своему сборнику, что „лирика не составляла жизненнаго нерва нѣмецкаго народа" и что „нѣмецкая арфа и голосъ народный въ Германіи всегда звучали глухо, низкими, мало-оживленными тонами".

Тѣмъ не менѣе цѣль была до извѣстной степени достигнута, какъ впослѣдствіи убѣдился и призналъ самъ Гердеръ[3]). Зерно любви къ народной рѣчи, первоначально посѣянное Гаманномъ, всходило медленно, но укоренялось прочно; споры о народной поэзіи обратили на нее вниманіе и критики, и читающей публики; а представители новаго литературнаго вкуса, люди того самаго круга, на который вліяли вдохновенія Гаманна, смѣло отдались новой симпатіи. Солидарный съ этою молодежью старый патріотъ Глеймъ привѣтствовалъ сборникъ Гердера восторженными восклицаніями: „Эти пѣсни показались мнѣ нектаромъ боговъ и, прежде всего, источникомъ юности... Превосходно! превосходно!"[4]). Гёте (поклонникъ Гаманна), съ ранней поры своего развитія сочувствовавшій народной рѣчи, сдѣлался проводникомъ ея въ лирикѣ и драмѣ; за нимъ потянулись въ ту же сторону всѣ dii minores поры бурныхъ стремленій. Франкфуртскій народный говоръ сильно звучитъ въ Гётевомъ „Гёцѣ" и еще сильнѣе въ Клингеровомъ „Оттонѣ", страсбургское нарѣчіе — въ произведеніяхъ Вагнера[5]). У другаго типичнаго „штюрмера", близко знакомаго съ Гёте, Клингеромъ и Ленцомъ, у Мюллера (Maler Müller) та же любовь къ діалектамъ, къ провинціализмамъ[6]), къ народнымъ преданіямъ выступаетъ наружу и въ выборѣ сюжетовъ для драмъ и стихотвореній, и въ складѣ рѣчи. Его тянетъ къ родной старинѣ, къ народному творчеству или къ тому, что стало издавна достояніемъ

---

[1]) *Haym*, II, 94.

[2]) *Lessing*. W. XII, 627; сообразно съ этимъ самъ Лесс., намѣревался издать сборникъ не народныхъ пѣсенъ, а старыхъ дидактическихъ стиховъ и поговорокъ народнаго происхожденія.

[3]) Въ *Adrastea*. V. B. 2. Stück *(Lpz. 1803)*, S. 275, вспоминая о своемъ сборникѣ 1778—9 г. и о „превратномъ пріемѣ" его публикою, Гердеръ прибавляетъ: „тѣмъ не менѣе цѣль его не осталась совершенно недостигнутою". S. 275.

[4]) *Von u. an Herd.* I, 66.

[5]) *Rieger, Klinger in der Sturm- und Drangperiode. Darmstadt, 1880*, 45.

[6]) *Seuffert, Maler Müller. Berl. 1877*, 173.

народныхъ воспоминаній. Ему дороги поэтому легенды о Геновефѣ, о Фаустѣ; онъ переноситъ сюжетъ ихъ въ свои драмы[1]); онъ записываетъ многіе романсы и баллады былыхъ временъ[2]); восхищается въ деревнѣ пѣніемъ „дивныхъ пѣсенъ предковъ“ крестьянками[3]); сживается съ народными пѣснями, записываетъ ихъ и самъ подражаетъ имъ иногда чрезвычайно удачно[4]). Высшимъ проявленіемъ этого новаго направленія художественнаго вкуса являются его „Нѣмецкія идилліи“. Буколическая поэзія, сдѣлавшаяся такимъ любимымъ родомъ искусства подъ вліяніемъ влеченія общества XVIII вѣка къ простотѣ и естественности, но не сумѣвшая воплотить въ себѣ ни той ни другой, вступаетъ здѣсь въ новую пору своего развитія. Природа и сельскій бытъ, до сихъ поръ принаряженные, подрумяненные на французскій ладъ во вкусѣ картинъ Ватто, принимаютъ наконецъ реальный обликъ въ идилліяхъ Мюллера; отъ этихъ стихотвореній дѣйствительно уже вѣетъ свѣжестью роднаго лѣса и поля, въ нихъ уже слышится грубый, но живой, бодрый говоръ гумна, деревенскаго двора и сельскаго хоровода,— неподдѣльные отзвуки обыденной народной жизни, являющейся въ искусствѣ на смѣну миѳологическимъ картинамъ изъ античнаго міра или приторнымъ пасторалямъ какого-то фантастическаго золотаго вѣка. Мѣстное, этнографическое, національное беретъ наконецъ верхъ надъ призрачнымъ или чужимъ, подражательнымъ. Критики, придерживающіеся новаго направленія, встрѣчаютъ этотъ поворотъ къ реальному, народному и родному очень сочувственно: Шубартъ восхищается въ Мюллеровыхъ идилліяхъ правдивостью описаній природы, ихъ „чистонѣмецкимъ великолѣпіемъ и силою“[5]). Вагнеръ радуется тому, что мѣсто фавновъ и нимфъ наконецъ заняли нѣмецкіе деревенскіе ребята и крестьянки и хвалитъ автора за включеніе настоящихъ народныхъ

---

[1]) Golo und Genovefa писана въ 1775—81 гг., издана въ полномъ видѣ только въ 1811 г. Faust's Leben dramatisirt. 1. Thl. 1778. Его интересовали также сказанія о Тройѣ, о Геркулесѣ, объ Амадисѣ, о Магеллонѣ, и пр. *Seuffert,* 176—7.

[2]) Списки многихъ старыхъ романсовъ сохранились въ его рукописяхъ. id. 83.

[3]) Приводимъ одно изъ его наивныхъ описаній впечатлѣній сельской жизни, описаніе, прекрасно характеризующее приподнятое, восторженное настроеніе тогдашней молодежи: „Gerade gegen mir auf einer hölzernen Bank sitzen drei Bauernmädchen die singen in die Nacht ihr altväterisch Liedchen so herrlich, und weiter unten... spielen ein Paar Pferdeknechte am Zaun auf der Maultrommel, indess ihre Pferde am Röhrbrunn trinken. Es ist ein ganz vortrefflicher Herbstabend, so heimlich, so sanft, klar und lieblich, als ich noch wenige erlebt; der Himmel wolkenleer, die Luft heiter und die schönsten Sterne sinken nach und nach über den Himmel herunter; ein kleiner sanfter Hauch bewegt die Linde vor der Thüre, doch fallen die Blätter. O herrlich! Anblick der Natur, grosse Erhabenheit! O ewige, allbewegende Liebe, die der Schöpfer in dich gelegt, Stärkung, Labung den Seelenkranken! etc. Seuffert, 325—6.

[4]) Въ свои „Баллады“ онъ включаетъ настоящія народныя пѣсни. О его „Прощаньи солдата“ Шубартъ писалъ: „это стихотвореніе такъ понятно, такъ общедоступно, такъ сердечно написано, что современемъ его дѣйствительно будутъ пѣть солдаты“, id. 86.

[5]) Ihre Idyllen sind so ganz Natur, so voll reicher Geniezüge und starker deutscher Pracht, dass Gessners idealische Hirtenwelt nun reisen kann, id. 135.

пѣсенъ въ свои идилліи[1]); даже классикъ Виландъ относится сочувственно къ этимъ живымъ жанровымъ картинамъ пфальцскаго сельскаго быта[2]), списаннымъ съ натуры, изложеннымъ безъискусственнымъ языкомъ съ сильными оттѣнками мѣстнаго народнаго говора. Успѣхъ „нѣмецкихъ идиллій" Мюллера — первое торжество возрождающейся въ Германіи любви къ родному, отечественному въ искусствѣ, любви, которую такъ энергично внушалъ Гаманнъ Гердеру и другимъ къ нему близкимъ, которую онъ смѣло выражалъ и въ своихъ изданныхъ статьяхъ. Точно откликомъ на Гаманновскій призывъ „быть нѣмцами для того, чтобы быть честными и достойными уваженія", звучатъ слѣдующія слова Мюллера: „Германія пренебрегаетъ собою, унижаетъ себя! сыны Германіи вдыхаютъ только ароматъ чужеземныхъ цвѣтовъ, относясь съ презрѣніемъ къ близкимъ, прекраснымъ отечественнымъ цвѣтущимъ лугамъ! они внемлютъ только звукамъ чужихъ бардовъ; отвыкая отъ родныхъ, пламенныхъ пѣсенъ, они постепенно разучиваются быть нѣмцами; честность ихъ гибнетъ и мало-по-малу они даже перестаютъ быть храбрыми"[3]). Эти благородныя чувства, вспыхивавшія сначала въ сердцахъ отдѣльныхъ патріотовъ, нашли себѣ скоро и коллективное выраженіе въ лицѣ основаннаго въ 1775 году Маннгеймскаго „Нѣмецкаго Общества", задавшагося цѣлью содѣйствовать подъему и развитію національнаго духа въ противоположность французской культурѣ, царившей въ тогдашней придворной и великосвѣтской средѣ. Вокругъ этого общества сгруппировались такіе патріоты какъ Штенгель, Дальбергъ, Шванъ, Клейнъ, Мюллеръ; поддерживаемые вліятельнымъ авторитетомъ Клопштока, они съ успѣхомъ распространяли въ бесѣдахъ, въ перепискѣ, отчасти въ литературныхъ произведеніяхъ благую проповѣдь любви къ родному языку, къ родному обычаю, къ народному преданію. Особенныя надежды возлагали они на проектъ „національнаго театра" въ Маннгеймѣ, проектъ, въ которомъ такое видное участіе принималъ Лессингъ[4]) и которому сочувствовала вся молодежь новаго, „штюрмерскаго" направленія[5]). „Нѣмецкая опера на сюжетъ изъ нѣмецкой исторіи, написанная нѣмецкимъ поэтомъ! нѣмецкое произведеніе, поставленное на лучшей нѣмецкой сценѣ! Найдется ли человѣкъ, который не радовался бы этому благотворному перевороту во вкусѣ!"

---

[1]) id. 125. Выраженное здѣсь сочувствіе народной пѣснѣ тѣмъ болѣе замѣчательно, что оно высказано было въ статьѣ, опубликованной въ журналѣ (Frankfurter gelehrte Anzeigen 1776) въ то самое время, когда берлинскіе и гёттингенскіе критики вели свою травлю противъ Гердера за его похвалу народной поэзіи. [2]) id. 130.

[3]) *Seuffert*, 573.

[4]) *Danzel-Guhrauer, Lessing. Berl. 1881.* II, 551 ff. *Hettner и др.*

[5]) Мюллеръ (живописецъ) написалъ по этому поводу „*Gedanken über Errichtung eines deutschen Nationaltheaters*" и „*Gedanken überr Erichtung und Einrichtung einer Theaterschule*". Обѣ статьи проникнуты были мѣстнымъ (пфальцскимъ) патріотизмомъ, въ отличіе отъ болѣе широкихъ, общенѣмецкихъ стремленій Лессинга. — Другой „штюрмеръ", Клингеръ, поступилъ въ актерскую труппу Зейлера, которая должна была играть на маннгеймской сценѣ.

восклицаетъ авторъ одной журнальной статьи (1776 г.) по поводу основанія національнаго театра въ Маннгеймѣ[1]); тогда какъ Шубартъ старается склонить живописца Мюллера написать „оперу съ нѣмецкимъ содержаніемъ и проникнутую нѣмецкою силою“[2]), а Клейнъ въ своемъ „Гюнтерѣ Шварцбургскомъ“ дѣлаетъ уже попытку осуществить это патріотическое желаніе. Неудача первыхъ опытовъ учрежденія національнаго театра въ Гамбургѣ (въ 1767 г.)[3]) и въ Маннгеймѣ (въ 1775—6) не охладила начавшагося стремленія къ національному въ искусствѣ: уже въ 1776 году Іосифъ II съ успѣхомъ приступилъ къ основанію постояннаго театра въ Вѣнѣ[4]), а въ 1770 году энергичными усиліями Дальберга осуществился и мангеймскій проектъ учредить прочный пріютъ для самостоятельной нѣмецкой драмы[5]). Стремленіе къ отечественному, къ самобытному такимъ образомъ нашло себѣ опору на сценѣ быстрѣе и раньше, нежели въ области лирической и повѣствовательной поэзіи. Труднѣе всего было тому же направленію одержать побѣду надъ предшествовавшимъ, искусственно-классическимъ и подражательнымъ, въ области эстетической теоріи. Только изрѣдка, слабо и нерѣшительно, раздавались въ ту пору съ университетской каѳедры голоса въ пользу новаго животворнаго движенія къ родному и народному въ искусствѣ. Быть можетъ, самый ранній откликъ этого рода въ Германіи встрѣчаемъ у кёнигсбергскаго профессора Линднера, который еще въ 1767 году (то-есть раньше Гердера) оказался достаточно смѣлымъ для того, чтобы въ своемъ учебникѣ правилъ изящной словесности высказать мысль, что народная пѣсня есть древнѣйшая форма искусства, и старинныя пѣсни (образцы которыхъ онъ приводитъ) составляютъ настоящую народную святыню[6]). Нельзя не обратить вниманія на то обстоятельство, что этотъ университетскій преподаватель теоріи изящной словесности, если не ошибаемся, раньше всѣхъ своихъ нѣмецкихъ собратьевъ по профессіи замолвившій сочувственное слово въ

---

[1]) *Danzel-Guhrauer*, 553—4. [2]) *Seuffert*, 203.

[3]) Какъ извѣстно, несмотря на прекрасныя сценическія силы и на старанія Лессинга, антреприза національнаго театра въ Гамбургѣ окончилась явною неудачею; уже черезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ открытія театра для привлеченія публики принуждены были вернуться къ постановкѣ пантомимъ и акробатическихъ представленій, а затѣмъ въ скоромъ времени и совсѣмъ закрыть „національную сцену“. *Devrient, Gesch. d. deutschen Schauspielkunst. Lpz. 1848.* II, 185, 189.

[4]) *Devrient*, II, 238 ff. [5]) id. III, 3 ff.

[6]) *Lindner, Lehrbuch der schönen Wissenschaften, insonderheit der Prose und Poesie. Königsberg u. Lpz. 1767.* II, 44—45: der Mensch stieg vom Geschrei zum articulirten Gesang, von unbeseelten Tönen zur Sprache. Er verband Wörter mit der Melodie: *die erste Poesie* ward eine redende Musik, und die ersten Gedichte *waren Lieder*... Bauern und Pöbel machen sich auch Gesänge, oder hören gern ein Mährchen. *Bey allen Völkern giebt es alte Lieder, ihre Heiligthümer*, wie die Runen der Schweden. Das ist der einfachste natürliche Ursprung der so edlen Kunst. — Коротенькій списокъ изданныхъ народныхъ пѣсенъ на стр. 48—49 наглядно показываетъ, въ какомъ пренебреженіи было въ ту пору дѣло изученія памятниковъ народнаго творчества.

пользу народнаго творчества, былъ именно Линднеръ, то-есть ближайшій другъ Гаманна, съ молодыхъ лѣтъ съ нимъ коротко знакомый, необыкновенно высоко его цѣнившій[1]) и находившійся съ нимъ сначала въ непрерывной перепискѣ, а, съ переселеніемъ въ Кёнигсбергъ, — въ въ личномъ общеніи, изъ котораго, надо думать, онъ почерпнулъ между прочимъ и свой взглядъ на цѣнность народной поэзіи.

Патріотическія и демократическія симпатіи Гаманна въ литературѣ стоятъ въ тѣсной связи съ его любовью къ прошлому, къ старинѣ. Мы видѣли, что поэзія ему такъ дорога именно потому, что она представляетъ собою древнѣйшій памятникъ духовнаго развитія человѣчества; она, какъ первичная форма народной рѣчи, есть прежде всего неоцѣненный документъ не только мысли, но и исторической судьбы народа. А по убѣжденію Гаманна, исторія есть лучшее средство понять смыслъ и мыслей, и чувствъ, и дѣйствій людей. Познать послѣдовательность развитія жизненныхъ явленій, понять значеніе традиціи въ нихъ, связь настоящаго момента въ нихъ съ прошлымъ — таковъ истинный способъ изученія явленій, способъ, въ которомъ историческій элементъ получаетъ первенствующее значеніе. Этимъ убѣжденіемъ реалистъ Гаманнъ существенно отличается отъ преобладавшаго въ XVIII вѣкѣ отрицательнаго, нелюбовнаго отношенія къ прошлому. Быть можетъ, самою слабою стороною тогдашняго отвлеченнаго раціонализма былъ общій недостатокъ историческаго пониманія прошлаго. Представители французскаго и нѣмецкаго „просвѣщенія“ съ ихъ а-пріорно и отвлеченно выведенною схемою религіи и этики, съ ихъ непониманіемъ вліянія временныхъ, мѣстныхъ, племенныхъ и бытовыхъ особенностей на складъ міровоззрѣнія различныхъ періодовъ исторіи, могли относиться къ прошлому только узко-догматически, а не критически, и притомъ, въ большинствѣ случаевъ, лишь отрицательно, несочувственно. Рѣшительный переломъ въ этомъ направленіи совпадаетъ съ общимъ поворотомъ сочувствія критической мысли въ сторону положительныхъ убѣжденій въ области религіозной и въ сторону чувства, страсти и личной свободы въ области нравственной. Въ связи съ этимъ общимъ поворотомъ и подъ его непосредственнымъ воздѣйствіемъ стоитъ и возрожденіе сочувствія къ прошлому, установленіе симпатическаго, родственнаго, конгеніальнаго отношенія къ нему. Направленіе это ведетъ свое начало въ Германіи преимущественно отъ Гердера, а Гердеръ и въ данномъ случаѣ — духовный сынъ Гаманна.

Гаманнъ страстно любилъ исторію и много занимался ею, но не любилъ современныхъ ему предубѣжденныхъ модныхъ историковъ. Ему не могло нравиться ни „фантазирующее историческое искусство Вольтеровъ, ни еще болѣе опасное и ядовитое историческое искусство Юмовъ“[2]), ни наконецъ „безстыжая историческая декламація софиста

---

[1]) См. его отзывъ о Гаманнѣ на стр. 151.

[2]) IV, 377, III, 158.

Рейналя“[1]). Модная, недобросовѣстно-тенденціозная исторія, разукрашенная „философскими и политическими бѣлилами и румянами“, кажется ему какимъ-то „чудовищемъ“ по злонамѣренности, а по близорукому, поверхностному взгляду на прошлое — „ребенкомъ, котораго надо вернуть къ азбукѣ и къ катехизису“, тогда какъ, по нахальству, она заслуживаетъ, чтобы „ея безстыдный лобъ покраснѣлъ подъ критикою палача и огня“[2]). Высоко цѣня исторію, Гам. видитъ въ ней „лучшую и даже единственную философію“[3]) и, вмѣстѣ съ естествознаніемъ, „основную опору религіи“[4]), а въ важнѣйшей изъ исторій, въ библейской, — совершенное „воплощеніе и подобіе человѣка: какъ самъ человѣкъ, она состоитъ изъ тѣла — земли, праха и ничтожества, изъ чувственныхъ буквъ (и словъ), но вмѣстѣ съ тѣмъ и изъ души — дыханія Божія, изъ жизни и свѣта, того свѣта, что свѣтитъ во мракѣ и котораго тьма не въ силахъ объять“[5]). Въ противоположность той поверхностной, направляемой религіознымъ отрицаніемъ критики, которая въ XVIII вѣкѣ относилась съ пренебреженіемъ къ исторіи „ничтожнаго, маленькаго еврейскаго народа“, Гаманнъ видитъ въ библейской исторіи наиболѣе содержательный и живой, точно также, какъ и наиболѣе вліятельный памятникъ духовнаго воспитанія человѣчества и потому настаиваетъ на ея первостепенномъ значеніи для всѣхъ народовъ[6]); библейская исторія для него — единственная дѣйствительная всемірная исторія[7]), основа всей исторической литературы, дающая жизнь духу и сердцу[8]). Она особенно цѣнна Гаманну по своей первобытной оригинальности, искренности, по безъискусственной правдивости, живости и полнотѣ лирическаго и драматическаго изложенія; она не поддѣлка подъ жизнь, не подражаніе ей, она – трепещущее страстью и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣтски наивное и потому вѣрное воплощеніе самой жизни человѣчества; а такою, и только такою, должна быть исторія по убѣжденію Гаманна. Исторія, не подтасовывающая искусственно и предумышленно факты и не дающая имъ тенденціознаго освѣщенія[9]), но, съ другой стороны, исторія, не излагающая сухо и безжизненно событія, а напротивъ того воскрешающая минувшее въ его полнотѣ, заставляющая прошедшее оживать и вступать въ тѣсное, непосредственное общеніе съ настоя-

---

[1]) V, 33. VI, 243, 247. Противъ Рейналя направлена цѣлая статья „*Lettre perdue d'un Sauvage du Nord*“. IV, 151 ff. [2]) IV, 152, 158. [3]) *Briefw. mit Jacobi.*

[4]) I, 55. Природа и исторія — два великихъ комментарія Божественнаго Слова, а это послѣднее — единственный ключъ къ нашему знанію въ области того и другого id. 138. Книга природы и исторіи писана цыфрами, ключъ къ которымъ есть свящ. Писаніе. id. 148. Въ исторіяхъ всѣхъ народовъ находимъ sensum communem религій. id. 136. Свидѣтельства человѣческой исторіи являются какъ бы человѣческою печатью, удостовѣряющею подлинность документа Откровенія, id. 119. [5]) I, 49, 50.

[6]) I, 59. Библейскія сказанія драгоцѣнны не только какъ памятникъ историческихъ судебъ человѣчества, но и какъ лѣтопись его психологическаго развитія: „каждая библейская исторія есть пророчество, исполняющееся на пространствѣ всѣхъ вѣковъ и въ душѣ каждаго человѣка“. I, 50. [7]) VI, 112. [8]) VII, 55 f.

[9]) „Исторія, говоритъ онъ, повторяя слова Бюффона, изображаетъ человѣка такимъ, каковъ онъ есть, безъ помощи авторскаго труда“ IV, 464.

щимъ, — вотъ истинная исторія по мысли Гаманна. „Поле исторіи, говоритъ онъ, представляется мнѣ все еще широкимъ полемъ, усѣяннымъ изсохшими, истлѣвшими костями. Никто, кромѣ пророка, не можетъ предвѣщать, что кости эти облекутся въ плоть и кровь. Дыханія жизни еще нѣтъ въ нихъ, и пророкъ все еще вѣщаетъ слова Господа одному вѣтру пустыни“[1]).

Только та исторія, которая возсоздаетъ жизнь прошлаго, исторія воскрешающая, дорога Гаманну. Въ этомъ смыслѣ цѣнитъ онъ многое у древнихъ; за это качество прощаетъ Гиббону его „современные недостатки“ и любуется его „величавою картиною, идеально прекрасною въ рисункѣ, въ композиціи, въ контрастахъ свѣта и тѣни“[2]); по той же причинѣ зачитывается онъ и швейцарскою исторіей Іоганна Мюллера, „внушающею такой же трепетъ, ужасъ и восторгъ, какъ и сама страна, имъ описываемая“[3]); оттого наконецъ такъ отечески заботливо раститъ онъ, охраняетъ и благословляетъ талантъ Гердера, болѣе кого-либо изъ современниковъ способствовавшаго оживленію истлѣвшихъ костей историческаго знанія сочувственнымъ, сроднымъ пониманіемъ прошлаго. И ему, и спеціалистамъ-историкамъ, и читающей публикѣ указываетъ онъ на необходимость проникать въ глубину минувшихъ вѣковъ, въ сѣдую древность, родную и чужеземную, зоркимъ взглядомъ сочувственнаго, любвеобильнаго, родственнаго пониманія. Одинъ изъ первыхъ среди современниковъ, онъ внушаетъ важность историческаго и художественнаго изученія Востока. „Чѣмъ, спрашиваетъ онъ, чѣмъ должны мы воскрешать вымершій языкъ природы? — Паломничествами въ счастливую Аравію, крестовыми походами въ страны народовъ Востока, возстановленіемъ *ихъ* магіи, которую мы должны сдѣлать *нашимъ* достояніемъ... Но (прибавляетъ онъ, обращаясь къ модными современнымъ историкамъ) для такихъ трудныхъ странствій не годятся ваши ноги, одѣтыя въ шелковые чулки и обутыя въ бальные башмаки“! И онъ молитъ Бога, чтобы „на самомъ Востокѣ вспыхнули новые блуждающіе огни, чтобы имѣющія вновь взойти звѣзды привели къ намъ сокровища Востока: мирру, ливанъ и злато“[4]). И это желаніе не осталось неисполненнымъ: Гердеръ, Шлегели, цѣлый рядъ умовъ, полюбившихъ прошедшее и первобытное, откликнулись на вдохновенный призывъ и отдались изученію сокровищъ священныхъ и свѣтскихъ книгъ Востока, которыми живо интересовался уже и Гаманнъ, въ предѣлахъ тогда доступнаго[5]); филологи занялись сравнительнымъ изслѣдованіемъ языковъ и религій; поэты стали вдохновляться поэзіей восточныхъ странъ. Гердеръ, Гёте, Шлегели и, вскорѣ вслѣдъ за ними, Рюккертъ отважились перенести яркіе и душистые цвѣты ея на Западъ въ талантливыхъ переводахъ и подражаніяхъ.

---

[1]) II, 218, 512. [2]) *Briefw. mit Jacobi*, 66. Ср. VII, 207—8. [3]) VI, 180; ср. id. 226.
[4]) II, 293.
[5]) Такъ напр. Зендавестою и Кораномъ. Онъ зналъ и арабскій языкъ, любилъ его II, 228, III, 36, 40, 44, etc. О его глубокомъ знаніи и пониманіи Библіи — ниже.

Но Гаманнъ мечталъ объ усвоеніи современною мыслью сокровищъ исторіи и цивилизаціи не одного только Востока; еще болѣе желалъ онъ, чтобы классическая древность была изучаема и понимаема сочувственно, родственно и живо. И въ этомъ, столь важномъ отношеніи онъ опять расходится съ преобладающимъ направленіемъ своего вѣка и является передовымъ представителемъ новыхъ взглядовъ, которымъ предстояла такая блестящая будущность въ самомъ непродолжительномъ времени. Среди факторовъ, наиболѣе содѣйствовавшихъ углубленію и расширенію кругозора новѣйшаго европейскаго просвѣщенія, на одномъ изъ первыхъ мѣстъ безспорно стоитъ историко-критическое усвоеніе смысла и духа античной цивилизаціи. Неисчислимы слѣдствія, которыя болѣе правильное, многостороннее пониманіе древности, начавшееся къ концу прошлаго вѣка, оказало на складъ не только эстетическихъ, но и нравственныхъ, религіозныхъ, философскихъ и даже политическихъ убѣжденій девятнадцатаго столѣтія. На рубежѣ этого важнаго поворота европейскаго сознанія стоитъ Гаманнъ. Чтобы оцѣнить должнымъ образомъ значеніе его глубокой любви къ античному, любви, которая умѣла соединяться въ немъ съ живымъ положительнымъ христіанствомъ и составляла въ этомъ оригинальномъ сочетаніи основу его широкаго гуманистическаго образа мыслей, мы должны обратить вниманіе на контрастъ этой живой любви къ классицизму съ преобладавшимъ въ то время равнодушіемъ къ нему.

XVIII вѣкъ до своей послѣдней четверти не могъ похвалиться ни искреннею любовью, ни глубокимъ пониманіемъ классической древности. Во Франціи по отношенію къ эллинизму это время если не полнаго упадка, то во всякомъ случаѣ продолжительнаго застоя въ ученыхъ занятіяхъ и въ критическомъ пониманіи[1]); а Франція тогда давала тонъ всей просвѣщенной Европѣ. Свое широкое, жизненное, воспитательно-образовательное значеніе, то, которое онъ имѣлъ во времена Возрожденія, классицизмъ утратилъ уже раньше, въ XVII столѣтіи, когда вліяніе античной цивилизаціи, все болѣе и болѣе суживаясь, замкнулось наконецъ въ ученой области, не многимъ доступной, въ области спеціальной эрудиціи. Конечно, въ вѣкъ Людовика XIV авторитетъ древнихъ стоялъ въ общественномъ мнѣніи очень высоко; но для огромнаго большинства то было уваженіе хладнокровное, по привычкѣ, по обычаю, по приличію, а не по дѣйствительной потребности, не по настоящему сочувствію, — уваженіе конвенціональное и аффектированное. Хвалить древнихъ и древность принадлежало къ признакамъ такъ называемаго „хорошаго тона“ въ благовоспитанномъ человѣкѣ, и Фонтенелль былъ въ значительной степени правъ, когда замѣтилъ, что именно недостаточное знакомство съ древностью и отдаленность отъ

---

[1]) Dès les commencements du 18-e siècle on ne peut, hélas! méconnaître la décadences des études grecques dans notre pays, говоритъ *Egger, L'Hellénisme en France. P. 1869.* II, 262.

нея возвеличивали ее въ глазахъ большинства[1]). Сверхъ того, классики, съ точки зрѣнія тогдашней эстетики, были признаны непреложными и неизмѣнными законодателями изящнаго вкуса. Но отъ этого традиціоннаго и тенденціознаго преклоненія передъ древностью до дѣйствительнаго непредубѣжденнаго пониманія ея было еще слишкомъ далеко. Въ вѣкъ расцвѣта французскаго классицизма родственное, такъ сказать, органическое пониманіе античнаго и сочувствіе ему было свойственно весьма не многимъ (Фенелону, быть можетъ, болѣе, чѣмъ кому-либо). Главную причину этого явленія ученая госпожа Дасье основательно видитъ въ томъ, что „большинство не хочетъ терять изъ виду свой (теперешній) вѣкъ и желаетъ, во что бы то ни стало, разыскивать и открывать его вездѣ и во всемъ; а между тѣмъ нѣтъ ничего болѣе несправедливаго, такъ какъ вѣка чередуются, не будучи похожими другъ на друга“[2]). Къ сожалѣнію, истину этого замѣчанія почтенной переводчицы Гомера могли оцѣнить лишь немногіе изъ ея современниковъ; большинство раздѣляло мнѣніе ея противника Ла-Мотта, полагавшаго, что о достоинствахъ античнаго произведенія слѣдуетъ судить не въ связи съ условіями его вѣка и среды, а наоборотъ, „сообразно со степенью удаленія отъ грубости того вѣка и принимая во вниманіе просвѣщенность нашего“[3]). Наглядное приложеніе этого фальшиваго принципа къ дѣлу мы находимъ въ отношеніи критики XVII и XVIII в. къ Гомеру, а въ лицѣ его и ко всей классической древности. Примѣняя художественную мѣрку своего времени къ Иліадѣ, Перро находилъ планъ поэмы неудовлетворительнымъ, характеры дѣйствующихъ лицъ — дурно очерченными, нравы героевъ — грубыми, поведеніе боговъ — еще болѣе предосудительнымъ, а слогъ — не согласнымъ съ требованіями изящнаго вкуса[4]). Желая исправить эти недостатки и приспособить гомерическую поэзію къ изящному вкусу парижскаго придворнаго общества, Ла-Моттъ въ 1713 году издалъ свой переводъ Иліады, который навсегда останется образцомъ непониманія историческаго смысла памятниковъ древности. Въ „рѣчи о Гомерѣ“, предпосланной своему произведенію, Ла-Моттъ говоритъ: „я желалъ сдѣлать свой переводъ пріятнымъ и потому долженъ былъ понятія, нравившіяся во времена Гомера, замѣнять понятіями, способными нравиться теперь... Я долженъ былъ смягчать его выраженія... Гомеръ изобилуетъ вымыслами, безпорядочно нагроможденными другъ на друга, скучными эпизодами, ненужными явленіями боговъ, вопреки правиламъ Горація, невыносимо длинными разсказами, неразумными и несвоевременными рѣчами, такъ что, если бы рѣшили отбросить въ немъ все излишнее, пришлось бы отбросить половину всего произведенія“[5]). Ла-Моттъ такъ и поступаетъ, сжимая Иліаду въ 12

---

1) *Fontenelle, Dialogues des morts anciens avec les modèrnes. 3 Dial. Oeuvres. Amsterdam 1754.* I, 34. 2) *Egger*, II, 134.

3) *La Motte, Discours sur Homère,* приложенный къ его переводу Иліады, 1713 г.

4) *Perrault, Parallèles des Anciens et des Modèrnes. 4-e Dial.* у *Egger*, II, 200.

5) *La Motte, Discours sur Homère.*

пѣсенъ и 16000 стиховъ въ 4600, и „льститъ себя надеждою, что поэму, зараженную всѣми недостатками своего времени, онъ удачно замѣнилъ сокращеніемъ, болѣе удовлетворяющимъ правиламъ теоріи изящной словесности“[1]). Въ награду за это изуродованіе Гомера онъ получилъ отъ короля пенсію[2]), а отъ публики сочувственные отзывы; прежній оплотъ классицизма, Французская Академія, равнодушно молчала[3]), и когда госпожа Дасье, побуждаемая желаніемъ спасти молодежь „отъ опасности отравиться этимъ новымъ ядомъ“, выступила въ защиту чести мэонійскаго пѣвца, будто бы „дерзко поруганной пигмеями или людьми очень посредственными“[4]), голосъ ея оказался безсильнымъ противъ того, что̀ она называла „ужаснымъ уродствомъ“, то-есть противъ „слѣпой страсти критиковать древнихъ“[5]).

Уже во время извѣстнаго спора о превосходствѣ древнихъ или новыхъ писателей[6]) общественное мнѣніе во Франціи склонялось на сторону Перро, Ла-Мотта и другихъ „порицателей древности“[7]), и если въ Англіи

---

[1]) „Je me flatte de l'avoir fait (сокращенія и перемѣны) et je crois même avoir rapprocher les parties essentielles de l'action de manière qu'elles forment dans mon Abrégé un tout plus régulier et plus sensible que dans Homère“. [2]) *Egger,* II, 133.

[3]) *M-me Dacier, Des causes de la corruption du goût. Paris 1714,* p. 32 горько жалуется на это равнодушіе „къ величайшей дерзости, къ распущенности, которая породитъ самые опасные безпорядки въ литературѣ и поэзіи“.

[4]) La douleur de voir ce grand Poëte si indignement traité m'a fait résoudre à le defendre. *Des causes* etc. p. 3. Il faut munir la jeunesse contre ce nouveau poison. 9.

[5]) *Odyssée d'Homère traduite par M-me Dacier. Paris 1716. Préface.* T. I, p. LXXXVII.

[6]) Исторія его превосходно изложена *Rigault, Hist. de la querelle des Anciens et des Modèrnes. P. 1856,* 130 ss.; указаніями этой интересной книги я пользовался при выборѣ матеріала для настоящаго очерка отношенія къ классицизму въ 17 и 18 столѣтіяхъ.

[7]) Особенно интересно мнѣніе *Бэйля,* могучее вліяніе котораго на развитіе исторической критики невозможно отрицать (объ этомъ — *Lenient, Etude sur Bayle. Paris 1855,* 159 ss.). Несмотря на всю свою скептическую изворотливость, Б. проговаривается, что „стоитъ вполнѣ на сторонѣ Перро“ *(Rigault,* 240), хотя и маскируетъ свое несочувствіе древнимъ. Вотъ его отзывъ о Гомерѣ: Гомеръ былъ слишкомъ большой говорунъ и слишкомъ наивный; тѣмъ не менѣе „это великій геній и столь богатый прекрасными мыслями, что, если бы онъ жилъ въ настоящее время, онъ сочинилъ бы безукоризненную эпическую поэму“. *Dictionnaire, art. Andromaque, h. Amsterdam 1740.* I, 234. Онъ „живописецъ съ натуры“, но его „наивныя описанія слишкомъ буржуазны“, чтобы нравиться нашему вѣку. ibid. „Скорѣе надо дивиться тѣмъ, которые еще и теперь восхищаются Иліадою“, гдѣ есть „тысяча безполезныхъ вещей“ и „столько несвойственнаго величію эпической поэмы“. *art. Achille,* c. I, 57, не говоря уже о „пагубныхъ поэтическихъ нечестіяхъ, введенныхъ имъ и его подражателями въ язычество“. *art. Garasse, i.* II, 532. Наоборотъ, одно изъ лучшихъ для своего времени сужденій объ античной поэзіи было высказано *St. Evremond'омъ,* несмотря на то, что этотъ остроумный придворный вовсе не былъ ученымъ эллинистомъ. Восхищаясь „болѣе кого-либо древними“, признавая поэмы Гомера безсмертными, совершенными произведеніями *(St. Evremond, Oeuvres choisies. Ed. Gidel. Paris. Garnier. S. an.,* p. 373, 379), онъ признаетъ, что „громадность перемѣнъ, совершившихся въ религіи, въ государственномъ устройствѣ, въ нравахъ и бытѣ со временъ древности, требуетъ отъ насъ цѣлаго новаго искусства, чтобы войти во вкусъ и въ духъ былыхъ вѣковъ. Гомеръ писалъ

публика, наоборотъ, сочувствовала ихъ защитникамъ (В. Темплю, Ч. Бойлю и др.), то скорѣе по установившемуся обычаю или по недоразумѣнію[1]), нежели по болѣе основательному пониманію древности. Въ сущности, тогдашніе друзья классицизма постигали его истинный смыслъ немногимъ лучше, нежели его противники, и Свифтъ былъ правъ, осмѣивая въ своихъ сатирахъ первыхъ за то, что они видѣли въ Гомерѣ совокупность всѣхъ совершенствъ[2]), тогда какъ вторые, наоборотъ, готовы были казнить его, пожалуй, даже за незнаніе новѣйшихъ техническихъ изобрѣтеній или вѣроученія англиканской церкви[3]). Неумѣлые и черезчуръ ретивые защитники древнихъ повредили ихъ престижу чуть ли не болѣе враговъ классицизма. Какъ бы то ни было, въ первой половинѣ XVIII вѣка сочувственное отношеніе къ древности значительно ослабѣло. „Древнихъ читаютъ теперь по обязанности, новыхъ же писателей для удовольствія“, замѣчаетъ Фонтенелль въ одной изъ академическихъ рѣчей[4]). Молодежь, дамское салонное общество, журналы и театръ — все соединилось противъ поклоненія древности; неуваженіе къ ней доходитъ до насмѣшекъ надъ Гомеромъ въ ярмарочныхъ буффонадахъ[5]). Въ 1725 г. Ролленъ жалуется, что „большинство родителей считаетъ напрасно пропавшимъ время, посвященное ихъ дѣтьми изученію классиковъ“, и прибавляетъ, что „потокъ этого зла увлекъ почти всѣхъ“. Онъ взываетъ къ Сорбоннѣ, что она отвѣтственна за ввѣренную ей драгоцѣнную обязанность охранять любовь къ древнимъ, составлявшую когда-то славу Франціи, славу, которую у нея хотятъ восхитить сосѣднія націи[6]).

Но и въ другихъ странахъ общее настроеніе было не въ пользу классицизма; по крайней мѣрѣ въ 1732 г. лейденскій филологъ Бурманнъ даетъ самую мрачную характеристику положенія классическихъ знаній

съ натуры, съ людей и нравовъ своего времени и т. д.“ id. 373 ss. *(Sur les poëmes des anciens).*

[1]) Объ этомъ эпизодѣ полемики и о первоначальномъ нерасположеніи публики къ Р. Бентлею, потому что его ошибочно сочли за врага древнихъ, хотя изъ участвовавшихъ въ спорѣ онъ лучше всѣхъ и больше всѣхъ любилъ классиковъ — *Rigault*, 292 ss. 313 ss.; болѣе краткое, но дѣльное изложеніе у *Maehly, Rich. Bentley. Lpz. 1868,* 27—39. О роли Темпля въ этой полемикѣ — *Macaulay, Essays, Lpz. 1850.* III, 241 sqq. Споръ, представляющійся остроумному англійскому критику „дѣтскимъ, въ высшей степени праздным и предосудительнымъ“ (p. 240, 241), вызвалъ произведеніе *(„Bentley against Boyle“ 1691 г.),* которое Нибуръ называетъ безсмертнымъ, наиболѣе совершеннымъ трудомъ по части филолог. критики со временъ возрожденія классицизма, сочиненіе, имѣющее „феноменально-высокую цѣну“ въ исторіи развитія класс. филологіи, по мнѣнію *Maehly,* 35.

[2]) Такъ напр. *г-жа Дасье (Préface de la traduction de l'Odyssée. P. 1766,* p. VI) бралась доказать, что „поэзія Гомера серіознѣе и нравственнѣе исторіи и философичнѣе самой философіи“.

[3]) *Swift, The Battle of the Books* и *Tale of a Tub.* О его роли въ этой полемикѣ — *Leslie Stephen, Swift. Lond. 1882,* 33 sqq.

[4]) *Rigault,* 427. [5]) id. 426—9.

[6]) *Rollin, Traité des etudes. P. 1845.* I, 169—170.

во всей Европѣ: древнихъ, говоритъ онъ, повсюду презираютъ, надъ изучающими ихъ насмѣхаются; молодежь спѣшитъ разучиться тому немногому, что она узнала о древности въ школѣ; новые языки и новая философія торжествуютъ свою побѣду надъ античною мудростью[1]). Въ наибольшемъ почетѣ классики были все-таки въ Англіи, гдѣ уваженіе къ нимъ держалось впрочемъ скорѣе по традиціи, нежели по дѣйствительному сочувствію и еще менѣе въ силу глубокаго пониманія ихъ, котораго и не могло быть, такъ какъ большинство даже не знало греческаго языка[2]). Попъ (Pope) можетъ служить типичнымъ примѣромъ тогдашняго отношенія къ древнимъ, отношенія почтительнаго, но не раболѣпнаго[3]). Великій поклонникъ Гомера, совѣтовавшій непрерывно изучать его и наслаждаться имъ[4]), Попъ, несмотря на свое собственное слабое знаніе греческаго языка[5]), быть можетъ болѣе кого-либо содѣйствовалъ упроченію уваженія своихъ соотечественниковъ къ Гомеру переводомъ Иліады и Одиссеи[6]); и однако Бентлей былъ правъ, когда

---

[1]) *Burmann, Pro litteratoribus et grammaticis oratio, 1732* у *Rigault*, 482.

[2]) *Letter of the Duke of Buckingham to Pope. Pope's Works. Lond. 1764.* V, 253.

[3]) Букингамъ, осуждая „дерзкую попытку Ла-Мотта исправлять Гомера", говоритъ о послѣднемъ: „его совершенства таковы, что, ради ихъ, слѣдовало бы гораздо легче, съ меньшею рѣзкостью, касаться его кажущихся погрѣшностей... Въ немъ есть странныя вещи (odd things), но есть и величавыя, хотѣлось бы даже сказать божественныя". l. c. p. 254. Еще сильнѣе выражаетъ онъ свое почтеніе къ Гомеру въ слѣдующихъ стихахъ: „Read Homer once, and you can read no more, | For all books else appear so mean, so poor; | Verse will seem Prose, but still persist to read, | And Homer will be all the books you need. *Pope's Works.* IV, 295. Величайшее уваженіе самого Попа къ древнимъ выражено въ *Essay on Criticism,* гдѣ они признаны законодателями изящнаго вкуса; правила ихъ можно нарушать лишь изрѣдка, съ осторожностью. *Pope, Poetical Works. Glasgow 1773.* I, 74; слава древнихъ безсмертна, 75. Но уже и здѣсь Попъ возражаетъ противъ „рабскаго преклоненія" передъ древними, 82—3. Въ *Preface to H.'s Iliad (Works Lnd. 1764,* IV, 269) онъ сравниваетъ поэзію Гомера съ „дикимъ райскимъ садомъ", полнымъ пышныхъ цвѣтовъ, то переростающихъ, то заглушающихъ другъ друга вслѣдствіе крайней силы и богатства почвы. Рѣчь Гомера „самая могучая, самая пламенная, какую только можно себѣ представить", 273. Но въ томъ же предисловіи отмѣчены и недостатки Гомера.

[4]) Be Homer's works your study and delight, | Read them by day and meditate by night; | Thence form your judgment, thence your maxims bring. *Essay on Criticism.*

[5]) „Невѣжества Попа въ греческомъ невозможно отрицать", говоритъ *Leslie Stephen, Pope. London 1880,* 63.

[6]) Начатый по совѣту Аддисона, переводъ былъ встрѣченъ одобреніями Стиля, Конгрива, Роу (Rowe), Парнеля, лордовъ Галифакса и Болингброка (*Pope W. Lond. 1774.* IV, 294, 295) и Оксфордскаго университета. „Я нашелъ больше патроновъ, чѣмъ было нужно для Гомера", говоритъ самъ Попъ, p. 296. Джонсонъ назвалъ его трудъ „самымъ благороднымъ стихотворнымъ переводомъ изъ всѣхъ, когда-либо появлявшихся"; Грей не допускалъ и въ будущемъ возможности лучшаго (*Leslie Stephen, Pope,* 64); въ концѣ столѣтія г-жа Неккеръ полагала, что едва ли возможенъ лучшій переводъ Гомера на какомъ бы то ни было языкѣ (*Quatremère-Roissy, Discours préliminaire къ переводу книги Блакуэлла, Paris, An VII,* p. XII). О матеріальномъ успѣхѣ изданія (Иліада по подпискѣ разошлась въ 654 экземплярахъ) — *Leslie Stephen,* 62—3.

назвалъ этотъ переводъ „красивою поэмою, но только не Гомеровою“ [1]). Въ изложеніи изумительнаго англійскаго стилиста, въ высшей степени изящномъ, стройномъ, неуклонно слѣдовавшемъ правиламъ ново-классическаго вкуса, рѣчь Гомера теряла свою первобытную свѣжесть, простоту и непринужденность, свой яркій колоритъ и могучій чувственный реализмъ. Попъ не урѣзывалъ, не уродовалъ произвольно Гомера [2]), но онъ слишкомъ его облагораживалъ, и народный пѣвецъ получалъ у него почти безукоризненно джентльменскую внѣшность [3]). Предубѣжденіе г-жи Дасье видѣть въ Гомерѣ „правильнаго“ поэта, „наиболѣе приближающагося къ оригиналу теоретическаго совершенства“ [4]), хотя и не раздѣлялось Попомъ [5]), однако и онъ смотрѣлъ на стараго рапсода, какъ на искуснаго „сочинителя“ (inventor of poetry), „изобрѣтавшаго“ удачные поэтическіе сюжеты и художественные пріемы преднамѣренно [6]), преимущественно „съ поучительною цѣлью“. Непосредственное творчество въ гомерической поэзіи осталось непонятнымъ Попу, и можно даже сказать, что именно потому, что ему удалось облечь Гомера въ столь изящную форму, его переводъ такъ и нравился современникамъ. Они восхищались не столько античною рѣчью Иліады, сколько правильностью стиха красивой англійской поэмы [7]). Изъ этого успѣха еще не слѣдуетъ заключать о возрастаніи пониманія античнаго и любви

---

[1]) „A pretty poem, Mr Pope, but you must not call it Homer“, сказалъ будто бы Бентлей Попу. Leslie Stephen, 64.

[2]) Первая обязаность переводчика, говоритъ онъ, дать автора „въ цѣломъ видѣ, безъ урѣзокъ; только дикція и версификація во власти переводчика“. *Pope. W.* IV, 286 *(Preface to the Iliad).*

[3]) Хорошую характеристику труда Попа даетъ *Leslie Stephen, Pope,* 65 sqq. и его же *History of English Thought in the 18-th century. Lond. 1876.* II, 353 sqq.

[4]) Des tous les poëtes et de tous les écrivains H. est assurement celuy qui approche le plus de cet original tout parfait. *L' Odyssée trad. par M-me Dacier. P. 1716.* Préface. T. I, LXXX—I.

[5]) См. его отзывъ о спорѣ Дасье съ Ла-Моттомъ въ письмѣ къ Букингаму. W. V, 257 sq., также въ предисловіи къ Иліадѣ, напр. IV, 287.

[6]) Исходя изъ даннаго Ле-Боссю опредѣленія эпической поэмы, какъ „стихотворенія, придуманнаго (inventé) для воспитанія нравовъ посредствомъ поученій, скрытыхъ подъ аллегоріей какого-нибудь дѣйствія великихъ людей“, — опредѣленія, принятаго госпожею *Дасье* (Odyssée. Préface. I, p. XII) и повтореннаго *Попомъ (The Odyssey. A General View of the Epick Poem... extracted from Bossu. Lond. 1771,* p. VI), Попъ видитъ въ способности къ изобрѣтательности (invention) главный признакъ геніальности вообще и Гомеровой въ частности — свойство, которымъ Г. превосходитъ всѣхъ поэтовъ въ мірѣ *(Preface to the Iliad. W.* IV, 268, 270, 272). „Съ какой бы стороны мы ни разсматривали Гомера, насъ преимущественно поражаетъ его изобрѣтательность“. 279. „Гомеръ былъ, повидимому, изобрѣтатель поэзіи“. 285.

[7]) Аддисонъ напр. пишетъ Попу, что его переводъ „обогатитъ нашъ англійскій языкъ“ *(Pope W.* V, 192); Джонсонъ замѣчаетъ съ похвалою, что у Попа „Гомеръ запѣлъ по-англійски“; Гиббонъ, — „что этотъ переводъ обладаетъ всѣми достоинствами, кромѣ вѣрности оригиналу“. *Leslie Stephen, Pope,* 64.

къ нему[1]). На самомъ дѣлѣ то и другое было слабо и въ Англіи, и когда, значительно позднѣе, въ 1762 г., начинавшій въ ту пору свою литературную каррьеру Гиббонъ обратился къ публикѣ съ энергичною рѣчью въ защиту классицизма, она была встрѣчена полнѣйшимъ равнодушіемъ именно въ Англіи[2]).

Дѣло въ томъ, что увлеченіе общества XVIII вѣка новыми теченіями въ литературѣ все болѣе и болѣе охлаждало любовь къ древности. Въ 1737 г. Вольтеръ замѣчаетъ, что греческій языкъ находится въ пренебреженіи во Франціи; въ 1753 г. аббатъ Бертье называетъ свой вѣкъ „враждебнымъ изученію древности“ и даже опасается, что черезъ 30 лѣтъ никто не будетъ умѣть читать по-гречески[3]). Во Франціи, пишетъ Гиббонъ въ 1762 г., философская секта пренебрегаетъ наукою о древности и греческимъ и латинскимъ языками; охранительница этихъ знаній, Академія Надписей отодвинута на послѣднее мѣсто изъ трехъ ученыхъ королевскихъ Обществъ Парижа; новая кличка эрудитовъ съ презрѣніемъ примѣняется къ преемникомъ Юста Липсія и Казабона[4]). Въ 1770 г. Роллянъ также жалуется на глубокое невѣжество большинства учащихся въ греческомъ языкѣ[5]). Но и самимъ законодателямъ общественнаго мнѣнія основательное знаніе древности было чуждо. Вольтеръ, хотя и находилъ греческій языкъ „самымъ прекраснымъ изъ всѣхъ существующихъ“[6]), однако самъ едва зналъ его, точно такъ же, какъ Дидро и д'Аламберъ, тогда какъ Руссо, Мармонтель и столькіе другіе изъ корифеевъ французскаго просвѣщенія XVIII вѣка вовсе его не знали. Но и Вольтеръ очень равнодушный поклонникъ древнихъ: „уважая ихъ, какъ старшихъ, онъ не считаетъ нужнымъ обожать ихъ“[7]); многое въ ихъ произведеніяхъ онъ находитъ невыносимымъ для современнаго вкуса[8]); „прощая имъ ихъ ошибки“, онъ полагаетъ, что „древніе превосходятъ новыхъ писателей лишь въ очень маломъ количествѣ случаевъ“[9]). Важнѣе и хуже этого продолженія стараго спора о литературномъ превосходствѣ то, что судить о древнихъ онъ рекомендуетъ „не въ связи съ ихъ временемъ“, а абсолютно, по общимъ свойствамъ самихъ произведеній ихъ[10]). Догматической точки зрѣнія на прошлое держится такимъ образомъ и Вольтеръ; лишь въ слабой степени при-

---

[1]) Отмѣтимъ однако успѣхъ книги *Блакуэлля* о Гомерѣ, второе изданіе которой вышло уже на слѣдующій годъ послѣ перваго (1735, 1736 г.), Блакуэлль, болѣе кого-либо содѣйствовалъ оживленію любви къ эллинизму въ Шотландіи. *Mc. Cosh, The Scottish Philosophy. Lond. 1875,* 96, 195. Его книга о Гомерѣ была сочтена современниками за замѣчательное произведеніе. Гиббонъ назвалъ ее „искуснымъ, хотя иногда фантастичнымъ усиліемъ генія“. *Dictionary of National Biography. Lond. 1886* V, 148.

[2]) *Gibbon, Mémoires. Paris, An V,* T. I, ch. 12, p. 129. [3]) *Egger.* II, 263.

[4]) *Gibbon, Mém.*, p. 123—4. [5]) *Egger,* 264.

[6]) *Voltaire, Des langues. Oeuvres. Londres 1772.* XXVII, 66—67.

[7]) *Voltaire. Réflexions sur les anciens et les modèrnes. Ed. cit.* XXXIV, 256. „Уваженіе“ не мѣшаетъ ему, при случаѣ, называть Эсхила „варваромъ“ и Аристофана „шутомъ, едва достойнымъ быть допущеннымъ на сцену ярмарочныхъ балагановъ“. *Rigault,* 474. [8]) *Voltaire, Réflexions,* p. 264, 277—8. [9]) id. 267. [10]) id. 269.

нимаетъ онъ во вниманіе историческія перемѣны въ составѣ и складѣ убѣжденій народностей, зависимость ихъ отъ условій среды и времени [1]). Въ немногихъ случаяхъ его примѣру въ этомъ отношеніи слѣдуетъ „Энциклопедія“ [2]), тогда какъ въ другихъ она служитъ типичнымъ образцомъ тогдашняго историческаго непониманія древности. Такъ, напр. на греческую миѳологію она смотритъ какъ на первоначально „безпорядочный сбродъ не связанныхъ другъ съ другомъ суевѣрій, изъ которыхъ Орфей составилъ цѣльное систематическое ученіе“, къ сожалѣнію, однако такого свойства, что въ немъ едва можно найти „что-либо сносное для нашего времени“ [3]). Гомеръ, не удостоившійся получить на свою долю отдѣльную статью въ „Энциклопедіи“, является въ ней богословомъ, философомъ, поэтомъ, но ужь конечно не народнымъ пѣвцомъ, выразителемъ народной жизни и народнаго творчества [4]). Взглядъ на него въ послѣднемъ смыслѣ оставался, за немногими исключеніями, несвойственнымъ почти всему XVIII вѣку. Историческая и народная сторона въ Гомерѣ или была недоступна пониманію, или прямо претила критикѣ того времени, воспитанной на ложномъ понятіи объ искусственномъ происхожденіи эпоса. Если культурно-историческія черты и были замѣчаемы въ гомерической поэзіи, то въ нихъ видѣли только недостатокъ, и большинство, вмѣстѣ съ Ла-Моттомъ, склонно было ставить Гомеру въ вину то, что онъ описываетъ людей своего вѣка „на манеръ исторіи, а не сообразно съ правилами теоріи поэмы“ [5]). Первобытный неподдѣльный реализмъ греческаго эпоса, то, что Бэйль называлъ „низостями Гомера, списанными съ натуры, но невыносимыми для нашихъ графинь и маркизъ“ [6]), оставалось оскорбительнымъ (shoking) для художественныхъ приличій благовоспитаннаго общества и во времена Попа [7]), точно такъ же какъ тѣ же черты казались нетерпимыми въ древнихъ трагикахъ во времена Вольтера [8]). Главною за-

---

[1]) id. 265.

[2]) Такъ въ статьѣ *Anciens. Antiquité (Encyclopédie. Nouvelle édit. Genève.* 1777 ss. T. II, 608 ss.): Il faut encore avoir constamment sous les yeux leurs moeurs, leurs lois et leurs usages; sans cela il est impossible d'en juger sainement. 609. Ce n'est donc pas sur les moeurs d'aujourd'hui qu'il faut juger des conversations de certaine espèce qu'on retrouve fréquemment dans l'Iliade... Ce qu'on blâme ici en lui, ce sont donc des beautés réelles. ibid. Затѣмъ слѣдуютъ краткія, но дѣльныя и сочувственныя замѣчанія о различіи античнаго склада ума и характера отъ современнаго, 610—611.

[3]) *Art. Grecs, Philosophie des grecs.* T. XVI, 578, 582.

[4]) Homère, théologien, philosophe et poëte, ecrivit environ 900 ans avant l'ère chrétienne. Il imagina la ceinture de Vénus et il fut le père des grâces. Ses ouvrages ont été bien attaqués et bien défendus, id. 582. Здѣсь же упоминается о мнѣніи „прославленнаго человѣка“, будто „черезъ двадцать лѣтъ едва ли будутъ читать Гомера“!

[5]) *Dacier, Des causes de la corruption du goût. 1714,* p. 159.

[6]) *Bayle, Dictionnaire, art. Andromaque.* [7]) *Pope, Works. 1764.* IV, 282.

[8]) „Не слѣдуетъ спорить о вкусахъ; но несомнѣнно, что сцены, встрѣчающіяся въ Альцестѣ Эврипида не были бы терпимы на нашихъ ярмарочныхъ представленіяхъ“. *Voltaire, Réflexions,* p. 264. Интересную защиту „низкихъ“ выраженій Гомера даетъ *Rollin, Traité des études. ed. cit.* I, 304 ss.

слугою Попа было именно указаніе на необходимость историческаго взгляда на Гомера, какъ „древнѣйшаго изъ авторовъ языческаго міра", на „это видѣніе того, чего нигдѣ, кромѣ него, нельзя найти, на это единственное истинное зеркало древняго міра" [1]). Но насколько это благотворное убѣжденіе было непрочно въ самомъ Попѣ видно и изъ его собственнаго отношенія къ гомерической рѣчи, и изъ его излишней старательности защитить Гомера отъ упрековъ современныхъ критиковъ въ грубостяхъ, неприличіяхъ и нелѣпостяхъ. Желавшіе отыскать достоинства Гомера все еще обращались преимущественно къ помощи аллегорическаго толкованія, превращая такимъ образомъ Иліаду и Одиссею въ сборникъ хитроумныхъ нравственныхъ притчъ и поученій [2]).

Единичныя попытки изложенія историческаго взгляда на античный эпосъ проходили незамѣченными или встрѣчались несочувственно. Когда аббатъ д'Обиньякъ отважился высказать свою незрѣлую, но остроумную, далеко опередившую критическій кругозоръ своего времени гипотезу о томъ, что гомерическая поэзія — продуктъ не отдѣльнаго лица, а собраніе пѣсенъ многихъ народныхъ пѣвцовъ [3]), Буало не вѣрилъ, чтобы здравомыслящій человѣкъ могъ додуматься до такой нелѣпости; когда же книга д'Обиньяка черезъ 42 года послѣ его смерти (въ 1715 г.) была наконецъ издана, она прошла совершенно незамѣченною [4]). Достойно вниманія также, что сочиненіе Блакуэлля, во многихъ отношеніяхъ очень удачно освѣщавшее вопросъ о Гомерѣ съ культурно-исторической точки зрѣнія [5]), оставалось до конца столѣтія непереведеннымъ на французскій языкъ и мало знакомымъ французамъ въ оригиналѣ [6]). Приблизительно та же судьба постигла его и въ Германіи, гдѣ оно неполно и небрежно было переведено только въ 1776 г. Фоссомъ, который однако самъ насмѣхался надъ этимъ „миѳологическимъ оракуломъ и

---

[1]) *Works* IV, 282 *(Preface to the Iliad).*

[2]) Образцовымъ примѣромъ изученія древности съ назидательными цѣлями остается конечно *Фенелоновъ „Телемакъ"*; затѣмъ наиболѣе постарались въ томъ же направленіи *г-жа Дасье* и *Роллэнъ: Traité des études. De la lecture d'Homère.* Ch. 2 Instructions qu'on peut tirer d'H.; *Попъ* также дивится „безчисленнымъ знаніямъ и тайнамъ природы и физической философіи, сокрытымъ въ аллегоріяхъ Гомера". *Works.* IV, 272. Въ аллегорическомъ толкованіи Гомера всѣхъ превзошелъ *P. Hardouin (Apologie d'Homère P. 1716),* необузданная фантазія котораго превращала всю Иліаду и Одиссею въ сплошную аллегорію отвлеченныхъ философскихъ понятій.

[3]) *Conjectures académiques sur l'Iliade. P. 1715.* [4]) *Rigault,* 411—2.

[5]) Поставивши вопросъ, „какою фатальностью или въ силу какого склада вещей Гомеръ сталъ недосягаемымъ въ своемъ совершенствѣ эпическимъ поэтомъ" *(Blackwell, Recherches sur la vie et les écrits d.'H. франц. переводъ Paris An VII,* p. 2), Бл. ставитъ первымъ правиломъ для пониманія Гомера „разучиться нашимъ обыденнымъ взглядамъ на вещи и усвоить себѣ взглядъ, соотвѣтствующій болѣе естественнымъ (первобытнымъ) нравамъ", 25. Превосходныя замѣчанія о значеніи чудеснаго и таинственнаго въ эпосѣ (27—28, 350—1), о соотвѣтствіи рѣзкаго, страстнаго реализма гомерической поэзіи характеру и быту героической эпохи (362—372) принадлежатъ и до сихъ поръ къ числу лучшаго, писаннаго на эту тему. „Гомеръ, по мнѣнію Б—ля, есть лучшій историкъ". 356.

[6]) *Discours préliminaire Quatremère—Boissy* къ его переводу *(Paris. An VII)* p. VIII.

сновидцемъ“ [1]), въ числѣ немногихъ нѣмецкихъ читателей и цѣнителей котораго былъ и Гаманнъ [2]). Еще болѣе поучительное указаніе на нерасположеніе XVIII вѣка къ сочувственному, конгеніальному, культурно-историческому воспринятію античнаго элемента служитъ долговременное забвеніе, которому послѣ краткаго впечатлѣнія на ближайшую литературную среду, подвергся трудъ Вико [3]). Глубоко вдумчивые и проницательные взгляды этого „одинокаго генія“ [4]) на древность вообще и въ частности на значеніе античной миѳологіи и преданія [5]), на народное происхожденіе эпоса и на бытописующій характеръ гомерической поэзіи [6]), свидѣтельствуютъ о талантѣ неаполитанскаго мыслителя ничуть не менѣе, быть можетъ даже болѣе, нежели его теорія философіи исторіи, неумѣренно превознесенная критикою послѣ незаслуженнаго вѣковаго пренебреженія къ ней [7]). А между тѣмъ, какъ и весь трудъ

---

[1]) *Bursian, Gesch. d. class. Philologie in Deutschland. München u. Lpz. 1883.* S. 549—550.

[2]) Гаманнъ читалъ Блакуэлля въ оригиналѣ; онъ ссылается на него (IV 310) и высказываетъ желаніе, чтобы „такая же остроумная и содержательная книга была написана о Сократѣ“, II, 20.

[3]) Объ успѣхѣ 1-го изданія 1725 г. говоритъ самъ Вико *въ автобіографіи: Vico, Oeuvres trad. par Michelet. P. 1835.* I, 84 s., 95 ss., 101. La Scienza Nuova acquit de la célébrité par toute l'Italie. 95. 2-е изданіе вышло въ 1730; 3-е въ 1744.

[4]) Genio solitario называетъ его *De Gubernatis, Storia della Storia, Milano 1884,* 251, тогда какъ *Marselli, La Scienza della Storia, Roma 1873,* 134—5, наоборотъ, старается доказать его связь съ общимъ научнымъ движеніемъ его времени, въ отличіе отъ *Mayr'a Die philosoph. Geschichtsauffassung der Neuzeit. I. Wien 1877,* 214. Самъ Вико говоритъ про себя: Vico bénit le ciel de n'avoir point encore eu à jurer sur la parole du maître, et rendit grâce à ses forêts où, guidé par son génie, il avait, sans préférence d'école, presque achevé le cours de ses études, loin des villes où le goût littéraire change comme les modes, tous les deux ou trois ans. *Vie, edit. Michelet.* I, 31. Cf. 32.

[5]) Про вторую книгу „Новой Науки“ *Marselli* p. 147 говоритъ: tutta la moderna critica o interpretazione dei miti stà in questo libro e nel seguente... Creuzer, Strauss, Feuerbach trovano nel Vico un loro precursore, come la moderna filologia deve in lui riconoscere una mente divinatrice dei suoi attuali progressi. — *Fontana, La filosofia della storia nei pensatori italiani. Imola 1873,* p. 32—33 находитъ даже, что „онъ создалъ филологію въ ея широкомъ (современномъ) смыслѣ слова“ и въ частности „критику Гомера, которую труды Вольфа не ниспровергли, а укрѣпили“. Сдержаннѣе и вѣрнѣе оцѣниваетъ его *Werner, G. Vico. Wien 1851,* 152 ff., 193 ff., 204.

[6]) *Vico, Principj di Scienza Nuova. Milano 1853.* Libro 3. Опровергнувши обычное мнѣніе, „будто Гомеръ былъ философъ“ (p. 441—6) и отмѣтивши его народный характеръ (452, 465), онъ приходитъ къ заключенію, что Гомеръ былъ не что иное, какъ поэтическое воплощеніе греческаго народа въ героическую эпоху развитія (469, 470). Это разложеніе личности поэта на черты народнаго греческаго характера оправдываетъ его ото всѣхъ предполагаемыхъ недостатковъ (471—2): „Онъ не былъ организаторомъ греческой политики и гражданственности“, какъ многіе думали, „ни отцомъ всѣхъ поэтовъ, ни источникомъ всей греч. философіи“ (473); онъ просто — „первый историкъ всего языческаго міра“ и въ этомъ именно смыслѣ его поэмы — ни съ чѣмъ не сравнимое сокровище (474).

[7]) На преувеличеніе значенія Вико въ этомъ отношеніи новою критикою основательно указываетъ *Карѣевъ, Основные вопросы философіи исторіи. М. 1883.* I, 6—9.

Вико, его взгляды на древность не были оцѣнены современниками, а затѣмъ впали въ долговременное забвеніе. Самъ Вико говоритъ, что на родинѣ онъ былъ неизвѣстенъ и казался въ ней чужимъ человѣкомъ, одинокимъ отшельникомъ [1]); онъ жалуется на несочувствіе ученыхъ его труду [2]) и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаётъ, что „книга его не можетъ имѣть успѣха, потому что идетъ въ разрѣзъ съ модою, преобладающею въ вѣкъ презрительнаго легкомыслія, когда желаютъ казаться просвѣщенными безъ помощи ученія“ [3]). Критика, не обращая вниманія на существенное въ трудѣ Вико, искажала его или вдавалась въ неосновательныя придирки [4]). Во Франціи на Вико не обращали никакого вниманія въ теченіе всего XVIII вѣка; ни одинъ англичанинъ и шотландецъ не упоминаетъ о немъ за это время [5]). Нѣмцамъ, за рѣдкими исключеніями, къ числу которыхъ опять принадлежалъ Гаманнъ [6]), онъ оставался совершенно неизвѣстенъ до конца столѣтія, когда (въ 1787 г.) на него указалъ своимъ соотечественникамъ Гёте [7]), едва ли однако его читавшій [8]), также какъ и Гердеръ, упоминающій о его заслугахъ кратко и въ слишкомъ неопредѣленныхъ выраженіяхъ [9]). Не обратилъ на него во́-время вниманія даже Ф. А. Вольфъ, который уже послѣ изданія своихъ „Пролегоменъ къ Гомеру“ ознакомился съ трудомъ Вико и далъ о немъ сдержанно-сочувственный отзывъ [10]). Такимъ образомъ произведеніе, наиболѣе способное поднять пониманіе смысла классической древ-

---

Ср. также умѣренное мнѣніе *Rocholl'я Die Philosophie der Geschichte. Göttingen 1878,* 46—8, *Mayr'a* 226 и *Werner'a* 280 ff. Примѣромъ крайняго пристрастія къ В. можетъ служить *Ferron, Théorie du progrès. P. 1867,* I, 231: V. devine *toutes* les idées de la science du progrès humain. — Il est le père de la philosophie de l'histoire. 137.

[1]) *Vie, edit. Michelet,* p. 32. [2]) id. 170—1. [3]) ibid.

[4]) Сношенія самого Вико съ извѣстнымъ журналистомъ и критикомъ Леклеркомъ, которому онъ посылалъ свой произведенія, остались безъ послѣдствій для нихъ и не дали имъ огласки: id. 65 ss. 73—74, 85—86. Въ Италіи нѣкій Даміано Романо находилъ мысли В. опасными для религіи, а лейпцигскій рецензентъ въ *Acta Eruditorum (Aug. 1727 p. 383)* — пристрастными къ католичеству: id. 98—101, 110—111.

[5]) *Michelet.* I, 124.

[6]) „Я получилъ Вико изъ Флоренціи“, пишетъ онъ Гердеру 22 дек. 1777 г. Краткія замѣчанія о книгѣ сдѣланы очевидно при первомъ бѣгломъ ознакомленіи съ нею: „я предполагаю, что она источникъ „новой науки“ физіократовъ, хотя ея содержаніе болѣе филологическое и въ ней нѣтъ общаго съ физіократами“. *Hamann,* V, 268.

[7]) *Goethe, Italien. Reise.* [8]) *Mayr,* 211.

[9]) *Herder, Zur Phil. u. Gesch.* X, 368: es sei erlaubt das ziemlich vergessene Andenken eines Mannes zu erneuern, der zu einer Schule menschlicher Wissenschaft im ächten Sinne des Wortes an seinem Orte vor Andern den Grund legte, Giambattista Vico. Er gründete den Katheder dieser Wissenschaft in Neapel. И только!

[10]) Изложивши содержаніе 3-й книги Вико, Вольфъ замѣчаетъ: „Historische Strenge ist zwar nirgends in diesem Raisonnement, kaum scheint V. davon eine Idee gehabt zu haben. Alles hat eher das Ansehen von Visionen; doch nähern sich solche Visionen oft der Wahrheit mehr und haben grösseren Werth, als die ebenso unbewiesene Wiederholung des gemeinen beweislosen Glaubens“. *F. A. Wolf, Kleine Schriften.* II, 1157 ff. 1166, приведено у *Mayr'a,* 211. О Вико, какъ своемъ предшественникѣ, Вольфъ въ „Пролегоменахъ“ не упоминаетъ.

ности и внушить любовь къ ней, пропало для XVIII вѣка безслѣдно[1]), въ отличіе отъ сочиненія Вуда (Wood) о Гомерѣ, замѣченнаго повсюду и оказавшаго глубокое вліяніе на развитіе историко-филологической критики[1]).

Положеніе классицизма въ Германіи въ XVIII вѣкѣ до Винкельманна, Лессинга и Гейне было такое же незавидное, какъ и въ другихъ странахъ, съ тою разницею, что здѣсь отношеніе къ древности было не столько фальшивое, сколько просто равнодушное. Во Франціи условная точка зрѣнія на классиковъ создала по крайней мѣрѣ искусственное уваженіе къ нимъ, результатомъ котораго явилась не только опредѣленная эстетическая теорія, но и воплощеніе послѣдней въ крупныхъ художественныхъ произведеніяхъ, характеризующихъ литературу вѣка Людовика XIV. Въ Германіи же общая отсталость литературнаго развитія лишила возможности создать что-либо самостоятельное въ этомъ родѣ и заставила ограничиться подражаніемъ уже не самимъ древнимъ образцамъ, а тому фальшивому подобію ихъ, которое было выработано французскою псевдоклассическою теоріей эстетики. Но были и особыя причины, мѣшавшія развитію любви къ античному въ Германіи. Сначала піэтистическая педагогика являлась умышленнымъ стѣсненіемъ для самостоятельнаго роста классическихъ знаній изъ опасенія заразить учащуюся молодежь языческимъ духомъ[2]). Хотя организаторъ галльской системы воспитанія Авг. Герм. Франке не доходилъ до крайностей нѣкоторыхъ своихъ сотрудниковъ, помышлявшихъ о полномъ изъятіи „языческихъ авторовъ“ изъ школы[3]) и даже считалъ латынь, греческій и еврейскій за основу высшаго образованія[4]), тѣмъ не менѣе и ему сознаніе самостоятельной важности изученія древности было чуждо. Исходя изъ положенія, что „главная цѣль воспитанія и обученія есть слава Божія и культура души“[5]), онъ и изученіе классиковъ цѣнилъ

---

[1]) Сочиненіе Вуда произвело глубокое впечатлѣніе какъ на Гейне (*Шмидтъ, Исторія педагогики. М. 1880,* III, 502), такъ и на Вольфа, называющаго его въ „*Пролегоменахъ*“ своимъ ближайшимъ предшественникомъ. На французскій книга была переведена въ 1775 г. *Egger,* II, 284.

[2]) *Meuser, Wesen. u. Einfluss der philanthropischen Schule. Mannheim 1880,* 9.

[3]) „Es war eine sonderliche Bewegung unter denen Praeceptoribus (въ Галле)... keine heidnische Autores mehr mit den Kindern zu tractiren... also dass einige wirklich anfingen den Ciceronem wegzulegen und den Prudentium an dessen Stelle zu gebrauchen; ein anderer, welcher... sonderlich puritatem Ciceronianam recomendirt hatte, fing an die lateinische Sprache und sonderlich puritatem linguae aufs Höchste herunter zu machen“. Послѣ увѣщаній Франке этотъ послѣдній убѣдился, „dass Gott ihn bei Erwägung des 37 Psalms überzeugt hätte, dass das Studieren nicht allein nicht sündlich, sondern auch nach gegenwärtigen Umständen der Zeit nützlich“. *Kramer, A. H. Francke, Halle a. S. 1880.* I, 241—3. [4]) idem, 233.

[5]) Die Ehre Gottes muss in allen Dingen, aber absonderlich in Auferziehung u. Unterweisung der Kinder als der Haupt-Zweck immer vor Augen seyn... Cultura animi oder die Gemüths-Pflege ist das einige Mittel, wodurch dieser Haupt-Zweck in Anweisung der Jugend erhalten wird. *Francke, Kurzer u. einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit u. christlichen Klugheit anzuführen sind. Halle 1748,* 1, 2. Alle

лишь какъ подготовку къ точному знанію св. Писанія[1]), либо какъ средство вліять на нравственное развитіе молодежи назидательными примѣрами изъ древней жизни, тщательно отдѣляя въ античной литературѣ „золото изъ шлаковъ“[2]). Самостоятельному интересу къ знанію вообще и къ знанію древности въ частности не было мѣста въ піэтистической педагогикѣ, до конца оставшейся вѣрной своимъ первоначальнымъ основамъ[3]). Не изъ аскетически настроенной среды піэтизма, съ ея одностороннимъ взглядомъ на человѣка, съ ея честными, но приниженными будничными интересами, могло выйти страстное влеченіе къ чувственному, свѣтлому міру эллинизма съ его чистою человѣчностью, съ его культомъ красоты. Гуманистическія научныя стремленія томились и чахли въ душной атмосферѣ піэтистическихъ школъ, гдѣ даже благородный первоначальный порывъ религіознаго энтузіазма быстро выродился въ притворство или снизошелъ на уровень искусственно привитаго внѣшняго благочестія[4]).

Затѣмъ наступило время вліянія на Германію новыхъ литературныхъ вѣяній, Вольтера, энциклопедистовъ, вліяніе, которое также было не въ пользу древности. Не удивительно, что подражавшее французскому нѣмецкое просвѣщеніе, столь же чуждое историческому пониманію прошлаго и еще болѣе бѣдное чутьемъ прекраснаго, узко-утилитарное въ своихъ задачахъ, безцвѣтно-прозаичное въ ихъ выполненіи, было

Klugheit, sie habe Namen, wie sie wolle, muss Gottes Ehre zum Ziel u. Zweck haben... Wo sie etwas anders suchet, oder sich diesen oder jenen Neben-Zweck setzet, ist sie vielmehr Falschheit, Betrug, Heucheley u. Arglist zu nennen, als eine wahre Klugheit. (71—72). Подробнѣе въ *Franke's Paedagogische Schriften herausg. von Kramer. Langensalza 1876*, также *Richter, A. H. Francke's Schriften über Erziehung u. Unterricht.*

[1]) Учащимся надо постоянно внушать warum sie allerhand Sprachen lernen, wie solches zur Ehre Gottes gereichen könne und müsse etc. *Unterricht wie die Kinder etc.* 107—8. Многое въ томъ же духѣ въ его *Idea studiosi Theologiae,* этой необыкновенно популярной въ свое время книгѣ, выдержавшей 5 изданій отъ 1712 до 1758 г. Въ *Lectiones Paraeneticae,* IV, 157, изученіе греческаго и еврейскаго возведено въ главное правило для богослова, но съ условіемъ, чтобы „занятія языками вели къ высшей пользѣ, къ уразумѣнію смысла духа св. Писанія. II, 325.

[2]) *Wie die Kinder* etc. 25—26 и 104—5.

[3]) О педагогахъ піэтизма см., кромѣ исторій піэтизма и изданій Крамера,— *Шмидтъ, Исторія педагогики,* III, 444 и сл.; *Raumer, Gesch. d. Paedagogik. Stuttgart 1843.* II, 134 ff.

[4]) Землеръ въ своей автобіографіи *(Semler's Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst. 1 Thl. Halle 1781)* даетъ очень полную, чрезвычайно интересную картину школьной жизни въ піэтистической средѣ, гдѣ „менѣе всѣхъ могли преуспѣвать (въ глазахъ педагоговъ) тѣ, которые серіозно любили такъ называемую человѣческую ученость“ (S. 27—28). Другое, болѣе позднее, не менѣе поучительное признаніе о подавляющемъ вліяніи піэтистическаго воспитанія на любознательныхъ людей встрѣчаемъ въ письмѣ талантливаго Бринкманна къ Якоби, гдѣ онъ описываетъ свои духовныя страданія „въ тюрьмѣ строжайшей, безпощадной монастырской дисциплины одного геррнгутскаго учебнаго заведенія, среди людей, даже не подозрѣвавшихъ существованія чистой человѣчности и высшихъ потребностей сердца“. *Zöppritz, Aus Jacobi's Nachlass. Lpz. 1869.* I, 245—6.

совершенно лишено способности конгеніальнаго пониманія античнаго міра и рѣшительно не думало объ усвоеніи современною жизнью духа классической цивилизаціи, какъ воспитательнаго элемента. Характернымъ представителемъ этого направленія является самъ „король-философъ“ Фридрихъ II, ставившій Генріаду Вольтера выше Гомера и Виргилія, а Расина выше всѣхъ писателей Греціи и Рима[1]). Не удивительно послѣ этого, что въ своихъ проектахъ реформы образованія онъ, сохраняя въ школьной программѣ латынь и даже находя нужнымъ нѣсколько поддержать „слишкомъ заброшенный греческій языкъ“, ставилъ на первомъ планѣ изученіе своего любимаго французскаго языка и даже самихъ классиковъ рекомендовалъ изучать во французскихъ[2]) и въ нѣмецкихъ переводахъ, полагая что безъ этого „заучиваются только слова, а самый смыслъ остается непонятнымъ“[3]). Давая эти совѣты, Фридрихъ дѣйствовалъ въ духѣ новаго направленія нѣмецкой педагогики. Такъ называемая латинская школа со своимъ механическимъ заучиваніемъ грамматическихъ формъ[4]), съ небрежнымъ отношеніемъ къ греческому языку[5]), не дававшая никакого реальнаго и историческаго знанія древности и не столько поощрявшая, сколько убивавшая послѣднюю любовь къ античному[6]), видимо, отживала свой вѣкъ; на смѣну ей возникала реальная школа[7]), и симпатіи педагоговъ нѣмецкаго „просвѣщенія“ оказались на ея сторонѣ. Воспитатели-филантропы были противъ „мученья молодежи латынью“[8]), по мнѣнію Базедова, для большинства совершенно не нужною[9]), и съ нравственными цѣлями реко-

---

[1]) *Шмидтъ*, III, 553. Генріаду онъ хотѣлъ напечатать серебряными буквами! *Rigollot, Frédéric II philosophe. P. 1875*, 51. Расинъ для него величайшій изъ трагиковъ, „Athalie“ — совершеннѣйшая изъ трагедій. id. 149. [2]) *Rigollot*, 133.

[3]) Въ указѣ министру Зедлицу (5 сент. 1779), перепечатанному у *Шмидта*, 557 и сл. Ср. *Lettre sur l'éducation* въ *Oeuvres de Frédéric II, ed. Preuss. 1846*, IX, 115 ss. При своемъ отвращеніи къ нѣмецкому языку, онъ согласился на нѣмецкіе переводы только по необходимости; первоначально предполагалось поручить переводъ французамъ; но проектъ этотъ былъ отложенъ „изъ опасенія слишкомъ большихъ расходовъ“. *Rigollot*, 30.

[4]) Землеръ упоминаетъ о такомъ механическомъ изученіи древнихъ языковъ, „recht taktfest, recht grammatisch“, *Lebensbeschreibung*, I, 27; о соревнованіи учащихся въ зазубриваніи стиховъ и прозы — id. 40. Однако едва ли одна четверть учениковъ, говоритъ Базедовъ, могла безъ труда читать и безъ ошибокъ писать по-латыни. *Basedow, Elementarwerk*, 156 ff. О невѣжествѣ въ латыни въ пфальцскихъ школахъ во 2-й половинѣ 18 вѣка по автобіографіи Лаукгарта — *Leyser, K. Fr. Bahrdt, sein Verhältniss zum Philanthropinismus u. zur neuern Paedagogik. 2. Aufl. Neustadt 1870*, 160—170.

[5]) *Bursian, Gesch. d. classischen Philologie*, 385, говоритъ о глубокомъ упадкѣ преподаванія греческаго почти во всѣхъ учебн. заведеніяхъ Германіи.

[6]) ...jene ewige Grammatik, mit welcher man auf den gewöhnlichen Schulen, das Studium der Sprachen verbittert u. allen Geschmack an Lesung der Alten gleichsam ertödtet, говоритъ Бардтъ въ своей рѣчи при открытіи Маршлинскаго Филантропина, въ приложеніи къ *Leyser*, 162.

[7]) Терминъ и проектъ реальной школы первые появляются въ 1739 г. у галльскаго пастора Землера, *Raumer*, II, 160; первая реальная школа была основана въ Берлинѣ въ 1747 г. *Kramer, Francke* II, 455—6. [8]) *Шмидтъ*, 569, по Базедову l. c.

[9]) Soll der Sohn nicht auf die Universität ziehen, so lasst ihn von der lateinischen

мендовали предпочитать „очищенныя хрестоматіи“ изъ классиковъ чтенію подлинниковъ[1]). Базедовъ еще дозволялъ усвоеніе „немногихъ главныхъ правилъ грамматики въ концѣ, совсѣмъ въ концѣ учебнаго курса“[2]), хотя и полагалъ, что „можно сдѣлаться образцовымъ писателемъ, никогда не слыхавши ни слова о грамматикѣ“[3]); тогда какъ Бардтъ хвалился тѣмъ, что въ Маршлинскомъ Филантропинѣ „даже не упоминается о мертвомъ скелетѣ логики, сбивающемъ съ толку разсудокъ, точно такъ же, какъ нѣтъ рѣчи здѣсь и о вѣчной грамматикѣ, изъ за которой гибнетъ въ обыкновенныхъ школахъ почти треть жизни“[4]). Желая подчеркнуть наглядымъ примѣромъ свой утилитарный взглядъ на задачи воспитанія, Кампе говорилъ, что „заслуги человѣка, водворившаго у насъ воздѣлываніе картофеля и придумавшаго прядильный станокъ, онъ цѣнитъ выше заслугъ пѣвца Иліады и Одиссеи“[5]). Наконецъ сотрудникъ Кампе, Траппъ, былъ первымъ профессоромъ педагогики, энергично, безъ оговорокъ, осуждавшимъ преобладаніе классическаго элемента въ образованіи[6]).

Тѣмъ временемъ ученая филологическая и археологическая работа велась въ Германіи непрерывно, усердно, кропотливо и не безплодно для будущаго въ смыслѣ накопленія матеріала для знанія древности и частной обработки его. Но труды эти, не являвшіеся отвѣтомъ на широкія потребности читающей публики, не поставленные въ связь съ общимъ теченіемъ литературы, не поддерживаемые ни выдающимися ея представителями, ни даже высшимъ ученымъ учрежденіемъ Германіи — Берлинской Академіей Наукъ[7]), осуждены были оставаться замкнутыми въ узкой средѣ школьныхъ преподавателей, мало вліяя даже на ихъ слушателей, такъ какъ и здѣсь въ теченіе всей первой половины XVIII вѣка изученіе классической древности велось не столько ради нея самой, сколько для услугъ другимъ наукамъ, преимущественно богословію, а затѣмъ юриспруденціи[8]). Трудолюбіе филологовъ создало въ эту пору длинный рядъ монографическихъ работъ и толстыхъ сборниковъ по разнымъ отдѣламъ науки о древности, но работъ слишкомъ спеціальныхъ какъ по содержанію, такъ и по изложенію, большею частью крайне непривлекательному. Оттого произведенія эти были доступны лишь немногимъ знатокамъ; въ нихъ не было ни единства и стройности метода, ни ширины взгляда; они стремились къ обнаруженію отдѣльныхъ внѣшнихъ фактовъ античной жизни, а не къ пониманію общаго внутренняго склада и смысла античной цивилизаціи, еще же менѣе — къ усвоенію ея, къ воспринятію ея современнымъ образова-

---

Sprache nichts wissen, und wenn er angefangen hat, nicht fortfahren. *Basedow, Elementarwerk. Dessau 1774,* I, 61. [1]) *Шмидтъ,* 570. [2]) *Raumer,* II, 274.

[3]) *Meuser, по Elementarwerk Базедова.* [4]) Рѣчь Бардта у *Leyser'a* l. c.

[5]) *Шмидтъ,* III, 602.

[6]) id. 616. „Латынь наноситъ наибольшій вредъ образованію“ 624; однако „за невозможностью изгнать ее и греческій языкъ, приходится изучать ихъ“ 625.

[7]) *Bursian,* 360. [8]) *Bursian,* ibid. u. ff.

ніемъ. Какъ ни почтенны были сами по себѣ труды Фабриція, Шварца, Гейнеція, Вальха, Гесснера и столькихъ другихъ дѣятелей этой (если можно такъ выразиться) чернорабочей поры развитія науки о древности, все же они не въ состояніи были вдохнуть не только въ общество, но и въ ученую мысль животворное вѣяніе духа античной культуры, они не могли еще объединить спеціальную филологію и археологію въ цѣльную науку о древности, раскрывающую передъ современнымъ человѣчествомъ свѣтлыя дали самобытнаго, стройнаго классическаго міросозерцанія. Х. Г. Гейне былъ первымъ нѣмецкимъ филологомъ не только обладавшимъ всестороннею классическою эрудиціей въ ея тогдашнихъ объемахъ, но непрерывно разработывавшимъ науку о древности въ ея новомъ универсальномъ и самостоятельномъ направленіи, то-есть ради нея самой, а не въ качествѣ второстепенной, подчиненной отрасли знанія. Какъ преподаватель и изслѣдователь-спеціалистъ, онъ, болѣе кого либо, имѣетъ право на почетное званіе воспитателя новой филологіи въ ея широкомъ, культурно-историческомъ смыслѣ. Но даже и его дѣятельность въ этомъ отношеніи имѣла рѣшающее педагогическое, подготовительное значеніе болѣе для будущихъ ученыхъ, нежели для обширнаго круга публики. Широкому вліянію Гейне на послѣднюю мѣшало многое: во-1-хъ, медленность хода развитія его критическихъ взглядовъ на древность, медленность, задержавшая появленіе его наиболѣе важныхъ трудовъ (о миѳологіи, о Гомерѣ) до конца XVIII вѣка и даже до начала XIX-го, когда выводы его оказались уже умаленными въ своемъ значеніи болѣе важными результатами изслѣдованій его же ученика Фр. Авг. Вольфа. Во-2-хъ, при рѣдкой добросовѣстности и стойкости въ трудѣ и при огромныхъ знаніяхъ, Гейне недоставало способности воплотить эти цѣнныя качества въ такихъ произведеніяхъ, которыя сосредоточили бы въ себѣ важнѣйшія данныя науки о классической древности въ широкихъ ясныхъ обобщеніяхъ, понятныхъ не однимъ ученымъ спеціалистамъ, а способныхъ возбудить и всеобщій интересъ и такимъ образомъ положить начало живому общенію современной мысли съ духомъ античной культуры. Ученыя и педагогическія заслуги Гейне громадны, но собственно для популяризаціи классицизма, для возбужденія въ широкой области любви къ античному имъ было сдѣлано мало. Для этого требовались большая проницательность и ширина критическаго взгляда, большая талантливость, смѣлость и увлекательность изложенія. Въ первомъ отношеніи его далеко превосходилъ Фр. Авг. Вольфъ, а во второмъ Гейне не могъ равняться съ Винкельманномъ и Лессингомъ. Гейне былъ, казалось, для того и созданъ, чтобы подготовить перваго и подтвердить точными данными науки геніальные взгляды двухъ послѣднихъ на древность.

Заслуга Винкельмана и Лессинга неоцѣнима тѣмъ, что они сразу изумительно облегчили доступъ обществу XVIII вѣка въ область античнаго міросозерцанія, указавши для этого иной путь, чѣмъ извилистыя, тернистыя тропинки сквозь дебри филологической и археологической

эрудиціи — путь непосредственнаго, сочувственнаго, конгеніальнаго пониманія. Они постигли великую истину, что античное міровоззрѣніе, столь художественное въ своей ясной простотѣ, гармоничной стройности и самодовольномъ спокойствіи, проще и легче, нежели разсужденіемъ, можетъ быть воспринято чувствомъ въ созерцаніи памятниковъ античнаго искусства или, за недоступностью ихъ, — въ живомъ, образномъ, поэтическомъ истолкованіи ихъ[1]). А между тѣмъ именно изученіе и усвоеніе эстетической стороны древности, несмотря на долгое преобладаніе ложно-классической теоріи изящнаго, находилось въ наиболѣе упорномъ застоѣ. Восторженный порывъ къ античному идеалу красоты, не только вдохнувшій во времена Возрожденія новую жизнь въ искусство, но и глубоко измѣнившій какъ внутренній, такъ и внѣшній складъ самой жизни, порывъ этотъ давно угасъ[2]) и выродился даже въ области искусства въ условный бездушный классицизмъ, который, мѣшая развитію оригинальнаго, реалистическаго направленія въ искусствѣ, не воплощалъ въ себѣ однако и истиннаго античнаго духа, а велъ только къ губительному для искусства подражанію отвлеченнымъ, эклектически составленнымъ формуламъ внѣшней красоты[3]). Съ тѣхъ поръ какъ

---

[1]) F. A. Wolf feierte Winckelmann, dass er etwas aus den Alten gewonnen habe: was die Philologen von der Gilde gewöhnlich zuletzt oder meist gar nicht lernen, weil es sich nicht aus, sondern nur an den Alten lernen lässt, nämlich den Geist des Alterthums; *Hettner, Litteraturgesch.* III. Thl., 2 B. *(Braunschweig 1872)* S. 436.

[2]) *Wölfflin,* въ своей остроумной книгѣ *Renaissance und Barock. München 1888,* 10—11, указываетъ на охлажденіе энтузіазма къ античному уже со смерти Рафаэля, Nicht dass man mit den antiken Resten sich weniger beschäftigt hätte. Im Gegentheil. Aber es ist nicht mehr das kindliche Staunen, dass mit einer fast heiligen Scheu verehrte, ohne eigentlich nachzuahmen, sondern eine kühlere Betrachtung, die auf Belehrung ausgeht... Um den Geist der Antike ist es nicht mehr zu thun.

[3]) *Muther, Gesch. d. Malerei im XIX. Jahrhundert. München 1893,* I, 103, указываетъ на *Lod. Dolce* какъ на перваго теоретика, возведшаго въ верховное правило искусства подражаніе древнимъ. Дольче дѣйствительно находитъ, что „античныя произведенія содержатъ въ себѣ все совершенство искусства и могутъ служить образцами всего прекраснаго“ *Dolce, Dialogo della Pittura. In Firenze 1735,* 190; однако подражать имъ онъ рекомендуетъ „со зрѣлымъ разсужденіемъ“ (192) (такъ какъ и въ антикахъ есть недостатки, ibid.) и “лишь отчасти“, потому что „надо подражать и природѣ“ (imitando parte la Natura... e parte... i maestri antichi, 190)“, такъ какъ „живопись не что иное, какъ подражаніе природѣ и приближеніе къ природѣ есть высшее искусство“, 106. „Не ограничиваться однимъ подражаніемъ природѣ, но и стараться превзойти ее“ — убѣжденіе, свойственное не одному Дольче (р. 176), а почти всѣмъ великимъ художникамъ и теоретикамъ Возрожденія (кромѣ венеціанцевъ и *Л. Винчи,* требовавшаго всегда быть оригинальнымъ, никогда не подражая никому, кромѣ природы *(Vinci, Trattato della pittura. Milano 1859,* p. 14, cap. 24): такъ уже *Л. Б. Альберти (Kleinere kunsttheor. Schriften, hrsg. v. Janitschek. Wien 1877,* 151) внушаетъ художнику „не только передавать сходство, но и присоединять къ нему красоту“. *Ломаццо (Trattato dell'arte. Roma 1844,* I, 47) также стоитъ за необходимость „пособлять недостаткамъ природы и восполнять ихъ искусствомъ“, точно также, какъ и *Вазари* („приходить на помощь тому, что пишется съ натуры, сообщая этимъ вещамъ ту грацію и то совершенство, которыя даетъ искусство внѣ (помимо) порядка природы, *Vita di Tiziano).* О правилѣ *Микель Анджело* „выбирать прекраснѣйшее и совершеннѣйшее въ природѣ“

окончательно установился этотъ ложно-классическій, академическій маніеризмъ (въ Италіи уже со временъ Болонской школы, во Франціи съ Пуссеномъ, въ Голландіи въ концѣ XVII вѣка [1]), возраженія противъ него были крайне рѣдкимъ, можно сказать исключительнымъ явленіемъ [2]). Маска условнаго, фальшиваго, придуманнаго классицизма, въ которую облекалось въ эту пору искусство, мѣшала взглянуть непредубѣжденно въ лицо настоящему генію античной красоты. Истинныя черты его оставались все еще неизвѣстными художникамъ XVIII вѣка; подражали не антикамъ, а бездушному призраку ихъ. Не удивительно слѣдовательно, что произведенія, созданныя по правиламъ холодныхъ академическихъ формулъ, оказывались безжизненными, мертворожденными, а какъ только они отступали отъ правилъ, — превращались въ произвольное искаженіе античнаго. Даже такой поклонникъ древности, какъ скульпторъ Бушардонъ, умилявшійся надъ Гомеромъ, любившій изъ всѣхъ книгъ одну Иліаду [3]), не сумѣлъ возвыситься надъ условнымъ академическимъ классицизмомъ. Еще менѣе античнаго было въ произведеніяхъ артистической семьи Куту (Coustou), этихъ „аѳинянъ, переселившихся въ Парижъ, но забывшихъ взять съ собою изъ Парѳенона боговъ Олимпа“ [4]) и превращавшихъ богинь Греціи въ соблазнительныхъ куртизанокъ двора Людовика XV, что не мѣшало однако Фридриху II называть одного изъ Куту Праксителемъ [5]). До какой бездушной безхарактерности, чтобы не сказать пошлости, снизошла миѳологія на картинахъ Платцера († 1767) и Дитриха († 1774) [6]), до какихъ профанацій въ игривыхъ сценкахъ Ватто [7]) и въ сладострастныхъ грезахъ Буше! [8]) И однако всѣмъ этимъ

для сочетанія въ произведеніи искусства упоминаетъ *Condivi, Vita di M. Angnolo* § 65, возводящій этотъ способъ въ единственное средство достигнуть художественнаго совершенства (ibid.). Того же взгляда на „идеальную красоту“ держался *Рафаэль: Grimm, Leben Michelangelo's. Hannover 1879,* I, 379. — „La nature controlée par l'antique“ — таковъ плодотворный принципъ, составившій величіе Возрожденія, по мнѣнію *Müntz'a, Les précurseurs de la Renaissance. P. 1882,* 52. — Уже *Альберти* пробовалъ вычислить и отмѣтить среднія пропорціи наибольшей красоты человѣческаго тѣла *(De statua. Klein. Schriften,* 221 sqq.). *Дольче* (p. 184 sq.) считалъ „правила размѣровъ тѣла“ первою необходимостью для искусства, а *Ломаццо (Trattato.* L. I, c. 3 sqq.) разработалъ ученіе о пропорціяхъ (eurithmia) уже съ педантическою подробностью.

[1]) *Gérard de Laïresse* въ своемъ *Groot Schilderbook. Amsterd. 1712* далъ законченную программу этого направленія, возводившаго античные образцы въ вѣчную школу „благороднаго“ въ искусствѣ. *Muther* I, 103—4.

[2]) Блестящее исключеніе этого рода — книга *Давида Іонга (Young) „On original Composition“,* внушавшая, что „надо подражать не сочиненіямъ, а духу древнихъ и что „уподобляться имъ можно тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе ихъ копируютъ“.

[3]) *Houssaye, Hist. de l'art français. P. 1860,* 65, 74. [4]) id. 1.

[5]) „J'ai déjà Homère — Voltaire: je veux avoir Praxitèle — Coustou“. id. 47.

[6]) *„Нимфы“ Дитриха* въ Дрезденской галлереѣ и миѳологическія картины *Платцера* тамъ же.

[7]) *„L'Embarquement pour l'île de Cythère* въ Луврѣ, *„Les amusements de Cythère“, „Le Triomphe de Cérès* и пр.

[8]) De ses pinceaux, de ses crayons sort la mythologie du 18 siècle. Son Olympe, ce n'est ni l'Olympe d'Homère, ni l'Olympe de Virgile: c'est l'Olympe d'Ovide... La volupté

восхищались, все это вызывало похвалы художественной критики[1])! Даже реальное, непосредственное знакомство съ памятниками античнаго искусства было ничтожно и носило до крайности поверхностный характеръ. Путешественники обращали на нихъ мало вниманія[2]); собиратели древностей относились къ нимъ съ исключительно антикварнымъ, чисто внѣшнимъ интересомъ; историческое и эстетическое истолкованіе памятниковъ античнаго искусства носило дилетантскій характеръ, поражающій своимъ легкомыслеімъ и невѣжествомъ[3]). За исключеніемъ лейпцигскаго профессора Іог. Фр. Криста († 1756 г.)[4]) и въ особенности графа Кайлюса (Caylus)[5]), бывшаго по словамъ Винкельманна, первымъ критикомъ, „проникшимъ въ существенный смыслъ художественнаго стиля древнихъ", въ этой области до Винкельманна нельзя указать ни на что выдающееся. Выяснить характерныя черты классическаго искусства и, по возможности, непосредственно ознакомиться съ геніемъ античной красоты, этимъ высшимъ воплощеніемъ духа античной жизни, указать общечеловѣческія, неумирающія, психологическія основы его — таковъ былъ простѣйшій и наиболѣе могучій способъ сроднить современное съ древнимъ. Винкельманнъ и Лессингъ обратились къ этому способу, и обществу, смотрѣвшему до тѣхъ поръ на древность либо сквозь старческія очки педантической учености, либо сквозь тусклую и косившую лорнетку фальшивыхъ подражаній, указали генія античнаго міра въ его неподдѣльной, неувядающей юности и красотѣ.

Это было цѣлое откровеніе, раздвигавшее новые ясные горизонты передъ европейскимъ сознаніемъ и притомъ какъ разъ въ ту пору, когда, утомившись искусственнымъ, условнымъ, слишкомъ сложнымъ и утонченнымъ складомъ современной жизни, оно ощутило желаніе вернуться къ естественности, къ простотѣ, къ послѣдованію внушеніямъ физической природы человѣка, къ широкому простору чувствъ и страстей. Этимъ совпаденіемъ болѣе, нежели чѣмъ-либо инымъ, слѣдуетъ объяснять необыкновенно быстрый и почти повсемѣстный успѣхъ не только Винкельманновой „Исторіи древняго искусства", но даже и его

---

c'est tout l'idéal de Boucher... Ne lui demandez que les nudités de la Fable. *Goncourt. L'art du 18 siècle. P. 1881*, I, 209—210. Cf. *Mantz. Fr. Boucher. P. 1879.*

[1]) О безпримѣрной популярности Бушэ *Goncourt* l. c., который видитъ въ немъ наиболѣе типичнаго представителя художественнаго вкуса всего 18 вѣка, p. 195. По поводу Платцера, „одного изъ наиболѣе претящихъ, хотя и очень характеристичныхъ явленій своего времени", *Waagen (Handbuch der deutsch. u. niederländ. Malerschulen, Stuttgart 1862,* II, 291—2) замѣчаетъ, что „широкій успѣхъ его картинъ представляетъ одно изъ самыхъ убѣдительныхъ доказательствъ извращенности тогдашняго вкуса". О необыкновенномъ успѣхѣ картинъ Дихриха — тамъ же.

[2]) „Ричардсонъ, говоритъ *Винкельманнъ (Geschichte d. Kunst des Alterthums. Vorrede),* описалъ римскіе дворцы, виллы и статуи такъ, какъ будто онъ видѣлъ ихъ только во снѣ;... а между тѣмъ его книга, при всѣхъ своихъ многочисленныхъ недостаткахъ и ошибкахъ, — еще лучшее изъ того, что мы имѣемъ... Путешествія Кейсслера нельзя даже принимать во вниманіе въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ говоритъ о произведеніяхъ искусства". [3]) Примѣры у *Винкельманна, Vorrede.* [4]) О немъ *Bursian,* 404—5.

[5]) О немъ *Rochellave, Essais sur le Comte de Caylus.*

перваго краткаго произведенія, т.-е. „Мыслей о подражаніи греческимъ произведеніямъ въ живописи и скульптурѣ“ [1]), хотя, по мнѣнію Гёте, эти мысли столь вычурны и странны, что въ нихъ трудно разобраться [2]). Художественная теорія Винкельманна была не нова и неудовлетворительна [3]); конечное практическое правило его для достиженія совершенства въ искусствѣ — подражаніе антикамъ [4]) — являлось только завершеніемъ давнихъ академическихъ традицій; самобытному развитію искусства оно не столько содѣйствовало, сколько мѣшало, лишая его самостоятельности и національной оригинальности [5]). Не въ этой сто-

---

[1]) Объ этомъ — *Justi, Winckelmann, sein Leben, seine Werke u. seine Zeitgenossen. Lpz. 1866. 1872.* Подробную библіографію изданій В—а, переводовъ его трудовъ и рецензій даетъ *Мазуринъ, Винкельманъ, его жизнь и сочиненія. Т. I. М. 1894.* Наиболѣе важными изъ сочувственныхъ отзывовъ надо считать *Гейне (Lobschrift auf Winckelmann. Lpz. 1778)* и *Гердерова, Denkmal J. Winckelmann's (1778) zum ersten Male hrsg. v. Duncker. Kassel 1882* и въ *Adrastea (1803)* VI, 41 ff., гдѣ (S. 42) онъ называетъ В—а „божественнымъ истолкователемъ всей древности“, а его Исторію — „роскошнымъ храмомъ, созданнымъ въ благороднѣйшемъ и безспорно правильномъ стилѣ“, 49. Отзывъ *Лессинга (an Ebert 18 Oct. 1768. Werke* XII, 245): „никто не можетъ цѣнить В—а выше, чѣмъ я его цѣню“. О томъ, какимъ авторитетомъ сразу сталъ В. въ Германіи, говоритъ *Гёте (Wahrh. u. Dickt. 8. Buch):* „во всѣхъ трудахъ, относящихся къ искусству и къ древности у всѣхъ и каждаго на первомъ планѣ стоялъ В., заслуга котораго была признаваема на родинѣ съ энтузіазмомъ. Мы читали его сочиненія прилежно.... Онъ пользовался всеобщимъ, неприкосновеннымъ уваженіемъ... Всѣ журналы сходились въ прославленіи его; лучшіе путешественники возвращались домой наученные и очарованные имъ, и новыя, имъ высказанныя воззрѣнія распространялись въ наукѣ и въ жизни“. Объ успѣхѣ во Франціи, несмотря на несочувствіе такихъ авторитетовъ, какъ Дидро и Фальконетъ, свидѣтельствуютъ быстро появлявшіеся переводы сочиненій В—а и рецензіи въ журналахъ (списокъ ихъ, а также англійскихъ и итальянскихъ — у *Мазурина,* 51 и сл.). [2]) *Goethe, Winckelmann. Werke (Reclam)* XXXV, 11.

[3]) Недостатокъ В—а состоялъ въ томъ, что, превосходно постигнувши достоинства античнаго идеала красоты, онъ преувеличилъ его значеніе, возвелъ его въ *неизмѣнный* образецъ для *всякаго* искусства во *всѣ* времена, не понимая такимъ образомъ зависимости идеаловъ искусства отъ расовыхъ, мѣстныхъ и временныхъ особенностей, а слѣдовательно замѣнилъ самобытныя, измѣняющіяся національныя основы художественнаго развитія неподвижными, отвлеченно-теоретическими, скопированными съ далекаго и чужаго, хотя бы и возвышеннаго образца. Затѣмъ, ограниченнымъ понятіемъ о красотѣ должно признать Винкельманново низведеніе ея преимущественно, почти исключительно, на красоту формы, внѣшности, съ явнымъ оттѣсненіемъ на задній планъ ея духовнаго, идейнаго элемента, который В. замыкаетъ въ стѣснительные предѣлы аллегоріи.

[4]) „Единственный путь для насъ сдѣлаться великими и, если это возможно, неподражаемыми — есть подражаніе древнимъ“. *Winckelmann, Gedanken üb. d. Nachahmung der griech. Werke, hrsg. v. Lessing (als Anhang zur Gesch. d. alt. Kunst). Lpz. 1881,* 303. „Я полагаю, что подражаніе имъ могло бы научить дѣлаться умными! (klug werden) скорѣе, нежели подражаніе самой природѣ. Если художникъ будетъ создавать на этой почвѣ, и если его рука и чувства будутъ направляться греческимъ правиломъ красоты, онъ окажется на должномъ пути, который навѣрное приведетъ его къ подражанію и природѣ“, id. 310. „Если вкусъ древности не долженъ стать правиломъ для художника по отношенію къ формамъ и красотѣ, придется не признавать никакого вкуса“. *Erläuterungen der Gedanken üb. d. Nachahmung, etc. Ed. cit.* 342.

[5]) На вредное вліяніе Винкельманнова ученія о необходимости подражать древнимъ особенно энергично указываетъ *Мутеръ,* называющій это вліяніе „ядомъ, отравившимъ

ронѣ дѣятельности Винкельманна кроются слѣдовательно причины его успѣха и заключается его высокая воспитательная и образовательная заслуга. Онъ великъ не тѣмъ, что вызвалъ подражаніе древнимъ въ искусствѣ, а тѣмъ, что научилъ глубокому пониманію духа античнаго міра вообще. Важно было то, что убѣжденіе въ превосходствѣ классическаго идеала красоты, убѣжденіе, бывшее до сихъ поръ достояніемъ одной школьной традиціи, а-пріорно, теоретически выработанной, онъ обосновалъ *исторически,* объяснивши условія развитія античнаго искусства, *и психологически,* опредѣливши характерныя, существенныя черты античнаго идеала красоты[1]) и раскрывши его широкія, общечеловѣческія основы, простыя и всегда понятныя, а потому и способныя найти себѣ живой откликъ въ чувствѣ и современнаго человѣка.

Если историческое пониманіе у Винкельманна было плодомъ старательнаго ученаго изслѣдованія, то психологическая вѣрность его истолкованія античнаго міросозерцанія являлась естественнымъ слѣдствіемъ природнаго склада его чисто-античной натуры, его, какъ говоритъ Гёте, „дѣйствительно древняго духа“[2]), внушеніямъ котораго онъ оставался вѣренъ и въ своихъ произведеніяхъ, и въ своемъ поведеніи, въ своихъ симпатіяхъ, во всемъ складѣ характера[3]). Только тотъ, кто такъ инстинктивно-вѣрно, кто такимъ естественнымъ, органическимъ сродствомъ жизненно воспринималъ античное міровоззрѣніе, какъ единственное вполнѣ понятное и дорогое, только тотъ и могъ направить съ успѣхомъ сочувствіе и другихъ въ ту же сторону[4]). Сложная духов-

---

нѣмецкое искусство нашего столѣтія, породившимъ самый пустой безжизненный классицизмъ“ и причинившимъ даже „утрату всякой техники въ живописи, всего умѣнья, которымъ до тѣхъ поръ владѣли“. *Gesch. d. Malerei* I, 112. Такое обобщеніе слишкомъ рѣзко и грѣшитъ преувеличеніемъ, приписывая одному В—у результаты многихъ, совокупно дѣйствовавшихъ причинъ. Не оправдывая Винкельманнова односторонняго безусловнаго преклоненія передъ античнымъ идеаломъ прекраснаго, мы тѣмъ не менѣе не можемъ признать, чтобы произведенія Карстенса, Торвальдсена, Корнеліуса и Шинкеля, на которыхъ (несмотря на всѣ частныя различія этихъ художниковъ) столь рѣшительно сказалось вліяніе Винкельманна, не имѣли никакой цѣны и никакой жизненности. Съ другой стороны живописецъ-мыслитель Шенаваръ своимъ величавымъ проектомъ исторической росписи парижскаго Пантеона доказалъ согласимость глубокаго идейнаго содержанія, почерпнутаго изъ области современнаго міровоззрѣнія, съ классическими формами художественнаго выраженія. (Объ этомъ недостаточно оцѣненномъ талантѣ см. увлекательно-написанную книгу *Théophile Gautier, Un peintre inconnu, Ab. Peyrouton, P. Chenavard et son oeuvre, P. 1887,* и *Silvestre, Les artistes français, P. 1878,* 299 ss.).

[1]) Винкельманново разграниченіе признаковъ греческаго и римскаго стиля отъ египетскаго и этрусскаго составило эпоху въ исторіи искусства.

[2]) *Goethe, Winckelmann,* S. 6.

[3]) Гердеръ, Гёте и другіе современники отмѣтили какъ такія черты въ В—нѣ: непоколебимую ясность душевнаго настроенія даже среди самыхъ неблагопріятныхъ условій жизни, покорность судьбѣ при несокрушимой энергіи, восторженное чувство красоты физической, преимущественно мужской, античный взглядъ на дружбу и пр.

[4]) Это умѣнье чутьемъ понимать древнихъ (Sinn und Geist für die Alten und die Sinnesweise der Alten) Гердеръ возводитъ въ главное свойство В—ва генія.

ная жизнь той переходной поры, среди своихъ дробившихся, разнородныхъ, часто противоположныхъ симпатій, искала какого-нибудь стройнаго, цѣльнаго идеала, но не находила его ни въ христіанскомъ міровоззрѣніи, смыслъ котораго передовая часть общества XVIII вѣка утратила, ни въ новомъ поверхностно-утилитарномъ, скептическомъ раціонализмѣ. Первое претило своимъ аскетическимъ взглядомъ на жизнь; второй утомлялъ своею искусственною, педантическою выправкою. Поворотъ въ сторону античнаго, языческаго настроенія при такихъ условіяхъ былъ простѣйшимъ, наиболѣе естественнымъ исходомъ. Стремленіе къ нему по частямъ проявлялось уже весьма замѣтно, съ одной стороны — въ преобладаніи чувственности, во влеченіи къ физическому наслажденію съ другой — въ поворотѣ къ первобытной простотѣ, къ натурализму въ духѣ Руссо, наконецъ, съ третьей — въ бодромъ, страстномъ, жизнерадостномъ настроеніи молодаго поколѣнія бурныхъ стремленій. Но всѣ эти порывы, разрозненные, не объединенные гармонически, ежеминутно впадавшіе въ крайности, носили съ нравственной точки зрѣнія характеръ какихъ-то предосудительныхъ вольностей, дерзости или излишествъ. И вотъ все это смутное влеченіе сразу нашло себѣ, какъ казалось, смягченное и облагороженное, объединенное опредѣленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и оправданіе, пожалуй, — узаконеніе. Передъ обществомъ XVIII вѣка неожиданно раскрылся новый для него образецъ совершества — классическій, въ своей чарующей безъискусственности и полнотѣ, въ той „благородной простотѣ и въ томъ спокойномъ величіи“, которыя Винкельманнъ навсегда возвелъ въ основные признаки античнаго [1]). Стройное, „уравновѣшенное сочетаніе разнородныхъ силъ и способностей, при которомъ здоровая натура человѣка дѣйствуетъ цѣльно, когда онъ чувствуетъ себя частью великаго, прекраснаго, благороднаго и цѣннаго цѣлаго,—вселенной, и наполняется гармоническимъ довольствомъ, почерпаемымъ въ наслажденіи своею чистою, свободною человѣчностью“ [2]), таковъ былъ античный идеалъ совершенства, повѣданный Винкельманномъ своему времени, какъ откровеніе генія классической древности въ созданіяхъ ея искусства, и къ этому идеалу неудержимо потянулись страстныя души этой юношески бодрой, жизнерадостной поры.

Съ наибольшимъ самообладаніемъ, съ наибольшею самостоятельностью и проницательностью критическаго взгляда по этому далеко не безопасному пути пошелъ Лессингъ, послѣ Винкельманна болѣе кого-либо сдѣлавшій для распространенія пониманія классической древности въ широкихъ кругахъ общества. Старательнымъ чтеніемъ Гомера и греческихъ трагиковъ [3]), отдѣльными небольшими статьями, ярко освѣ-

---

[1]) Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt und eine stille Grösse sowohl in Stellung, als im Ausdrucke. *Gedanken üb. d. Nachahmung*, 314. Тотъ же признакъ даетъ онъ и для произведеній греч. литературы лучшей поры. 316. [2]) По опредѣленію *Göthe, Winckelmann*, 5.

[3]) О значеніи Лессинга какъ филолога *Bursian*, 436 ff.

щавшими интересныя стороны античнаго міровоззрѣнія[1]), и въ особенности прилежнымъ изученіемъ эстетической теоріи Аристотеля[2]), изученіемъ, плодомъ котораго явились глубокомысленныя и остроумныя изслѣдованія законовъ изобразительнаго и драматическаго искусствъ — Лессингъ, идя самостоятельно или по указанному Винкельманномъ пути, не только проникъ самъ въ сокровенную глубину художественнаго и философскаго пониманія древнихъ, но и получилъ возможность доказать неумирающее значеніе основныхъ направленій античнаго духа и ихъ художественныхъ воплощеній и для новаго времени. „Лаокоонъ“ и „Гамбургская Драматургія“ въ этомъ отношеніи, по богатству мыслей, по изяществу, силѣ и доступности изложенія и по вліятельности на послѣдующее развитіе историческаго и художественнаго пониманія, представляютъ явленія совершенно исключительныя. Въ особенности „Лаокоонъ“ произвелъ могучее, прямо потрясающее впечатлѣніе на современниковъ. Близость Лессинга къ вожакамъ партіи „просвѣщенія“ открыла его взглядамъ на античное искусство доступъ и въ эту среду, столь мало воспріимчивую къ историческому пониманію: философская сторона „Лаокоона“ была обсуждаема авторомъ его съ Мендельсономъ и Николаи; оба заинтересовались книгою Лессинга и отнеслись къ ней благосклонно[3]). Тѣмъ не менѣе Лессингъ не ждалъ, чтобы его произведеніе нашло многихъ читателей и встрѣтило хорошихъ критиковъ. Онъ ошибся въ своихъ предположеніяхъ: рядомъ съ низкопоклонною рецензіей Клотца[4]), которую Лессингъ находилъ „до крайности противною“, появилась другая, серіозная и основательная, — Гарве[5]), разбиравшая очень сочувственно преимущественно философскую сторону книги. Еще важнѣе по своему вліянію на общественное мнѣніе оказался отзывъ Гердера[6]), вызвавшій критическую замѣтку Гаманна[7]). Менѣе талантливыя статьи въ журналахъ не замедлили осыпать Лессинга похвалами: Альбрехтъ фонъ Галлеръ отдавалъ „Лаокоону“ предпочтеніе передъ трудами Вин-

---

[1]) Въ особенности статья „*Wie die Alten den Tod gebildet*“. Превосходную разработку этой столь важной темы и частныя поправки, внесенныя новѣйшими данными археологіи въ мнѣнія Лессинга, даетъ монографія *Caetani-Lovatelli, Thanatos. Roma 1888.*

[2]) Поэтику Аристотеля Лессингъ считалъ настолько же безусловно-вѣрною въ ея главныхъ выводахъ, какъ Элементы Эвклида. Трагедія не имѣетъ права удаляться отъ направленія, указаннаго Аристотелемъ „ни на одинъ шагъ“, если желаетъ достигнуть совершенства! Такой приговоръ былъ у Лессинга возможенъ конечно потому только, что аристотелевскую теорію драматическаго искусства онъ считалъ совершенно согласимою съ новою драмою, прежде всего съ шекспировскою, — убѣжденіе, которое было въ то же время осужденіемъ прежняго французскаго истолкованія Аристотелевой эстетики, какъ совершенно фальшиваго.

[3]) *Danzel-Guhrauer, Lessing. Berl. 1881,* II, 9—10.

[4]) Въ *Acta litteraria. Altenburgi 1766.* Vol. III, pars 3, p. 283—320.

[5]) Въ *Allgemeine deutsche Bibliothek, 1769,* B. IX, 1 Stück.

[6]) Въ *Kritische Wälder. 1 Wäldchen.*

[7]) *Hamann,* III, 431. Мнѣніе Гаманна о „Лаокоонѣ“ приведемъ ниже.

кельманна, тогда какъ другой критикъ объявлялъ „Лаокоона“ произведеніемъ, которое навсегда останется памятникомъ славы своей родины[1]). Живѣе всѣхъ этихъ похвалъ характеризуютъ значеніе „Лаокоона“ для современниковъ слѣдующія слова Гёте: „надо быть юношей, чтобы представить себѣ, какое вліяніе оказалъ на насъ Лессинговъ „Лаокоонъ“, увлекшій насъ изъ области озабоченнаго созерцанія на вольный просторъ мысли... Точно молнія озарила намъ всѣ слѣдствія его (главной) чудной мысли; вся прежняя наставляющая и судящая критика была отброшена прочь, какъ износившаяся одежда; намъ казалось, что мы отнынѣ избавлены отъ всякаго зла“[2]). Эстетика древнихъ дѣйствительно, наконецъ, нашла своего истиннаго истолкователя, настолько же ученаго, насколько популярнаго, настолько же глубокомысленнаго и остроумнаго, насколько увлекательно краснорѣчиваго. Никогда не покидавшая Лессинга хладнокровная трезвость сужденія и могучая сила рефлективной способности дали ему возможность не только побѣдоносно обличить поверхностные взгляды на древность тогдашняго моднаго, филистерскаго ея истолкователя, Клотца[3]), но и избѣжать увлеченій и преувеличеній, отъ которыхъ не былъ свободенъ даже великій Винкельманнъ. Тогда какъ послѣдній, въ своемъ восторгѣ передъ античнымъ образцомъ прекраснаго, не понималъ никакого иного и потому всю задачу новаго искусства сводилъ на простое подражаніе древнимъ, Лессингъ, болѣе многосторонній, умѣлъ цѣнить и новое искусство и, не порабощая его подъ тираническую власть античныхъ формулъ, доказывалъ только, что сама античная эстетика совершенна потому лишь и лишь постольку, поскольку она воплощаетъ въ себѣ вѣчныя, общечеловѣческія, психологическія основанія ученія о красотѣ.

Но безпристрастіе Лессинга и самостоятельность его сужденій о древности были не по силамъ большинству. Большинство, съ момента перелома въ сторону античнаго, отдавалось влеченію къ нему скорѣе инстинктивно, чѣмъ сознательно, безъ должной провѣрки своихъ симпатій, безъ чувства мѣры въ нихъ. Виландъ можетъ служить типичнымъ примѣромъ такой непродуманной, легкомысленной любви къ древнему міру, котораго тайну онъ не былъ способенъ постигнуть въ ея самобытной глубинѣ содержанія и куда онъ поэтому вносилъ предвзятые современные взгляды и понятія. Его „Агатонъ“, его „Граціи“, его „Музаріонъ“ и другія повѣсти и поэмы изъ древней жизни — все это несознаваемыя поддѣлки новой мысли и новыхъ чувствъ подъ античныя[4]). И, однако, какъ живо отражается въ нихъ страстное влеченіе

---

[1]) *Braun, Lessing im Urtheile seiner Zeitgenossen. I. B. Berl. 1884,* 165—175, гдѣ даны интересные отзывы тогдашней журнальной критики о „Лаокоонѣ“.

[2]) *Goethe, Wahrh. u. Dicht.* 8. Buch. XXIII, 72—73.

[3]) О немъ *Bursian,* 445 ff.; о полемикѣ съ нимъ Лессинга — въ біографіяхъ послѣдняго.

[4]) Греки въ „Агатонѣ“ и другихъ произведеніяхъ Виланда, говоритъ *Loebell, Die Entwickelung d. deutsch. Poesie (1858)* II, 226, 228, оказываются наряженными фран-

современнаго человѣка дышать вольною атмосферою античнаго міровоззрѣнія! какъ характерно для той, олицетворяемой Виландомъ, переходной среды отъ французской салонной изысканности къ непринужденности „штюрмеровъ“ и отъ послѣднихъ къ классическому направленію, это поверхностное отождествленіе смысла античнаго взгляда на жизнь съ эпикурейскимъ культомъ внѣшней красоты и физическаго наслажденія [1])! А дальше — Гейнзе со своимъ поклоненіемъ прекрасному тѣлу [2]), со своею необузданною проповѣдью чувственности [3]), которую и онъ думалъ оправдать античными симпатіями [4]) и которая уживалась въ немъ съ несомнѣнно-тонкимъ художественнымъ чутьемъ къ искусству въ его классическихъ, языческихъ формахъ [5])! И наконецъ, завершая собою переходъ отъ новѣйшаго, „штюрмерскаго“ направленія къ классическому, — Гёте, Гёте изъ автора Вертера и Гётца превратившійся, подъ вліяніемъ Винкельманна и собственныхъ римскихъ впечатлѣній, въ пѣвца Ифигеніи и изъ прежняго защитника реалистическихъ, національныхъ основъ искусства въ поклонника незыблемыхъ формулъ эллинскаго идеала красоты.

Сколько порывистаго, стремительнаго, необдуманнаго и незрѣлаго въ этой слишкомъ быстрой перемѣнѣ отношеній къ античному! И, какъ часто бываетъ, незаконченное, незрѣлое имѣло успѣхъ и вліяло не меньше совершеннаго, если не больше. Именно благодаря Виланду, антикизирующій эпикуреизмъ пріобрѣлъ широкую популярность, возведенъ былъ, по замѣчанію мадамъ де-Стаэль, въ преобладающую модную доктрину.

цузами и нѣмцами; его Алкивіадъ — настоящій roué временъ Регентства; исторія Данаи (въ „Агатонѣ“) — pendant къ „Liaisons dangereuses“ Лакло.

[1]) Die reizende Philosophie, | Die, was Natur und Schicksal uns gewährt, | Vergnügt geniesst und gern den Rest entbehrt; | Die Dinge dieser Welt gern von der schönen Seite | Betrachtet, dem Geschick sich unterwürfig macht etc. *Musarion. Wieland, Werke (Lpz. 1853)* III, 54.

[2]) Die Schönheit nackender Gestalten ist der Triumph bildender Kunst. *(Heinse) Ardinghello. 3. Aufl. Lemgo 1820* I, 281. Der schöne Mensch... ohne alle Bekleidung... in dieser Verfassung liegt die reinste Harmonie der Schönheit... Die entzückendste Handlung für den Betrachtenden ist freilich, wo gerade ein Körper den anderen geniesst: kurz, — Umarmung! id. 286. Сообразно съ этимъ, въ идеальномъ обществѣ, о которомъ мечтаетъ Гейнзе, „упражненіе тѣла есть самое главное дѣло изъ всѣхъ“, II, 282—3.

[3]) Оправданіе „ненасытной“ чувственности, возведеніе половаго инстинкта въ „благороднѣйшее стремленіе нашего духа соединяться съ прекраснымъ“ id. I, 171—2.

[4]) Вторая часть „*Ардингелло*“, изображающая идеальное общежитіе, основанное на началѣ физическаго совершенства, старается опираться на авторитетъ Платона, которымъ оправдывается и проповѣдь чувственной свободы: Komm, göttlicher Plato; ...und führe deine Republik ein, wo wenigstens Mann und Weib mit ihrer Liebe heilig und frei sind. I, 172. Его всегдашнею мечтою было „пожить какъ боги на небѣ, какъ древніе греки на землѣ“. *Гёте (Annalen, 1794,* XXX, 19) говоритъ, что „Гейнзе былъ ему ненавистенъ именно тѣмъ, что онъ предпринялъ облагородить свою чувственность и дать ей опору при помощи изобразительнаго искусства“.

[5]) *Геттнеръ*, т. III, кн. 3, отд. 1, 266 и сл., считаетъ его „однимъ изъ самыхъ глубокомысленныхъ и значительныхъ писателей объ искусствѣ между его современниками“. Ср. *Rödel, Heinse, sein Leben u. seine Werke. Leipz. 1892.*

„Лично къ Виланду присоединялись немногіе, говоритъ Гёте, но литературное довѣріе къ нему было безгранично: южная Германія, въ особенности Вѣна, обязаны ему своею поэтическою и прозаическою культурою“[1]). „Музаріонъ“ чрезвычайно сильно повліялъ и на самого Гёте: „Здѣсь, говоритъ онъ, казалось мнѣ, я увидалъ античное ожившимъ и вновь явившимся на свѣтъ“[2]). „Агатонъ“ былъ любимою книгою Якоби[3]), не совсѣмъ раздѣлявшаго мнѣніе о немъ Лессинга, который считалъ его „превосходнымъ произведеніемъ искусства, но съ нравственной стороны книгою не хорошею“[4]). Даже несравненно болѣе опасный „Ардингелло“ Гейнзе пользовался широкимъ успѣхомъ[5]); а Гейнзе и значительно слабѣйшіе писатели, чѣмъ онъ, прикрывали свои циническіе порывы авторитетомъ Виланда[6]).

Но рядомъ съ нравственною опасностью обнаруживалась и другая, эстетическая: подъ вліяніемъ увлеченія античнымъ идеаломъ прекраснаго, даже Лессингъ пренебрежительно относится къ цѣлымъ отдѣламъ искусства, какъ-то къ жанровой и пейзажной живописи. Интересъ къ пластическому слишкомъ пересиливаетъ у него интересъ къ живописному: важность колорита ему едва понятна; красота формы въ его художественномъ идеалѣ оттѣсняетъ выразительность совсѣмъ на задній планъ[7]). Другіе, воспринимая новое классическое вѣяніе, отказываются подъ его вліяніемъ отъ своихъ прежнихъ эстетическихъ убѣ-

---

[1]) *Annalen 1794.* XXX, 18. [2]) *Wahrh. u. Dicht.* 7. Buch. XXIII, 40.

[3]) *Jacobi, Auserles. Briefwechsel. Lpz. 1825,* I, 69.

[4]) id. 83—84; о порицаніи безнравственности „Агатона“ Мендельсономъ и многими другими — тамъ же.

[5]) *Goethe, Annalen 1794,* 19. Бойе назвалъ „Ардингелло“ „образцомъ самой пышной философіи и фантазіи“. *Koberstein,* IV, 136 *(Ausg. 1873).*

[6]) Виландъ отрекался отъ Гейнзе, какъ своего ученика, и просилъ Якоби „излѣчить Гейнзе отъ его духовнаго пріапизма“ (Seelenpriapismus) и однако восхищался „его прекрасными, чудовищными выходками“: *Jacobi, Auserles. Briefw.* I, 167—8; Гейнзе же, въ свое оправданіе, отвѣчалъ, что онъ пишетъ чувственно по крайней мѣрѣ „въ угарѣ воображенія“, тогда какъ самъ Виландъ дѣлаетъ то же хладнокровно, обдуманно. *Biedermann,* 212; о другихъ циникахъ, подражавшихъ Виланду — id. 217.

[7]) „Выраженіе тѣлесной красоты — таково назначеніе живописи. Высшая тѣлесная красота слѣдовательно есть ея высшее назначеніе. Высшая тѣлесная красота существуетъ только въ человѣкѣ, да и въ томъ лишь при посредствѣ идеала“ *(Laokoon hrsg. v. R. Gosche. Berl. 1876,* 254). Отсюда—униженіе ландшафтной живописи Лессингомъ: „пейзажистъ подражаетъ красотамъ, неспособнымъ къ идеалу; онъ работаетъ только глазомъ и рукою; геній принимаетъ участіе въ его трудѣ лишь въ малой степени, или вовсе въ немъ не участвуетъ“; но и пейзажиста Лессингъ предпочитаетъ живописцу историческихъ сценъ, который видитъ главную цѣль не въ красотѣ, „а въ простой выразительности, не подчиненной требованіямъ красоты“, 255. Выраженіе — не первое, не самое существенное въ живописи: „въ чемъ идеалъ тѣлесной красоты? — преимущественно *въ идеалѣ формы,* хотя и соединенной съ идеаломъ окраски (der Carnation) и постояннаго выраженія. Колоритъ самъ по себѣ и преходящая (транзиторная) выразительность не имѣютъ идеала“, id. 250. „Красота составляетъ живописную цѣну тѣла; а отсюда само собою слѣдуетъ правило древнихъ, что выразительность должна быть подчинена красотѣ“, id. 36.

жденій: такъ Гейнзе, еще въ 1776 году полагавшій, что „искусство должно соображаться съ народомъ, среди котораго оно живетъ“, и что „у каждой страны есть свое самобытное искусство“[1]), послѣ пребыванія въ Италіи становится одностороннимъ поклонникомъ античнаго, пластическаго идеала красоты и утверждаетъ, что „всякое изобразительное искусство ограничивается въ концѣ концовъ только внѣшнимъ, поверхностью“[2]), что „его истинный объектъ есть изображеніе прекраснаго человѣка въ состояніи прекраснаго ощущенія своего бытія, спокойно, безстрастно выраженнаго“[3]); оттого и „высшимъ тріумфомъ искусства“ оказывается по нему „красота обнаженныхъ тѣлъ“[4]). Еще болѣе рѣзкая перемѣна убѣжденій совершается въ Гёте: „Природа, и только одна природа, воспитываетъ великаго художника“, говоритъ онъ въ „Вертерѣ“; въ статьѣ „О нѣмецкой архитектурѣ“ (1772 г.) онъ смѣло становится на сторону національныхъ, самобытныхъ основъ искусства, противъ обезличивающихъ, классическихъ, „протопластическихъ формулъ“. „Возстающій изъ своей могилы геній древнихъ, полагаетъ онъ, не долженъ стѣснять“ роднаго искусства; „для генія вреднѣе всѣхъ примѣровъ принципы... Школа и принципъ сковываютъ всякую силу познанія и дѣятельности“[5]). Жизненно только то искусство, которое самобытно; только одно такое, характеристическое искусство и есть истинное. Когда оно почерпаетъ свою творческую силу изъ внутренняго, цѣльнаго, своего собственнаго, самостоятельнаго ощущенія, не заботясь ни о чемъ чужомъ, даже не зная его, только тогда оно является цѣльнымъ и живымъ, — все равно, откуда бы оно ни рождалось: изъ грубаго ли, дикаго порыва, или изъ благовоспитанной чувствительности“[6]). Сообразно съ этимъ опредѣленіемъ творчества, сдѣланнымъ совершенно въ духѣ Гаманнова ученія о геніальности, Гёте въ ту пору является горячимъ защитникомъ національнаго, роднаго искусства, поклонникомъ народной поэзіи, однимъ изъ первыхъ заступниковъ за готическую архитектуру, за это „глубоко-прекрасное произведеніе мощной, грубой нѣмецкой души“[7]). Но въ Италіи, подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ антиковъ, онъ перерождается и круто поворачиваетъ въ сторону классицизма: „искусство разъ навсегда написано, какъ и творенія Гомера, по гречески, заявляетъ онъ, и тотъ обманываетъ самого себя, кто вѣритъ въ существованіе нѣмецкаго искусства“. Надъ своими прежними „готическими симпатіями“ онъ насмѣхается, пренебрежительно относясь ко всему несходному съ античнымъ; „холодную идеалистическую манерность онъ предпочитаетъ естественности и

---

[1]) *Heinse, Werke. 1838.* VIII, 164 ff.

[2]) Alle bildende Kunst ist am Ende bloss Oberfläche. *Heinse, Ardinghello.* I, 292.

[3]) id. 285.

[4]) Die Schönheit nackender Gestalten ist der Triumph bildender Kunst; viel für Auge und den ganzen körperlichen Menschen, wenig für den inneren Sinn. Недостающее дополняетъ поэзія. Id. 281.

[5]) *Goethe, Von deutscher Baukunst. Werke.* XXXVII, 2. [6]) id. 5. [7]) id. 6.

считаетъ греческое искусство за „образецъ, безусловно обязательный для художниковъ всѣхъ временъ; наконецъ, въ позднѣйшихъ статьяхъ онъ доходитъ до требованія заниматься исключительно греческими сюжетами „для того, чтобы художникъ пріучался выступать за предѣлы своего времени и своей среды“[1])! Реакція полная и полное отреченіе отъ прежнихъ убѣжденій! Новое направленіе торжествуетъ повсюду: въ живописи — въ лицѣ Рафаэля Менгса и Карстенса, въ музыкѣ, несравненно удачнѣе, глубже, сознательнѣе, съ могучею самобытною геніальностью, — въ лицѣ Глюка, въ операхъ котораго, написанныхъ на древнегреческіе сюжеты, мы видимъ успѣшную[2]), блестящую реакцію и про-

---

[1]) *Muther,* I, 108–9. Въ 1824 г. *(Ueber die Parodie bei den Alten,* XXXIX, 1), говоря о трудности „выбраться за предѣлы своего времени“, Гёте, въ похвалу себѣ, замѣчаетъ, что „съ юношескаго возраста старался, насколько можно ближе, сродниться съ греческимъ образомъ мыслей и чувствъ“; „ровно 50 лѣтъ подвигался я впередъ въ этомъ усиліи, и достойные довѣрія люди говорятъ, что это мнѣ удалось“. Въ 1818 г., защищая свое пристрастіе къ античному искусству, онъ въ его произведеніяхъ находитъ „ясность впечатлѣнія, радостное довольство его воспріятія и легкость его передачи, т.-е. все то, что насъ восхищаетъ въ искусствѣ“. Оттого онъ заканчиваетъ совѣтомъ: „пусть каждый будетъ грекомъ на свой ладъ; но пусть онъ все-таки имъ будетъ!“ *Antik u. Modern.* XXXVI, 97—100.

[2]) Наибольшій успѣхъ на долю Глюковыхъ оперъ выпалъ, какъ извѣстно, въ Парижѣ, гдѣ за нихъ оказалось сочувствіе двора, высшаго общества и многихъ писателей. Представленія „Ифигеніи въ Авлидѣ“ въ 1774 г. ожидали съ небывалымъ нетерпѣніемъ; она имѣла шумный успѣхъ: *Schmid, Gluck, dessen Leben u. tonkünstlerisches Wirken. Lpzg. 1854,* 197—8. „Альцеста“ въ 1776 г., наоборотъ, была сначала освистана, id. 251, тогда какъ „Ифигенія въ Тавридѣ“ одержала уже полную побѣду надъ противниками новаго направленія въ музыкѣ; она произвела потрясающее впечатлѣніе и выдержала за три года (1779—82) 150 представленій, 344—5, 358—9. Послѣ „варварской, жестокой оперы Глюка, говоритъ его врагъ Мармонтель, никто не желалъ слушать „Ифигенію“ Паччини, id. 372—3. Много содѣйствовалъ этому перевороту вкуса примѣръ Руссо, не пропускавшаго ни одного представленія „Орфея“ и публично отрекшагося отъ своихъ прежнихъ взглядовъ на музыку подъ вліяніемъ Глюковой реформы ея, id. 425 ff., 272, 274. Другимъ удачнымъ защитникомъ послѣдней явился Сюаръ (Suard), 277 ff.; главными противниками были Мармонтель и Лагарпъ. Какъ сильно волновала умы эта полемика, видно изъ корреспонденціи Гримма. Лучшую оцѣнку достоинствъ Глюковыхъ оперъ далъ аббатъ Арно (его письмо перепечатано у *Schmid'a,* 475 ff.). Что касается другихъ странъ, то „Орфей“ сразу имѣлъ огромный успѣхъ почти во всѣхъ странахъ, гдѣ его ставили, въ особенности въ Вѣнѣ, 101, 91—3, 173; другія оперы (напр. „Альцеста“ „Ифигенія въ Тавридѣ“) сломили сопротивленіе старой школы мѣстами сразу, а кое-гдѣ постепенно, 125, 226, 266, 361. Не простою случайностью было то, что хуже всего отнеслись къ произведеніямъ Глюка въ Берлинѣ, тогдашнемъ центрѣ фальшиваго пониманія античнаго и центрѣ враждебнаго отношенія къ нему: Фридрихъ II не выносилъ музыки Глюка; „Allgemeine Deutsche Bibliothek“ печатала безтолковыя статьи противъ его оперъ, id. 453, Николаи не сочувствовалъ этимъ операмъ, хотя, послушавши ихъ, принужденъ былъ признать ихъ достоинства, 452, 375—8. Достойно замѣчанія, что важность Глюковой реформы и античное настроеніе его музыкальныхъ драмъ, лучше музыкантовъ, оцѣнили нѣкоторые писатели, по большей части изъ симпатизировавшихъ классицизму: такъ Гёте чрезвычайно восхищался „Ифигеніей въ Тавридѣ“ *(Schmid,* 362), Виландъ находилъ, что Глюковы творенія составили великую эпоху въ исторіи искусства; Гердеръ радовался побѣдѣ этой серіозной,

тивъ преобладавшей до него слащавой, пустозвонной итальянской музыки, и противъ легкомысленнаго опошленія античныхъ миѳологическихъ темъ на оперной сценѣ. Всему этому Глюкъ противопоставляетъ продуманную и глубоко-прочувствованную, цѣломудренно-строгую, пластическую простоту и полноту музыкальнаго выраженія при чисто античной величавости драматическаго замысла, сосредоточенной въ немногихъ сильныхъ чертахъ[1]).

Таковъ былъ сложный переворотъ, совершавшійся въ отношеніяхъ общества XVIII вѣка къ античному міру, а вмѣстѣ съ тѣмъ и во всемъ историческомъ пониманіи прошлаго, слѣдствіемъ чего, какъ мы видѣли, являлась глубокая перемѣна не только эстетическихъ убѣжденій, но даже и нравственнаго настроенія. Важность и богатое содержаніе этого переворота заставили меня изложить его съ нѣкоторыми подробностями, представлявшимися необходимыми для уясненія отношенія Гаманна къ этому сложному культурно-историческому процессу, съ развитіемъ котораго совпало время его дѣятельности. И здѣсь, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, Гаманнъ занимаетъ мѣсто обособленное, является мыслителемъ вдумчивымъ, самостоятельнымъ и безпристрастнымъ. Какъ и всегда, онъ стоитъ и здѣсь какъ будто въ сторонѣ отъ главнаго теченія мысли, волнующаго умы; его скромная фигура не видна въ ряду передовыхъ борцовъ; въ полемику онъ вмѣшивается рѣдко; голосъ его слышатъ немногіе, но тѣ, которые его слышатъ, чувствуютъ, что и въ данномъ случаѣ въ Германіи не было болѣе внимательнаго наблюдателя совершавшагося переворота, болѣе независимаго отъ чужихъ взглядовъ критика его. Талантливымъ самоучкою, во многомъ не достаточно свѣдущимъ, во всемъ самостоятельнымъ, богатымъ оригиналь-

---

„священной музыки“ надъ пустою игрою въ звуки, надъ прежнимъ оперным пустозвонствомъ (454—6). *Brendel, Gesch. d. Musik, Lpz. 1878,* 253, указываетъ на сочувствіе и Лессинга убѣжденіямъ Глюка. — Сходные отзывы раздаются и во Франціи: „каждый разъ, говоритъ Арно, какъ я слышу эти звуки, всегда правдивые, всегда страстные, всегда взятые изъ святилища природы,... мнѣ кажется, что я нахожусь въ древнихъ Аѳинахъ и присутствую на представленіяхъ трагедій Софокла и Эврипида“, *Schmid,* 477 и 479. Даже не сочувствующій Глюку Гриммъ восклицаетъ: „слушая „Ифигенію“, я забываю, что я въ оперѣ; мнѣ кажется, я слушаю греческую трагедію“, 346. Въ спискѣ сочувствующихъ не забудемъ и Вольтера, 235, а съ другой стороны Клопштока, назвавшаго Глюка „единственнымъ поэтомъ среди композиторовъ“, 238—240 и Гейнзе, восторженно отзывавшагося объ „Ифигеніи“, 220.

[1]) О любви Глюка къ литературѣ, объ изученіи имъ латинскаго языка, о сношеніяхъ его съ учеными — *Schmid,* 79. Свои музыкальные принципы Гл. очень рѣшительно и ясно изложилъ въ предисловіяхъ къ партитурамъ „Альцесты“ (id. 135 ff.) и „Париса и Елены“ (1770) (id. 150 ff.). Чисто-античное стремленіе къ возможно-большей правдивости, простотѣ, краткости и выразительности звука и къ его полному соотвѣтствію слову и дѣйствію выражено здѣсь превосходно. *Брендель* отмѣчаетъ еще слѣдующую черту античнаго искусства въ произведеніяхъ Глюка: „его душа полна только однимъ серіознымъ; оттого его драматическіе образы отличаются одноцвѣтностью и античною величавостью, пластичною, какъ мраморныя статуи, но и холодною и неподвижною, какъ онѣ... Его созданія плачутъ греческими слезами“, 255, 256.

ностью и проницательностью сужденія, остался онъ и въ своемъ отношеніи къ древности. Надо удивляться правильности этого отношенія при неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, окружавшихъ въ данномъ случаѣ Гаманна. Древніе языки ему пришлось основательно изучать поздно[1]), уже взрослому, одному, безъ опытнаго руководителя. Но изумительныя способности къ быстрому усвоенію языковъ (онъ зналъ латинскій, греческій, еврейскій, отчасти арабскій, французскій, нѣмецкій, англійскій, итальянскій, португальскій и латышскій) и страстное желаніе наверстать потерянное время[2]) помогли ему овладѣть сокровищами классической литературы въ широкихъ размѣрахъ. Онъ не высокаго мнѣнія о своихъ знаніяхъ и въ этомъ случаѣ, какъ и вообще: „я буду очень доволенъ, говоритъ онъ, если буду знать греческій языкъ приблизительно такъ же хорошо, какъ простые люди знаютъ свой родной языкъ — для удовлетворенія насущной нужды, для снисканія себѣ жизненной пищи, — скорѣе посредствомъ influxum physicum кормилицы и няньки, нежели посредствомъ предустановленной гармоніи ученыхъ Аристарховъ“[3]). Въ этомъ ироническомъ, шутливомъ замѣчаніи уже намѣчена существенная черта отношенія Гаманна къ античной литературѣ: она ему дорога не какъ ученая прихоть и забава, а какъ насущная потребность; она ему нужна не для облеченія себя въ пышный нарядъ учености, а для удовлетворенія жизненной потребности, какъ необходимая духовная пища. Но для этого знаніе древнихъ языковъ должно быть такое же, какъ знаніе роднаго языка, не внѣшнимъ, школьнымъ ученьемъ привитое, не по предустановленной программѣ ученыхъ Аристарховъ, а жизненно воспринятое, такъ сказать, всосавшееся въ плоть и кровь, посредствомъ родственнаго, физическаго вліянія. Къ такому знанію древности и стремился Гаманнъ неустанно, до конца жизни, съ увлеченіемъ, заставлявшимъ его говорить, что онъ радъ былъ бы вычерпать весь Іорданскій потокъ классической литературы своими жаждущими устами[4]). Въ высокомъ не только образовательномъ, но и воспитательномъ значеніи древнихъ языковъ онъ твердо убѣжденъ: основательное знакомство съ латынью необходимо какъ для научныхъ цѣлей, такъ и для развитія вниманія, сужденія и остроумія; для этого изученіе классическихъ языковъ, по его мнѣнію, полезнѣе даже математики[5]). Но основательное пониманіе латыни не мыслимо безъ знанія греческаго, этого основнаго языка, „вошедшаго въ плоть и кровь всѣхъ наукъ“[6]), этого „языка поэзіи“ по преимуществу[7]). Въ то время, когда греческій былъ совершенно заброшенъ въ школахъ, а латынь царила въ нихъ настолько, что ученикамъ не позволялось и говорить иначе, какъ по латыни, Гаманнъ доказалъ свое болѣе глубокое пониманіе истинной цѣны классицизма явнымъ предпочтеніемъ, которое онъ отдавалъ и греческому

---

1) *Hamann*, V, 580.

2) Онъ часто говоритъ въ письмахъ о своихъ занятіяхъ греческимъ, сокрушаясь о перерывахъ въ нихъ III, 137, 141—2, 189, 196, 205, 36. 3) II, 214. 4) V, 280.

5) VI, 335. 6) id. 336. 7) II, 74.

языку, и его литературѣ передъ латинскими. Греческій дорогъ и милъ ему не только по своему бо̀льшему богатству, большей живости[1]), большему разнообразію, вслѣдствіе развитія діалектовъ, изученіе которыхъ существенно необходимо; онъ въ особенности цѣненъ ему въ томъ же смыслѣ, какъ и еврейскій, какъ древнѣйшее хранилище исторіи духовнаго развитія человѣческаго рода. Если, какъ полагалъ Гаманнъ, языкъ — отецъ мысли, если нѣтъ понятія безъ чувственнаго, словеснаго выраженія, если образъ, символъ, слово предшествуетъ отвлеченной идеѣ, то и языкъ, воплотившій въ себя широкій, разнообразный опытъ эллинской цивилизаціи, представляетъ неоцѣненное сокровище, неисчерпаемый источникъ генетическаго знанія человѣческой мысли, человѣческихъ чувствъ и прошлой жизни человѣчества; а именно генетическое знаніе, уясняющее происхожденіе и ростъ явленій и связь въ нихъ современнаго съ прошлымъ, именно такое знаніе и цѣнно для Гаммана, такъ какъ всякое иное скользитъ только по поверхности явленій, не давая разгадки ихъ реальной сущности.

Оттого наиболѣе древнее, первобытное, первоначальное особенно привлекаетъ Гаманна въ античной литературѣ; оттого прежде всего Гомеръ для него славнѣйшій изъ пѣвцовъ[2]), единственный поэтъ въ героическомъ тонѣ, который ему по вкусу[3]). Его божественная муза неподражаема[4]); вмѣстѣ съ Шекспиромъ, онъ самый блестящій примѣръ природной даровитости: геній замѣняетъ у него знаніе правилъ искусства[5]). Въ то время (1759 г.), когда одни упрекали Гомера въ грубыхъ пріемахъ, въ незнаніи правилъ искусства, а другіе, на оборотъ, по примѣру Попа, считали его за „изобрѣтателя поэзіи“, Гаманнъ уже смотрѣлъ на него съ правильной точки зрѣнія: провозвѣстникъ ученія о непредумышленномъ, безотчетномъ творчествѣ, Гаманнъ видѣлъ настоящее воплощеніе такого творчества въ гомерической поэзіи: — безъискуственное воплощеніе стихійнаго вдохновенія, свойственнаго по преимуществу юношески-сильной и бодрой героической порѣ развитія человѣчества. Не изобрѣтаетъ, не придумываетъ Гомеръ красоты своихъ пѣсенъ: ихъ достоинства, точно такъ же, какъ и ихъ небрежности, ошибки и слабости, — все это воспринимаетъ онъ отъ своей музы безсознательно, точно въ грёзахъ сна[6]). Этою-то безъискусственностью, этою непосредственностью творчества онъ и очаровываетъ читателя; такая дѣтски-простодушная, „поучительная болтовня, такія божественныя сказки“ полны правды и живы, какъ сама жизнь[7]). Но именно потому, что Гомеръ такой неподдѣльный бытописецъ первобытнаго героическаго періода, столь далекаго отъ насъ, столь несходнаго съ нашимъ временемъ, именно поэтому его такъ трудно понять и прочувствовать[8]). Старательно изучалъ его Гаманнъ, не столько какъ автора великаго художественнаго

---

[1]) О „неизбѣжной монотоніи“ латинскаго языка II, 147.
[2]) II, 17. [3]) III, 109. [4]) II, 392 и III, 109. [5]) II, 38. [6]) I, 428.
[7]) id. ibid. [8]) III, 109.

произведенія, сколько въ смыслѣ „одного изъ наиболѣе широкихъ, первичныхъ источниковъ“ исторіи развитія человѣчества[1]); не столько плодъ личнаго творчества видитъ и цѣнитъ онъ въ пѣсняхъ Гомера („вѣдь онъ, говорятъ, былъ только счастливый компиляторъ!“)[2]), сколько величавый памятникъ сѣдой древности, одинъ изъ тѣхъ первоначальныхъ памятниковъ, которые, вмѣстѣ съ Библіей, уясняютъ намъ историческую судьбу человѣческаго рода, даютъ возможность слѣдить за возникновеніемъ и постепеннымъ ростомъ человѣческой мысли, чувствъ, страстей, характеровъ. Оттого Гаманнъ любитъ проводить параллель или отыскивать противоположность между чертами библейской и гомерической поэзіи, между грознымъ вдохновеніемъ Моисея и „нѣжною, любвеобильною душою мэонійскаго пѣвца“[3]), и пользуется обоими ими для остроумныхъ сравненій и заключеній о мысли и поэзіи современной. Въ томъ же смыслѣ дорогъ ему и Гезіодъ, „съ его простотою и невинностью, благодаря которымъ онъ кажется древнѣе Гомера, хотя въ этой простотѣ отражаются проблески культуры, какъ будто омолаживающей его на цѣлое столѣтіе“[4]). Гаманнъ, такъ не высоко ставившій объемистую новѣйшую Энциклопедію, съ умиленіемъ говоритъ о твореніи этого энциклопедиста временъ дѣтства цивилизаціи: „его система обнимаетъ собою области земледѣлія и мореплаванія, нравственнаго ученія и суевѣрія. Вѣроученіе, нравоученіе и календарь, — что за сложный учебникъ! и что за (величавый) архитектурный стиль сравнительно съ нашими узко-клѣточными, какъ вѣеръ легкими, постройками!“[5]). Затѣмъ — Пиндаръ, его любимый, „задушевный“ поэтъ[6]), котораго онъ любитъ вспоминать и цитировать и который (можетъ быть, по внушенію Гаманна) сталъ любимцемъ и Гердера. И въ немъ плѣняла Гаманна вѣроятно не столь ширина поэтическаго размаха, не столь содержательность выраженій, окутанныхъ въ темную, трудно проницаемую оболочку[7]), сколько его историческая цѣнность, какъ пѣвца Олимпійскихъ торжествъ, тріумфовъ древне-греческаго склада жизни. Дальше — лирики и трагики, — опять олицетвореніе новыхъ сторонъ духовнаго развитія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, — хранители болѣе древнихъ преданій: Эсхилъ — Гомеровыхъ, Софоклъ — Гомеровыхъ и Эсхиловыхъ[8]), въ особенности Софоклъ, трагедіями котораго можно зачитываться цѣлые дни подъ рядъ[9]), Софоклъ, постигшій природу человѣка, поэзіи и преимущественно драматическаго искусства въ философскомъ смыслѣ глубже, нежели Эврипидъ[10]), слишкомъ приспособлявшійся къ низменнымъ вкусамъ аѳинскаго партера[11]). Аристофанъ, тотъ самый „шутъ Аристофанъ“, котораго Вольтеръ считалъ недопустимымъ даже на балаганныя сцены, долженъ былъ

---

[1]) IV, 261. [2]) III, 10. [3]) VII, 52. [4]) III, 23. [5]) id. ibid. [6]) IV, 222. [7]) IV, 218, 214.
[8]) II, 223. 87. [9]) III, 6 f.
[10]) II, 222 f. Г. называетъ Софокла „великимъ образцомъ для драматической сцены, великимъ знатокомъ человѣческаго сердца“ II, 31.
[11]) II, 222; однако и онъ „мастеръ въ анатоміи человѣческаго сердца“. II, 31.

казаться цѣннымъ Гаманну именно своимъ простонароднымъ характеромъ, отраженіемъ народной жизни, народныхъ нравовъ, народнаго говора, своимъ мѣстнымъ жаргономъ, который такъ дорогъ Гаманну въ качествѣ хранилища самобытныхъ, „патронимическихъ“ красотъ языка. Наконецъ греческіе философы! Сократъ, образецъ мудреца для Гаманна, написавшаго его „Достопримѣчательности“ такъ вдумчиво и остроумно, что онѣ очаровали всѣхъ читателей и критиковъ [1]), — Платонъ, настолько ему понятный и родной, что ему „казалось бы возможнымъ написать половину его сочиненій, не читавши ихъ“ [2]), Аристотель, котораго слѣдовало бы изучать параллельно и сравнительно съ Платономъ, въ качествѣ образцовъ энциклопедической и эклектической философіи [3]), въ качествѣ выдержанныхъ типовъ философскаго мышленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ они оба цѣнны ему, какъ хранители предшествующаго имъ знанія, какъ представители философской и ученой традиціи: въ Платонѣ намъ сохранились сокровища египетской и пиѳагорейской мудрости, въ Аристотелѣ — развалины древне-греческой [4]). Въ томъ же смыслѣ драгоцѣненъ и Гиппократъ [5]). Послѣ философовъ очередь за историками, для усвоенія которыхъ нужна „та догадливость, та vis devinandi, которая для пониманія прошлаго необходима почти настолько же, насколько она нужна для прозрѣванія будущаго“ [6]). Наименьшее значеніе придаетъ Гаманнъ изученію именно того, чѣмъ наиболѣе усердно занимались въ тогдашнихъ школахъ, — изученію правилъ и образцовъ краснорѣчія: „тотъ, кому исторія сообщила знанія, кого философія научила познаванію, кому поэзія привила хорошій вкусъ, тотъ не только самъ собою станетъ краснорѣчивъ, но тому окажутся по силамъ и древніе представители краснорѣчія“ [7]). По сходнымъ причинамъ, римская литература, болѣе поздняя, болѣе искусственная, въ значительной степени подражающая греческой, цѣнна ему несравненно менѣе послѣдней: можетъ ли Виргилій („никогда не бывшій „другомъ“ Гаманну, въ отличіе отъ Горація“ [8]) равняться съ Гомеромъ и по геніальности, и по исторической цѣнности? Какое сравненіе между римскимъ и греческимъ театромъ?...

Отдавая предпочтеніе болѣе древнимъ произведеніямъ античной литературы передъ позднѣйшими, Гаманнъ слѣдовалъ своему обычному

---

[1]) Къ приведеннымъ выше отзывамъ современниковъ прибавимъ еще одинъ — Гейнзе: „Достопримѣчательности Сократа“ самое совершенное сокровище всей мудрости и мораль всякой морали“ *Ardinghello*, I, 57.

[2]) III, 111. Про „Республику“: въ этой книги для меня все полно жизни“, 152.

[3]) II, 215. [4]) id. 216. [5]) id. 215. [6]) id. 217. [7]) id. 218.

[8]) VII, 254. Своимъ задушевнымъ поэтомъ называетъ онъ Горація VII, 76, мудрѣйшимъ изъ поэтовъ золотаго вѣка Рима, IV, 79; даже „на старости лѣтъ никого онъ такъ усердно и съ такою охотою не изучалъ, какъ его“. IV, 261. Онъ узналъ его поздно, но зато изо дня въ день читалъ его въ теченіе цѣлыхъ лѣтъ, безъ усталости и скуки VII, 213. Другой римскій любимецъ его — Персій: VII, 74, 203, 213. О любви къ Петронію — ниже.

правилу: во всемъ сосредоточивать вниманіе на первоначальномъ, наиболѣе оригинальномъ и самобытномъ. Это убѣжденіе вытекало изъ его ученія о геніальности, о безъискусственномъ творчествѣ по вдохновенію — ученія, столь согласнаго съ общею склонностью философіи чувства предпочитать данныя непосредственнаго первичнаго опыта сложнымъ выводамъ позднѣйшей рефлекціи. Само собою понятно, что, сообразно съ этимъ убѣжденіемъ, Гаманнъ въ своей оцѣнкѣ древнихъ долженъ былъ существенно расходиться со взглядомъ на нихъ, преобладавшимъ въ его время. Онъ искалъ въ нихъ не законченныхъ образцовъ изящнаго вкуса и краснорѣчія, а естественныхъ проявленій природной, самобытной даровитости, отражающей въ себѣ весь оригинальный, богатый содержаніемъ складъ мыслей и чувствъ цѣлыхъ періодовъ и эпохъ въ исторіи развитія человѣчества. Именно то, чего не замѣчала въ древнихъ художественная критика конца XVII вѣка и первой половины XVIII-го, именно это и привлекало въ нихъ Гаманна: — ихъ историческое, а слѣдовательно и общечеловѣческое значеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ, — мѣстное, національное въ нихъ, то есть самородное, оригинальное, имъ однимъ свойственное. Въ отличіе отъ большинства своихъ предшественниковъ и современниковъ, принимавшихся за классиковъ съ предвзятою мыслью заимствовать у нихъ правила искусства, Гаманнъ обращался къ нимъ, чтобы научиться тому, какъ вдохновеніе и геніальность замѣняютъ собою правила, обходятся безъ нихъ или даже идутъ наперекоръ имъ. Самымъ величавымъ примѣромъ этого рода считаетъ онъ всеобщаго „отца — Гомера[1]), въ боговдохновенности котораго онъ никогда, ни на одинъ часъ не сомнѣвался“[2]), что дало ему возможность не обращать вниманія на заблужденія новыхъ комментаторовъ и критиковъ, которые либо безсознательно, рабски преклоняются передъ Гомеромъ, либо столь же безсмысленно бичуютъ его[3]). Точно также и греческіе трагики для Гаманна дороги и поучительны не потому, чтобы они были готовыми образцами правилъ и техники искусства, а потому что они, прежде всего, — глубокіе знатоки тайнъ души человѣческой, проницательные сердцевѣдцы, безъ чего они никогда не могли бы стать и художественными образцами[4]). И такъ — во всемъ! Всюду для Гаманна внутренній смыслъ, историческое и психологическое содержаніе произведеній древности идетъ впереди ихъ внѣшности, ихъ облика, ихъ формальнаго совершенства. Оттого установившееся въ школахъ поверхностное, механическое усвоеніе классиковъ онъ порицаетъ сильнѣйшимъ образомъ: „намъ постоянно указываютъ, говоритъ онъ, на памятники древней литературы для того, чтобы развить и образовать нашъ умъ посредствомъ упражненія памяти, какъ будто все изученіе и усвоеніе сводится на простое запоминаніе“[5])! Напротивъ, такое отношеніе къ древности совершенно безполезно; „нельзя къ такому стародавнему языку, какъ греческій, относиться столь бѣгло и легкомысленно, какъ къ нему относятся отчасти

---

[1]) II, 222. [2]) III, 431. [3]) idem, ibid. [4]) II, 31, 222 f. [5]) id. 288—9.

даже ученые люди“ [1]); „надо знать не только что такое хорошій греческій стиль, но и что̀ такое языкъ вообще, — не только въ чемъ заключается краснорѣчіе отдѣльнаго классическаго писателя, но и что такое вообще слогъ, способъ выраженія. А между тѣмъ на то и другое истинно философскія воззрѣнія рѣдки и скудны“ [2]). „Зачѣмъ, спрашиваетъ онъ, останавливаемся мы неподвижно у обветшавшихъ, дырявыхъ колодцевъ грековъ и въ то же время оставляемъ безъ вниманія и забываемъ самые живоносные источники древняго міра? Быть можетъ, мы сами не сознаемъ, какъ слѣдуетъ, чѣмъ именно мы до идолопоклонства восхищаемся у грековъ и римлянъ. Отсюда и происходитъ проклятое противорѣчіе, замѣчаемое въ нашихъ школьныхъ символическихъ книгахъ (въ учебникахъ), которыя снаружи выглядятъ такъ изящно, а внутри полны мертвыми костями и гипо-критическимъ порокомъ“ [3]).

Оттого къ легкомысленнымъ поклонникамъ древности Гаманнъ относится строже, чѣмъ къ ея открытымъ противникамъ: его въ ужасъ приводитъ безсодержательная „нарядная латынь, вся сотканная изъ пустоцвѣта, безъ малѣйшаго зернышка римскаго духа и его цивилизаціи“ [4]). Блестящимъ представителемъ такого показнаго, щегольскаго классицизма былъ въ ту пору Клотцъ, несомнѣнно даровитый, рано развившійся, но неглубокомысленный филологъ, который въ теченіе своей короткой жизни (онъ умеръ въ 1771 г. 32 лѣтъ отъ роду) успѣлъ издать нѣсколько переводовъ, написать кучу разнородныхъ сочиненій, издавалъ одновременно цѣлыхъ три журнала, былъ профессоромъ, пользовался особымъ благоволеніемъ Фридриха II и своею ученою дѣятельностью, еще же болѣе задорною полемикою со многими извѣстными людьми и блестящимъ умѣньемъ пользоваться стилистическими рессурсами латинской рѣчи успѣлъ въ ту пору прославиться на всю Германію и сталъ во главѣ тѣсно-сплоченной и вліятельной литературной партіи. Задавшись заманчивою цѣлью популяризировать результаты науки о древности, то-есть перенести ихъ, при помощи изящнаго, привлекательнаго изложенія, изъ строгой школьной среды въ болѣе широкую, общедоступную, Клотцъ избралъ для этого пріемы, сходные съ тѣми, которые во Франціи примѣнялись модными писателями къ областямъ философіи и науки: нарядное, но бѣглое изложеніе, пересыпанное вспышками показной учености, блестками остроумія, пикантностью насмѣшки и полемическаго задора. Онъ сталъ въ области филологіи и археологіи представителемъ того характернаго для XVIII вѣка литературнаго типа, который получилъ въ то время названіе „bel-esprit“ [5]). На короткое время на долю Клотца выпалъ успѣхъ, способный опьянить и менѣе тщеславнаго человѣка, чѣмъ онъ: для значительной части передовой публики онъ былъ настоящій arbiter elegantiarum; имъ восхищалась учащаяся молодежь; его хвалили самые вліятельные журналы — „Литературныя Письма“ и „Всеобщая Нѣмецкая Библіотека“; тѣсно сплоченный кружокъ привер-

[1]) II, 215. [2]) id. 204. [3]) II, 289. [4]) III, 373.

[5]) О Клотцѣ: *Bursian*, 445 ff. и особенно *Danzel-Guhrauer, Lessing*, II, 210 ff.

женцевъ готовъ былъ осыпать насмѣшками и позорными инсинуаціями всякаго, осмѣливавшагося вступать въ борьбу съ Клотцомъ; наиболѣе достойное уваженія не было обезпечено отъ нападеній его самого и его клики[1]). И такъ велико было увлеченіе этимъ мишурно-блестящимъ талантомъ, что заблужденіе это раздѣляли на время такіе проницательные умы, какъ Лессингъ и Гердеръ. Первый, впослѣдствіи такъ жестоко осмѣявшій Клотца въ своихъ „Антикварныхъ письмахъ", былъ сначала проникнутъ уваженіемъ къ его знанію древности: въ „Лаокоонѣ" онъ называетъ его „ученымъ, обладающимъ очень правильнымъ и тонкимъ вкусомъ"; въ письмѣ къ нему онъ говоритъ: „одно Ваше имя всегда привлекало мое вниманіе; на Ваши сочиненія я смотрѣлъ, какъ на произведенія стараго друга; судите же сами, какимъ неожиданнымъ удовольствіемъ было для меня встрѣтить въ нихъ хвалебное упоминаніе обо мнѣ"[2]). Гердеръ сначала былъ чуть ли не еще болѣе очарованъ Клотцомъ: въ 1767 г. на вопросъ: „кто любимцы музъ, старающіеся пересадить на нѣмецкую почву цвѣты и плоды Греціи?" онъ отвѣчаетъ: „безсмертный Гесснеръ, Эрнести и Клотцъ", прибавляя, что, отъ послѣдняго, какъ отъ утонченнаго знатока грековъ и какъ отъ точнаго художественнаго критика, Германія ожидаетъ еще большаго, чѣмъ то, что онъ далъ"[3]). Далѣе онъ величаетъ его „вторымъ Гораціемъ, воспринявшимъ въ себя самую суть латинскаго склада мыслей и латинской рѣчи"; его „Epistolae Homericae" онъ называетъ отличнымъ критическимъ сочиненіемъ, а его статью „Объ изученіи древности" — превосходнымъ произведеніемъ[4]). Въ восторгѣ отъ Клотца были и поэты гёттингенскаго кружка: Г. Якоби и Глеймъ, сопоставлявшій его по литературнымъ заслугамъ съ великимъ Лессингомъ[5]). Бюргеръ также находился подъ сильнымъ вліяніемъ его[6]). Среди столькихъ увлекавшихся, Гаманнъ былъ, кажется, единственнымъ человѣкомъ, сумѣвшимъ сразу оцѣнить должнымъ образомъ значеніе этой минутной знаменитости съ неумѣренно раздутою репутаціей. Такъ уже въ 1767 г. онъ предостерегалъ Гердера отъ увлеченія „этимъ латинскимъ Готтшедомъ, осадить котораго немножко онъ желалъ бы для пользы своихъ друзей и собратьевъ". Его промахи и неосторожности для Гаманна настолько очевидны, что онъ считаетъ ихъ заслуживающими не серьезнаго возраженія, а только осмѣянія. Онъ самъ подумывалъ объ изданіи „письма hominis obscuri къ этому virum clarissimum" для его обличенія[7]). Онъ сообщаетъ Гердеру еще, что никогда не довѣрялъ автору „этихъ латинскихъ забавъ остроумія". За похвалы имъ онъ высказываетъ строгое порицаніе и „Литературнымъ Письмамъ", и Гердеру, совѣтуя послѣднему относиться къ Клотцу съ полнѣйшимъ равнодушіемъ и хладнокровіемъ[8]). Черезъ два года онъ снова упрекаетъ и своего друга, и „николаитовъ" за похвалы Клотцу.

---

[1]) *Danzel-Guhrauer*, 212—3.
[2]) *Werke. (1857)* XII, 206—7. [3]) *Herder, Fragmente. 2. Sammlung.*
[4]) *id. 3. Sammlung.*
[5]) „Klotz, Lessing, Hagedorn, ihr grossen Kenner etc. *Danzel-Guhrauer*, II, 213.
[6]) *Prutz, Der Göttinger Dichterbund*, 208—210. [7]) *Hamann*, III, 376. [8]) id. 377.

Его удивляетъ, какъ могутъ многіе читатели не замѣчать сорной травы, наполняющей его сочиненія, какая охота Гердеру обращать на него вниманіе; онъ совѣтуетъ своему ученику не терять времени на полемику съ такими ложно-учеными, какъ Клотцъ[1]). Наконецъ, въ статьяхъ, помѣщенныхъ въ „Кенигсберской Газетѣ", онъ обращается и къ самой публикѣ съ упрекомъ за то, что она, во вредъ себѣ, слишкомъ поздно начинаетъ раскаиваться въ той подобострастной снисходительности, которою она поощряла мишурнаго „генія вѣка, двуликаго Готтшеда и литературнаго Терсита"[2]). Вмѣсто схватокъ съ Клотцомъ, онъ рекомендуетъ такимъ талантомъ, какъ Лессингу и Гердеру, сосредоточить свои дарованія на созданіи законченныхъ произведеній, трудясь, на славу родины, либо надъ совершенствованіемъ нѣмецкой рѣчи, либо, по примѣру Винкельманна, надъ возстановленіемъ греческаго, аттическаго изящнаго вкуса[3]). Быстрое отрезвленіе Гердера и Лессинга отъ увлеченія Клотцомъ и послѣдовавшая затѣмъ рѣзкая полемика втораго противъ него[4]) доказали, насколько былъ правъ и дальновиденъ Гаманнъ въ данномъ случаѣ.

Отношеніе Гаманна къ Клотцу важно для насъ потому, что въ лицѣ этой эфемерной знаменитости нашъ проницательный мыслитель осудилъ недостаточность поверхностнаго подражанія классикамъ и даже всякаго внѣшняго подражанія вообще кому бы то ни было, хотя бы и въ наиболѣе удачной формѣ. Какъ бы искусно ни было такое подражаніе, оно, во мнѣніи Гаманна, не имѣетъ никакой цѣны: подобно человѣку, разсматривающему лицо свое въ зеркалѣ и забывающему его выраженіе, какъ только онъ отойдетъ прочь, такъ точно обращаемся и мы съ древними, тогда какъ въ нихъ слѣдовало бы вглядываться столь же пристально и вдумчиво, какъ вглядывается живописецъ въ копируемый имъ оригиналъ. Легкомысленные подражатели, какъ миѳологическій Нарциссъ любуются однимъ внѣшнимъ отраженіемъ предмета, не самимъ предметомъ; подобіе, изображеніе имъ дороже самой вещи, самой жизни[5]). Гаманну, наоборотъ, дѣло не до внѣшности: „я стараюсь разоблачить и разслѣдовать только духъ древнихъ", говоритъ онъ; геній античной мысли, выраженный въ классической рѣчи, а не грамматическія формы и не риторическія украшенія — вотъ что ему цѣнно[6]). „Восхищаться

---

[1]) id. 399—400.

[2]) id. 431—2; еще раньше (1768) послѣдователей Клотца онъ называетъ „Poltergeister и Kobolde der Kritik". III, 403 ff. Эти насмѣшки Гаманна *Лессингъ* (*Werke* XII, 225, an Nicolai 2 Febr. 1768) называетъ полезнымъ, рыцарскимъ подвигомъ.

[3]) III, 431—2.

[4]) Полемика Лессинга съ Клотцомъ подробно изложена у *Danzel-Guhrauer'a* II, 213 ff., Гердерова у *Haym* I, 216 ff. Уже въ письмѣ къ Николаи отъ 13 мая 1768 Гердеръ говоритъ: „ich kann mir keinen Schriftsteller denken, der bei seiner Seichtigkeit und wenigen Verdiensten sich so hinauf hat schreiben können, als Orakel des guten Geschmacks, als der Castigator Aller vor ihm u. der Morgenstern der besten Epoche". *Herder's Lebensbild, hrsg. von seinem Sohne.* I, B. 2. Abth. 319.

[5]) II, 289. [6]) id. 213.

древними, пишетъ онъ Гердеру, обсуждать ихъ, анатомировать, препарировать муміи изъ нихъ, все это — не что иное, какъ ремесло; задача состоитъ въ томъ, чтобы возстановить, воскресить древнихъ“ [1]). Трудности такого глубокаго пониманія прошлаго онъ отлично сознавалъ: „для этого, говоритъ онъ, намъ либо недостаетъ необходимыхъ принциповъ, либо просто духъ древнихъ не хочетъ покинуть своей тѣлесной оболочки, чтобы предстать передъ нами [2]); а между тѣмъ именно духъ ихъ надо стараться постигнуть [3]), что особенно трудно, вслѣдствіе „его эфирной неуловимости“ [4]). Чтобы овладѣть имъ, нужна прежде всего любовь къ нему; оттого Гаманнъ внушаетъ Гердеру „любить *милыхъ* древнихъ, сдѣлать ихъ себѣ *близкими, родными* и предпочитать общеніе съ ними новымъ знакомствамъ“ [5]). Надо читать ихъ „со вкусомъ“ [6]), съ симпатіей, изучать ихъ не какъ чужихъ и далекихъ, а именно какъ близкихъ, родныхъ, для того, чтобы усвоить ихъ сочувственнымъ пониманіемъ а не бездарнымъ, механическимъ, внѣшнимъ подражаніемъ: Іонгъ (Young) напримѣръ обладалъ секретомъ такъ подражать имъ, что мы становились отъ нихъ все дальше! [7]) Такое подражаніе и такія похвалы — злѣйшая насмѣшка надъ древними [8]); противъ подобнаго подражанія Гаманнъ вооружается всею силою. Его не удовлетворяетъ даже болѣе удачное, но мелочное подражаніе въ деталяхъ, въ частностяхъ, какое видимъ у Бодмера и Клопштока [9]). Наоборотъ, за всякимъ проявленіемъ истиннаго, конгеніальнаго пониманія древности онъ слѣдитъ со вниманіемъ и сочувственно привѣтствуетъ его. Мы уже отмѣтили, что отъ него не ускользнулъ никому въ ту пору не извѣстный трудъ Вико и указали на одобреніе, съ которымъ онъ отнесся къ книгѣ Блакуэлля. Точно также, хотя онъ вообще не былъ поклонникомъ Лессинга и осуждалъ ту сторону его дѣятельности, которая сходилась съ ненавистнымъ Гаманну „берлинскимъ просвѣщеніемъ“, тѣмъ не менѣе онъ хорошо оцѣнилъ значеніе „Лаокоона“ и пожелалъ его автору продолжать начатый трудъ и создать еще болѣе законченныя произведенія „для возстановленія греческаго, аттическаго изящнаго вкуса“ [10]).

Еще болѣе сочувствовалъ онъ Винкельманну, котораго считалъ самымъ ученымъ художественнымъ критикомъ своего времени [11]). Но какъ ни велики были знанія Винкельманна, какъ ни проницательны его историческіе взгляды, цѣннѣе всего Гаманну въ немъ та „философская вдохновенность“, посредствомъ которой онъ разгадалъ сокровенныя тайны генія классической древности и, прежде всего, понялъ „то мудрое спокойствіе, которымъ дышатъ произведенія греческаго міра“ [12]). Гаманнъ со своею преувеличенною скромностью увѣрявшій, что онъ самъ ничего не смыслитъ въ изящныхъ искусствахъ [13]), далъ доказательство своего

---

[1]) III, 397. [2]) II, 221. [3]) id. 273. [4]) id. 76.
[5]) Гердеру 21 янв. 1765. [6]) II, 515. [7]) id. 173. [8]) VIII, 174. [9]) III, 6.
[10]) III, 387, 431—2. Сочувственный отзывъ о Wood'ѣ — IV, 261, V, 42, III, 392.
[11]) III, 249. [12]) III, 430.
[13]) Въ одномъ письмѣ къ Якоби онъ говоритъ: Ich verstehe von Zeichnung, Malerei

правильнаго художественнаго пониманія, когда, среди столькихъ фальшивыхъ подражаній классическому, онъ сумѣлъ различить, что только одинъ Винкельманнъ глубокимъ, родственнымъ, проницающимъ до самой сущности подражаніемъ постигъ истинно античныя особенности художественнаго, прекраснаго[1]), тогда какъ даже Лессингъ не удовлетворялъ Гаманна въ этомъ отношеніи со своею слишкомъ дробящеюся, уклоняющеюся въ миніатюру манерою живописать прекрасное и со своею, всюду слишкомъ сильно проступающею, современною индивидуальностью, въ чемъ, по мѣткому замѣчанію Гаманна, заключается и его сила, и его слабость[2]), тогда какъ Винкельманнъ воплотилъ въ себѣ античное въ изумительной его полнотѣ, съ чисто-классическимъ, спокойнымъ величіемъ, и этимъ воздвигъ и себѣ, и своей родинѣ памятникъ неумирающей славы[3]).

Попробуемъ теперь опредѣлить общее значеніе отношенія Гаманна къ древности, то есть указать на вліяніе этого отношенія на общій складъ его эстетическихъ убѣжденій. Существенное значеніе въ данномъ случаѣ имѣютъ его, уже приведенныя выше слова: „восхищаться древними, обсуждать ихъ, анатомировать, препарировать муміи изъ нихъ, — это все не что иное, какъ ремесло! Задача состоитъ въ томъ, чтобы возстановить, воскресить древнихъ“. Эти вѣскія выраженія показываютъ, что для Гаманна изученіе древности не было дѣломъ только исторической и археологической любознательности; древность не представлялась ему безусловно отжившею; напротивъ! многое въ ней казалось ему еще настолько жизнеспособнымъ, что эти неумирающія черты онъ желалъ видѣть усвоенными и новѣйшею культурою въ возможно-большей живости и полнотѣ. Здѣсь мы касаемся одной изъ наиболѣе интересныхъ и важныхъ особенностей Гаманна, той, которая по преимуществу характеризуетъ и опредѣляетъ его широкій, своеобразный гуманизмъ. Здѣсь же мы получаемъ возможность разсѣять одно изъ наиболѣе распространенныхъ предубѣжденій противъ нашего мыслителя. Пристрастная или поверхностная критика, сосредоточивая свое вниманіе почти исключительно на глубокой религіозности Гаманна, и притомъ религіозности извѣстнаго христіанскаго типа, любитъ выводить изъ этой стороны убѣжденій Гаманна заключеніе объ его узкомъ, аскетическомъ жизнепониманіи, оставляя безъ всякаго вниманія другую сторону его натуры и его убѣжденій, — свѣтски-гуманистическую. Въ результатѣ получается совершенно превратное понятіе о Гаманнѣ и становится рѣ-

---

und Schauspiel nicht ein lebendiges Wort“; въ другомъ по поводу Крауса: „Crispus ist Virtuos und Dichter und alles, was er will. Ich verstehe von allem, das zur artigen Welt und schönen Natur gehört, nicht ein lebendiges Wort und bin zu alt zur Schule“. Однако онъ сознается, что „содержаніе всѣхъ его листковъ сводится въ концѣ концовъ на милосердную художественную критику“. VII, 205. Музыку онъ очень любилъ; его другъ, извѣстный композиторъ Рейхардтъ, хвалилъ его игру на лютнѣ; Линднеръ восхищался одушевленіемъ, съ какимъ онъ пѣлъ старинныя церковныя пѣсни.

[1]) III, 430. [2]) III, 19 f. [3]) IV, 94. V, 256.

шительно невозможнымъ объяснить, какимъ образомъ этотъ предполагаемый аскетъ, церковникъ, весь ушедшій въ архаическое библейское міровоззрѣніе и будто бы враждебный ко всему свѣтскому и языческому, могъ самъ такъ живо воспринимать современный ему свѣтско-гуманистическій складъ понятій и чувствъ, а съ другой стороны, какъ могъ онъ такъ сильно вліять на современниковъ, настолько далекихъ отъ аскетическаго и библейски-религіознаго идеала, и притомъ вліять преимущественно на молодежь, на то поколѣніе „бурныхъ стремленій“, въ которомъ жизнерадостное, свѣтское настроеніе было особенно сильно.

Необходимая поправка къ такому ложному изображенію Гаманна заключается въ обнаруженіи его глубокаго пониманія античнаго міра, его сочувственной оцѣнки нѣкоторыхъ существенныхъ сторонъ античнаго взгляда на человѣка и на жизнь и въ особенности его желанія, чтобы эти черты были не только исторически поняты современнымъ человѣкомъ, но и жизненно восприняты и усвоены имъ. Въ самомъ дѣлѣ, къ чему эти энергичныя воззванія полюбить „милыхъ“ древнихъ, сблизиться, сродниться съ ними, если въ самомъ античномъ нѣтъ ничего практически-цѣннаго, непосредственно примѣнимаго къ современной жизни? Очевидно, Гаманнъ вѣрилъ вообще въ жизненную пригодность широкаго опыта человѣчества въ прошломъ для настоящаго и, въ частности, въ такую же пригодность нѣкоторыхъ сторонъ античнаго склада мыслей и чувствъ. Онъ на себѣ доказалъ это. Раскройте его сочиненія и (что гораздо важнѣе!) его переписку, и вы убѣдитесь, до чего тѣсно онъ сжился съ милыми ему древними. Повсюду, ежеминутно мысль его, проблескъ чувства, мимолетная вспышка страсти облекаются то въ библейскую, то въ классическую форму выраженія. Это не книжныя ссылки ученаго, не пріемъ краснорѣчія, всего менѣе — хвастовство начитанностью; это слѣдствіе непреодолимой потребности дать своему собственному настроенію выраженіе наиболѣе вѣское, законченное, а такимъ, во множествѣ случаевъ, для Гаманна и является античная, классическая рѣчь. Почему такъ? Очевидно, потому, что древніе воплотили съ высшею степенью полноты и непринужденности тѣ первичные порывы чувствъ и страстей, въ вѣчной борьбѣ которыхъ заключается, по Гаманну и по ученію философіи чувства вообще, существенное свойство человѣческаго организма. Законченный *историческій* циклъ духовнаго развитія древняго міра представляется Гаманну прежде всего чрезвычайно полнымъ цикломъ развитія *психологическаго,* зачавшагося и завершившагося для древнихъ при особо благопріятныхъ условіяхъ, едва ли когда повторимыхъ для человѣчества. Натуралистическій идеалъ чистой человѣчности, самодовольной и самодостаточной, узаконяющей свои достоинства, оправдывающей свои недостатки и слабости, тотъ идеалъ, который данъ въ античномъ „Homo sum!“, нигдѣ не можетъ быть обнаруженъ ярче и выраженъ сильнѣе и полнѣе, какъ у древнихъ. И это-то прежде всего любитъ и цѣнитъ въ нихъ Гаманнъ. Вѣдь „Homo sum!“ есть альфа и омега его собственной философіи, всего его міровоззрѣнія!

„Въ Homo sum, говоритъ онъ, дано все, содержится все; этимъ все сказано“ [1]). Правда, его „Homo sum“ несравненно шире античнаго, потому что Гаманнъ смотритъ на природу человѣка глубже, проницательнѣе: къ натуралистическому, самодовольному, въ значительной степени фаталистическому античному „Homo sum“ съ точки зрѣнiи Гаманна въ человѣкѣ новаго времени присоединяется еще смиренномудрое христiанское „Ecce Homo!“ — сознаніе человѣческой слабости, недостаточности, сознаніе, составляющее необходимую ступень для перехода отъ ограниченнаго въ своемъ самодовольствѣ античнаго „omnia humana!“ къ добавленію, внушенному смиреннымъ сознаніемъ недостаточности *только человѣческаго:* „sed et divina omnia!“ Обнять оба міровоззрѣнія, обыкновенно противополагаемыя и будто бы враждебныя другъ другу, объединить ихъ въ міро- и жизне-воззрѣнiи современнаго человѣчества и на почвѣ этого широкаго синтеза создать новый нравственный идеалъ, сочетающій въ стройное цѣлое то, что прошлое познавало и переживало разрозненно, по частямъ, идеалъ болѣе одухотворенный, чѣмъ античный натуралистическій гуманизмъ, менѣе узкій и болѣе жизнерадостный, чѣмъ христiанскій аскетизмъ, — таковъ идеалъ, къ которому стремился Гаманнъ. Его мечта — слитіе воедино „Homo sum!“ съ „Ecce homo!“ для того, чтобы сдѣлать для человѣчества осуществимымъ не въ мечтѣ, а въ жизни высшее желаніе: воплотить въ личности, а черезъ нее и въ цѣломъ человѣчествѣ, „omnia humana, sed et divina omnia!“

Это величавое стремленіе умѣли разсмотрѣть и оцѣнить въ Гаманнѣ его ближайшіе друзія, хорошо постигнувшіе богатое содержаніе его на видъ противорѣчивой натуры. Припомнимъ, что̀ говоритъ о немъ Якоби: „изумительно, въ какой высокой степени соединяетъ онъ въ себѣ почти всѣ крайности... Omnia divina et humana omnia... Этотъ человѣкъ, — настоящая совокупность согласимаго и несогласимаго, свѣта и мрака, спиритуализма и матеріализма“ [2]). Припомнимъ также, что и его величайшій противникъ Гегель призналъ въ немъ исключительное „сочетаніе свѣтскаго элемента высокой геніальности съ религіозностью“, и, „при всей опредѣленности его положительнаго христiанства“, различилъ въ немъ способность „сохранять величайшую свободу и независимость ума, открытаго даже для того, что кажется наиболѣе далекимъ отъ него, наиболѣе разнороднымъ съ нимъ“ [3]). Въ противоположность этому вполнѣ вѣрному опредѣленію, позднѣйшая критика величавую, широко-человѣчную концепцію Гаманновскаго „Ecce Homo!“ подмѣняетъ узко-аскетическою и за этимъ призракомъ не замѣчаетъ, какъ сильно было въ нашемъ мыслителѣ античное „Homo sum!“, выражающееся въ признаніи достоинства человѣка въ томъ видѣ, въ какомъ онъ есть, со всѣми его природными свойствами, достоинствами и недостатками, страстями, слабостями и даже паденіями. Ниже мы увидимъ, какъ рѣшительно взялъ

---

[1]) *Briefwechsel mit Jacobi,* 188. Cf. 36.

[2]) См. выше, стр. 168. [3]) См. выше, стр. 160.

на себя Гаманнъ защиту именно этой чувственной половины человѣческой природы; здѣсь достаточно сказать, что древность дорога ему прежде всего какъ неподдѣльное, полнозвучное выраженіе природной, не перерожденной высшимъ религіознымъ сознаніемъ, чувственной стороны человѣческаго организма, стороны натуралистической, которую памятники цивилизаціи античнаго міра отражаютъ въ себѣ такъ живо, такъ ярко, такъ пластично въ ея возвышеннѣйшихъ, благородныхъ проявленіяхъ, и въ ея противоположныхъ крайностяхъ, принижающихъ человѣческое достоинство[1]).

Но высоко и безпристрастно цѣня античное, языческое, какъ воплощеніе цѣлой неумирающей стороны человѣческаго организма, Гаманнъ не останавливается на античномъ, на классическомъ, не ограничивается имъ однимъ. Любить древнихъ свойственно человѣку высокаго духовнаго развитія; ихъ и надо уважать и любить, какъ нельзя не восхищаться ими; но раболѣпно преклоняться передъ ними, видѣть въ нихъ конечные предѣлы духовнаго развитія въ чемъ бы то ни было (ни даже въ искусствѣ) невозможно; это было бы ошибочно, вредно. Во многомъ греки наши отцы и наставники; но во многомъ они — дѣти[2]). Какъ ни самобытны древніе, какъ ни близки они къ первобытному, они еще не представляютъ воплощенія древнѣйшаго, изначальнаго въ развитіи человѣчества; этого историческаго первоисточника природнаго, естественнаго мы не найдемъ въ ихъ продиравленныхъ водоёмахъ[3]). Для Гаманна, не имѣвшаго, въ силу условій тогдашняго знанія, доступа къ священнымъ книгамъ Индіи и Китая, этотъ живоначальный родникъ данъ въ въ твореніи болѣе старомъ и болѣе почтенномъ, чѣмъ греческая литература, — въ Библіи, изученіе которой, по нему, должно идти неразлучно съ изученіемъ самой природы человѣка. Въ этомъ смыслѣ повторяетъ онъ слова: „спасеніе исперва отъ іудеевъ“[4]). Ученымъ предубѣжденіемъ и тщеславіемъ, по его мнѣнію, являются усилія философовъ розыскать первоначальныя права природы въ этическихъ произведеніяхъ однихъ только грековъ и римлянъ[5]). Въ протестѣ противъ этого предубѣжденія однако Гаманнъ и самъ не избѣжалъ преувеличенія: Моисей представляется ему „великимъ Паномъ, въ сравненіи съ которымъ всѣ фараоны и ихъ маги не что иное, какъ servum pecus“. Не даромъ „египетскій жрецъ обозвалъ грековъ дѣтьми: къ числу ихъ игръ, изобрѣтеніемъ которыхъ и упражненіемъ въ которыхъ они прославились, принадлежитъ и воздушный шаръ философіи“[6]). Почтенный и славный для своего времени, уровень развитія грековъ не можетъ служить нормою для по-

---

[1]) Характернымъ фактомъ въ этомъ отношеніи является его любовъ къ такому циничному автору, какъ Петроній: „Персій и Петроній, говоритъ онъ, были первыми классиками, которыхъ я прочелъ съ жадностью и съ удовольствіемъ, несмотря на безжалостные приговоры объ унынie наводящей темнотѣ перваго и грязной легкомысленности втораго“. VII, 74. Cf. 213 и 203.

[2]) IV, 185. [3]) III, 82. [4]) II, 291. [5]) III, 252. [6]) VII, 53.

слѣдующаго времени съ болѣе сложными и широкими духовными потребностями. „Невѣжество греческаго періода исторіи не пристало нашему вѣку, неприлично для него. Тѣмъ не менѣе мелочные, хитроумные мастера греческой мудрости аффектированно перенимаютъ и съ любовью копируютъ наготу языческаго невѣдѣнія съ такою наивностью, что они, по слову пророка, „не знаютъ ни кто ихъ Богъ, ни гдѣ колыбель Его“ [1]). Этими рѣзкими словами, сказанными подъ конецъ жизни, Гаманнъ, видимо, желаетъ оказать противодѣйствіе тому новому, язычествующему, натуралистическому повороту европейскаго сознанія, который, на его глазахъ, совершался въ обществѣ и притомъ въ значительной степени подъ вліяніемъ возродившихся симпатій къ античному міру и къ классицизму. Какъ Гаманнъ считалъ нужнымъ узкому религіозно-аскетическому міровоззрѣнію противопоставлять, въ качествѣ противовѣса, античный натуралистическій гуманизмъ, такъ точно крайностямъ послѣдняго онъ считалъ долгомъ противодѣйствовать указаніемъ на высшее міровоззрѣніе, христіанское. „Христіанская эпоха, говоритъ онъ въ этомъ смыслѣ, превосходитъ всѣ эоны по необыкновеннымъ своимъ слѣдствіямъ и по объему и продолжительности вліянія, точно такъ же, какъ имя еврейскаго homunculi вознесено выше именъ всѣхъ миѳологическихъ боговъ, греческихъ мудрецовъ, римскихъ героевъ и картезіанскихъ знаменитостей, выше, чѣмъ кому-либо изъ современныхъ людей удастся вознести себя и обезсмертить“ [2]).

Оставляя до другаго мѣста разсмотрѣніе религіозно-философскаго значенія этого рѣшительнаго вывода, укажемъ здѣсь на его вліяніе на эстетическія убѣжденія Гаманна. Его библейскія и христіанскія симпатіи, не мѣшая ему понимать античное и наслаждаться имъ, уберегли его отъ излишняго преклоненія передъ классицизмомъ, отъ того возведенія его въ единственный, вѣчный идеалъ прекраснаго, какимъ призналъ его Винкельманнъ, положившій этимъ преувеличеніемъ начало указанному мною выше одностороннему направленію въ искусствѣ, имѣвшему для послѣдняго такія опасныя слѣдствія. Испытавши на себѣ самомъ возможность совмѣщенія любви къ столь разнороднымъ типамъ искусства, какъ греческій эпосъ и греческая драма съ одной стороны, и древне-еврейская лирика — съ другой, Гаманнъ не могъ уже защищать однообразную и общеобязательную формулу прекраснаго, которая вытекала изъ воззрѣній неумѣренныхъ поклонниковъ классицизма на искусство. Это однообразіе, грозившее перейти въ тираннію, онъ долженъ былъ отвергнуть, что онъ и сдѣлалъ. Поступая такъ, онъ руководствовался, какъ и слѣдовало, исключительно эстетическими соображеніями, а не практически-утилитарными, въ отличіе отъ представителей партіи „просвѣщенія“, вожакъ которой Николаи „опасался, какъ бы любовь къ античному искусству и къ античной филологіи, сама по себѣ

---

[1]) id. ibid. [2]) IV, 249.

столь цѣнная, не стала отвлекать отъ занятій общеполезнымъ дѣломъ, чему яркій примѣръ онъ видитъ на Лессингѣ"[1]).

Благодѣтельное значеніе правильнаго критическаго взгляда Гаманна на законы прекраснаго и на роль самобытности и подражанія въ искусствѣ мы можемъ оцѣнить должнымъ образомъ только тогда, когда живо представимъ себѣ опасности, грозившія искусству въ эту эпоху сложнаго умственнаго броженія: съ одной стороны — отъ обветшавшей, но еще вліятельной французской и готтшедіанской теоріи изящнаго, съ другой — отъ новаго, неумѣреннаго увлеченія классицизмомъ и наконецъ съ третьей — отъ узко-утилитарнаго и назидательнаго направленія въ искусствѣ, направленія, которое въ XVIII вѣкѣ было такъ богато представителями всевозможныхъ оттѣнковъ. Выбрать средній правильный путь между этими крайностями и твердо, безъ колебаній, итти по нему было въ высшей степени трудно. Извѣстно, какимъ рѣзкимъ перемѣнамъ и какимъ крупнымъ заблужденіямъ въ этомъ отношеніи подвергались въ ходѣ своего развитія даже такіе первоклассные таланты, какъ Лессингъ, и еще болѣе Гердеръ и Гёте. Убѣжденное, прочно основанное и смѣло высказанное указаніе здороваго направленія въ искусствѣ въ періодъ всеобщаго броженія въ области эстетическаго пониманія и рѣзкаго столкновенія противоположныхъ мнѣній составляетъ поэтому одну изъ величайшихъ заслугъ Гаманна по отношенію къ молодому, наиболѣе талантливому литературному поколѣнію этого изумительнаго времени. Гаманну было до очевидности ясно, что каждая изъ боровшихся другъ съ другомъ эстетическихъ теорій, если ее облечь полнотою власти, должна неизбѣжно привести къ духовной тиранніи и къ гибели искусства. Оттого поочередно, при всякомъ удобномъ случаѣ, онъ обличаетъ каждую изъ нихъ въ узурпаціи правъ и каждой крайности противопоставляетъ необходимый противовѣсъ. Теоретикамъ старой, установившейся французской и готтшедіанской школы, ушедшимъ по-уши въ искусственныя правила, въ неподвижный канонъ отвлеченныхъ формулъ прекраснаго и создавшимъ такимъ образомъ настоящій неприкосновенный „Коранъ изящныхъ искусствъ"[2]), онъ бросаетъ въ лицо рядъ саркастическихъ насмѣшекъ. „Прекрасная природа прекрасныхъ искусствъ (les beaux-arts) для нашихъ прекрасныхъ умовъ (beaux-esprits) остается какою-то недотрогою, Noli me tangere... Но ихъ этика и ихъ изящный вкусъ имѣютъ своею основою только нарядную подмалевку; ихъ стиль... не что иное, какъ яркая раскраска внѣшности, обманывающей взоръ и оскорбляющей чувство, а критика ихъ — вѣчное пѣнкосниманіе"[3]); „ихъ идеи — точно изящныя фарфоровыя и майоликовыя куклы; ихъ игривыя понятія, будто бы рождающіяся изъ самыхъ нѣжныхъ чувствъ и вѣчно торопящіяся въ своей погонѣ за новыми ощущеніями, — въ сущности грязнѣе чумазой одежды чернорабочаго"[4]). И все оттого, что

---

[1]) Опасенія эти Николаи высказываетъ по поводу Гердера въ письмѣ къ нему отъ 15 іюня 1771. *Von und an Herder, hrsg. v. Düntzer u. F. G. Herder, Lpz. 1862,* I, 319.
[2]) II, 400. [3]) II, 407. [4]) id. 408.

эта нарядная, показная эстетика — эстетика искусственно сочиненная, механически прилаженная и либо поверхностная, либо прямо фальшивая; весь этотъ „храмъ изящнаго вкуса“ съ его старательно и кропотливо выведеннымъ „эстетическимъ сводомъ изящныхъ искусствъ“ падаетъ самъ собою, не выдерживая собственной тяжести передъ естественными требованіями окружающей его области дѣйствительно прекраснаго, то-есть самой „прекрасной природы“, единственной области, въ которой должны черпать свои правила истинный художникъ и здравомыслящій критикъ [1]). Правила и образцы! правила изящнаго вкуса, образцы художественнаго совершенства! вотъ несмолкающая пѣсня нашихъ просвѣщенныхъ эстетиковъ, достойныхъ сыновъ нашего ультра-просвѣщеннаго вѣка! Какъ будто искусственно зажженный, не согрѣтый природнымъ вдохновеніемъ свѣтъ можетъ замѣнить собою естественный, живоносный свѣтъ солнца! Эти строгіе учители изящнаго не понимаютъ, что не ихъ холодный свѣтъ, а то, что имъ кажется ночью невѣжества, озаряло слѣпаго, неученаго Гомера, какъ озаряетъ оно всякаго истиннаго поклонника прекрасной природы больше, чѣмъ ослѣпляющій, но безжизненный полдень искусственнаго просвѣщенія, отъ котораго неисключенное условною дрессировкою чувство, эта первая искра художественнаго творчества, летитъ прочь въ испугѣ, какъ отъ мрачной могилы! Они не понимаютъ, почему природное вдохновеніе, внушенія самой жизни и порывъ личной даровитости, этотъ лучезарный, огненный путеводный столпъ нашихъ предковъ, превратился для потомковъ ихъ въ темное облако, только омрачающее путь! не понимаютъ они этого потому, что естественное творчество они замѣняютъ искусственными пріемами и, опираясь на свой кодексъ условныхъ приличій и принятыхъ правилъ такъ называемаго изящнаго вкуса, стыдятся естественной красоты, стыдятся своей собственной плоти и крови [2]), стыдятся природы, находя, что въ ней многое нечисто и грубо [3]).

Мы видимъ, что этотъ разгромъ искусственной эстетики, основанной на выполненіи опредѣленныхъ, заранѣе изготовленныхъ правилъ изящнаго вкуса, стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи, во-1-хъ, съ Гаманновымъ широко-гуманистическимъ и индивидуалистическимъ взглядомъ на человѣка, взглядомъ, не терпящимъ ограниченія богатаго разнообразія человѣческихъ силъ и способностей, а во-2-хъ — съ вытекающимъ отсюда вышеизложеннымъ ученіемъ его о геніальности. Рѣшительный реалистъ, Гаманнъ не терпитъ искусственности и въ искусствѣ: въ истинномъ художникѣ и поэтѣ „все сокровенное искусство не что иное, какъ природа“, говоритъ онъ уже въ самомъ раннемъ своемъ произведеніи (1758 г.) [4]); а позднѣе, въ полемической статьѣ противъ маніи ко всему искусственному и модному, преимущественно ко всему французскому, онъ восклицаетъ: „я не натуралистъ по ремеслу; но, если бы я былъ имъ, я сдѣлалъ бы естественнымъ искусство, натурализовалъ бы его

---

[1]) id. ibid. [2]) II, 409. [3]) II, 197. [4]) *Biblische Betrachtungen eines Christen.* I, 118.

въ такой же степени, въ какой господа натуралисты (то-есть поклонники новѣйшей натуралистической философіи) дѣлаютъ искусственною природу (artialisent la Nature)[1]). Искусство, чтобы стать способнымъ къ могучему и возвышенному творчеству, должно быть полнозвучнымъ откликомъ внушеній самой природы, самой жизни, пестраго и бурнаго водоворота современныхъ думъ, чувствъ и страстей, а не блѣднымъ, малокровнымъ фальсификатомъ жизненныхъ явленій, поддѣлкою подъ жизненную правду, выкроенною и вырисованною по заранѣе изготовленному шаблону. Противникъ правилъ и системъ вообще, Гаманнъ не боится замѣнять ихъ и въ искусствѣ неопредѣленнымъ и неуловимымъ для теоріи порывомъ вдохновенія: „что такое мастерскія произведенія нашего гордаго разума, спрашиваетъ онъ, какъ не подражаніе его же слѣпому инстинкту, какъ не развитіе этого инстинкта? что такое позаимствованный огонь всѣхъ изящныхъ, свободныхъ и облагороженныхъ искусствъ, какъ не Прометеевскій плагіатъ первоначальнаго, животворнаго свѣта природы?“[2]).

Этимъ признаніемъ, совершенно согласнымъ съ общею склонностью философіи чувства отдавать первичнымъ внушеніямъ чувствъ предпочтеніе передъ умозаключеніями рефлективной способности, Гаманнъ становится во главѣ того ученія о геніальности, которымъ руководилось художественное творчество поколѣнія бурныхъ стремленій. Но этимъ же самымъ убѣжденіемъ Гаманнъ становится въ оппозицію къ крайностямъ и другаго направленія, классическаго, подражавшаго античному. Любовь къ древнимъ и желаніе тѣснѣйшаго сближенія съ ними не ослѣпляли Гаманна настолько, чтобы въ подражаніи хотя бы и высшимъ образцамъ искусства видѣть конечную цѣль его. Пользу подражанія въ извѣстныхъ предѣлахъ, а главное, въ должномъ случаѣ, признаетъ и онъ (хвалитъ напр. усвоеніе Винкельманномъ античнаго склада мысли и выраженія при изложеніи исторіи древняго искусства); но „подражать не значитъ обезьянничать“[3]); „подражать въ изящныхъ искусствахъ значитъ превосходить образецъ, которому подражаютъ“[4]). Всѣ мастера и ученики подражанія должны помнить, что у нихъ нѣтъ выбора между двумя крайностями: или взлетѣть на самую вершину Олимпа, то-есть превзойти свои образцы, или же быть низвергнутыми въ самую глубину позора бездарнаго ничтожества[5]). Настоящіе, безусловные, слѣпые подражатели, отрекающіеся отъ всякой оригинальности, — не что иное, какъ презрѣнное стадо, servum pecus, добровольно возлагающее на себя иго рабства, отказывающееся отъ разсужденія[6]) и потому недостойное носить названіе людей, такъ какъ „довѣряющій чужому разсудку болѣе, нежели своему, перестаетъ быть человѣкомъ“[7]).

Энергія и даже рѣзкость выраженій, съ которою Гаманнъ защищаетъ самобытность и оригинальность въ художественномъ творчествѣ,

---

[1]) IV, 207. [2]) IV, 16. [3]) III, 11. [4]) III, 109. [5]) II, 393. [6]) I, 438. [7]) IV, 431.

объясняются важнымъ значеніемъ для него этой стороны столь дорогаго ему „совершеннаго закона свободы“ [1]), которую онъ, какъ крайній индивидуалистъ и типичный представитель философіи чувства, ставитъ краеугольнымъ камнемъ своего воззрѣнія на назначеніе человѣка. Если духовное освобожденіе личности отъ всякихъ внѣшнихъ и искусственныхъ стѣсненій было вообще характерною чертою философіи чувства, то для послѣдней было существенно важно удержать за личностью именно свободу художественнаго мышленія, чувствованія и творчества. Мы уже отчасти указали, и дальше выяснимъ еще болѣе, что ученіе о такъ называемой прекрасной душѣ, то есть о доброкачественныхъ врожденныхъ свойствахъ человѣка, составляло жизненный нервъ философіи чувства, ея, хотя и шаткую, но тѣмъ не менѣе главную опору; въ основѣ же этого ученія лежало убѣжденіе о присущемъ нравственно-здоровому, нормальному человѣку естественнаго влеченія къ прекрасному, къ художественному, въ его различныхъ проявленіяхъ, сообразно съ особенностями каждой индивидуальности. Стѣснять самобытный порывъ личности къ красотѣ и выборъ выраженій и формъ для воплощенія этого порыва значило бы, слѣдовательно, съ точки зрѣнія философіи чувства, ослабить наиболѣе могучій двигатель не только спеціально эстетическаго, но и общаго нравственнаго развитія человѣка. Не могло быть бо́льшей опасности, какъ эта, для проницательнаго послѣдователя философіи чувства. И вотъ Гаманнъ, сознавая опасность, противодѣйствовалъ ей чрезвычайно энергично и стойко въ теченіе всей своей жизни. Какъ онъ еще въ 1759 г. выражалъ въ письмѣ къ Канту свое чувство негодованія къ servum pecus слѣпыхъ подражателей, такъ точно и въ самомъ концѣ своей дѣятельности, въ 1785 г., въ письмѣ къ Шеффнеру, онъ сокрушается о преобладаніи въ обществѣ „смѣшной страсти къ подражанію, болѣе вредной даже для лучшихъ умовъ, нежели всѣ фуріи зависти или всѣ обиды несправедливой критики“ [2]). Совершившійся за это время на его глазахъ, и отчасти при его содѣйствіи, поворотъ изящнаго вкуса къ античному не сбилъ его въ данномъ случаѣ съ толку. Съ необыкновеннымъ тактомъ онъ, осудивши раболѣпное подражаніе кому бы и чему бы то ни было, указалъ, въ какомъ смыслѣ можно и до какихъ предѣловъ даже должно подражать античному, не переставая быть вѣрнымъ природѣ, не нарушая верховнаго требованія художественнаго творчества — правдивости. „Одни, говоритъ онъ, утверждаютъ, будто древніе могутъ даже безсмысленныхъ людей превратить въ мудрыхъ; другіе, наоборотъ, внушаютъ, что не подражаніе древнимъ, а природа дѣлаетъ людей умнѣе. Какую же книгу намъ надо читать: книгу ли природы, или книгу древности? и которой изъ двухъ подражать? гдѣ истолкованіе обѣихъ, облегчающее намъ пониманіе ихъ?“ [3]). Отвѣтъ для Гаманна возможенъ только одинъ: древніе могутъ служить намъ образцами лишь въ предѣлахъ своего согласія съ природою, лишь

[1]) I, 438, Канту 27 іюля 1759 г. [2]) 18 сент. 1785 г. Шеффнеру: VII, 387.
[3]) II, 220—221.

поскольку ихъ прекрасныя произведенія являются художественнымъ выраженіемъ самой природной красоты, красоты міра и человѣка. „Древніе, кажется, стоятъ къ природѣ въ такомъ же точно отношеніи какъ схоліасты къ своему автору“: они превосходные истолкователи природы; въ этомъ ихъ заслуга и ихъ неумирающая цѣнность. „Но тотъ, кто изучаетъ ихъ, не зная самой природы (или пренебрегая ею), тотъ читаетъ комментарій безъ текста“ [1]). Кто самъ не прочувствовалъ полдня природы съ его ликующимъ солнечнымъ блескомъ и нѣжащимъ зноемъ, того не озаритъ никакое отраженіе свѣта въ искусствѣ, какъ бы ярко оно ни было. Кто не изучилъ на самомъ жизненномъ опытѣ природу чувствъ и страстей, этихъ родниковъ художественнаго вдохновенія, тому не создать при помощи какихъ бы то ни было правилъ ихъ могучаго и правдиваго воплощенія въ искусствѣ; тому нечего и отваживаться вступать въ область метафизики изящныхъ искусствъ [2]). Вся поэзія и все искусство, въ сущности, есть подражаніе прекрасной природѣ [3]). Но подражаніе природѣ тѣмъ и отличается отъ подражанія художественнымъ образцамъ, что оно не исключаетъ „совершеннаго закона свободы“, не исключаетъ настолько, что, наоборотъ, „безъ этого закона человѣкъ не былъ бы способенъ даже къ самому подражанію, на которомъ однако основано все воспитаніе и всякое воспріятіе ощущаемаго вообще, такъ какъ изъ всѣхъ животныхъ человѣкъ есть величайшій пантомимъ“ [4]).

Подражаніе, неизбѣжное и нужное, слѣдовательно, какъ элементъ воспитательный и образовательный, не исключаетъ самостоятельной, самобытной, оригинальной дѣятельности, элемента творческаго, заключающагося, по Гаманну, въ свободномъ воспринятіи человѣческою индивидуальностью впечатлѣній, даруемыхъ природою и жизнью, и въ оригинальномъ, художественномъ вопроизведеніи ихъ, сообразно съ характеромъ и свойствами создающаго произведеніе искусства. И здѣсь Гаманнъ даетъ рѣшительный отпоръ стѣсненію оригинальнаго творческаго порыва не только классическими и какими бы то ни было иными формулами и нормами прекраснаго, но и утилитарными или нравственно-назидательными соображеніями, отражая такимъ образомъ третью опасность, грозившую свободѣ искусства въ его время. Предумышленное, предрѣшенное и предначертанное творчество, хотя бы и по самой мудрой программѣ, — уже не творчество, а, по большей мѣрѣ, — только благонамѣренное, искусное ремесло, съ точки зрѣнія такого смѣлаго поклонника геніальности, какъ Гаманнъ. „Тотъ, кто хочетъ отнять у изящныхъ искусствъ произволъ и фантазію, восклицаетъ онъ, тотъ — врачъ-шарлатанъ, знающій свои цѣлебныя правила еще меньше, чѣмъ природу болѣзней, которыя онъ собирается вылѣчить. Тотъ, кто хочетъ отнять у искусствъ произволъ и фантазію, тотъ покушается на ихъ честь и на ихъ жизнь“ [5]). Превращать людей въ блѣдныя копіи, вмѣсто

---

[1]) id. ibid. [2]) II, 268. [3]) id. 280. [4]) IV 42. [5]) II, 402.

того, чтобы предоставлять имъ право быть оригиналами, — не позоръ ли это и не жалкое ли рабство?[1]). Наоборотъ, оригинальное въ искусствѣ, какъ и чудесное въ природѣ, представляетъ собою наиболѣе цѣнное въ немъ, то, что въ немъ есть божественнаго[2]).

Такимъ образомъ природа во всей полнотѣ ея содержанія и въ неисчерпаемомъ разнообразіи выраженія — вотъ первоисточникъ и основной матеріалъ изящнаго и прекраснаго, какъ подражающаго, такъ и самостоятельно создающаго, творческаго[3]). Если, немедленно за природою, Гаманнъ упоминаетъ еще о священномъ Писаніи, какъ о другомъ первичномъ источникѣ эстетическаго[4]), то дѣлаетъ это только потому, что св. Писаніе представляется ему древнѣйшимъ и наиболѣе содержательнымъ памятникомъ историческаго прошлаго въ жизни человѣчества даже и въ эстетическомъ отношеніи (памятники древней литературы Востока, въ особенности Индіи, были въ ту пору еще слишкомъ мало извѣстны для того, чтобы Гаманнъ могъ ставить ихъ рядомъ съ Библіей). Изъ этого однако отнюдь не слѣдуетъ, чтобы Гаманнъ возводилъ библейскую поэзію въ идеалъ всякой поэзіи или чтобы онъ, какъ выражается одинъ историкъ литературы, „желалъ обратить нѣмецкую музу въ іудейскую, узко-религіозную“[5]). Гаманнъ въ данномъ случаѣ только протестуетъ противъ ограниченія свободнаго развитія искусства античнымъ, греческимъ идеаломъ и говоритъ, что защищать право послѣдняго на полновластіе ссылкою на его древность и первоначальность невозможно; что, если уже принимать во вниманіе древность и первоначальность, то въ этомъ отношеніи Библія превосходитъ памятники художественнаго развитія классическаго, греко-римскаго міра. И только! Пламенная любовь Гаманна къ Библіи, быть можетъ, вела къ несознаваемому преувеличенію въ оцѣнкѣ ея эстетическихъ достоинствъ; но, надѣюсь, я достаточно выяснилъ, что это нисколько не мѣшало ему цѣнить и любить и совершенно иной художественный идеалъ, античный, греческій. Поставленныя рядомъ, эти двѣ, столь различныя симпатіи уберегли его отъ уклоненія въ опасныя крайности въ ту или другую сторону. Глубокая религіозность, проникавшая собою всю его духовную жизнь, не привела его къ узкому піэтистическому и аскетическому взгляду на задачи искусства. Наоборотъ, на поэзію онъ всегда смотрѣлъ какъ на высшій духовный даръ, какъ на проявленіе той же самой „божественной силы, которая разлита и въ чудесахъ природы, и въ оригинальныхъ созданіяхъ человѣческаго искусства, и наконецъ въ нравахъ и подвигахъ избранниковъ божіихъ, святыхъ“[6]). „Поэтическія произведенія представляютъ собою высшіе образцы общественнаго сознанія, раскрывающіе передъ нами складъ мыслей и нравственныхъ наклонностей какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго народа, и живописующіе

---

[1]) II. 197. [2]) id. 158. [3]) II, 293. [4]) id. ibid.

[5]) *Исторія всеобщей литературы Корша (С.-Пб. 1890)*, вып. 24. Эпоха Шиллера и Гёте, стр. 157. [6]) II, 158.

ихъ самыми вѣрными и самыми сильными чертами. Свидѣтельства человѣческаго искусства, слѣдовательно, точно также, какъ и свидѣтельства науки исторической, являются какъ бы человѣческою печатью, закрѣпляющею достовѣрность божественнаго Откровенія, и потому христіанинъ не имѣетъ ни малѣйшаго основанія пренебрегать ими или устранять ихъ“[1]). И мы едва ли ошибемся, если скажемъ, что именно любовь къ античному міру и долголѣтнее общеніе съ классиками оградили христіанина-Гаманна отъ такого пренебрежительнаго отношенія къ чистому искусству, независимому отъ назидательной, нравственно-религіозной тенденціи.

Но, съ другой стороны, Гаманнъ избѣжалъ опаснаго уклоненія и въ противоположную сторону неумѣреннаго пристрастія къ классицизму. Мы уже раньше привели доказательства его любви къ родному языку, къ родной поэзіи; укажемъ здѣсь еще на его любовь къ родной исторіи, которую онъ, хотя довольно поздно принявшись за нее, намѣревался сдѣлать главнымъ предметомъ своихъ занятій[2]). Мы видѣли, наконецъ, какимъ пламеннымъ патріотомъ былъ въ свое не-патріотическое время Гаманнъ. Понятно, слѣдовательно, что и въ области искусства онъ не былъ способенъ ограничиваться только идеалами прошлаго и чужаго. Цѣня то и другое, онъ и здѣсь твердо стоялъ за необходимость дальнѣйшаго развитія на почвѣ національнаго, самобытнаго, роднаго. Въ этомъ смыслѣ, противопоставляя себя новѣйшимъ антикоманамъ, начинавшимъ, вмѣстѣ съ Гёте, думать, будто искусство навсегда написано греческими чертами и иными выражено быть не можетъ, онъ пишетъ Лафатеру (30 авг. 1784): „пусть мертвые греки и римляне хоронятъ своихъ мертвецовъ! мнѣ же едва хватаетъ охоты быть даже нѣмцемъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова): говоря безъ всякаго хвастовства, я — ни больше, ни меньше, какъ пруссакъ изъ восточной Пруссіи“[3]). Выражаясь такъ, Гаманнъ хочетъ дать почувствовать, что поддержка даже узко-мѣстной національной самобытности и оригинальности полезнѣе раболѣпнаго преклоненія передъ идеалами, созданными чужою жизнью, инородными условіями физическаго и духовнаго развитія, трудно доступными нашему пониманію и не поддающимися поэтому плодотворному воспроизведенію какъ въ жизни, такъ и въ искусствѣ.

Эта любовь Гаманна къ своему, нѣмецкому, родному, природному и народному — его гордость, его слава; ею онъ отличается отъ тогдашнихъ модныхъ, обезличившихся космополитовъ и отъ ренегатовъ, враговъ отечественнаго, поклонявшихся чужимъ богамъ и разучившихся даже говорить на священномъ прадѣдовскомъ языкѣ. Свою любовь къ родинѣ

---

[1]) I, 119.

[2]) 30 іюня 1765 онъ пишетъ Гердеру: ich bin auf gutem Wege die vaterländische Geschichte zu meinem Augenmerk zu machen, wozu es mir an Gelegenheit und Hülfsmitteln nicht fehlt; въ 1770 г. Мендельсону: Zu Anfange dieses Jahres fiel es mir auf einmal ein, mich auf die vaterländische Geschichte zu legen; ich versprach mir viel Vortheil von einem festen Gegenstande, mit dem ich mich allmählich beschäftigen könnte und der ganz neu für mich ist. [3]) VII, 159.

онъ распространялъ и на то, что космополитамъ кажется настоящимъ срамомъ въ высоко-интеллигентномъ современномъ человѣкѣ,—на родную церковь и въ особенности на родной языкъ [1]). Проявленія роднаго искусства и защита ихъ дороги ему всюду, гдѣ онъ ихъ встрѣчаетъ, въ прошломъ и въ настоящемъ: такъ, напримѣръ, забытая книжечка стараго патріота Опитца о нѣмецкой поэзіи ему милѣе кучи новѣйшихъ критическихъ статей и ученыхъ трактатовъ [2]); такъ еще старинныя нѣмецкія церковныя пѣсни представляются ему „сокровищемъ, брошеннымъ въ открытомъ полѣ, гдѣ его находятъ немногіе, и которымъ еще меньшее число людей умѣетъ пользоваться“ [3]); наконецъ, любовь Гаманна къ Лютеру въ значительной степени обусловлена великими заслугами реформатора въ дѣлѣ развитія нѣмецкаго языка. Обнаруживать силу и чистоту мысли, сокрытой въ потемнѣвшей отъ времени сокровищницѣ родной рѣчи [4]), — было любимымъ занятіемъ Гаманна, по его мнѣнію, вполнѣ приличествующимъ истиннымъ знатокамъ и цѣнителямъ изящнаго. Клопштокъ, котораго такъ цѣнилъ Гаманнъ за его неуклонное служеніе отечественному искусству, Клопштокъ, одновременно съ Гаманномъ, возставшій противъ вѣчнаго подражанія грекамъ и называвшій „измѣною родинѣ мнѣніе, будто грековъ невозможно превзойти“ [5]), — Клопштокъ могъ протянуть Гаманну руку, какъ союзнику, въ борьбѣ за еще не признанную тогда честь отечественнаго искусства. Не взывалъ ли Гаманнъ къ Лессингу и Гердеру, что ихъ великое призваніе состоитъ не только „въ возстановленіи греческаго, аттическаго изящнаго вкуса“, но и „въ сообщеніи нѣмецкому языку большей ясности и силы“ [6])! не слѣдилъ ли онъ съ напряженнымъ вниманіемъ и не привѣтствовалъ ли съ любовью каждое выдающееся произведеніе нѣмецкой литературы, начинавшей вступать въ пору юношескаго расцвѣта своихъ силъ и дарованій? При первомъ взглядѣ на приглашеніе къ подпискѣ на патріотически задуманную Клопштокову „Нѣмецкую ученую республику“, говоритъ онъ, „во мнѣ радостно взыграла кровь... Я былъ первымъ изъ подписавшихся и первымъ начавшимъ вербовать другихъ подписчиковъ. Идея этого изданія достойна Клопштока, все равно, какимъ бы образомъ онъ ни осуществилъ ее“ [7]). Въ статьѣ объ этомъ сочиненіи, помѣщенной въ „Кёнигсбергской Газетѣ“ (1775), Гаманнъ называетъ величайшею заслугою Клопштока передъ родиной его стараніе противодѣйствовать чрезмѣрному поклоненію чужеземному въ литературѣ и пренебреженію своимъ, отечественнымъ [8]).

---

[1]) VI, 25. [2]) I, 503, II, 436. [3]) I, 343. [4]) VIII, 7.

[5]) Hochverrath ist es, wenn Einer behauptet, dass die Griechen nicht können übertroffen werden. *Klopstock, Deutsche Gelehrtenrepublik,* Kap. vom Hochverrath. *Sämmtl. Werke. Lpzg. 1844.* VIII, 79.

[6]) III, 431.

[7]) V, 42. Онъ называетъ К—а „безсмертнымъ поэтомъ нѣмецкой ученой республики“, VI, 26—27; сочиненіе его прочтутъ многіе, но поймутъ не многіе, VI, 179, 181.

[8]) IV, 426 ff.

Самъ онъ отдаетъ тому же дѣлу всю свою энергію; не ограничиваясь совѣтами друзьямъ и призывомъ къ читающей публикѣ стоять за самобытное[1]), за родное слово и искусство, онъ пытался обратить въ эту сторону сочувствіе того, отъ кого въ данномъ случаѣ столько зависѣло, — Фридриха II. Не могло быть болѣе трудной задачи для публициста! Король-философъ, какъ извѣстно, былъ настолько же чужеземцемъ въ литературѣ, насколько онъ былъ патріотомъ въ политикѣ. Непоколебимость его пристрастія къ французскому искусству была слишкомъ хорошо извѣстна Гаманну; но это его не запугало. Въ замѣчательномъ по силѣ и смѣлости выраженій „Письмѣ къ Соломону Прусскому“ онъ говоритъ Фридриху, что его слабость къ чужеземному составляетъ великое зло для Германіи; что, наоборотъ, покровительство отечественному искусству и литературѣ прославило бы его не менѣе военныхъ подвиговъ и государственной мудрости. Онъ приглашаетъ короля поощрять изученіе исторіи роднаго края и содѣйствовать трудамъ нѣмецкихъ ученыхъ и такимъ образомъ отмстить за кровь великаго Винкельманна, который, по неотзывчивости родины къ его возвышеннымъ цѣлямъ, былъ принужденъ удалиться на чужбину, гдѣ и погибъ отъ руки бандита. Вмѣсто того, чтобы поощрять иностранныхъ обезьянъ и павлиновъ, то-есть низкопоклонныхъ и хвастливыхъ французовъ, тогда какъ свои нѣмецкіе писатели мрутъ съ голода, онъ совѣтуетъ Фридриху оказывать покровительство такимъ людямъ, какъ Гердеръ, которому слѣдовало бы быть президентомъ Прусской Академіи Наукъ[2]). Это слишкомъ откровенное обращеніе къ королю Гаманнъ препроводилъ для напечатанія (вмѣстѣ съ своею статьею „Philologische Zweifel und Einfälle“) къ вліятельному берлинскому книгопродавцу-издателю Николаи, редактору извѣстнаго журнала „Всеобщей Нѣмецкой Библіотеки“; но Николаи, хорошо освѣдомленный о франкофильскихъ симпатіяхъ Фридриха, уклонился отъ опубликованія Гаманновой статьи и даже не отвѣтилъ на его просьбу. Тогда Гаманнъ повторилъ свои мысли въ новой статьѣ, озаглавленной „Разговоры автора съ самимъ собою“[3]) и относившейся уже прямо къ Николаи. Статья эта, которую самъ Гаманнъ называетъ сумасбродною (для своего непатріотичнаго вѣка) патріотическою программою[4]), только обозлила людей противоположныхъ ему убѣжденій[5]) и смутила даже его вѣрнаго друга Гердера. Еще разъ, какъ и въ упомянутомъ выше вопросѣ объ изданіи сборника народныхъ пѣсенъ, мужество Гаманна представляется здѣсь противоположностью робости Гердера. Перваго не страшатъ послѣдствія его смѣлаго обращенія къ королю; его огорчаетъ только то, что „ему приходится имѣть дѣло

---

1) Weh dem Publico, das sich an dem Originalgeist eines Schriftstellers versündigt! IV, 471. 2) *An Salomon de Prusse.* VII, 196—8. 3) IV, 73 ff.

4) *An Herder 13. Jan. 1773.* V, 22.

5) Николаи отвѣтилъ Гаманну памфлетомъ „*Magister Coelius Serotinus, Viro venerabili Mien-Man-Hoam*“, осмѣивавшимъ слогъ и мысли Гаманна. Гаманнъ возразилъ новою статьею „*An die Hexe zu Kadmonbor*“, IV, 169 ff.

съ людьми, лишенными всякаго чувства и богатыми однимъ тщеславіемъ. „Если бы, говоритъ онъ, я даже на колѣняхъ просилъ ихъ напечатать пару строкъ, то и тогда не вызвалъ бы въ нихъ ничего, кромѣ бури и непогоды въ эстетическомъ смыслѣ слова; а потому богинѣ случая приходится предоставить исходъ и этого труда. Но надѣюсь по крайней мѣрѣ, что хотя Вы-то не испугаетесь моего плана, не покраснѣете за него и не поднимете его на смѣхъ“![1]). И однако Гердеръ струсилъ и главнымъ образомъ—за послѣдствія для него самого этой смѣлой выходки друга. Въ отвѣтъ ему онъ пишетъ: „Ваше доброе, честное, дружеское и (говорю это со стыдомъ!) патріотическое намѣреніе стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія“; но Гердеръ не доволенъ тѣмъ, что въ это щекотливое дѣло впутываютъ его: знаетъ ли Гаманнъ въ достаточной степени отношенія Гердера къ возбуждаемому вопросу? одобряетъ ли Гердеръ и хвалитъ, или же ненавидитъ и презираетъ французское вліяніе въ Берлинѣ, въ Академіи? Онъ не смѣетъ, конечно, ни подавать своему наставнику совѣта, ни предостерегать, ни одобрять его; онъ только проситъ, чтобы Гаманнъ пощадилъ своего друга въ настоящую минуту въ его, и безъ того, критическомъ положеніи. Затѣмъ онъ порицаетъ Гаманна за то, что свои глубокія мысли онъ облекаетъ въ такія неестественныя, витіеватыя, аллегорическія формы выраженія, смыслъ которыхъ, во всей ихъ ширинѣ, понятенъ только ему самому, тогда какъ на людей, въ большинствѣ случаевъ не способныхъ видѣть дальше конца своего носа, эти выраженія не производятъ желаемаго дѣйствія. Свое дипломатическое посланіе онъ заканчиваетъ просьбою: „берегите же по крайней мѣрѣ самого себя, мой господинъ и другъ, для того, чтобы и Вамъ не попасть, въ тотъ Пританей (въ тюрьму), въ которомъ приходилось уже обитать столькимъ великимъ людямъ“[2]). Отвѣтъ Гаманна на это малодушное письмо дышитъ величавымъ спокойствіемъ: слегка подшучивая надъ трусостью Гердера, Гаманнъ завѣряетъ его, что приметъ во вниманіе его положеніе, кризисъ, совершающійся въ его жизни, и ни въ чемъ не скомпрометируетъ его передъ всемогущимъ лагеремъ берлинцевъ. Онъ добродушно сознается затѣмъ въ своихъ стилистическихъ недостаткахъ, сдѣлавшихся для него второю природою; но, главное, радуется тому, что „позорную (съ модной точки зрѣнія) главу о патріотизмѣ“ въ его статьѣ Гердеръ не нашелъ совсѣмъ негодною. „Что же касается Пританея, которымъ Вы мнѣ грозите, то я именно его-то и желаю для себя, если иного (благопріятнаго) исхода дѣло имѣть не можетъ! Въ моемъ маленькомъ авторствѣ наилучшею стороною была и останется его внутренняя или невидимая часть, и она-то будетъ утѣшать и вознаграждать меня за всѣ мелкія непріятности, которымъ подвергалась и впредь можетъ подвергаться внѣшняя сторона моей авторской дѣятельности“[3]).

---

[1]) *An Herder 13. Jan. 1773.*
[2]) *Herder an Hamann 9. März 1773.* V, 27 ff.
[3]) *Hamann an Herder 20. März 1773.* V, 30 ff.

Подъ вліяніемъ отказа трехъ издателей напечатать „дерзкое“ обращеніе Гаманна къ королю и въ виду разраставшейся нелѣпой молвы, будто замышляется чуть ли не проектъ цѣлаго государственнаго переворота, Гаманну пришлось отказаться отъ своей мечты обратить Фридриха II на путь литературнаго и художественнаго патріотизма. Насколько было безполезно продолжать усилія въ этомъ направленіи, видно изъ отвѣта Гюишара (Guichard), котораго Гаманнъ просилъ обратить вниманіе короля на необходимость подвинуть впередъ изученіе отечественной исторіи: „нашъ Соломонъ вовсе не интересуется знать, что̀ такое представляли изъ себя его народы на міровой сценѣ тысячу лѣтъ тому назадъ“[1]), — отзывъ, совершенно вѣрный о Фридрихѣ, который и самъ говоритъ въ одномъ изъ своихъ „Писемъ къ публикѣ“, что „великій человѣкъ не нуждается въ предкахъ и что на него можно смотрѣть, какъ на Мельхиседека, не знавшаго ни отца, ни матери“. Еще ярче рисуетъ намъ противоположное Гаманновскому патріотизму настроеніе берлинской среды письмо Николаи къ Гердеру. Тогда какъ Гаманнъ, всегда скромный, стыдившійся своего авторства, не любившій оглашать свои мысли, на этотъ разъ „почти на колѣняхъ умолялъ“ сначала кёнигсбергскихъ книгопродавцевъ Кантера и Гартунга, а потомъ берлинскаго — Николаи издать статью, которой онъ придавалъ такое важное значеніе для общественнаго блага, Николаи осыпалъ его за это насмѣшками и дивился, какъ могъ этотъ чудакъ серіозно думать о возможности „говорить королю дерзкія рѣчи о настоящемъ положеніи дѣлъ въ Пруссіи и о пренебреженіи въ ней нѣмецкою литературою и наукою“. „Мнѣ была ясна вся безполезность этого предпріятія“, пишетъ Николаи Гердеру. „Я слишкомъ хорошо знаю, что король не читаетъ ничего нѣмецкаго и что, если бы ему пришлось прочесть что-либо Гаманновское, это могло бы послужить только во вредъ нѣмецкой литературѣ. Я хотѣлъ поэтому дать понять господину Гаманну, что не благоразумно преподавать политическіе совѣты, когда ихъ у него не спрашиваютъ, и что это даже можетъ оказаться не безопаснымъ (Николаи намекаетъ на возможность принудительной прогулки въ крѣпость Шпандау или Штеттинъ). Болѣе, чѣмъ вѣроятно и то, что король не станетъ поощрять ни одного нѣмца, развѣ только этотъ нѣмецъ не отречется отъ своего отечества и не превратится во француза (какъ сдѣлали Зульцеръ, Ламбертъ, Гюишаръ и др.). Измѣнить этого положенія дѣлъ нельзя, и потому практичнѣе молчать, чѣмъ подавать безполезные совѣты... Не будемъ же нашему сотоварищу по авторству (королю) навязывать нашъ (нѣмецкій) языкъ, когда онъ твердо стоитъ за свой (французскій“)[2].

Такъ практично и характерно для своего вѣка космополитическихъ убѣжденій разсуждалъ главный представитель парижско-берлинскаго „просвѣщенія“. Наивному Гаманну пришлось смолкнуть, но только по

---

1) *Gildemeister*, IV, 144—5.

2) *Nicolai an Herder 18. März 1773* у *Düntzer, Von und an Herder*, I, 347—9.

не зависѣвшей отъ него необходимости, не вслѣдствіе намековъ на возможность прогулки въ Шпандау и не потому, чтобы его убѣдили двоедушные совѣты Гердера: „беречь себя и другихъ“. Онъ умолкъ поневолѣ; но, несмотря на будто бы „неестественный, витіеватый, аллегорическій слогъ“, его обращеніе къ „прусскому Соломону“ остается естественнымъ и прямодушнымъ, сильнымъ и смѣлымъ, какъ слова ветхозавѣтнаго пророка, обличеніемъ одного изъ пагубныхъ заблужденій его вѣка и благороднымъ призывомъ къ тому, что должно было въ скоромъ времени осуществиться и что создало честь нѣмецкой націи и ея искусства, — призывомъ служить родному, отечественному. Не остались безплодными и неуслышанными будто бы дерзкія рѣчи Г-а: къ нимъ внимательно прислушивалось, на нихъ откликалось бодрое, энергичное молодое поколѣніе. Стоявшій во главѣ его Гёте находилъ „Письмо къ Соломону“ ни съ чѣмъ не сравнимою вещью“[1]). Описывая тогдашнее умственное броженіе, которое онъ называетъ „аристократическою духовною анархіей и своего рода Средними Вѣками, предшествовавшими высшей культурѣ, наставшей вслѣдъ за ними“[2]), Гёте говоритъ о томъ, какъ были цѣнны во мнѣніи молодежи въ эту смутную пору немногіе люди непоколебимыхъ, опредѣленныхъ и смѣлыхъ убѣжденій. Въ числѣ такихъ людей онъ указываетъ именно на Гаманна, какъ на „мужа богатаго вліяніемъ“. „Что̀ изъ того, что тогдашніе заправилы литературы текущаго дня считали его за эксцентричнаго энтузіаста! онъ привлекалъ къ себѣ стремившееся впередъ юношество... Гердеръ непрерывно поддерживалъ въ насъ интересъ къ нему, немедленно сообщая намъ все, исходившее отъ этого замѣчательнаго ума“; его вліяніе проникало даже въ глухіе уголки южной Германіи, въ ту мечтательно-религіозную среду, гдѣ устарѣвшій піэтизмъ получалъ новую поэтическую, мистическую окраску[3]), и откуда вышли и дѣятельный патріотъ Мозеръ, и увлекающійся, даровитый сумасбродъ Юнгъ-Штиллингъ.

Другимъ источникомъ патріотическаго движенія былъ Клопштокъ[4]); вокругъ него группировались Штольберги, Бюргеръ, Фоссъ, Гёльти и другіе молодые люди[5]), изъ которыхъ многіе стали впослѣдствіи сторонниками философіи Гаманна и Якоби (такъ напр. Штольберги и ихъ друзья).

---

[1]) Goethe an Herder (März(?) 1780). *Aus Herder's Nachlass. (1856)* I, 65.

[2]) *Goethe, Annalen. 1774.* W. XXX, 18—19.

[3]) *Wahrheit u. Dichtung.* 12. Buch. XXIV, 46—47.

[4]) Наилучшую характеристику этой стороны значенія Клопштока для своего времени даетъ *Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert.* II. B. 2. Thl. 1. Abth., 152 ff. Отвлеченный, идеалистическій характеръ патріотизма Кл—а отмѣченъ здѣсь правильно, но мы не можемъ согласиться, чтобы сильно подчеркиваемое авторомъ нерасположеніе Кл—а къ Фридриху II не имѣло достаточныхъ основаній: причиною было враждебное отношеніе короля къ нѣмецкой литературѣ и къ родному языку, въ которыхъ Клопштокъ, какъ и Гаманнъ, видѣлъ необходимое условіе величія родины.

[5]) *Goethe, Wahrh. u. Dicht.* 12. Buch. XXIV, 62—63 и *Biedermann* 166 ff. Очень наглядный очеркъ вліянія Клопштока на гёттингенскій кружокъ поэтовъ даетъ *Herbst, Joh. Heinr. Voss. I. B. Lpzg. 1872,* 102 ff.

Быть можетъ, самымъ эффектнымъ выраженіемъ пробудившагося стремленія къ поднятію патріотическаго элемента въ искусствѣ было всеобщее волненіе, охватившее публику при открытіи подписки на Клопштокову „Нѣмецкую ученую республику", за которую, какъ мы видѣли, такъ горячо стоялъ и Гаманнъ: многіе извѣстные люди, говоритъ Гёте, желали воспользоваться этимъ случаемъ, чтобы выразить писателю благодарность за его заслуги передъ родиной; всѣ устремились къ подпискѣ; юноши и молоденькія дѣвушки отдавали свои послѣдніе гроши; даже люди изъ скромной бюргерской среды хотѣли участвовать въ этой священной жертвѣ![1]) Успѣхъ писемъ Мовилльона и Унцера „О цѣнности нѣкоторыхъ нѣмецкихъ поэтовъ"[2]), писемъ, обличавшихъ бѣдность нѣмецкой литературы съ точки зрѣнія требованій національнаго искусства, явился новымъ доказательствомъ возраставшаго сочувствія общества къ воззрѣніямъ Гаманна на оригинальныя, самобытныя задачи искусства. Дальнѣйшее распространеніе тѣхъ же мыслей взяли на себя возникавшія подъ вліяніемъ Гаманна же и Гердера статьи „О нѣмецкой манерѣ и нѣмецкомъ искусствѣ" и „Франкфуртскія ученыя извѣстія".

Однимъ изъ наиболѣе крупныхъ проявленій этого новаго направленія изящнаго вкуса было тогдашнее увлеченіе старинною поэзіей сѣверныхъ народовъ, сагами Эдды, пѣснями бардовъ и скальдовъ, англійскими и шотландскими балладами, больше же всего — призракомъ Оссіана, энтузіазмъ къ которому доходилъ до того, что будущій переводчикъ Гомера, его главный популяризаторъ въ Германіи, — Фоссъ, еще въ 1775 г. находилъ, что Оссіанъ выше Гомера"[3]), тогда какъ Гёте въ 1771 г. говорилъ, что „выше Оссіана нѣтъ ничего"[4])!

Какъ ни крупны были преувеличенія и заблужденія, къ которымъ приводили эти новыя художественныя симпатіи, существенно-важнымъ было то, что въ нихъ сказывалась побѣда именно тѣхъ эстетическихъ началъ, проповѣдникомъ которыхъ являлся Гаманнъ: геніальность, непосредственное вдохновеніе, вмѣсто искусственно созданныхъ правилъ, самобытно возникающее содержаніе произведеній искусства и

---

[1]) *Goethe*, ibid. 50–51.

[2]) *Ueber den Werth einiger deutscher Dichter, etc. Frankf. u. Lpzg. 1771* f.

[3]) Der Schotte Ossian ist ein grösserer Dichter, als der Jonier Homer. *Briefe von J. H. Voss. Halberstadt. 1829–32.* I, 191 f.

[4]) Въ сентябрѣ 1771 г. онъ писалъ Гердеру: Wenn Sie keinen Ossian kriegen können, steht meiner zu Diensten; aber ich muss ihn wieder haben. Melden Sie's bald, denn ich kann unmöglich sehen, das Sie noch lang sind, ohne soviel Freude zu haben, als ich; denn *es geht doch nichts drüber. Aus Herder's Nachlass (1856)* I, 32. Тамъ же упоминаетъ онъ о своихъ переводахъ изъ Оссіана, „для того, чтобы имѣть возможность проповѣдывать о немъ изъ глубины сердца". Увлеченіе Гердера Оссіаномъ извѣстно; какое глубокое впечатлѣніе произвело „открытіе" Оссіана на него и „на всю Германію", видно изъ его статьи въ *Adrastea* V, 340 ff. *Vom Funde der Gesänge Ossian's* и изъ статьи *Homer* und *Ossian*. Какъ высшаго представителя природной геніальности, онъ ставитъ его рядомъ съ Гомеромъ, библейскими поэтами и Шекспиромъ. Исторія позднѣйшаго отношенія его къ Оссіану съ обычною старательностью изложена *Haym'омъ* II, 601 ff. 606 ff.

оригинальная форма его выраженія, вмѣсто незыблемыхъ образцовъ для подражанія. За что „Письма о цѣнности нѣкоторыхъ нѣмецкихъ писателей“ выше всѣхъ поэтовъ ставятъ Гомера и Оссіана? За то, что „что они величайшіе копировщики природы“. Въ чемъ, по ихъ мнѣнію, заключается критерій для сужденія о достоинствѣ произведенія искусства? — Исключительно „въ геніальности, въ силѣ творчества“, свободно примѣненной къ любому сюжету, любымъ способомъ, лишь бы достигалась цѣль — живо и правдиво изобразить избранный предметъ, заинтересовать имъ читателя, заставить его перечувствовать, пережить изображаемое[1]). То же опредѣленіе встрѣчаемъ у Лафатера въ „Физіогномикѣ: „Кто такой поэтъ? спрашиваетъ онъ. — Духъ, чувствующій, что онъ можетъ творить и который творитъ, и притомъ такъ, что передъ его твореніями всѣ принуждены воскликнуть: „вѣрно, вѣрно! здѣсь сама натура! мы видимъ доселѣ невиданное, слышимъ понынѣ неслыханное, и все-таки видимое и слышимое нами есть плоть отъ плоти нашей!“[2]) Точно такъ же и Клопштоково первое правило художественнаго творчества: „не сбивай себя съ толку никакою книгою правилъ.... Вопрошай духъ, внутри тебя обитающій, и вещи, которыя ты видишь и слышишь, и свойства того, о чемъ хочешь писать. То, что они тебѣ отвѣтятъ, тому и слѣдуй!“[3]) „Есть только одно, единственное правило, восклицаетъ Шлоссеръ: чувствуй самъ то, что ты желаешь дать почувствовать другимъ; этому правилу не научаетъ никакая эстетика; оно — признакъ поэтическаго генія“[4]). Вся задача, вся суть поэтическаго генія, говоритъ Ленцъ, — вѣрно и живо отразить въ своемъ произведеніи положенный въ его основу предметъ. Прочь со всѣмъ подражаніемъ кому бы то ни было! великое призваніе и назначеніе поэта и художника — въ предѣлахъ возможнаго, подражать одной творческой способности Бога-Творца[5])!

Само собою понятно, что эта вѣра въ геніальность и это стремленіе быть вѣрнымъ природѣ открывали настолько же широкій просторъ самобытному творчеству въ національномъ духѣ, насколько они отталки-

---

[1]) *Ueb. d. Werth einiger deutscher Dichter, pass.*, особенно *19. Brief.*

[2]) *Lavater, Physiognom. Fragmente.* 3. Versuch, 205 ff.

[3]) *Klopstock, Deutsche Gelehrtenrepublik. Werke (1844)* VIII, 116; тамъ же противъ ученыхъ эстетическихъ теорій: Neue Lehrgebäude werden gleich, wenn sie fertig sind, verbrannt. 38. [4]) *Koberstein* IV, 41.

[5]) Dichtkunst... diese Sprache der Götter!... Was sie nun so reizend macht, das zu allen Zeiten scheint, meinem Bedüncken nach, nichts anderes, als die Nachahmung der Natur zu sein. *Lenz, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Tieck. Berl. 1828.* II, 204. *(Anmerkungen über's Theater.)*—Wir nennen die Köpfe Genies, die alles, was ihnen vorkommt, gleich so durchdringen, durch und durch sehen, dass ihre Erkenntniss denselben Werth, Umfang und Klarheit hat, als ob es durch Anschauen oder alle sieben Sinnen zusammen wäre erworben worden. Id. 207. Die Folie, christlicher Leser! die Folie, was Horaz vivida vis ingenii, und wir Begeisterung, Schöpfungskraft, Dichtungsvermögen, oder lieber gar nicht nennen. Den Gegenstand zurückspiegeln, das ist der Knoten, die nota diacritica des poetischen Genies. Ibid.

вали отъ академическаго подражанія традиціоннымъ образцамъ. Поворотъ къ художественнымъ памятникамъ родной старины и къ народной поэзіи былъ естественнымъ слѣдствіемъ ученія о геніальности. Совершенно понятно и нормально, что ученикъ Гаманна Гердеръ сталъ начинателемъ собиранія народныхъ пѣсенъ, что восхищавшійся Гаманномъ Гёте написалъ горячій панегирикъ средневѣковой нѣмецкой готической архитектурѣ, восторженно встрѣченный кружкомъ гёттингенскихъ поэтовъ[1]), что послѣдователи того же направленія Клингеръ[2]) и Мюллеръ[3]) избирали средневѣковыя преданія сюжетомъ для своихъ драмъ и стихотвореній, что Бюргеръ, съ особеннымъ восторгомъ отдававшійся новому литературному направленію, воскресилъ старинную народную балладу къ новой жизни[4]). Онъ же въ своемъ, характерномъ уже по самому заглавію, „Сердечномъ изліяніи о народной поэзіи“ явился не только безстрашнымъ защитникомъ послѣдней, но и выразителемъ приведеннаго мною выше убѣжденія Гаманна, что естественная, общепонятная народная рѣчь должна быть поставлена выше искусственной, выхоленной, ученой, утратившей свои національныя особенности. Гаманнъ говорилъ, что поэзія есть материнскій языкъ человѣческаго рода, слѣдовательно выразительница наиболѣе широкихъ, общепонятныхъ мыслей и чувствъ. Бюргеръ смотритъ на нее съ той же точки зрѣнія: поэзія, по его убѣжденію, не должна составлять привилегіи однихъ высшихъ слоевъ общества; произведенія истиннаго поэта должны быть понятны всѣмъ, и всѣмъ привлекательны[5]). „Все изобразительное искусство (включая въ него и поэзію) можетъ и должно быть народнымъ, доступнымъ народу (volksmässig), потому что въ этой чертѣ заключается его совершенство[6]). Тотъ, кто отрицаетъ это положеніе

---

[1]) *Herbst, Voss.* I, 122.

[2]) Въ своей драмѣ „*Оттонъ*“, сюжетъ который взятъ изъ средневѣковой нѣмецкой исторіи, очевидно, подъ вліяніемъ впечатлѣнія, вызваннаго Гётевскимъ „Гёцомъ“.

[3]) См. выше, стр. 205—206. Особенный успѣхъ имѣла его идиллія на средневѣковую тему „*Ульрихъ фонъ Косгеймъ*“, заслужившая ему прозвище романтика періода бурныхъ стремленій. *Seuffert, Maler Müller,* 131—2. Пламеннымъ патріотизмомъ дышатъ наброски къ пьесѣ „*Гейдельбергскій Замокъ*“ id. 588—593. О сочувствіи позднѣйшихъ романтиковъ Мюллеру и о его вліяніи на нихъ id. 135—6.

[4]) По поводу старинныхъ нѣмецкихъ пѣсенъ и балладъ онъ высказываетъ желаніе, чтобы нашелся критикъ достаточно проницательный, чтобы отдѣлить въ нихъ первоначальное, древнее отъ позднѣйшихъ наслоеній. Съ тою же цѣлью говоритъ онъ, я и самъ нерѣдко, въ сумеречные часы, внимательно прислушивался къ волшебнымъ звукамъ народныхъ балладъ, сидя гдѣ-нибудь подъ тѣнью липъ на деревенской околицѣ или на крестьянскихъ вечерницахъ, при чемъ почти всегда удавалось подслушать что-либо истинно-поэтическое. *Bürger, Herzensausguss über Volkspoesie* въ *Werke hrsg. v. Bohtz. Göttingen 1835,* 320. Чего бы я не далъ, восклицаетъ онъ, за собраніе памятниковъ народнаго творчества, сдѣланное человѣкомъ, понимающимъ искусство, и снабженное примѣчаніями! 321.

[5]) Вопросъ о процвѣтаніи поэзіи слишкомъ близокъ моему сердцу, говоритъ онъ, и потому желаетъ для ея блага, чтобы „всѣ ея произведенія стали доступными народу“: ihre Produkte wünsche ich insgesammt volksmässig zu machen. Id. 320.

[6]) Id. 324 и *Von der Popularität der Poesie.* 335.

въ теоріи и въ исполненіи, тотъ сбиваетъ съ истиннаго пути поэзію, тотъ противодѣйствуетъ ея настоящей, конечной цѣли[1]). „Добродѣтель можетъ, если хочетъ, гордиться тѣмъ, что она способна нравиться немногимъ благороднымъ душамъ. У поэта же невозможность удержаться на большой (всѣмъ доступной) дорогѣ есть доказательство отсутствія или дарованій или же способности разсужденія. Величайшіе, безсмертные поэты всѣхъ націй были популярными поэтами“[2]). „Nec plus ultra искусства есть поэзія, способная стать народною“[3]). Если наша современная поэзія совершенно безсильна удовлетворять этому требованію, то виною тому нашъ литературный и научный космополитизмъ: „мы такъ высоко и глубоко учены, мы до того свѣдущи въ знаніи чужихъ языковъ, чужихъ нравовъ и подвиговъ, такъ хорошо заучили наизусть всю чужеземную мудрость и глупость“, „что въ своемъ поведеніи и мышленіи, въ своей рѣчи и художественной дѣятельности стали иностранцами, недоступными пониманію и сочувствію нашего неученаго простолюдина“. Дѣйствительныя или предполагаемыя сокровища нашей мудрости и учености ему совершенно недоступны, а слѣдовательно и безполезны; для народа они не существуютъ. Но и въ насъ самихъ добытая столь дорогою цѣною образованность оказывается на дѣлѣ мертвымъ, непроизводительнымъ капиталомъ; мы ненасытно накопляемъ продукты чужаго труда, но мы безсильны пустить ихъ въ оборотъ, еще болѣе безсильны создать при помощи ихъ что-либо новое, оригинальное[4]). Во всемъ такой образъ дѣйствія вреденъ; для поэтическаго же творчества онъ прямо гибеленъ[5]). И вотъ, какъ Гердеръ, Бюргеръ взываетъ къ генію нѣмецкой поэзіи отказаться отъ ученыхъ странствій по чужимъ землямъ и сначала учиться дома по катихизису родной природы, наблюдать своихъ соотечественниковъ, родной край, родной бытъ, приглядываться къ красотамъ родныхъ мѣстъ и людей, внимать родной пѣснѣ, ловить окружающія насъ впечатлѣнія чувствъ и страстей, — изучать неисчерпаемое богатство „книги природы и души народа, взятаго въ его цѣломъ составѣ“. Тогда, и только тогда, откроется передъ поэтомъ входъ въ очарованное царство истинно прекраснаго; прошлое предстанетъ, какъ живое; изъ таинственнаго сумрака далекихъ вѣковъ зазвучатъ вѣщія струны забытаго безъискусственнаго народнаго эпоса и его основы — наивной народной пѣсни, этого неподдѣльнаго, первоначальнаго выраженія чувствъ и думъ народа и его пышной фантазіи[6]). И невольно, непредумышленно, само собою, поэтическое творчество приметъ формы, доступныя не однимъ избраннымъ умамъ, но и сердцамъ цѣлаго народа, который увидитъ въ нихъ отраженіе своихъ думъ, услы-

---

[1]) *Vorrede zur 2. Ausgabe der Gedichte (1789). Werke,* 328.

[2]) *Von der Popularität d. Poesie,* 335; подъ народомъ однако надо разумѣть не чернь (Volk, nicht Pöbel) id. ibid. и *Vorrede zur 2. Ausgabe,* 338.

[3]) *Herzensausguss,* 321.

[4]) id. 319. [5]) id. ibid. *Vorrede zur 2. Ausgabe d. Gedichte,* 328.

[6]) *Herzensausguss,* 320.

шитъ отзвучіе своихъ чувствъ, своихъ порывовъ въ область прекраснаго. Поэзія снова „станетъ популярною и такимъ образомъ вернется къ своему настоящему, Богомъ ей указанному, назначенію: быть животворящимъ духомъ, воплощеніемъ высшихъ стремленій человѣческаго сердца и его чувствъ, дыханіемъ Божіимъ, пробуждающимъ отъ сна и смерти, снимающимъ завѣсу мрака съ очей слѣпаго, дарующимъ слухъ тому, кому звуки были недоступны, укрѣпляющимъ разслабленныхъ, очищающимъ прокаженныхъ!“[1]).

Если въ этихъ прекрасныхъ словахъ мы находимъ повтореніе и развитіе мыслей Гаманна о поэзіи, то въ произведеніяхъ самого Бюргера и членовъ „гёттингенскаго союза поэтовъ“ мы видимъ уже и опыты ихъ примѣненія. Патріотическіе взгляды на искусство были въ этой средѣ, можно сказать, общепринятыми. Глеймъ былъ ихъ наиболѣе энергичнымъ представителемъ и проводникомъ: „невыносимою гнилью вѣетъ отъ всего нашего милаго отечества“, пишетъ онъ Гейнзе, жалуясь на ложное современное направленіе въ искусствѣ, „но все-таки мы должны любить родину и стараться исправлять нашихъ читателей“[2]). Къ этому они и стремились, хотя не всегда удачно. Благодаря Гердеру, находившемуся въ перепискѣ съ Глеймомъ, вліяніе эстетическихъ идей Гаманна легко могло проникать и въ этотъ кружокъ, и въ одномъ изъ его участниковъ, въ Клаудіусѣ, оно нашло себѣ одно изъ наиболѣе опредѣленныхъ выраженій. Клаудіусъ, большой почитатель Гаманна, близкій къ нему по общему духу своихъ убѣжденій, сторонникъ философіи чувства, много способствовавшій ея распространенію, Клаудіусъ является въ то же время защитникомъ и представителемъ натуралистическаго и національнаго взгляда Гаманна на поэзію. И онъ — врагъ школьныхъ правилъ изящнаго вкуса, поклонникъ непосредственнаго, стихійнаго вдохновенія; и для него природа — наставница искусства, такъ что Гердеръ въ правѣ былъ сказать: „не забывай, Германія, этого честнаго поэта, устами котораго говорила непогрѣшимая, неподдѣльная природа!“[3]), тогда какъ Мёзеръ объясняетъ вліятельность этого скромнаго писателя на молодежь именно тѣмъ, что „онъ всегда выражалъ только то, что чувствовалъ и въ этомъ совпаденіи полагалъ всю свою заслугу“[4]). Какъ Гаманнъ, Клаудіусъ видитъ въ поэзіи первоначальное выраженіе мысли народной; этимъ объясняется ея священное значеніе встарину[5]). Но и въ наше время поэзія должна быть вѣрна своему исконному назначенію — быть общедоступною и общеполезною. Согласно съ этимъ взглядомъ на цѣль поэзіи, онъ не стыдится того, что его собственныя скромныя произведенія претендуютъ быть „не изысканнымъ кондитерскимъ товаромъ, а чернымъ хлѣбомъ домашняго приготовленія“, болѣе пригоднымъ и здоровымъ для бѣднаго труженика, чѣмъ произведенія утонченнаго

---

[1]) Id. 321. [2]) *Koberstein.* IV, 20.
[3]) *Herder, Stimmen der Völker in Liedern. Inhaltsverzeichniss.*
[4]) *Möser, Ueber die deutsche Sprache u. Litteratur.*
[5]) *Claudius, Werke. Hamburg u. Gotha. 1844.* I, 48.

вкуса[1]). Пѣсня, простѣйшее, наиболѣе естественное выраженіе чувства, остается и для настоящаго времени главнымъ родомъ поэзіи и, какъ Бюргеръ, Клаудіусъ требуетъ, чтобы она сохраняла свой народный духъ и обликъ. Противъ подражанія античнымъ образцамъ онъ возстаетъ чрезвычайно энергично, вдаваясь здѣсь въ крайности, на которыя не былъ способенъ Гаманнъ: „подражать греческой пѣснѣ! нѣтъ! какъ бы она мнѣ ни нравилась, подражать ей, я не стану!... Что мнѣ за дѣло до греческой культуры! пусть она остается неприкосновенною; я же хочу стать лицомъ къ лицу съ матерью-природою! ея грубый, прерывистый крикъ проникаетъ въ душу глубже самой изящной мелодіи, и никогда не вводитъ въ заблужденіе своего истолкователя!“[2]) Оттого онъ прилагалъ все стараніе, чтобы усвоить себѣ народную рѣчь, ея особенности и своеобразные обороты, и въ этомъ отношеніи его пѣсни[3]), точно также, какъ и его проза, представляются одними изъ раннихъ проявленій народническаго направленія въ нѣмецкой литературѣ. Къ этому же теченію присоединился и Фоссъ, которому его ученая спеціальность, классическая филологія, не помѣшала „культъ материнскаго языка предпочесть любви къ полумраку мнимо-живой латыни“[4]). Вмѣстѣ съ другими членами гёттингенскаго кружка, Миллеромъ и Гёльти[5]), онъ изучалъ какъ памятники средневѣковаго нѣмецкаго языка (миннезенгеровъ, Вальтера фонъ-деръ-Фогельвейде, Ульриха Лихтенштейна), такъ и простонародную мѣстную рѣчь[6]), которую старался передать и въ своихъ собственныхъ стихотвореніяхъ, писанныхъ на темы, взятыя изъ обыденной простонародной жизни[7]). Осуществляя такимъ образомъ мечту Гаманна — совмѣстить любовь къ родному и современному съ любовью къ античному, классическому, Фоссъ, повидимому, именно благодаря тщательному изученію народнаго и древняго нѣмецкаго языка, и получилъ возможность дать наиболѣе удачное переложеніе Гомера въ формѣ, доступной широкому кругу читателей.

Наиболѣе блестящимъ и вліятельнымъ выраженіемъ національнаго направленія въ искусствѣ явился наконецъ Гётевскій „Гёцъ фонъ-Бер-

---

1) *Claudius.* II. B. S. III. *Subscriptions-Anzeige zum 4-ten Band der Werke des Wandsbecker Boten 1783.*

2) Стихотвореніе, озаглавленное *„Ich weiss nicht warum?“ Werke* I, 65.

3) Напр. *Morgenlied eines Bauersmannes, Abendlied ein. Bauersm.* S. 1 f., 10 f. des 3. Theils der Werke des Wandsbeck. Boten въ 1 томѣ собранія сочиненій 1847. *Bauer nach geendigtem Process; Der glückliche Bauer etc.*—Патріотическими чувствами проникнуты пѣсни: *Rheinweinlied, Neujahrslied, „Ich bin ein deutscher Jüngling“.*

4) *Herbst. Voss.* I, 75.

5) Они мечтали о составленіи обширнаго нѣмецкаго словаря, въ который было бы занесено каждое слово, старое и новое, литературное и простонародное, съ объясненіемъ всѣхъ значеній и всѣхъ мѣстныхъ оттѣнковъ и нарѣчій. id. 82. 6) id. 81.

7) Восхищаясь этими стихотвореніями, Бюргеръ восклицаетъ: „Wie weiss er sich der Meinungen und Begriffe des Volks zu bemächtigen! Solche Stücke sind's, die ich so absonderlich liebe. Sie sind aus der wahren poetischen Schatzkammer, worin noch Schätze der Art zu tausenden aufbewahrt sein mögen“. *Herbst.* 186.

лихингенъ". Въ этомъ произведеніи все соединилось, чтобы доставить побѣду тѣмъ новымъ эстетическимъ убѣжденіямъ, начинателемъ которыхъ былъ Гаманнъ. Содержаніе взято было изъ отечественной исторіи, но не изъ той далекой полумиѳической старины, въ которой витала фантазія Клопштока, а изъ поры, болѣе доступной пониманію и сочувствію, и притомъ поры энергичной, богатой могучими страстями, рѣзкими контрастами добра и зла и возвышенными стремленіями къ независимости и славѣ родины. Уже одинъ выборъ сюжета стоялъ слѣдовательно въ соотвѣтствіи съ потребностями времени, съ новымъ направленіемъ вкуса; оттого онъ былъ тотчасъ же оцѣненъ критикою: „безсмертное спасибо автору" объявляетъ одна изъ рецензій драмы „за изученіе имъ древне-нѣмецкихъ нравовъ; до сихъ поръ ихъ розыскивали только въ лѣсахъ временъ Германна; здѣсь же мы стоимъ на настоящей старонѣмецкой почвѣ. Уже въ силу одной новизны этого опыта, пьеса должна имѣть успѣхъ"[1]). Болѣе вдумчивый Ю. Мёзеръ, этотъ неутомимый агитаторъ въ пользу вымершей любви къ отечеству, взглянулъ на драму Гёте глубже: „цѣлью автора было", говоритъ онъ, „дать картину изъ національной жизни нашихъ предковъ, изъ той поры, когда нація была еще самобытною, оригинальною націей, и показать, чѣмъ мы были тогда и чѣмъ могли бы снова стать, если бы намъ опротивѣло пошлое подражаніе чужеземному, въ томъ числѣ и чужеземному на сценѣ"[2]). Что касается внутренней, психологической стороны драмы, то обиліе выведенныхъ характеровъ, пестрая и стремительно-быстрая смѣна типовъ и жизненныхъ сценъ, рѣзкія противоположности сталкивающихся другъ съ другомъ страстей, какъ нельзя болѣе, соотвѣтствовали духовному настроенію и симпатіямъ поры бурныхъ стремленій. „Здѣсь, въ лицѣ честнаго рыцаря съ его конечнымъ словомъ: „свобода! свобода!" была воплощена часть евангелія природы Руссо; здѣсь были изображены въ своихъ крайнихъ слѣдствіяхъ тѣ права сердца и страстей, въ защиту которыхъ раздавался голосъ Гаманна"[3]). Смутно бродившія стремленія къ нравственному освобожденію личности получали здѣсь осязательное, юношески-смѣлое, торжествующее выраженіе. Не удивительно, что среди страстной молодежи „штюрмерскаго" направленія Гёцъ вызвалъ множество подражаній, несостоятельныхъ съ художественной точки зрѣнія, но глубоко интересныхъ, какъ отраженіе тогдашняго настроенія общества. Наконецъ со стороны техники искусства Гёцъ явился первымъ нарушеніемъ правилъ старой теоріи драмы въ пользу новаго ученія о геніальности. Гёте осмѣлился осуществить въ слишкомъ рѣзкой (чтобы

---

[1]) *Koberstein* IV, 100.

[2]) *Möser, Ueb. d. deutsch. Sprache u. Litteratur. Werke, hrsg. v. Abeken. Berl.* 1842—3. IX, 143—4.

[3]) *Biedermann.* II. B. 2. Thl. 3. Abth. 486. Самъ Гёте говоритъ, что молодежь восхищалась его сочиненіями (въ особенности Гёцомъ) потому, что видѣла въ нихъ воплощеніе всего того, что въ ней было дикаго и необузданнаго и что страстно стремилось вырваться на широкій просторъ. *Wahrh. u. Dicht.* 13. Buch. XXIV, 91.

не сказать дерзкой) формѣ то, чему училъ Гаманнъ, о чемъ мечтала впечатлительная молодежь, прислушивавшаяся къ его голосу: вмѣсто античной простоты и ложно-классической чопорности[1]), здѣсь на сцену были перенесены пестрая смѣна разнообразнѣйшихъ жизненныхъ впечатлѣній, неподслащенный реализмъ дѣйствій и рѣчи, бурный водоворотъ чувствъ и событій, словомъ, — все то, что было безполезно и пробовать уложить въ тѣсныя рамки прежней эстетической теоріи трехъ единствъ. И наконецъ, въ довершеніе всего, — слогъ, такой же непринужденный и пестрый, какъ и содержаніе, какъ и сценическая форма, такой же натуралистическій, — неподдѣльные отголоски народной рѣчи, пересыпанные блестками народнаго юмора, грубыми, но зато и мѣткими словами мѣстнаго простонароднаго говора, и, подчасъ, очнувшимися отъ вѣковаго сна отзвучіями старо-нѣмецкаго языка.

Не удивительно, что столь взбалмошная, столь дерзкая пьеса привела въ ужасъ людей, воспитанныхъ въ тонѣ благопристойностей XVIII вѣка; не удивительно, что даже расположенные къ новому направленію люди нѣсколько смутились ея крайностями[2]), тогда какъ Фридрихъ II обозвалъ ее „отвратительнымъ подражаніемъ дурнымъ англійскимъ пьесамъ, переполненнымъ невыносимыми, претящими пошлостями“[3]). Но на сторонѣ „Гёца“ оказалось сочувствіе публики и въ особенности молодаго, талантливаго поколѣнія[4]) и его руководителей. Гаманнъ назвалъ Гёте „чудотворцемъ среди драматическихъ писателей“; Клопштокъ по поводу отзыва Фридриха II о „Гёцѣ“ призывалъ патріотовъ къ мщенію[5]); въ защиту „Гёца“, этого манифеста поры бурныхъ стремленій, требовавшаго освобожденія и нравственности, и искусства отъ прежнихъ стѣсненій, раздался мощный голосъ Мёзера, который въ своемъ превосходномъ отвѣтѣ прусскому королю (Ueber die deutsche Sprache und Litteratur) далъ самую убѣдительную защиту національнаго, самобытнаго направленія въ искусствѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и оправданіе главныхъ положеній новаго эстетическаго ученія о геніальности. Еще разъ мысли Гаманна о томъ, что безъ оригинальнаго творчества нѣтъ истиннаго искусства[6]),

---

[1]) Насмѣшки Мёзера надъ „камеръюнферскою и лакейскою французско-нѣмецкою сценическою благопристойностью“ *Möser. Werke* IX, 143.

[2]) Такъ Гёте жалуется на „недружелюбный и рѣзкій отзывъ“ Гердера *Goethe*, I. c S. 88. Дюнцеръ считаетъ это замѣчаніе Гёте невѣрнымъ, ссылаясь на слѣдующія слова Гердера о Гёцѣ: „Es ist ungemein viel deutsche Stärke, Tiefe und Wahrheit drin, obgleich hin und wieder es auch nur gedacht ist“. *Aus Herder's Nachlass.* I, 43.

[3]) *De la littérature allemande.* (1780).

[4]) Es entstand überall eine grosse Bewegung; das Aufsehen, das es machte, ward allgemein. I. c. S. 90. Даже классикъ Виландъ хвалилъ автора за то, что „вмѣсто Греціи или Италіи, Мемфиса или Пекина, онъ переноситъ читателей въ ихъ родину и проводитъ передъ ихъ взорами нѣмецкихъ героевъ, нѣмецкіе характеры, сцены изъ нѣмецкой исторіи. Слѣдуя по этому пути, мы могли бы получить національную сцену, если бы только за дѣло взялись люди геніальные, а не грубые юноши, не знающіе ни свѣта, ни жизни“. *Biedermann*, 488. [5]) Ода „*Rache*“*!* (1782) противъ Фридриха.

[6]) На вопросъ „не лучше ли, чѣмъ украшаться всѣми чужеземными красотами,

что только естественное, а не искусственное, вызываетъ къ жизни прекрасное [1]), что безъ художественной правды нѣтъ и красоты [2]), что искусство поэтому должно не придумывать свои сюжеты, а изображать данное въ природѣ и жизни [3]), что оно слѣдовательно не должно скрашивать реализма чувствъ и страстей [4]) и обязано стоять не изолированно отъ жизни, а среди нея, отражать въ себѣ ея запросы и быть не праздною забавою, а воплощеніемъ наиболѣе широкихъ интересовъ народа [5]), — всѣ эти мысли, которыя въ краткихъ и разрозненныхъ выраженіяхъ мы обнаружили въ Гаманнѣ, нашли себѣ у Мёзера звучное, прочувствованное и величаво-спокойное изложеніе.

Такъ, во многихъ даровитыхъ людяхъ этой впечатлительной и энергичной поры мы встрѣчаемъ сочувственный и плодотворный откликъ на мысли Гаманна о задачахъ и путяхъ искусства. Не во всѣхъ указанныхъ мною случаяхъ можно прослѣдить его непосредственное вліяніе, но несомнѣнными фактами остаются: во-первыхъ, присутствіе въ Гаманнѣ всѣхъ главныхъ убѣжденій, которыя легли въ основу новаго направленія въ литературѣ, во-2-хъ, — его пріоритетъ въ выраженіи большинства этихъ новыхъ взглядовъ, и въ-3-хъ, не только рѣшительность и смѣлость, съ которою они высказаны имъ, но и зрѣлость и ширина ихъ постановки. Послѣднею чертою Гаманнъ особенно выгодно отличается отъ своихъ сотрудниковъ и продолжателей. У многихъ изъ нихъ мы встрѣчали ту или

стремиться къ достиженію своего собственнаго совершенства, соотвѣтствующаго свойствамъ своей натуры?“ онъ отвѣчаетъ утвердительно. *Möser, Ueb. d. deutsch. Sprache u. Litteratur. Werke (1842—3),* IX, 138, 145.

[1]) Причину слабости нѣмецкой литературы онъ видитъ въ долгомъ преобладаніи латинскихъ, французскихъ и италіанскихъ образцовъ, подражаніе которымъ создавало „тепличныя карликовыя и шпалерныя растенія и всевозможныя нарядныя уродства“. id. 142. Цѣлью искусства должно быть „облагораживаніе произведеній родины“, 143.

[2]) „Безъ правды нѣтъ совершеннаго величія ни въ музыкѣ, ни въ живописи, ни въ какомъ бы то ни было искусствѣ“. 140.

[3]) Оттого бѣдность нѣмец. литературы онъ объясняетъ прежде всего блѣднымъ, маловажнымъ содержаніемъ нѣмец. гражданской и политической жизни, 139. Французы и итальянцы жертвуютъ реализмомъ, художественною правдою для красоты; оттого ихъ поэзія обѣднѣла и стала однообразна, въ отличіе отъ англійской, 145.

[4]) „Наши ощущенія — самое первичное въ человѣкѣ; имъ мы обязаны и мыслями, и выраженіями“, 138. Предпочтеніе реалистическаго „пути разнообразія, открытаго намъ всемогущимъ Творцомъ, тому однообразію и той бѣдности въ искусствѣ, которыя мы видимъ въ условной благопристойности, въ изысканномъ вкусѣ и въ такъ называемомъ хорошемъ тонѣ“, 146—7. Возможность „одичанія и ложныхъ путей“ для искусства въ первомъ случаѣ онъ сознаетъ, но не считаетъ ее слишкомъ опасною. ibid. и 151—2. Для доказательства преимуществъ реалистическаго направленія надъ болѣе нарядною, болѣе изящною, но и безжизненною, безцвѣтною манерою изображать людей и событія онъ проводитъ параллель между „Юліемъ Цезаремъ“ Шекспира и Вольтера, 146.

[5]) Такъ для нѣмецкаго народа при его теперешнихъ обстоятельствахъ искусство должно прежде всего быть одушевлено любовью къ родинѣ: оно должно призывать насъ на поле битвы за честь отечества, внушать намъ мужество, а не наполнять собою праздные часы лѣнтяя или забавлять придворныхъ дамъ, у которыхъ сердце таетъ при чтеніи романовъ, 141—2.

иную мысль его въ болѣе подробномъ или въ болѣе удобопонятномъ изложеніи; но ни у кого изъ нихъ мы не найдемъ настолько широкаго и прочнаго ихъ обоснованія. Объясняется это тѣсною связью его эстетическихъ воззрѣній съ общимъ складомъ его философскихъ убѣжденій. Для него въ художественной критикѣ дѣло идетъ не о личныхъ симпатіяхъ, не о частныхъ проявленіяхъ общественнаго вкуса и моды, а о согласованіи отдѣльнаго художественнаго явленія съ общими философскими началами, о выведеніи его основаній и смысла изъ психологическихъ свойствъ человѣческой природы. Все ученіе Г-а о геніальности, о реализмѣ и натурализмѣ въ искусствѣ, о необходимости самобытности въ народномъ и оригинальности въ личномъ творчествѣ, о наиболѣе полномъ и правдивомъ воплощеніи въ произведеніяхъ искусства разнообразнаго содержанія жизни, — все это съ логическою необходимостью и послѣдовательностью вытекаетъ изъ болѣе общихъ его убѣжденій, то-есть изъ его глубокомысленнаго взгляда на значеніе языка и поэзіи съ одной стороны, а съ другой — на широкое право человѣческой личности слѣдовать внушеніямъ природы и развивать свои индивидуальныя особенности.

Отсюда — зрѣлость эстетическихъ убѣжденій Гаманна и просторъ его художественнаго кругозора. Несмотря на пеструю смѣну противоположныхъ направленій изящнаго вкуса, происходившую передъ его наблюдательнымъ взоромъ, несмотря на его необыкновенно живую впечатлительность и способность сживаться съ разнороднѣйшими явленіями, онъ, восхищаясь столь многимъ, не увлекся односторонне ничѣмъ, и, рядомъ съ рѣдкою художественною воспріимчивостью, сохранилъ изумительную трезвость критическаго сужденія, то-есть именно то, чего недоставало его сотрудникамъ и продолжателямъ. Гердеръ постоянно колебался въ своихъ симпатіяхъ въ области искусства, нерѣдко трусилъ въ ихъ выраженіи и совершенно не умѣлъ быть послѣдовательнымъ во многихъ убѣжденіяхъ. Гёте поочередно увлекался противоположными направленіями, вдаваясь то въ одну, то въ другую крайность, и отрекался впослѣдствіи отъ того, чему служилъ сначала, изъ защитника національнаго искусства и бурнаго проповѣдника ученія о безотчетномъ вдохновеніи и произвольномъ самобытномъ творчествѣ превращаясь въ сдержаннаго поклонника опредѣленныхъ античныхъ идеаловъ искусства. Классики-антикоманы не хотѣли знать самороднаго, національнаго искусства и требовали безусловнаго подчиненія греческимъ формуламъ красоты. Патріоты, въ родѣ Бюргера, наоборотъ, стояли за крайнюю популярность искусства въ мѣстномъ, народномъ духѣ и, вмѣстѣ съ Клаудіусомъ, восклицали: „что̀ намъ за дѣло до греческой культуры!“ [1]) тогда какъ послѣдователи Винкельманна и Рафаэля Менгса распѣвали въ школахъ: „отечество нѣмецкаго художника — Грецiя!“ [2])

---

[1]) *Claudius, Werke (1844)* I, 65: Die Griechen kamen | Auch nur mit Einer Nase zur Welt, | Was kümmert mich ihre Kultur?

[2]) Des deutschen Künstler's Vaterland | Ist Griechenland, ist Griechenland! *Muther*. I, 111.

Крайности и преувеличенія съ обѣихъ сторонъ были несомнѣнны, но ихъ рѣдко кто замѣчалъ и почти никто не умѣлъ избѣжать.

Наоборотъ, Гаманнъ тѣмъ и былъ силенъ, что умѣлъ уберечься отъ крайностей и увлеченій: понимая смыслъ обоихъ направленій въ искусствѣ (классическаго-идеалистическаго и реалистическаго національнаго), онъ соединялъ въ себѣ живую любовь къ тому и другому, желалъ, чтобы оба стали достояніемъ современнаго человѣка и соединялись въ немъ, какъ отвѣтъ на различныя проявленія одной и той же эстетической потребности. Цѣнить въ античномъ искусствѣ существенныя, общечеловѣческія, неумирающія черты, сохраняющія значеніе и для нашего времени; интересоваться кромѣ того его мѣстными, этнографическими и историческими особенностями, какъ поучительными данными прошлаго опыта человѣчества, — съ одной стороны, а съ другой — цѣнить и поощрять отличительныя черты современнаго, самобытнаго, національнаго искусства для того, чтобы оно создавало новыя, оригинальныя произведенія, обнаруживая посредствомъ нихъ также общечеловѣческія стороны нашей природы, но иныя, чѣмъ преобладавшія въ античномъ складѣ ума и характера, — таковъ былъ широкій взглядъ Гаманна на задачи и рессурсы искусства, — широкій настолько, что противоположности односторонніхъ и преувеличенныхъ понятій классиковъ и патріотовъ, поклонниковъ языческаго и религіознаго идеала въ искусствѣ, школьныхъ теоретиковъ и враждебныхъ всякимъ правиламъ „штюрмеровъ“, укладывались легко и непринужденно въ общее представленіе Гаманна объ искусствѣ, какъ составныя части великаго цѣлаго, стремившагося обнять собою „omnia humana et divina omnia“. Этимъ объясняется спокойное но не безстрастное, а бодрое, воспріимчивое отношеніе Гаманна къ развертывавшимся передъ нимъ противоположностямъ художественнаго вкуса и пониманія. Противодѣйствуя крайностямъ, онъ жизнерадостно воспринималъ различныя стороны эволюціи этой сложной стороны человѣческаго духа, видя въ ихъ смѣнѣ и борьбѣ расширеніе духовнаго богатства человѣческаго организма, движеніе впередъ къ неудержимо привлекавшему его идеалу: обнять въ живомъ субъективномъ воспріятіи все безконечное разнообразіе впечатлѣній, создаваемыхъ окружающею насъ природою и жизнью.

Гёте, постигнувшій эту универсальную ширину запросовъ Гаманна отъ искусства и потому вѣроятно такъ сильно тяготѣвшій къ нему, Гёте въ своемъ художественномъ творчествѣ далъ отчасти осуществленіе того, къ чему Гаманнъ стремился. Но, находя интереснымъ и прекраснымъ любое проявленіе пестраго разнообразія жизни, лишь бы только оно было воспринято живо и воплощено сильно и художественно въ произведеніи искусства[1]), онъ довольствовался, повидимому, простою смѣною противоположностей въ области послѣдняго, точно такъ же, какъ

[1]) Wodurch bewegt der Dichter alle Herzen? | Wodurch besiegt er jedes Element? | Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt | Und in sein Herz die Welt zurücke schlingt... | Greift nur hinein ins volle Menschenleben! | Ein jeder lebt's, nicht vielen

узаконялъ онъ смѣну ощущеній и въ жизни, тогда какъ Гаманнъ желалъ не внѣшняго сопоставленія противоположностей, а органическаго примиренія и объединенія ихъ въ человѣкѣ. Достигнуть единства человѣка съ окружающимъ его цѣлымъ, устранить разладъ между ними стремились и Гёте, и Гаманнъ, но въ разномъ смыслѣ: первый — путемъ сліянія человѣка съ цѣлымъ, съ природою, второй — посредствомъ усвоенія человѣческою личностью воздѣйствій на нее всего, что ее окружаетъ и съ чѣмъ она приходитъ въ соприкосновеніе. Оттого конечный результатъ философіи Гёте — натуралистическій пантеизмъ, а философіи Гаманна — спиритуалистическій гуманизмъ; тамъ часть *пассивно тяготѣетъ къ сліянію съ цѣлымъ,* здѣсь она стремится овладѣть имъ, *воспринять его въ себя активно;* тамъ она только покорно возвращается поперемѣнно къ отдѣльнымъ, смѣняющимъ другъ друга проявленіямъ цѣлаго, какъ къ чему-то родному, отъ котораго она была отчуждена; здѣсь, у Гаманна, она, ни на минуту не отрѣшаясь отъ своей самобытной индивидуальности, непрерывно стремится усвоить себѣ отдѣльныя проявленія цѣлаго, сроднить ихъ съ собою. Глубокое различіе обоихъ мыслителей въ ихъ стремленіи къ единству, къ примиренію противоположностей превосходно охарактеризовано самимъ Гёте. Про себя онъ говоритъ: „я старался внутренно отрѣшиться ото всего, казавшагося мнѣ чужимъ, старался съ полнотою любви созерцать все внѣшнее и давать возможность всѣмъ существамъ оказывать свое дѣйствіе на меня, каждому на свой ладъ, начиная отъ человѣка и спускаясь внизъ до такого уровня, до какого только можетъ снизойти пониманіе. Чрезъ это у меня возникло изумительное родство съ отдѣльными предметами природы и внутреннее созвучіе, гармонія съ цѣлымъ, такъ, что каждая перемѣна, мѣстностей ли, вещей ли, временъ ли дня или года, или какихъ бы то ни было событій, трогала меня чрезвычайно живо, какъ что-то мнѣ близкое“[1]). Какъ видимъ, у Гёте стремленіе личности къ единенію съ міровымъ цѣлымъ сводится къ способности отдаваться вліянію пестрой смѣны случайно или фатально надвигающихся внѣшнихъ событій и впечатлѣній и сживаться съ ними на время, иногда на мгновеніе. Въ моментъ такого мимолетнаго общенія съ цѣлымъ личность поглощается имъ, утрачиваетъ свою самостоятельность, а такъ какъ смѣна событій, впечатлѣній и ощущеній непрерывна, то личности, непрестанно занятой восприятіемъ дѣйствій на нее внѣшняго міра, едва остается время и едва ли хватитъ силъ для обратнаго процесса, для своего воздѣйствія на проявленія и вліянія цѣлаго, даже если такое воздѣйствіе и можетъ быть оправдано съ принятой здѣсь точки зрѣнія. Наоборотъ, про Гаманна Гёте совершенно правильно замѣчаетъ, что его высшимъ принципомъ было слѣдующее правило: „все, что бы ни предпринималъ чело-

---

ist's bekannt, | Und wo ihr's packt, da ist's interessant. *Faust. Vorspiel.* — Dreingreifen, packen ist das Wesen jeder Meisterschaft, пишетъ онъ Гердеру. *Aus Herder's Nachlass.* I, 39.

[1]) *Wahrheit u. Dichtung,* 12. Buch. XXIV, 67.

вѣкъ выполнить, словомъ ли или дѣломъ, или чѣмъ бы то ни было, все это должно имѣть своимъ источникомъ *его совокупныя, соединенныя силы,* такъ какъ все отдѣльное, разъединенное несостоятельно и цѣны не имѣетъ“[1]). Здѣсь, слѣдовательно, все исходитъ *изъ самой личности;* во всѣхъ своихъ ощущеніяхъ и дѣйствіяхъ личность не только не утрачиваетъ своей самобытности, своей оригинальности, а наоборотъ, должна проявлять ее въ возможно большей полнотѣ и силѣ; она не отдается пассивно внѣшнему, а активно относится къ нему, сама дѣйствуетъ на него, его воспринимаетъ и усвоиваетъ, не отрѣшаясь отъ себя и отъ своихъ особенностей. Единство и примиреніе противоположностей осуществляется, слѣдовательно, *не въ поглощеніи личности цѣлымъ, а въ усвоеніи личностью проявленій цѣлаго;* уравненіе и объединеніе происходитъ *не внѣ человѣка, а внутри его, въ немъ.*

Своему величавому идеалу всеобъемлющаго, объединяющаго значенія личности въ міровомъ цѣломъ Гаманнъ, какъ дальше увидимъ, не съумѣлъ дать опредѣленнаго и прочнаго философскаго обоснованія; но такова была ширина и сила этого идеала, такъ свободно обнимала она собою разнообразныя, даже противоположныя стремленія людей своего времени, что къ Гаманну, какъ провозвѣстнику этого идеала, несмотря на темноту его рѣчей, льнули многіе изъ самыхъ даровитыхъ умовъ той поры; а такъ какъ изящная литература представляла наиболѣе удобную среду для проявленія стремленія къ универсальности пониманія и вкуса, то не удивительно, что именно въ эстетической и критической области мысли Гаманна оказывались наиболѣе вліятельными. Вліяніе это, какъ я не разъ имѣлъ случай указать, выражалось въ отдѣльныхъ проявленіяхъ съ различною степенью силы и опредѣленности. Гёте быть можетъ полнѣе кого-либо постигъ богатое содержаніе мысли Гаманна и оцѣнилъ важность того идеала, къ которому онъ стремился, и это было вполнѣ естественно, такъ какъ и самъ Гёте былъ натура универсальная, хотя и въ иномъ смыслѣ, чѣмъ Гаманнъ. Наоборотъ, Якоби, столькимъ обязанный Гаманну въ своемъ философскомъ развитіи, не раздѣлялъ и даже не достаточно понималъ его способности сочувствовать совершенно различнымъ вещамъ, которыя, какъ казалось Якоби, были несогласимы другъ съ другомъ: философія Якоби, вѣчно вращавшаяся вокругъ дилеммы: „либо одно, либо другое“ (либо знаніе, либо вѣра, либо идеализмъ, либо реализмъ, либо крайній индивидуализмъ, либо полный фатализмъ и т. д.), — односторонняя философія Якоби не въ состояніи была вмѣстить въ себя Гаманновскаго „либо все, либо ничего! лучше ничего, чѣмъ что-либо наполовину!“ она не понимала его широкаго спиритуалистическаго монизма, жаждавшаго объединить разнообразіе и кажущееся противорѣчіе жизненныхъ силъ и явленій въ процессѣ всесторонняго развитія человѣческой личности, способной не только воспринимать все извнѣ на нее вліяющее, но и усвоивать его и перерабатывать въ связное цѣлое, сообразно съ оригинальными свойствами своей индивидуальности.

[1]) id. 48.

Въ противоположность Якоби, Гердеръ воспринялъ отъ Гаманна не столько глубину его общихъ философскихъ убѣжденій, сколько ширину его критическихъ и эстетическихъ взглядовъ и разнобразіе симпатій въ области литературы и изобразительныхъ искусствъ. Жажда разнообразія и усвоенія разнороднѣйшихъ впечатлѣній у него была ненасытная, чисто Гаманновская. На стройности его философскихъ убѣжденій она отозвалась очень невыгодно; зато въ области художественнаго пониманія она оказалась чрезвычайно полезною не только для самого Гердера, но, черезъ него, и для всей нѣмецкой и даже обще-европейской исторической и эстетической критики. Эти достоинства и недостатки Гердера правильно оцѣнили уже многіе изъ его современниковъ. Такъ напр., Якоби говоритъ про Гердера, что онъ „vultu mutabilis, albus et niger", изумительный человѣкъ по дарованіямъ, претящій по неопредѣленности своей философіи[1]). Лафатеру Гердеръ представляется какимъ-то чародѣемъ, вызывающимъ одинъ за другимъ разнообразные призраки, прекрасные, но неосязаемые, неустойчивые, слишкомъ быстро мелькающіе передъ взорами очарованнаго зрителя. Нельзя найти другаго писателя столь ученаго и талантливаго, настолько богатаго проницательными взглядами и настолько владѣющаго языкомъ, какъ Гердеръ; но прочности, законченной опредѣленности, до конца продуманной, общепримѣнимой, популярной, вполнѣ устойчивой послѣдовательности у него нѣтъ ни въ чемъ[2]). Точно такъ же и Жанъ Поль Рихтеръ замѣчаетъ: „Гердеръ состоитъ заразъ изъ цѣлой полудюжины геніевъ; но имъ недостаетъ общаго элемента, всѣхъ ихъ благоразумно объединяющаго въ одну цѣльную личность, безъ чего не можетъ быть законченной философіи и поэзіи"[3]). И однако пользу этого расплывавшагося въ разныя стороны таланта признавали сами порицатели его неустойчивости: тотъ же Лафатеръ сознается, что не многимъ людямъ онъ обязанъ столькимъ, сколькимъ онъ обязанъ ему въ своемъ духовномъ развитіи[4]); тотъ же Рихтеръ говоритъ, что не встрѣчалъ человѣка болѣе богатаго содержаніемъ, чѣмъ Гердеръ[5]), тогда какъ Якоби находитъ, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ его произведенія составили эпоху въ исторіи развитія критики[6]). Гёте, подсмѣивавшійся надъ измѣнчивостью занятій и убѣжденій Гердера[7]), дивился, какъ много онъ сдѣлалъ и какъ широко повліялъ на свое время, и оправдывалъ подвижность и вѣчное броженіе этого величаваго ума изумительнымъ богатствомъ его разнообразныхъ способностей[8]).

---

[1]) Jacobi an Kraus 14. Sept. 1788. *Zöppritz. Aus Jacobi's Nachlass. Lpz. 1869.* I, 106, 108. Рихтеру онъ пишетъ 28 апр. 1803: H. wird in seinen Productionen immer loser und lockerer und madreporischer. *Jacobi's Briefwechsel hrsg. v. Roth.* II, 328.

[2]) Lavater an Jacobi. *Zöppritz,* I, 93—94.

[3]) *Jean Paul's Briefe an Jacobi. Berl. 1828,* 108. [4]) *Zöppritz,* 93.

[5]) *Richter,* 110. Er ist eine Welt, hat aber keine zweite, worauf er stehen könnte, wenn er jene regen will. 109. [6]) *Zöppritz,* I, 108.

[7]) Goethe sagte ehemals von Herder, er existiere in einem unaufhörlichen Blasenwerfen. (Jacobi). id. ibid.

[8]) *Goethe, Wahrh. u. Dicht.* 10. Buch. XXIII, 137—8 и во многихъ другихъ мѣстахъ.

Необходимость всесторонняго развитія критическаго и художественнаго пониманія, которую Гаманнъ внушалъ своему вѣку въ общихъ чертахъ, Гердеръ примѣнялъ къ частнымъ случаямъ, поясняя спеціальными разслѣдованіями. Самъ Гаманнъ призналъ, что многія изъ посѣянныхъ имъ сѣмянъ, то-есть зачаточныхъ мыслей, развились въ Гердерѣ въ пышные цвѣты; призналъ это съ своей стороны и Гердеръ; оттого вліяніе его на послѣдующій ходъ религіознаго, историческаго и художественнаго пониманія должно быть въ значительной степени зачтено въ заслугу его наставнику и вдохновителю Гаманну. Однимъ изъ лучшихъ проявленій благотворнаго воздѣйствія послѣдняго на Гердера мы считаемъ совмѣщеніе въ Гердерѣ одновременной любви съ одной стороны къ восточной (библейской и иной) поэзіи, съ другой — къ старой отечественной и народной, съ третьей — къ античной классической литературѣ, а съ четвертой — къ новѣйшей, въ ея лучшихъ произведеніяхъ. Всею душою сочувствуя красотѣ античнаго художественнаго идеала, Гердеръ, какъ и Гаманнъ, протестуетъ противъ его общеобязательности и исключительности, противъ правилъ искусства, ведущихъ къ стѣсненію творчества и къ духовному обнищанію, и противъ сопровождающей ихъ болтовни объ общей абсолютной формулѣ красоты. Въ морѣ временъ, говоритъ онъ, памятники греческаго искусства конечно свѣтятъ намъ подобно путеводнымъ маякамъ; но они должны быть для насъ друзьями, а не неограниченными повелителями. Искусство есть волшебное полотно, предназначаемое для картины столь же разнообразной и обширной, какъ цѣлый міръ и вся исторія. Зачѣмъ же пытаемся мы съузить предѣлы и рессурсы искусства и втиснуть ихъ насильственно въ границы античнаго идеала, прекраснаго и величаваго, но все же не всеобъемлющаго? Нельзя, изъ-за поклоненія древнимъ, стереть, истребить и забыть реальныя, характерныя черты нашего собственнаго вѣка, выбросить за бортъ богатые содержаніемъ сюжеты исторіи, отрѣшиться отъ изображенія живыхъ людей и характеровъ, измѣнить правдѣ впечатлѣній, силѣ чувствъ, опредѣленности выраженій. Обрекая себя на неподвижное служеніе одному и тому же художественному идеалу, завѣщанному прошлымъ, мы дойдемъ до того, что по произведеніямъ нашего искусства потомки не въ состояніи будутъ опредѣлить, гдѣ и когда мы жили, что̀ такое мы были, какова была наша природа и наша историческая судьба[1]).

Такой широкій и безпристрастный взглядъ на отношеніе античнаго элемента въ искусствѣ къ національному былъ въ ту пору свойственъ очень немногимъ. Мы имѣемъ достаточно основаній для того, чтобы въ Гердерѣ поставить это достоинство въ тѣсную связь съ вліяніемъ Гаманна. Но замѣчательно и то, что, и помимо Гердера, сходное разнообразіе эстетическихъ симпатій мы встрѣчаемъ преимущественно у лицъ, близко соприкасавшихся съ областью вліянія Гаманна. Такъ, въ Фоссѣ мы указали на энергичныя проявленія любви къ народному

---

[1]) *Herder. Plastik* и *4. Kritisches Wäldchen.*

языку, къ народной пѣснѣ и къ національному искусству; и тотъ же Фоссъ болѣе кого-либо сдѣлалъ для популяризаціи античной литературы въ Германіи своимъ переводомъ Гомера, который для распространенія любви къ древнему міру въ широкихъ слояхъ общества явился такимъ же выдающимся событіемъ, какимъ оказались „Пролегомены“ Вольфа къ Гомеру для спеціально-ученой среды. А между тѣмъ Фоссъ по своимъ литературнымъ вкусамъ и эстетическимъ убѣжденіямъ принадлежалъ именно къ тому кругу, который сочувствовалъ Гаманновскому образу мыслей: Фоссъ находился въ оживленныхъ сношеніяхъ съ его сторонниками гёттингенцами, жилъ нѣсколько лѣтъ въ томъ же Вандсбекѣ, гдѣ жилъ близкій къ Гаманну Клаудіусъ[1]), а затѣмъ — въ Эвтинѣ, вблизи другихъ его поклонниковъ, Штольберга и Якоби, словомъ, — въ атмосферѣ, проникнутой вѣяніемъ философіи чувства, вдохновителемъ которой былъ Гаманнъ. Не забудемъ еще и двухъ другихъ совпаденій: самый рьяный защитникъ народной отечественной поэзіи, Бюргеръ, также пробовалъ переводить Иліаду, доказывая этимъ свою любовь къ античному, уживавшуюся рядомъ со страстью къ родному, мѣстному; а Бюргеръ, какъ мы видѣли, въ области эстетической стоитъ на сторонѣ Гаманновскаго ученія о геніальности, о безъискусственномъ творчествѣ, о необходимости оригинальнаго личнаго и коллективнаго народнаго вдохновенія.

Наконецъ, въ Фридрихѣ Леопольдѣ Штольбергѣ, въ этомъ другѣ Якоби, почитателѣ Гаманна[2]) и поклонникѣ философіи чувства, мы встрѣчаемся съ изумительнымъ разнообразіемъ и рѣдкою живостью историческихъ и эстетическихъ симпатій и съ чисто Гаманновскимъ одновременнымъ влеченіемъ и къ античному, языческому элементу, и къ религіозному, христіанскому. О томъ, какъ глубоко былъ онъ проникнутъ вторымъ, нечего и говорить. Восторженною религіозностью, все возраставшею и закончившеюся переходомъ его въ католичество, Штольбергъ отличался въ теченіе всей своей жизни. Но она не наложила аскетическихъ ограниченій на его художественный вкусъ, не помѣшала ему восхищаться прекраснымъ въ самыхъ широкихъ и разнородныхъ областяхъ. Красота плѣняетъ его всюду. Чтеніе священнаго Писанія не только поучаетъ и утѣшаетъ его, какъ вѣрующаго, но и доставляетъ ему высокое эстетическое наслажденіе. Ѳому Кемпійскаго и сочиненія Фенелона онъ читаетъ почти ежедневно[3]). Но рядомъ съ этими любимцами, остается мѣсто и для другихъ, совершенно иного рода: Шекспиръ

---

[1]) *Herbst. Voss.* I, 163: Die Seele dieses Kreises war der Bote von Wandsbeck (Claudius)... Eins und alles wurde ihm (Фоссу) der Bote. Въ посвященіи своего перваго перевода Одиссеи Штольбергу Фоссъ въ поэтической формѣ описываетъ обстановку и настроеніе, при которыхъ въ Эвтинѣ у него и у Штольберга развивалось увлеченіе Гомеромъ. *Homer's Odyssee übers. v. Voss. Erste Uebersetzung. Neuer Abdruck. Lpz. 1837.* Weihe an F. L. Stolberg (1780).

[2]) „Освѣжающимъ и ободряющимъ человѣкомъ, насквозь проникнутымъ пламенными религіозными идеями“ называетъ Гаманна Штольбергъ. *Janssen, Fr. L. Graf zu Stolberg. Freiburg. i. Br. 1882,* 50. [3]) *Janssen,* 36.

плѣняетъ его „своимъ невыразимымъ богатствомъ, величіемъ и античною силою чувства, въ отличіе отъ нашей современной, разслабленной сентиментальности“[1]). Оссіанъ ему дорогъ, какъ ближайшій другъ; онъ слышитъ въ немъ „ясный, неподдѣльный голосъ природы, всегда прямо, безошибочно проникающій въ душу“[2]). Изъ Данта онъ прочитываетъ каждый день по одной пѣснѣ[3]). Не пренебрегаетъ онъ и новыми авторами: богатырь Шекспиръ не лишаетъ его возможности до глубины души волноваться о судьбѣ „небесной Клариссы“ (Ричардсона)[4]); послѣ безъискусственнаго Оссіана ему еще не претятъ изящныя Томсоновскія описанія природы[5]). Но больше всего въ его сердцѣ и умѣ отведено мѣста классикамъ: „греки, греки, прежде всего великіе трагики и божественный Платонъ, занимаютъ его ежедневно; они ему постоянный источникъ чистаго наслажденія и опора въ минуты скорби“[6]). Гомеръ для него величайшее сокровище: онъ изучаетъ его всю жизнь въ подлинникѣ и при помощи перевода[7]), переводитъ его и самъ; въ молодости онъ не разстается съ нимъ даже во время путешествій[8]); подъ старость, перечитывая его опять съ новымъ наслажденіемъ“[9]) съ своими сыновьями, онъ совѣтуетъ и имъ „сдѣлать его ихъ постояннымъ вѣрнымъ спутникомъ“[10]). „Божественный Платонъ, этотъ возвышенный и сладостный чародѣй“, каждое утро наполняетъ его душу восторгомъ[11]). Изъ историковъ выше всѣхъ ставитъ онъ Геродота, котораго по знанію людей и народовъ, по мастерству живописать нравы превосходитъ только одинъ Гомеръ[12]); но „безконечно интересенъ и Ливій, который, не утруждая мысли, питаетъ духъ нашъ чистымъ нектаромъ древнихъ временъ“[13]).

Какъ видимъ, и по разнообразію вкуса, и по его оттѣнкамъ, Штольбергъ представляетъ большое сходство съ Гаманномъ; но это сходство, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣроятность вліянія идей Гаманна на Штольберга, еще увеличивается при разсмотрѣніи тѣхъ мотивовъ, на которыхъ второй основываетъ свои литературныя и художественныя симпатіи. Главныя эстетическія убѣжденія Гаманна повторяются здѣсь съ замѣчательною, иногда почти дословною точностью, какъ можно видѣть изъ нѣсколькихъ примѣровъ. Какъ и для Гаманна, Библія для Штольберга есть высшій источникъ просвѣщенія и неисчерпаемый родникъ даже эстетическаго наслажденія. Почему? — Потому, что ничто не можетъ съ нею сравниться „въ неподражаемой, величавой, милой простотѣ, проникающей ее насквозь и составляющей высшее доказательство ея правдивости. Ни одинъ поэтъ, не исключая самого Гомера, не повѣствовалъ такъ живописно, такъ изобразительно, какъ она; правда ея познается въ ея простодушномъ разсказѣ, а ея болѣе чѣмъ человѣческая мудрость — въ простотѣ ея ученія“[14]). И эти же самыя качества: правдивость,

---

[1]) id. 23. [2]) id. 14. [3]) id. 44. [4]) id. 27. [5]) id. 44. [6]) id. 36.

[7]) Jeden Tag lese ich einen Gesang aus Vossens Odyssee. 44.

[8]) Ich lese den Homer, пишетъ онъ въ 1775 г.; er soll mich in der Schweiz nicht, er soll mich niemals verlassen. Id. 13. [9]) id. 201. [10]) id. 210. [11]) id. 52—53.

[12]) id. 266. [13]) id. 53. [14]) id. 17.

образность и живость безъискусственнаго выраженія глубокомысленнаго содержанія, возводитъ Штольбергъ въ высшія достоинства литературнаго произведенія вообще. „Современемъ, говоритъ онъ, я надѣюсь достигнуть до такого состоянія, что душа моя будетъ жить исключительно въ области естественнаго и среди книгъ, которыя можно назвать всецѣло дѣтьми природы, каковы мой старый, дѣтски-простой, сладко бесѣдующій Гомеръ, столь величавый въ своей простотѣ, и мой милый Оссіанъ“[1]). Не соблюденіе правилъ, не погоня за эффектами, не умышленное преодолѣніе трудностей составляютъ силу и прелесть произведеній искусства, а естественное творчество, „вѣяніе духа Божія“ надъ тѣмъ, въ комъ есть „полнота и красота содержанія при отрѣшеніи отъ самого себя, безъ чего геній не въ состояніи быть производительнымъ“. Хорошо въ искусствѣ только то, что рождено самою жизнью, что непринужденно вылилось изъ глубины души, какъ „теплое дыханіе генія“, „что благоухаетъ, какъ поля послѣ благодатнаго дождя“. Таково творчество Гомера, Клопштока, Оссіана, Шекспира и Мильтона[2]).

Точно такъ же сходится Штольбергъ съ Гаманномъ и въ опредѣленіи условій правильнаго пониманія произведеній искусства, сводя ихъ всѣ къ основному качеству: къ родственному, сочувственному, жизненному сближенію читателя или зрителя съ воспринимаемымъ впечатлѣніемъ. „Какъ блаженствую я при видѣ прекрасныхъ картинъ! восклицаетъ онъ; какъ люблю я итальянскихъ великихъ живописцевъ, воплощавшихъ на полотнѣ свои благородные идеалы, сообщавшихъ жизнь и безсмертіе своимъ твореніямъ! О если бы я могъ наслаждаться ими на самомъ мѣстѣ ихъ творчества! Но прекрасные слѣды древности въ Италіи наполнили бы мою душу еще болѣе опьяняющимъ нектаромъ. О, если бы можно было, путешествуя, пройти путемъ Ганнибала! О, если бы можно было бесѣдовать съ манами Цицерона въ Тускулумѣ, читать тамъ его сочиненія, вызывать его духъ для истолкованія трудныхъ мѣстъ! Или читать Платона тамъ, гдѣ Цицеронъ съ Гортензіемъ, гдѣ Катонъ съ Брутомъ проводили ночи при свѣтѣ лампы, склонясь надъ писаніями божественнаго мудреца! Или читать жизнеописаніе Брута въ Капитоліи! Но ни чарующія прелести кисти Рафаэля и Корреджіо, ни сладостная, какъ пѣніе сиренъ, итальянская музыка, ни даже руины Капитолія и маны великихъ героевъ не наполнили бы такимъ блаженствомъ мою душу, какъ нѣжащій чувства отдыхъ послѣ наслажденія, гдѣ-нибудь въ прохладномъ гротѣ, у неизвѣстной мнѣ рѣчки, гдѣ я бы прильнулъ къ мягкому и теплому лону природы и ощущалъ бы ее, только ее одну! и весь отдавшись непосредственному ощущенію, убаюканный имъ, я созерцалъ бы восходъ солнца надъ горами Эпира, при взглядѣ на Грецію видѣлъ бы только просто землю, при взглядѣ на Эгейское море видѣлъ бы только просто море, и превратился бы въ дитя природы, весь, вполнѣ!... Я думаю, что именно такое блаженство ниспослано было Гомеру, и онъ наслаждался имъ, не думая въ такія минуты о музѣ. Онъ покоился въ сла-

[1]) *Janssen*, 16—17. [2]) id. 53.

достномъ очарованіи, и величавые образы сами собою, безсознательно возникали и складывались въ немъ, какъ отраженіе предметовъ въ спокойной, ясной поверхности моря. Что такое его божественныя пѣсни, да и чѣмъ могутъ быть вообще художественныя созданія людей, какъ не такими отраженіями (непосредственнаго, полнозвучнаго ощущенія природы, дѣйствительности)“? [1]).

Наконецъ вполнѣ сходно съ Гаманномъ судитъ Штольбергъ о вредѣ преувеличеннаго поклоненія древнимъ и о значеніи классицизма въ системѣ христіанскаго воспитанія. Во-1-хъ, какъ ни полезна сама по себѣ любовь къ древнимъ, она становится вредною, если идетъ въ ущербъ любви къ родному языку и родной словесности, такъ какъ „усвоеніе роднаго языка во всей его силѣ, полнотѣ и красотѣ есть важнѣйшее условіе духовнаго развитія и образованія вообще“ [2]). Во-2-хъ, пристрастіе къ античному становится даже гибельнымъ, какъ скоро оно доводитъ до пренебреженія христіанствомъ. Разумѣется, одно грубое невѣжество способно видѣть въ произведеніяхъ античнаго міра воплощеніе только идолопоклонства и суетной, призрачной мудрости, тогда какъ они могутъ быть для насъ „образцами прекраснаго и возвышеннаго, могутъ украшать, обогащать, ободрять и возвеличивать наши духовныя силы“ [3]). Но энтузіазмъ къ нимъ не долженъ переходить извѣстныхъ естественныхъ границъ. Такимъ злоупотребленіемъ считаетъ Штольбергъ то (выше указанное мною) фальшивое пониманіе античной культуры, которое ищетъ въ ней потворства чувственности, оправданія преобладанія физическаго надъ духовнымъ и укрѣпленія излишняго довѣрія къ человѣческимъ силамъ, приписывая имъ то, что, по убѣжденію Штольберга, во власти только божественной мудрости и любви, именно: способность достигнуть высшей добродѣтели безъ помощи религіи [4]). Проникнутый искреннимъ уваженіемъ къ нравственному достоинству лучшихъ людей языческаго міра, Штольбергъ однако довѣряетъ рессурсамъ античной добродѣтели значительно меньше Гаманна, „нисколько не сомнѣвавшагося (какъ онъ самъ говорилъ) въ святости Сократа“. Усиленно оттѣняетъ Штольбергъ въ античномъ складѣ нравственности ея тщеславныя и эгоистическія стороны и въ особенности шаткость убѣжденія въ безсмертіи, слѣдствіемъ чего являлась либо слишкомъ возбужденная жажда дѣятельности для отгнанія прочь грустной мысли о неизбѣжномъ уничтоженіи, либо опьяненіе необузданными порывами чувственности [5]). Лучшее доказательство молчаливаго сознанія самими древними недостаточности ихъ взгляда на смыслъ жизни Штольбергъ видитъ въ той тихой, сосредоточенной, не ищущей сочувствія, покорно замкнутой въ самой себѣ задумчивости, которая, точно легкая тѣнь, предвѣстница не-

---

[1]) *Janssen*, 44—45.

[2]) id. 233 и 235. Особенно непростительно пренебреженіе такимъ „превосходнымъ языкомъ, какъ нѣмецкій, самобытные корни котораго проникаютъ въ самую глубину природы“ ibid.

[3]) idem. 232, 233, 228. [4]) id. 227—229. [5]) id. 229—231.

избѣжно надвигающагося сумрака смерти, легла на прекрасныя черты высшихъ твореній античнаго искусства[1]).

Чтобы покончить съ очеркомъ вліянія Гаманна на періодъ „бурныхъ стремленій", укажемъ еще на оправданіе имъ той страстности, которая составляла отличительную черту этой поры, ея плодотворную, но не владѣвшую собою силу. Натура чувственная по темпераменту, реалистъ по убѣжденіямъ, поклонникъ цѣльности и полноты жизненныхъ силъ и способностей въ человѣкѣ, Гаманнъ, избравшій своимъ девизомъ „Homo sum!" не былъ бы Гаманномъ, если бы раздѣлялъ отрицательное отношеніе большинства моралистовъ и педагоговъ первой половины XVIII вѣка къ страстямъ. Въ защиту ихъ уже до него раздавались восторженныя рѣчи Руссо, Дидро и Стёрна; но во всѣхъ нихъ оставалась еще значительная доля тенденціозныхъ предубѣжденій. У Руссо такимъ предубѣжденіемъ была его догматически высказываемая вѣра въ то, что „всѣ внушенія природы хороши, правильны"[2]). На почвѣ того же натурализма, доводимаго до крайности, стоялъ и Дидро; но его апологія страстей не отличалась серіознымъ нравственнымъ характеромъ: этотъ настоящій бунтъ противъ оковъ общепринятаго въ пользу такъ называемыхъ „естественныхъ стремленій" ежеминутно грозилъ выродиться, и дѣйствительно вырождался, въ оправданіе ненормальнаго, даже прямо неестественнаго, безнравственнаго, распутнаго. Стёрнъ былъ несравненно сдержаннѣе, благоразумнѣе: его влекло къ оправданію преимущественно „нѣжныхъ страстей и аффектовъ"[3]); онъ желалъ наблюдать и изображать „такія ощущенія, которыя побуждаютъ насъ любить другихъ людей и даже цѣлый свѣтъ болѣе, чѣмъ мы ихъ обыкновенно любимъ"[4]). Тѣмъ не менѣе, опираясь, какъ онъ выражается „на стоящій внѣ всякаго сомнѣнія авторитетъ природы", противъ которой удачно бороться почти невозможно[5]), онъ уже извиняетъ то, что, съ точки зрѣнія лицемѣрныхъ или застывшихъ въ безстрастіи моралистовъ, называется чувственнымъ паденіемъ, извиняетъ его, какъ поступокъ невмѣняемый въ человѣкѣ, такъ, а не иначе, сотворенномъ „Отцомъ свѣтовъ". Не отрекаясь отъ обязанности „стараться управлять чувствами, какъ подобаетъ хорошему человѣку", онъ однако не отвѣчаетъ за исходъ этого старанія, предоставляя результаты усилій на усмотрѣніе „справедливости Того, Кто сотворилъ насъ", и потому безъ страха и упрека уже отдается „ощущенію тѣхъ влеченій, которыя свойственны мнѣ, какъ человѣку, и которыя вытекаютъ изъ моего положенія, каково бы оно ни было и каковы бы ни были его опасности"[6]). Это уже важный шагъ къ освобожденію страсти, но

---

[1]) *Janssen*, 231—2. [2]) *Rousseau, Emile.* Livre I, p. 1.

[3]) *Sterne, Letters. Lpzg. 1861.* Let. 113, p. 320. [4]) id. ibid.

[5]) *Sentimental Journey. Preface in the Desobligeant, Lpzg. 1861,* p. 18.

[6]) Whatever is my danger, whatever is my situation, let me feel the movements which rise out of it, and which belong to me as a man, — and, if J govern them as a good one, J will trust the issues to Thy justice, for Thou (Father of spirits) hast made us, and not we ourselves. *idem,* p. 117.

еще неувѣренный, сопровождаемый оговорками, ограниченіями. Отдаваться влеченію чувствъ (и притомъ преимущественно нѣжныхъ, любвеобильныхъ) считается только *извинительнымъ;* отдаваясь имъ, „чувствительный человѣкъ“ дѣйствуетъ по *увлеченію, а не по праву*. Иначе — Гаманнъ: ему, опредѣлявшему жизнь какъ дѣйствіе („Leben ist actio“)[1]) и выводившему дѣятельное начало въ человѣкѣ не изъ мыслительныхъ, а изъ чувственныхъ побужденій, ему, настаивавшему на тѣснѣйшей зависимости духовной стороны человѣческаго организма отъ тѣлесной[2]),— ему чувства и страсти представлялись главными дѣятелями природы въ человѣкѣ. Какъ замыселъ нашей дѣятельности, такъ и ея выполненіе имѣютъ свое основаніе „въ плодотворномъ лонѣ страстей“[3]); сама мысль не въ состояніи избавиться, да и не должна избавляться отъ ихъ могучаго вліянія, если мы хотимъ, чтобы она не оставалась безсильною, безжизненною, если „разумъ долженъ облекаться въ плоть и кровь“[4]). Страсти необходимы; страсти полезны; ими надо пользоваться, какъ членами тѣла[5]); урѣзывать ихъ, „уродовать“ — значитъ лишать насъ возможности ощущенія, а слѣдовательно и пониманія[6]), такъ какъ, по Гаманну, одно съ другимъ неразрывно. Только „неблаговоспитанная мораль можетъ пренебрегать страстями“[7]) и, наоборотъ, „быть можетъ единственная услуга, которую могла бы оказать намъ философія — это управлять методически и цѣлесообразно нашими страстями“[8]). Не устранять природу, слѣдовательно, не уничтожать страсти должны мы, а давать имъ просторъ, сообщая имъ должное, соотвѣтствующее ихъ способностямъ назначеніе, — мысль, неразрывно связанная съ ученіемъ о геніальности, понимаемой въ смыслѣ творчества самобытною природою человѣка, оставленною во всей ея полнотѣ, цѣльности и стихійной силѣ.

Отъ Гаманна, разумѣется, не ускользнула опасная сторона такого освобожденія страстей; онъ на себѣ самомъ испыталъ, въ какой омутъ можетъ заводить ихъ слишкомъ извилистый и скользкій путь. Мы увидимъ дальше, какіе благіе совѣты давалъ онъ пылкому поклоннику чувства, Якоби, какъ онъ предостерегалъ его отъ излишняго довѣрія къ чувству, „этому величайшему изъ обманщиковъ“. Но тѣмъ не менѣе надо признать, что, съ точки зрѣнія Гаманна на первенствующее, активное значеніе страстей, строгій контроль надъ ними невозможенъ, а, разсуждая послѣдовательно, даже вреденъ, какъ ослабляющій самобытность личности. Изъ получающагося такимъ образомъ крайне опаснаго положенія Гаманнъ спасается только путемъ обращенія къ помощи религіи: „отсутствіе религіи, говоритъ онъ, вотъ что производитъ безпорядоч-

---

1) *Briefwechsel mit Jacobi. Gildemeister*, IV, 27.

2) Ich fühle mehr wie jemals, wie vom corpore sano mens sana abhängt, u. was der ältere Bruder der jüngern Schwester zu schaffen macht, das Fleisch der Vernunft. Mens sana etc. его любимое изреченіе. *Briefw.* 609, 673 287. *Werke* — I, 121 etc.

3) II, 288. 4) id. 198. 5) I, 515. 6) II, 280. 7) I, 515. 8) II, 195.

ность въ страстяхъ“[1]). Однако и религія, по его мнѣнію, не враждуетъ со страстями, а только обуздываетъ ихъ или, вѣрнѣе, даетъ имъ должный, благотворный исходъ: „безъ страстей даже христіанинъ былъ бы болѣе похожъ на пустую мѣдь звенящую, нежели на обновленнаго человѣка“[2]); оттого всѣ страсти, благоразумно „ограниченныя христіанствомъ, не могутъ быть ни отяготительными, ни вредными для насъ“[3]). Такимъ образомъ, средствомъ для обезвреживанія страстей является у Гаманна немногимъ изъ его современниковъ доступный путь полнѣйшаго христіанскаго смиренія передъ мудрымъ промысломъ личнаго Бога, котораго нашъ авторъ особенно любитъ изображать съ Его человѣчной стороны, какъ сочувствующаго Своему творенію, снисходящаго къ его слабостямъ. Гаманнъ, этотъ защитникъ страстей, этотъ поклонникъ природы, естественности, этотъ вдохновитель пылкаго молодаго поколѣнія, жившаго такою бурною жизнью минутныхъ увлеченій, не находилъ, по собственному признанію, иного исхода изъ гибельнаго круговорота страстей, какъ броситься, въ сознаніи своей слабости и безпомощности, въ отеческія объятія Провидѣнія[4]). Богъ милости, „Богъ снисхожденія отца къ сыну“—вотъ, что его привлекаетъ въ христіанствѣ, которое онъ особенно любилъ, какъ ученіе, соотвѣтствующее его страстямъ[5]), его слабостямъ и его врожденному влеченію къ свободѣ[6]). Но, поступая такъ, Гаманнъ не замѣчаетъ, какъ мало сходнаго въ его оправданіи страсти съ христіанскимъ воззрѣніемъ на нее. Аскетическое настроеніе, свойственное послѣднему, для Гаманна уже оказывается непріемлемымъ, и онъ замѣняетъ его другимъ принципомъ, гуманистическимъ, находя, какъ ему кажется, достаточно философскихъ основаній для того, чтобы въ понятіи о совершенномъ человѣкѣ не упразднять ничего свойственнаго человѣку и чтобы, напротивъ того, сочетать въ человѣкѣ „omnia humana“ съ „omnia divina“. Но для Гаманна синтезъ этотъ становится возможнымъ только при условіи признанія личнаго Бога, Котораго онъ называетъ „личностью, индивидуумомъ въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова“[7]). Какъ увидимъ дальше, по его убѣжденію, только личный Богъ, способный вступать въ единеніе со Своимъ созданіемъ, можетъ, въ лицѣ Богочеловѣка, дать высочайшій образецъ истинной, совершенной человѣчности и тѣмъ самымъ сообщить и человѣку желаніе и силы стремиться къ достиженію внутренняго единства, объединенія всѣхъ своихъ способностей въ стройное цѣлое, такъ, что, по мнѣнію Гаманна, только „истинный христіанинъ можетъ быть въ строгомъ смыслѣ слова названъ настоящимъ человѣкомъ“[8]). Ставя свой

---

[1]) I, 109. [2]) id. 393, 494. [3]) id. 270.

[4]) До чего доходилъ онъ въ этомъ направленіи, видно изъ слѣдующихъ словъ: es gehören die Haare unseres Hauptes, bis auf den Wechsel ihrer Farbe, zu den Datis der göttl. Providenz. VI, 41. 120. Cf. IV, 23. [5]) I, 496.

[6]) I, 496. Христіанство основа и оплотъ свободы VI, 21; только въ одной нашей вѣрѣ дана возвышенная свобода человѣч. природы I, 136.

[7]) VII, 419. [8]) Объ этомъ подробнѣе — ниже.

строго реалистическій и сенсуалистическій взглядъ на человѣчность въ тѣснѣйшую зависимость отъ вѣры въ богочеловѣчность, Гаманнъ открывалъ для протестантской религіозной философіи новый, широкій горизонтъ[1]), но, вмѣстѣ съ тѣмъ, создавалъ убѣжденіе, совершенно непріемлемое для многихъ изъ своихъ современниковъ, для всѣхъ утратившихъ вѣру въ Бога личнаго. Не удивительно, слѣдовательно, что изъ его защиты страстей такіе люди охотно и легко усвоивали ея первоначальное натуралистическое направленіе и отбрасывали, какъ излишество и непослѣдовательность (съ ихъ точки зрѣнія), связь этого ученія о значеніи страстей съ религіознымъ міровоззрѣніемъ.

Прежде, нежели указать на примѣры такой перемѣны, скажемъ нѣсколько словъ о вліяніи этой стороны убѣжденій Гаманна на его эстетическія понятія, то-есть на ту область, гдѣ его внушеніе оказалось, быть можетъ, наиболѣе плодотворнымъ. Припомнимъ его взглядъ на языкъ, какъ на чувственное воплощеніе чувственныхъ же впечатлѣній, и на поэзію, какъ на первоначальную форму склада рѣчи. Исходя изъ этихъ опредѣленій, было вполнѣ послѣдовательнымъ съ его стороны признать, что „чувства и страсти могутъ говорить только образно, могутъ понимать только одни образы. Въ образахъ, въ уподобленіяхъ, заключается вся сокровищница человѣческаго знанія и счастія“[2]). Рѣчь, слѣдовательно, самою природою (точнѣе, — самимъ Богомъ) отдана въ неограниченную власть страстей: „каждый, даже самый незамѣтный переходъ страстей своеобразно окрашиваетъ выраженіе нашихъ понятій“[3]). Страсть, и только одна она, сообщаетъ рѣчи силу, вліятельность[4]), только она одна „способна создать руки, ноги, крылья у отвлеченій и предположеній. Гдѣ можно встрѣтить рядъ болѣе быстрыхъ заключеній? гдѣ, какъ не здѣсь, зарождается раскатистый громъ краснорѣчія и его спутница, односложная молнія?“[5]). Вся эстетика Гаманна сводится поэтому на „личное наблюденіе проявленія страстей въ жизни“, то-есть сначала на непосредственное ощущеніе явленій и событій жизни, затѣмъ на ихъ отраженіе въ человѣческомъ воспріятіи чувствомъ и, черезъ посредство чувства, мыслью, и наконецъ на облеченіе жизненно воспринятаго въ живые же образы языка, то-есть въ чувственные знаки, соотвѣтствующіе реальному, оригинальному характеру самого явленія[6]). „Вся эстетическая тауматургія (то-есть всѣ чудеса мудро придуманныхъ правилъ и образцовъ изящнаго вкуса), говоритъ Гаманнъ, не въ состояніи замѣнить непосредственности чувства“ въ области художественнаго творчества[7]). „Не отваживайтесь же, не дерзайте вступать въ предѣлы метафизики изящныхъ искусствъ прежде, нежели не пройдете

---

[1]) Объ этой сторонѣ значенія Гаманна ср. *Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphilosophie. Braunschweig 1880.* I, 459 f. и *Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berl. 1883.* I, 194 ff. [2]) II, 259. [3]) II, 260. [4]) III, 3.

[5]) II, 287.

[6]) Эстетическія убѣжденія Г—а изложены главнымъ образомъ въ его „*Aesthetica in nuce*“. [7]) II, 198.

во всей полнотѣ оргій и элевзинскихъ тайнствъ, въ которыхъ чувства являются Церерою, а страсти — Вакхомъ, то-есть родителями и воспитателями прекраснаго"[1]). „Въ художественномъ творчествѣ все: совершенство замысла, сила его выполненія, зачатіе и рожденіе новыхъ понятій и новыхъ выраженій, трудъ и отдыхъ мудраго художника, его отрада въ произведеніи или отвращеніе къ нему, — все это заложено и схоронено въ плодотворномъ лонѣ страстей, разоблачающемъ свои тайны передъ нашими чувствами"[2]). Страсть — жизненный нервъ искусства вообще и литературы въ особенности.

Оттого вдохновеннѣйшій и глубокомысленнѣйшій живописецъ страстей, Шекспиръ, чрезвычайно привлекалъ къ себѣ Гаманна. Восхищеніе Шекспиромъ проявляется у него во многихъ мѣстахъ; статьи и письма его испещрены воспоминаніями о выраженіяхъ Шекспира и нерѣдко выписками изъ его драмъ (чаще всего изъ Гамлета); отдѣльными сравненіями и мѣткими оборотами его рѣчи онъ часто пользуется. Вмѣстѣ съ Гомеромъ, Шекспиръ для него — величайшій писатель, у котораго геній возмѣщаетъ незнаніе правилъ критики или пренебреженіе ими[3]). Въ то время, когда, за рѣдкими исключеніями, Шекспира еще не понимали и не цѣнили ни во Франціи[4]), ни въ Германіи, когда Фридрихъ Великій былъ далеко не единственнымъ человѣкомъ среди передовыхъ людей своего вѣка, считавшимъ драмы Шекспира „варварскими, отвратительными, переполненными всевозможными пошлостями"[5]), Гамановъ культъ Шекспира составляетъ безспорно крупную заслугу въ области развитія художественнаго пониманія. Значеніе Гаманна въ данномъ случаѣ не уничтожается сравненіемъ съ еще большею заслугою Лессинга въ томъ же дѣлѣ. Какъ ни многимъ обязано нѣмецкое общество Лессингу въ разъясненіи достоинствъ Шекспировской драмы и въ освоеніи съ его произведеніями, не слѣдуетъ однако забывать, что, сообразно съ общими качествами своего публицистическаго таланта, разсудительному и сдержанному Лессингу удалось скорѣе обратить вниманіе хладнокровной критической мысли на Шекспира, нежели внушить пламенную любовь къ нему, доходившую у молодаго поколѣнія до страсти, до обожанія. Такого нерефлектирующаго увлеченія Лессингъ не могъ сообщить другимъ потому уже, что не чувствовалъ его въ самомъ себѣ. Какъ извѣстно, несмотря на раннее знакомство съ пьесами Шекспира и внимательное изученіе его, онъ не сблизился съ его манерою и не подражалъ ей въ своихъ собственныхъ драматическихъ произведеніяхъ. Но, что̀ еще важнѣе, онъ и теоретически не безусловно, не во всѣхъ отношеніяхъ признавалъ Шекспировскія пьесы и всѣ его пріемы совершенными образцами драматическаго искусства. Наоборотъ, именно къ тѣмъ отличительнымъ чертамъ сценической техники Шекс-

---

[1]) II, 268. [2]) id. 288. [3]) II, 38.

[4]) Очень интересный и содержательный очеркъ отношенія къ Шекспиру во Франціи въ XVIII вѣкѣ даетъ *G. Pellissier, Essais de littérature contemporaine (Paris 1893). Le drame Shakespearien en France,* 69 ss. [5]) *De la littérature allemande.*

пира и къ тѣмъ крайностямъ оригинальныхъ свойствъ его слога, которыми болѣе всего увлекались впослѣдствіи энтузіасты поры бурныхъ стремленій, Лессингъ относился сдержанно, а иногда и прямо несочувственно. Слишкомъ частая и быстрая смѣна явленій и обстановки, черезчуръ прерывистый ходъ дѣйствія, крайняя напряженность страстей и чрезмѣрная пестрота возбуждаемыхъ ими ощущеній, наконецъ — тѣсно связанная со всѣмъ этимъ, геніальная, но слишкомъ колоритная въ нѣкоторыхъ случаяхъ, а въ другихъ слишкомъ непринужденная, до грубости доходящая рѣчь, — всѣ эти качества Шекспировскихъ драмъ, такъ неотразимо привлекавшія къ себѣ штюрмеровъ, мало согласовались съ личнымъ темпераментомъ Лессинга и съ дарованіями его уравновѣшенной, изящной и хладнокровно-разсудительной натуры. Все это могло быть охотно принято имъ и оцѣнено, какъ своеобразная прелесть въ самомъ Шекспирѣ, какъ особенности отъ него неотдѣлимыя, но не какъ безусловная необходимость вообще, не какъ общепригодный примѣръ и образецъ для подражанія. Выше этихъ свойствъ дорогаго ему драматурга ставилъ Лессингъ расходившіяся съ ними требованія Аристотелевой эстетики, за которую онъ стоялъ настолько твердо, что по замѣчанію Геттнера, „самъ Шекспиръ для него состоятеленъ лишь настолько, насколько онъ согласимъ съ законодательствомъ Аристотеля“[1]). Оттого, рѣшительно предпочитая свободное творчество Шекспира слишкомъ стѣснительнымъ внѣшнимъ правиламъ техники французской драмы, Лессингъ былъ далекъ отъ осужденія *всякихъ* правилъ, предостерегалъ молодежь отъ полнаго пренебреженія ими и прямо порицалъ ту необузданную свободу, которая въ этомъ отношеніи слишкомъ быстро овладѣла нѣмецкою литературою[2]).

Какъ ни благоразумна была эта осторожность, какъ основательны ни были внушенные ею совѣты, они не совпадали съ преобладающимъ настроеніемъ умовъ и потому временно не имѣли успѣха[3]). Поэтому не Лессингово сдержанно-сочувственное отношеніе къ Шекспиру одержало верхъ среди молодаго поколѣнія, а другое, болѣе пристрастное, болѣе увлекающееся. Изъ мыслителей, способныхъ поддержать это послѣднее, наиболѣе подходящимъ былъ Гаманнъ съ его проповѣдью безотчетнаго вдохновенія, съ его оправданіемъ неограниченной свободы творчества, съ его культомъ оригинальности, наконецъ — съ его отвращеніемъ ко всякой теоретической выправкѣ чего бы то ни было, отвращеніемъ, доходившимъ до того, что онъ говорилъ: „мое единственное

---

[1]) *Hettner*. III Thl., 2. B., 532.

[2]) Въ концѣ *„Драматургіи“* онъ энергично протестуетъ противъ „ослѣпленія неожиданно блеснувшимъ лучомъ истины“ въ пониманіи драматическаго искусства, т.-е противъ заключенія, что никакія правила къ нему неприменимы и что только одни педанты могутъ стѣснять геніальность правилами. Извѣстно осужденіе Лессингомъ не только пьесъ Клингера и Ленца, но даже и Гётевскаго „Гёца“.

[3]) Это сознавалъ и самъ Лессингъ, когда писалъ къ брату (16 іюня 1776) о безполезности стараній переубѣдить новыхъ драматурговъ. *Werke*. XII, 541.

правило — не имѣть никакого правила“[1]), и требовалъ, чтобы иногда геній даже нарушалъ правила[2]). И хотя Гаманнъ не считалъ себя солидарнымъ съ драматическими писателями штюрмерскаго направленія въ ихъ полномъ пренебреженіи правилами, полагая, что „писать совсѣмъ безъ правилъ невозможно“[3]), тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что его собственное эстетическое ученіе, болѣе какого-либо иного, способно и склонно было оправдывать то безграничное и недостаточно продуманное, безусловное поклоненіе Шекспиру, которое привело штюрмеровъ къ полной разнузданности и хаотической безпорядочности въ искусствѣ. Не будетъ, слѣдовательно, несправедливостью значительную долю происшедшихъ отсюда заблужденій отнести на счетъ вліянія Гаманна, точно такъ же, какъ, съ другой стороны, ему въ значительной степени обязана Германія быстрымъ ростомъ любви къ великому британскому драматургу.

Эту любовь Гаманнъ привилъ прежде всего Гердеру, котораго онъ училъ англійскому языку по Шекспиру; вмѣстѣ читали они „Гамлета“[4]), и съ тѣхъ поръ Гердеръ сталъ восторженнымъ агитаторомъ въ пользу Шекспира. Онъ самъ говорилъ о своей „бѣшеной любви къ нему“ (Phrenesie für Sh.)[5]); онъ умѣлъ успѣшно дѣлиться этою страстью съ другими впечатлительными натурами: Гёте удостовѣряетъ намъ вліяніе на него самого и на весь страсбургскій литературный кружокъ этой „шекспироманіи“ Гердера, который, по его мнѣнію „проникъ въ самую глубину существа Шекспира и изобразилъ его превосходно“ (въ своей статьѣ въ Von deutscher Art und Kunst)[6]). Такимъ образомъ импульсъ, сообщенный въ этомъ направленіи Гаманномъ Гердеру, передался въ самый очагъ новаго литературнаго броженія. Въ признаніи геніальности Шекспира Гаманнъ опередилъ[7]) и Герстенберга, который семью годами позже (въ 1766 г.) выступилъ со смѣлою защитою „эксцентричностей необычайныхъ произведеній этого некультивированнаго генія“, творенія котораго не укладываются ни въ одинъ разрядъ традиціонной эстетической классификаціи и должны быть признаны просто „живыми картинами нравственной природы человѣка“[8]). Въ статьѣ Герстенберга, имѣвшей такое важное значеніе для воспитанія художественнаго вкуса, мотивы сочувствія великому драматургу, — какъ разъ Гаманновскіе; точка зрѣнія Гаманна на геніальность и на первенствующее значеніе страстей для искусства уже принята Герстенбергомъ. За что, какъ не за неподдѣльное, неослабленное условными приличіями,

---

[1]) Кн. Голицына пишетъ о немъ слѣдующее: „Es scheint mir seine ganze Philosophie mehr negativ und dem Satze ähnlich, den er mir letzthin zu Angelmodde mit einem Liebhaber-Nachdruck sagte: ma seule règle c'est de n'en point avoir. *Gallitzin, Aus dem Tagebuche. 24.* [2]) *Hamann,* II, 430. [3]) id. III, 172.

[4]) *Haym,* I, 61. [5]) id. 422. [6]) *Goethe, Wahrh. u. Dicht.* 11. Buch. XXIV, 34.

[7]) Въ *Socratische Denkwürdigkeiten,* изданныхъ въ 1759 г.

[8]) *Gerstenberg, Vermischte Schriften. Altona 1815—6. Etwas über Shakespeare.* S. 256, 267—9.

животрепещущее изображеніе страстей, такъ высоко цѣнитъ онъ Шекспира? Ни одинъ писатель, говоритъ онъ, не вдумался такъ глубоко въ природу страстей, ни одинъ не живописалъ ихъ такъ вѣрно и сильно; оттого силѣ впечатлѣнія этихъ сценъ невозможно сопротивляться. Если изображеніе страстей составляетъ весь смыслъ произведеній Шекспира, продолжаетъ Герстенбергъ, то и на пьесы его надо смотрѣть не съ точки зрѣнія теоріи трагедіи, а какъ на картины нравственной природы человѣка. Къ этой послѣдней безспорно принадлежатъ страсти, и я первый осмѣливаюсь утверждать, что въ изображеніи ихъ никто по таланту не можетъ сравняться съ Шекспиромъ[1]). Но какъ бы ни восхищался Герстенбергъ „совершенствомъ его генія", онъ еще не настолько освободился отъ вліянія прежней теоріи изящнаго вкуса, чтобы узаконить отступленія Шекспира отъ нея; въ этомъ отношеніи онъ далеко не такъ смѣлъ, не такъ радикаленъ, какъ Гаманнъ. Послѣдній, какъ мы видѣли, безусловно освобождаетъ талантъ отъ оковъ общепринятыхъ правилъ, а въ возможности успѣшнаго несоблюденія и даже нарушенія ихъ видитъ признакъ настоящей геніальности, тогда какъ болѣе осторожный Герстенбергъ „отнюдь не намѣренъ возводить *эту ошибку* въ добродѣтель". Онъ признаетъ, что излишекъ дуренъ и въ этомъ отношеніи; только, замѣчаетъ онъ, „оригинальный геній теряетъ половину своей цѣны, если не остается единственнымъ въ своемъ родѣ"[2]); оттого Герстенбергъ считаетъ нужнымъ оправдывать Шекспира въ упрекѣ относительно его „будто бы столь ошибочнаго вкуса" и скромно доказываетъ, что „и ему не чуждо было пониманіе прекраснаго"[3]), тогда какъ эксцентрика Гаманна „поэтическія грубости"[4]) автора „Гамлета" нисколько не смущали.

Оговорки и извиненія, которыми еще считалъ нужнымъ сопровождать Герстенбергъ свою защиту Шекспира, были немедленно отброшены увлекающимися представителями новаго литературнаго направленія, „штюрмерами". Гёте говоритъ, что въ этомъ кружкѣ (томъ самомъ, вдохновителемъ и главою котораго современный публицистъ называетъ Гаманна[5]), уваженіе къ Шекспиру доходило до обожанія. „На наше страсбургское общество вліялъ Шекспиръ и черезъ переводы, и въ оригиналѣ, и по частямъ, и въ цѣломъ составѣ, и отдѣльными мѣстами, до такой степени, что подобно тому, какъ есть люди, твердо знающіе Библію, такъ и мы постепенно укрѣплялись въ знаніи его, подражали въ нашихъ бесѣдахъ добродѣтелямъ и недостаткамъ, съ которыми онъ насъ познакомилъ, находили величайшую отраду въ его странностяхъ и старались соревноваться съ ними переводомъ ихъ или оригинальнымъ вольнымъ воспроизведеніемъ... Мы не отрицали возможности ближе

---

[1]) id. 290, 293, 302—3. Точно также и Гердеръ находитъ, что „каждая его пьеса заключаетъ въ себѣ полную философію той страсти, о которой идетъ рѣчь". *Haym*, I, 422. [2]) *Gerstenberg*, 256—7. [3]) id. 331.

[4]) ...ces archétypes de la rudesse poëtique... *Hamann*, II, 366.

[5]) *Ch. H. Schmid* въ *Deutscher Merkur 1774*. 4, 164 ff.

узнать его достоинства, постигнуть ихъ, сознательно обсудить ихъ; но все это мы отлагали до болѣе поздней поры жизни, а пока желали только радостно принимать участіе (въ особенностяхъ его таланта), жизненно подражать имъ; намъ не хотѣлось критиковать того, кто даровалъ намъ такое наслажденіе; наоборотъ, намъ было пріятно безусловно чтить его"[1]). Гёте прибавляетъ, что онъ самъ былъ „главнымъ энтузіастомъ" въ этомъ отношеніи и что его увлеченіе „было заразительно для его друзей, которые всѣ предались этому настроенію"[2]). Но на Гёте въ данномъ случаѣ рѣшающимъ образомъ повліялъ Гердеръ статьею о Шекспирѣ и еще болѣе своими бесѣдами о немъ[3]); Гердеру же страсть къ Шекспиру былъ привита Гаманномъ. Такимъ образомъ вліяніе послѣдняго на эту сторону развитія класическаго періода нѣмецкой литературы можно считать прочно установленнымъ фактомъ.

Слѣдуя примѣру Гёте, такіе энтузіасты, какъ Ленцъ[4]) и Клингеръ, довели сочувствіе Шекспиру до крайностей, до фанатическаго обожанія. Ленцъ, этотъ „иконоборецъ театральныхъ традицій, желавшій все перевернуть на Шекспировскій ладъ"[5]), въ своихъ „Замѣткахъ о театрѣ" энергично, но въ высшей степени безпорядочно изложилъ теорію драматическаго искусства съ точки зрѣнія неограниченнаго поклоненія Шекспиру[6]). Мюллеръ въ своихъ драмахъ старался, по словамъ Тика, дать „сгущенную квинтъ-эссенцію Шекспировскихъ трагедій"[7]). Наконецъ нигдѣ, быть можетъ, не сказались такъ вычурно и уродливо крайности этого увлеченія, какъ въ драмахъ Клингера[8]) (особенно въ Simsone Grisaldo), герои которыхъ, по мѣткому выраженію одного критика, „до того сильно

---

[1]) *Goethe, Wahrh. u. Dicht.* 11. Buch, XXIV, 33. [2]) id. ibid. [3]) *Haym.* I, 422—4.

[4]) О немъ: *Er. Schmidt, Lenz und Klinger. Zwei Dichter der Geniezeit. Berl. 1878. Sivers, Lenz. Riga 1879. Gruppe, Lenz. Berl. 1861.*

[5]) *Goethe,* l. c. 34.

[6]) Примѣръ: Wer noch Magen hat und ich kann ihm mit einem bisher unübersetzen Volksstück — Komödie von Shakespeare antworten. Seine Sprache ist die Sprache des kühnsten Genius, der Erd und Himmel aufwühlt, Ausdruck zu den ihm zuströmenden Gedanken zu finden. Mensch, in jedem Verhältniss gleich bewandert, gleich stark, schlug er ein Theater fürs ganze menschliche Geschlecht auf, wo jeder stehen, staunen, sich freuen, sich wiederfinden konnte, vom obersten bis zum untersten. *Lenz, Anmerkungen über's Theater (1774). Gesammelte Schriften von Lenz hrsg. v. L. Tieck. Berl. 1828.* II, 229. Ф. Л. Штольбергъ около того же времени (1777 г.) такъ описываетъ впечатлѣніе, произведенное на него Шекспиромъ: Ich lese jetzt Sh.; meine Seele schwelgt bei dem Mahle, das der Herrliche bereitet hat denen, die ihn lieben! Er ist unaussprechlich reich und gross. Wie er um sich greift, in die Natur hinein, aus ihr herausholt, ganze Forsten bei der Wurzel herausreisst und in Katarakten herunterspült, dann Blümchen pflückt und Vergissmeinnichtblättchen in die stille Quelle streut. Und dann, es ist in ihm das antike starke Gefühl, nicht die neue Empfindsamkeit. *Janssen. Stolberg.* 23. *Möser'a* приводитъ въ восторгъ преимущественно живость реализма Шекспира: *Werke. Berl. 1842* f. IX, 146.

[7]) *Seuffert, Maler Müller.* 166. О вліяніи на него Шекспира idem. 73—75, 94, 95, 142.

[8]) Кромѣ сочиненій *Эр. Шмидта* и *Рилера*, о драмахъ Клингера *O. Erdmann, Ueber Klinger's dramat. Dichtungen. Königsberg 1877.*

заряжены страстью, что является опасеніе, какъ бы они не лопнули“[1]), вслѣдствіе чего и рѣчи ихъ нерѣдко доходятъ „до дивирамбической безсмыслицы“[2]), или же (какъ замѣчаетъ Виландъ въ „Абдеритахъ“) сила аффектовъ доводитъ героевъ подобныхъ пьесъ до того, что они не въ состояніи уже ничего говорить и принуждены ограничиваться одними патетическими восклицаніями[3]). Многочисленныя порицанія этихъ крайностей, раздававшіяся со стороны не только критиковъ враждебнаго лагеря[4]), но даже и со стороны сочувствовавшихъ модному ученію о геніальности, напр. Лафатера[5]) и Шлоссера, не въ состояніи были образумить увлекающихся. Ленцъ и Клингеръ, не говоря уже объ авторѣ „Гёца“, были объявлены новыми Шекспирами[6]); „штюрмеры“, да и не одни они въ ту пору, находили, что „такая въ ужасъ приводящая пьеса“, какъ „Близнецы“ Клингера, способна производить подрясающее дѣйствіе на сентиментальнаго читателя[7]), тогда какъ для натуръ болѣе крѣпкихъ, для людей „съ жесткими и дикими чувствами“, его же „Sturm und Drang“ долженъ казаться „настоящимъ лакомствомъ“[8]). Правилами, упорядочивающими искусство, пренебрегали, говоря, что художественное произведеніе создается „не ими, а сердечнымъ порывомъ“[9]); Аристотеля.

---

[1]) *Schmidt, Lenz u. Klinger,* 96. [2]) *Rieger,* 138.

[3]) *Palleske, Schiller's Leben und Werke. 1872,* I, 106 даетъ слѣдующую остроумную характеристику слога „штюрмеровъ“: In den Schriften bildete sich ein eigenthümlich derber, halb cynischer, halb dithyrambischer Styl aus... Der Gang ward zum Sprung, das Komma zum Ausrufzeichen, der Gedanke oft zum Gedankenstrich, die Prosa zur Poësie und die Poësie oft zum Wahnsinn.

[4]) Приговоръ *Лессинга* въ *„Драматургіи“* надъ полнымъ пренебреженіемъ правилами искусства я уже привелъ; *Карлъ Лессингъ* въ своей рецензіи Клингеровой „Новой Аріи“ (которую онъ приписывалъ Ленцу) говоритъ, что она „вызываетъ одно головокруженіе и стремится попирать все то, что опытнѣйшіе и величайшіе умы признавали за наиболѣе цѣлесообразное (въ драмѣ)“. Причину онъ видитъ „въ желаніи извѣстныхъ писателей только чувствовать и въ ихъ нежеланіи разсуждать“. *Rieger,* 125—7. *Рамлеръ* находилъ смѣну явленій въ новыхъ пьесахъ настолько стремительною, что въ нихъ не хватаетъ мѣста и времени для проявленія могучихъ страстей героевъ, и потому для зрителя все превращается въ рядъ калейдоскопическихъ впечатлѣній. *Seuffert,* 172—3. Тамъ же сопоставлены несочувственные отзывы *Мерка, Бистера и другихъ* о произведеніяхъ Миллера: 192—4, 214.

[5]) Какъ извѣстно, онъ принималъ участіе въ редактированіи памфлета *„Plimplamplasko“,* написанномъ въ насмѣшку надъ „геніальными“.

[6]) Отзывъ Шубарта въ этомъ смыслѣ о Ленцѣ приводитъ *Er. Schmidt, Klinger u. Lenz* 40—41, а о Клингерѣ — *Rieger,* 74.

[7]) *Rieger,* 101—2 по отзыву *Морица* въ его автобіографическомъ романѣ *„Антонъ Рейзеръ“;* тамъ же отзывъ *Шлоссера:* Kl.'s Zwillinge sind ein Meisterstück, das ich den stärksten deutschen Compositionen an die Seite setze.

[8]) Изъ письма Клингера Шлейермахеру *Rieger,* 403.

[9]) Л. Вехтеръ, примѣнительно къ драмамъ Мюллера: „Nicht nach Uebung und Regel, dem Herzen nach, wie mein Geist es mir gezeigt! *Seuffert,* 172. Про свою пьесу „Sturm und Drang“ Клингеръ говоритъ, что она — „самое возлюбленное и самое чудесное изъ того, что исходило изъ моего сердца... Геній мой шумитъ въ ней, какъ широкія огненныя рѣки“. *Rieger,* 404, 405.

несмотря не энергичную защиту его Лессингомъ, осыпали бранью[1]), предпочитая ему Дидро, какъ наставника въ драматическомъ искусствѣ[2]); на недовольство критики не обращали ни малѣйшаго вниманія, такъ что несоглашавшимся съ этою самоувѣренною кучкою скороспѣлыхъ геніевъ приходилось сторониться отъ нихъ, чтобы, по выраженію Пфеффеля, „избѣжать пытки сталкиваться съ нахалами, которые, наглотавшись отбросовъ Шекспира, всегда были готовы награждать презрѣніемъ и насмѣшками всякаго честнаго человѣка, отъ котораго не разило Шекспиромъ“[3]).

Но среди молодыхъ, бодрыхъ, энергичныхъ натуръ проповѣдь о необходимости освобожденія страстей не могла ограничиваться одною художественной теоріей; изъ области искусства она немедленно переносилась въ самую жизнь и здѣсь создавала то въ высшей степени сложное психологическое настроеніе, которое составляетъ наиболѣе характерную черту изучаемой эпохи, — то, что обозначаютъ довольно удачно терминомъ „бурныя стремленія“ (Sturm und Drang). Этотъ богатый содержаніемъ и слѣдствіями моментъ духовнаго развитія западноевропейскаго общества все болѣе и болѣе обращаетъ на себя вниманіе историковъ; но еще до сихъ поръ не совсѣмъ отрѣшились отъ привычки давать ему одностороннюю оцѣнку съ точки зрѣнія только историко-литературной, тогда какъ, отраженіе поры бурныхъ стремленій въ литературѣ составляетъ лишь одну изъ сторонъ явленія гораздо болѣе сложнаго, требующаго старательнаго разслѣдованія и освѣщенія еще съ нѣсколькихъ иныхъ сторонъ, а именно: съ политической, религіозной и философской. Не касаясь первой, я позволю себѣ остановится на разсмотрѣніи двухъ послѣднихъ, такъ какъ связь поры бурныхъ стремленій съ предшествовавшимъ ей ходомъ теологическаго и философскаго развитія представляется еще не достаточно выясненною. Отступленіе которое мнѣ при этомъ придется сдѣлать въ изложеніи ученія Гаманна, можетъ быть оправдано желаніемъ точнѣе выяснить характеръ той среды, къ которой по преимуществу относилась дѣятельность не только Гаманна, но и всей философіи чувства, въ значительной степени обязанной своимъ происхожденіемъ именно этой средѣ и обращавшейся главнымъ образомъ къ ней же. Представивши бѣглый обзоръ главныхъ моментовъ въ исторіи развитія того переворота, который нашелъ свое завершеніе въ освобожденіи чувственной стороны человѣческой природы отъ преж-

---

[1]) *Er. Schmidt, Lenz u. Klinger,* 23—25.

[2]) О вліяніи Дидро на штюрмеровъ id. 26—27. Подтвержденіе этого факта самимъ Клингеромъ въ его *Betrachtungen u. Gedanken über versch. Gegenstände. Klinger's Werke. Lpz. 1832,* XI, 60.

[3]) Почтенный дипломатъ и историкъ Пфеффель (о немъ — *Stöber, Chr. Fr. Pfeffel. 1859)* пишетъ Sarazin'y 24 авг. 1778 г. „Seit vorgestern bin ich mit den deutschen Genies auf ewig zerfallen... Es ist eine Folter, einen Buben, der eine Handvoll Shakespear-Excremente gefressen hat, ehrliche Leute, die nicht nach Shakespear-Excrementen stinken und doch ehrliche Leute sind, verachten und beschimpfen zu sehen. *Schmidt,* 73.

нихъ стѣсненій, сравнивши рѣзкія противоположности, смѣнявшіяся въ этомъ отношеніи въ жизни нѣмецкаго общества на пространствѣ трехъ четвертей столѣтія, мы тѣмъ самымъ уяснимъ себѣ связь основной тенденціи философіи чувства и даже ея крайнихъ, болѣзненныхъ слѣдствій съ жизненными потребностями ея времени, — мы увидимъ, въ какомъ соотвѣтствіи съ послѣдними стояло поощреніе ею всесторонняго развитія личности и, въ частности, поощреніе свободы чувствъ и страстей. Намъ станетъ вмѣстѣ съ тѣмъ понятнѣе, почему идеи такихъ мыслителей, какъ Гаманнъ и Якоби, не пользовавшіяся одобреніемъ многихъ философовъ-спеціалистовъ, находили себѣ сочувственный откликъ въ сердцахъ множества другихъ людей, видѣвшихъ въ нихъ (и совершено справедливо) не столько продуктъ ученаго мышленія, сколько объясненіе, оправданіе и, отчасти, узаконеніе тѣхъ стремленій, которыя сказывались въ самой жизни, въ нравственномъ настроеніи самого общества.

Ни въ одной западно-европейской странѣ, на пространствѣ первыхъ трехъ четвертей XVIII столѣтія не произошло такого рѣзкаго переворота въ отношеніяхъ общественнаго мнѣнія къ вопросу о свободѣ чувствъ и страстей, какъ въ Германіи. Тогда какъ въ Англіи и во Франціи, начиная съ конца XVII вѣка, развитіе свѣтскаго образа мысли и жизнерадостнаго настроенія шло, за немногими исключеніями (янсенизмъ), непрерывно и, въ общемъ выводѣ, все возрастая, въ Германіи оно было надолго задержано энергичнымъ противодѣйствіемъ піэтизма, особенно важнымъ потому, что его вліяніе преимущественно распространялось на широкую область средняго, бюргерскаго сословія, отличавшуюся наибольшею консервативностью, вслѣдствіе чего строгій, почти аскетическій взглядъ на жизнь, внушенный піэтизмомъ, держался здѣсь очень стойко по преданію и по привычкѣ еще долгое время послѣ того, какъ самъ піэтизмъ остановился въ своемъ внутреннемъ развитіи. Вся первая половина XVIII вѣка еще испытывала на себѣ во многихъ мѣстностяхъ Германіи замѣтное воздѣйствіе первоначальнаго могучаго піэтистическаго движенія, и вездѣ, гдѣ такому воздѣйствію оставалось еще мѣсто, свободному развитію чувствъ и страстей были положены тѣсныя границы и трудно преодолимыя преграды. Чѣмъ больше мы удаляемся отъ первоначальныхъ благоразумныхъ дѣятелей піэтизма, тѣмъ ярче выступаютъ въ лицѣ ихъ преемниковъ печальныя черты свойственнаго этому движенію пессимистическаго взгляда на природу человѣка и на жизнь, результатомъ чего является крайняя нравственная взыскательность и суровое отношеніе къ чувственной сторонѣ человѣческаго организма. Высоко цѣня святость жизни, піэтисты чрезмѣрно строго относились даже къ малѣйшимъ проступкамъ въ нравственномъ поведеніи; „желая подниматься на все высшую и высшую ступень святости“, они (какъ говоритъ біографъ одного изъ нихъ, галльскаго профессора Циммермanna) безпощадно „ополчались противъ малѣйшей пылинки грѣха“ [1]).

---

[1]) *Supplemente zu den auserlesenen Materien zum Bau des Reiches Gottes. 1739*, 376.

Но чѣмъ взыскательнѣе они были въ нравственномъ отношеніи, тѣмъ болѣе приходилось имъ разочаровываться въ возможности осуществленія ихъ идеала нравственности, слѣдствіемъ чего являлось убѣжденіе въ крайней испорченности человѣческой природы и въ ея неспособности къ естественному, самостоятельному исправленію. Главный догматикъ піэтизма, Іоахимъ Ланге, находилъ что „воля и всякая способность, ей свойственная, настолько существенно испорчены грѣхомъ, что, какъ всякая похоть, такъ и всѣ дѣйствія, изъ нея исходящія или къ ней и для ея удовлетворенія направленныя, — грѣховны“[1]). „По своей природѣ, говоритъ сепаратистъ Эйслеръ, мы не имѣемъ въ себѣ ничего хорошаго, въ насъ не осталось даже способности ни къ одной хорошей мысли... Весь свѣтъ, все добро, вся истина была, есть и останется навѣки дѣломъ чистой благодати; наша же собственная натура — не что иное, какъ мракъ, и все, что изъ нея происходитъ, есть зло, ложь и заблужденіе; они одни составляютъ наше достояніе“[2]). „Всѣ люди, говоритъ авторъ одной книги, чрезвычайно популярной въ Германіи въ первой половинѣ XVIII вѣка, всѣ рѣшительно люди — дѣти гнѣва, не имѣющіе внутри и внѣ себя ничего, кромѣ грѣха, и потому они существа гадкія, отвратительныя, невыносимыя и достойныя проклятія“[3]). Даже раціоналистъ и вольнодумецъ, вышедшій изъ піэтистической среды, Эдельманнъ, видитъ въ человѣческой волѣ исключительно „сознаніе и ощущеніе нашимъ духомъ, запертымъ въ тѣлѣ, какъ бы въ тюрьмѣ, тысячи недостатковъ и лишеній“[4]). Конечный выводъ изъ столь мрачнаго воззрѣнія на человѣка находимъ ясно выраженнымъ у философски-образованнаго Диппеля: „жизнь, разсматриваемая сама по себѣ, говоритъ онъ, состоитъ изъ вѣчно алчущей, вѣчно чего-то желающей, все собою поглощающей, пламенной основы... И если жизнь, душа или духъ не могутъ найти въ самихъ себѣ наслажденія и блаженства и принуждены искать ихъ внѣ себя, то становится совершенно очевиднымъ, что *первопричина вѣчнаго мученія и адской скорби жизни и есть сама жизнь*“[5]).

Подъ вліяніемъ такого міровоззрѣнія, глубокая меланхолія окрашивала жизнь въ піэтистической средѣ, настроеніе которой становилось тѣмъ мрачнѣе, чѣмъ болѣе первоначальная энергія, когда-то здѣсь пробудившаяся, смѣнялась нравственнымъ разслабленіемъ и болѣзненною, непроизводительною сентиментальностью. Біографіи, дневники и письма того времени сохранили намъ множество описаній этого въ высшей степени безо-

---

[1]) *Lange, Gestalt des Kreuzreiches Christi,* S. 286 ff. Впрольдъ уже раньше объявилъ, что всякая любовь къ творенію грѣховна. *Hossbach, Spener.* II, 190.

[2]) *Tob. Eisler, Apologia Tennhartiana. 1724.* S. 45.

[3]) *Sendschreiben an einen Kaufmann in Holland, worinnen der Rath Gottes von aller Menschen Seligkeit enthalten ist. 1732.* S. 32. О популярности этой книги заключаю изъ того, что на бывшемъ у меня экземплярѣ значится, что нѣмецкій переводъ сдѣланъ съ девятаго голландскаго изданія.

[4]) *Edelmann, Die Göttlichkeit der Vernunft (S. an.).* Beilage 1, S. 201.

[5]) *Christiani Democriti Grundriss zu einem Systemate theologico etc. S. an.* S. 78.

траднаго настроенія. Вотъ что напр. говоритъ Эдельманнъ объ одномъ изъ мучениковъ крайней нравственной строгости, нѣкоемъ Мюлѣ: „онъ былъ бы честнѣйшимъ, дружелюбнѣйшемъ и умнѣйшимъ человѣкомъ, если бы смѣлъ слѣдовать своей натурѣ больше, нежели галльскому богословію... Но его меланхолія дошла до такого безпорядочнаго состоянія, что бѣднякъ былъ большею частью грустенъ. Онъ ни на одинъ часъ не былъ способенъ предаться настоящему веселью, хотя его темпераментъ и былъ къ нему склоненъ; но такъ какъ, въ силу угрюмой галльской теологіи, онъ долженъ былъ думать, что всякое веселье грѣховно, то онъ и не осмѣливался быть веселымъ“[1]). Даже такого энергичнаго, умнѣйшаго человѣка, какъ Мозеръ, одно время (1738—8 г.) до того угнетало отвращеніе къ жизни, что онъ былъ близокъ къ самоубійству[2]). Если таково было положеніе людей, по своему темпераменту мало склонныхъ къ меланхоліи, то легко себѣ представить, въ какомъ настроеніи находились тѣ, которые страдали природнымъ предрасположеніемъ къ пессимизму. „Душевная тревога, говоритъ одинъ изъ такихъ, Іог. Фил. Буркъ, никогда меня не покидала, и никакая внѣшняя радость не могла меня успокоить“[3]). Подъ вліяніемъ такого разочарованія въ земныхъ благахъ, всякій интересъ къ свѣтской жизни, даже у многихъ наиболѣе счастливо въ ней поставленныхъ, пропадаетъ: двадцатилѣтній графъ Цинцендорфъ, красивый, здоровый, богатый и знатный, только что вернувшійся изъ Италіи и Парижа, гдѣ его отлично принимали въ лучшемъ обществѣ, пишетъ въ 1720 г. Натцмеру: „ахъ, мой дорогой Карлъ, ты не повѣришь, до чего противенъ показался мнѣ весь свѣтъ во время моего путешествія! Какъ жалка, какъ ничтожна вся высота человѣческаго величія! O splendida miseria!“[4]). Постепенно люди, наиболѣе послѣдовательные въ разъ принятомъ направленіи, дошли до того, что девизомъ ихъ стало: „побѣда — въ смерти, жизнь — въ умираніи!“ (Der Sieg besteht im Tod, das Leben in dem Sterben)[5]). Въ первой половинѣ XVIII вѣка, того вѣка, который мы привыкли, безъ оговорокъ, считать такимъ беззаботно-жизнерадостнымъ, многіе прекрасные въ нравственномъ отношеніи люди мечтали о смерти, какъ о настоящемъ удовольствіи. „Проститься съ этимъ скорбнымъ міромъ путемъ блаженной смерти, повѣствуетъ піэтистъ Боэцій, было бы для меня не наказаніемъ, а величайшимъ благодѣяніемъ, величайшею милостью, которую получить я жаждалъ съ самой юности“[6]). Для слав-

---

[1]) *Edelmann, Selbstbiographie hrsg. v. Klose. Berl. 1849,* 91—3.

[2]) *Schmid, Das Leben J. J. Mosers. Stuttgart 1868,* 128.

[3]) *Reitz. Historie der Wiedergeborenen in Sachsen. 6. Ausgabe, Berlenburg 1740—5.* VI, Thl. S. 269. [4]) *Spangenberg, Leben Zinzendorf's. S. l. et an.* I, 152.

[5]) *Nordische Sammlungen, welche unterschiedene Exempel einer lebendigen u. wahren Gottseligkeit in sich halten. 1755.* I, 123.

[6]) *2 Nordische Sammlung,* S. 20 „Въ теченіе всего лѣта, разсказываетъ о себѣ одинъ изъ лучшихъ представителей вюртембергскаго піэтизма Геднигеръ, я былъ до такой степени объятъ страхомъ смерти, что ужасные образы ея всюду, какъ тѣнь, преслѣ

наго библейскаго критика Бенгеля, которому столькимъ обязана богословская наука, жизнь была, по его собственному признанію, „perpetua tendentia ad mortem“, и притомъ до такой степени, что, несмотря на горячую любовь къ дѣтямъ, быть очевидцемъ ихъ смерти „казалось ему пріятнѣе лучшихъ увеселеній, когда-либо имъ испытанныхъ, такъ какъ онъ находилъ несомнѣнно величественнымъ явленіемъ переселеніе столькихъ человѣческихъ душъ въ иной міръ въ скорости послѣ ихъ вступленія въ здѣшній“ [1]). Чтобы убѣдиться въ томъ, что всѣ приведенныя признанія не отчаянная натяжка и не пустое фразерство, стоитъ только развернуть наудачу любой сборникъ піэтистическихъ біографій: мы увидимъ здѣсь картины не только глубокаго спокойствія передъ смертью, но и какого-то, непонятнаго послѣдующей порѣ, ликованія при встрѣчѣ съ нею, превращающаго ее въ настоящій тріумфъ піэтиста, сопровождаемый неподдѣльнымъ восторгомъ присутствующихъ, по большей части очень многочисленныхъ. Съ какимъ благоговѣніемъ слѣдятъ за этимъ процессомъ зрители! [2]) съ какою точностью заносятся мельчайшія подробности такой, какъ выражаются, „блаженной кончины“ въ піэтистическія лѣтописи! Цѣлые сборники, изъ которыхъ нѣкоторые удивляютъ поздними годами своего изданія, посвящены старательному описанію послѣднихъ часовъ жизни тѣхъ, для кого, въ обычномъ смыслѣ слова, жизнь прекратилась уже задолго до ихъ кончины [3]).

Само собою понятно, что настроеніе настолько аскетическое и всѣ его даже отдаленныя отраженія должны были въ высшей степени стѣс-

---

довали меня... Представлялись ли взору моему горы, тотчасъ же возникала во мнѣ страшная мысль: aeterni montes, tu peribis in tempore! Глядѣлъ ли я на большое дерево, — въ душу мнѣ западала полная отчаянія дума: annosa arbor, tu unius horae et momenti homo! Падающая и разбивающаяся посуда своими осколками проповѣдывала мнѣ: vitrum, sic tua vita!.. Но теперь, когда продолжительная болѣзнь приблизила меня къ смерти, весь страхъ передъ нею умчался прочь, и всѣ ея ужасные образы сразу изчезли“. *Lange, Aufrichtige Nachrichten. 1707.* VII Thl., andre Ordnung. S. 86—87.

[1]) *Burk, Bengel's Leben. Stuttgart 1831,* 513, 456, 457. Даже дѣти проникаются этимъ восторженнымъ настроеніемъ и встрѣчаютъ смерть столь же мужественно и даже, если вѣрить добросовѣстнымъ очевидцамъ, „радостно“: Wie gerne, wie gläubig und wie fröhlich viele Kinder dem Tode entgegengesehen haben und gestorben sind, war nicht genug zu bewundern“, говоритъ *Moser (Leben,* S. 151) объ Эберсдорфской общинѣ (1739—47 г.),

[2]) Графъ Генкель фонъ-Рейссъ, поздравляя своего молодаго друга Бюшинга съ тѣмъ, что ему посчастливилось присутствовать при смерти господина фонъ-Гейссау, замѣчаетъ, что „стоитъ побезпокоиться, чтобы прослушать подобное Collegium privatissimum объ искусствѣ блаженно умирать отъ такого professore moribundo“. *Barthold, Die Erweckten im Protest. Deutschland während des Ausgangs des 17. u. der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts* въ *Raumer's Hist. Taschenbuch 1852 u. 1853.* 2, 381.

[3]) Кромѣ піэтистическихъ періодическихъ изданій и такихъ сборниковъ біографій, какъ *Рейтцъ,* (6 изданіе вышло въ 1740—5 г.), укажемъ на *Graf Erdmann von Henckel, Die letzten Stunden einiger der evang. Lehre zugethanenen u. in den nächsten verflossenen Jahren selig verstorbenen Personen, von unterschiedenem Stande, Geschlecht u. Alter. Halle 1720—33.* 4 тома. *J. J. Moser,* подъ всевдонимомъ *Ch. Gottl. Erdmann, Erbauliche Todesstunden. 1730. Stark, Die Freudigkeit zu sterben. 1748 u 1753.*

нять свободное развитіе чувствъ и страстей. Піэтизмъ, довольно скоро вымершій въ смыслѣ теологическаго ученія и дѣятельной церковной партіи, оказался практически очень живучимъ и на долгое время наложилъ отпечатокъ нравственной строгости на складъ жизни нѣмецкаго средняго, бюргерскаго сословія. Благодаря ученію о томъ, что для христіанина не существуетъ ничего нравственно-безразличнаго, всѣ проявленія мысли, чувства и воли подчинились строжайшей дисциплинѣ, которая очень долго и упорно противодѣйствовала развитію свѣтскаго и жизнерадостнаго настроенія въ значительной части нѣмецкаго общества. На благоразумно умѣренной точкѣ зрѣнія Шпенера о „безразличныхъ вещахъ“ (adiaphora)[1]) піэтизмъ не могъ удержаться, если желалъ быть послѣдовательнымъ въ своемъ ученіи. Уже Франке, оставляя въ силѣ общее соображеніе, что святость познается не во внѣшнихъ дѣлахъ, а въ духовномъ совершенствѣ, отрицаетъ однако во всѣхъ частныхъ случаяхъ жизни существованіе нравственно-безразличныхъ ощущеній и поступковъ: танцы онъ прямо называлъ грѣхомъ, непозволительнымъ христіанину[2]); романы желалъ бы всѣ сжечь за ихъ непристойности[3]); съ одинаковою строгостью осуждалъ онъ и „всю остальную суету, содѣйствующую прокучиванію вѣчнаго спасенія“[4]), включая сюда игривые разговоры, пустословіе, смѣхъ, шутки, которымъ совѣтуетъ противо-

---

Не желая отставать отъ противниковъ, ортодоксы издавали подобные же сборники; такова *Loescher*'ова книга: *Die christl. Akademie der Sterbebereitung. 1745.* На французск. языкѣ подобный же сборникъ изданъ былъ клевскимъ пасторомъ *De la Roque* еще въ 1706 г.: *Recueil de diverses dernières heures édifiantes. Amsterdam.* Впослѣдствіи иныя потребности вызвали иныя разсужденія на ту же трагическую тему: у вольнодумцевъ XVIII вѣка въ большомъ ходу была книжка: *Histoire des grands hommes qui sont morts en plaisantant.*

[1]) На вопросъ одного набожнаго капельмейстера, можно ли безъ грѣха заниматься бальною музыкою, Шпенеръ отвѣчаетъ отрицательно, осуждая однако не танцы сами по себѣ, а современные танцы, подающіе поводъ къ соблазну, почему ихъ и слѣдовало бы запретить. *Spener, Theol. Bedenken.* II, 485—503. Съ соблюденіемъ предосторожностей онъ однако допускаетъ обученіе танцамъ для знатныхъ особъ „для усвоенія изящества въ движеніяхъ“, id. II, 50, и вообще не рѣшается прямо признать танцы за грѣхъ, id. 496 ff. Приблизительно съ такою же степенью строгости относится онъ и къ театральнымъ представленіямъ, осуждая ихъ не столько по существу, сколько за злоупотребленія. *Letzte Bedenken.* V, 3, 605. Нравственныя трагедіи, наоборотъ, онъ прямо одобрялъ, какъ „поощреніе къ добру“, ссылаясь на собственный опытъ. *Consilia latina* II, 94. (Приблизительно такого же мнѣнія о театрѣ держался и *Лейбницъ: Deutsche Schriften hrsg. v. Guhrauer. Berl. 1840,* II, 456—7). Такою же умѣренностью отличались взгляды Шпенера на „poculum hilaritatis“, который онъ отличалъ отъ „poculum ebrietatis“ *Consilia lat.* I, 426, на ношеніе красиваго платья и париковъ *Bedenken* II, 476 и т. п.

[2]) *Guericke, A. H. Franke. Halle 1827,* 174—185 даетъ обширныя выписки изъ не попадавшагося мнѣ сочиненія *Франке „Beantwortung der Frage, was von dem weltüblichen Tanzen zu halten sey“.*

[3]) ...ihre hurischen Romane, welche billig alle mit Feuer verbrannt werden sollten. *Guericke,* 162. [4]) idem. 109.

дѣйствовать серіознымъ выраженіемъ лица и рѣчи[1]). I. Ланге уже вполнѣ ясно формулировалъ теоретическое основаніе нравственной строгости піэтистовъ къ удовольствіямъ жизни: „индифферентныхъ вещей не существуетъ для христіанина, ибо онъ подчиненъ свыше дарованному закону, который каждое его начинаніе, какъ бы мало и субтильно оно ни было, подчиняетъ требованіямъ нравственности и объявляетъ его правымъ или неправымъ... Все то, что не имѣетъ въ виду славы Божіей и не составляетъ отреченія отъ личныхъ и свѣтскихъ похотей, есть грѣхъ, хотя бы его частные случаи и не были спеціально упомянуты въ числѣ вещей или дѣйствій, запрещенныхъ закономъ“[2]).

Это общее разсужденіе піэтисты въ самыхъ широкихъ размѣрахъ примѣнили къ частной и общественной жизни. Въ концѣ XVII вѣка и въ началѣ XVIII-го возникла цѣлая литература, направленная противъ удобствъ жизни и удовольствій, обыкновенно признаваемыхъ за совершенно невинныя[3]): охота[4]), карты, шашки и другія игры[5]), куренье и нюханье табаку[6]), чтеніе романовъ и газетъ[7]), катанье и общественное гулянье[8], музыка[9]), опера[10]) и драматическія представ-

---

[1]) id. 167—170 по спеціальному наставленію, какъ вести себя въ обществѣ. Примѣръ такого противодѣйствія веселой болтовнѣ Фассмана и Гундлинга за обѣдомъ у Фридриха Вильгельма со стороны Франке младшаго: *Kramer, Neue Beiträge,* 164.

[2]) *Lange, Die richtige Mittelstrasse* III, 24.

[3]) Ср. *Controversia pietistica de Adiaphoris breviter enarrata. 1807* и *Erh. Schmidt, Adiaphora wissenschaftlich und historisch untersucht,* а также исторіи піэтизма. Главнымъ противникомъ ученія о нравственно-безразличныхъ вещахъ былъ готскій суперинтендентъ Фокеродтъ, издавшій нѣсколько сочиненій на эту тему (1697—1700).

[4]) На запросъ прусскаго короля объ этомъ предметѣ Франке (младшій) отвѣчалъ: „всѣ подобныя занятія заглушаютъ сѣмя слова Божія въ человѣкѣ“. *Kramer, Beiträge zur Gesch. A. H. Francke's.* 171—2.

[5]) Нѣсколько интересныхъ мнѣній о карточной игрѣ приведены у *Walch, Religionstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche. Jena 1733 ff.* II Thl. S. 392 ff. Greulich versündigen sich diejenigen, die ihre Zeit mit unnützem Gespräch, Carten- und Brettspielen etc. zubringen. *3. Nordische Sammlung,* 17.

[6]) O verfluchte Ruh, die man diesem stinckenden Tobaksgott zu Ehren bringt zu! восклицаетъ *Tennhardt, Worte Gottes. 1711,* 345 ff. Den 21-ten sagte der Herr: siehe, ich zeige dir an, wie durch Wein, Bier, Brandwein, Meed, Thee, Chocolate, Cove- und Toback-sauffen sich viel tausendmal tausend in die Verdammniss stürzen, ibid. 359. Франке также упрекалъ тѣхъ, отъ которыхъ „сильно пахнетъ табакомъ“ *Kramer. Beiträge,* 188.

[7]) Мнѣніе Франке мы уже привели. *Mythoscopia romantica 1699* славнаго цюрихскаго профессора *Гейденгера* представляетъ ученѣйшую попытку доказать языческое происхожденіе романовъ и ихъ вредъ для нравственности. См. рецензію этой куріозной книги у *Лейбница Deutsche Schriften, hrsg. v. Guhrauer. Berl. 1840.* II, 409 ff.

[8]) Пастору Трезенрейтеру въ Альторфѣ въ 1738 г. пришлось въ публичномъ диспутѣ оправдываться въ томъ, что онъ участвовалъ въ катаньи на саняхъ, устроенномъ его знакомыми. Какой-то ревнитель благочестія поспѣшилъ издать анонимное сочиненіе противъ такого „галантнаго христіанства“. *Acta hist. eccl.* III B. 14 Thl., 291 ff.

[9]) *Vockerodt, Traktat vom Missbrauch der freyen Künste, insonderheit der Musik. 1697.*

[10]) Уже Шпенеръ въ 1703 г. подавалъ прусскому министерству просьбу „о запрещеніи оперъ и тому подобныхъ дурачествъ, причиняющихъ великое зло своими любовными

ленія[1]), больше же всего танцы[2]) и щегольство въ одеждѣ и прическѣ[3]) подверглись суровому гоненію со стороны ревнителей нравственной чистоты, которыхъ во многихъ мѣстахъ поддерживало сочувствіе властей и предписанія закона. Хотя процвѣтаніе этого мелочнаго и запоздавшаго аскетизма относится къ періоду отъ 1690 до 1715 г., однако остатки этого направленія встрѣчаются и значительно позже. Такъ, напр., графы Кёстрицъ и Цинцендорфъ въ юности были, вслѣдствіе своего общественнаго положенія, противъ воли принуждены учиться танцамъ, но зато, когда они стали людьми самостоятельными, ни насмѣшки придворныхъ, ни даже просьбы королевъ не могли поколебать ихъ больнаго аскетизма[4]). Когда въ 1736 г. герцогъ Вюртембергскій, подъ угрозою крупнаго штрафа за ослушаніе, приказалъ своимъ чиновникамъ съ ихъ женами и взрослыми дѣтьми являться на устроенные имъ „маскарадные редуты", Мозеръ, несмотря на свою бѣдность, предпочелъ скорѣе лишиться содержанія, нежели допустить свою семью на эти, по его мнѣнію, грѣ-

---

исторіями" (*Barthold*, 2, 374), но безъ успѣха. Наоборотъ, въ Гамбургѣ, гдѣ еще въ 1681 г. *Рейзеръ*, по случаю постройки опернаго зданія, издалъ „*Theatromania, oder Werke der Finsterniss in den öffentlichen Schauspielen*", проповѣди Винклера противъ оперныхъ представленій вызвали такое сочувствіе публики, что, спектакли на нѣкоторое время пришлось закрыть. *Geffcken, Winckler u. d. Hamburger Kirche seiner Zeit*, 18—52.

[1]) Въ 1692 г. готскіе піэтисты оффиціально высказались противъ непозволительности комедій, какъ „настоящей мерзости передъ Господомъ" *Walch* I, § 55—6, S. 716—7. Ср. другіе примѣры id. I, § 83. S. 767—8. II, § 62, S. 357 ff. Въ 1699 г. Франке съ ужасомъ повѣствуетъ о томъ, что въ Галле 16 дней подъ рядъ даются „*die schändlichsten Huren-Comödien*" къ великой пагубѣ университетской молодежи. *Kramer, Beiträge*, 409—410. Франке младшій также рѣшительно высказался передъ Фридрихомъ Вильгельмомъ о грѣховности комедій. *Kramer, Neue Beiträge*, 162. На вопросъ короля, предложенный пастору Шуберту: слѣдуетъ ли дозволить актерамъ играть въ Берлинѣ, Ш. отвѣчалъ: „Разсудите сами: если бы я умеръ во время представленія комедіи и предсталъ бы передъ престоломъ Божіимъ и меня бы спросили: „Откуда ты явился, Шубертъ?", — пріятно ли было бы мнѣ отвѣтить тогда: — „Прямо изъ комедіи?" — послѣ чего король рѣшилъ: „нѣтъ! и я не хочу умереть за комедіей: актерамъ надо отказать" *Barthold*. 2, 225.

[2]) *Lange, Die richtige Mittelstrasse etc.* IV Thl. 43 ff. доказываетъ по пунктамъ грѣховность танцевъ; также въ *Antibarbarus orthodoxiae 1709—11.* III, 87 sqq. Оправданіе танцевъ ортодоксами онъ считаетъ совершенно ложнымъ, „denn es tanzt kein Mensch jemahlen in abstracto". *Aufrichtige Nachrichten etc.* 3. Thl. *1703*, S. 81. *(галльскаго изданія 1707 г.) Диппель* также написалъ статью противъ танцевъ: *Nützliche Zugabe zum Wegweiser zum verlorenen Licht u. Recht.* 2 Thl. S. 834 ff. *(въ собраніи сочиненій 1709 г.).* Пасторы, не допускавшіе танцоровъ до причастія, встрѣчались часто; въ 1709 г. жители одной деревни близъ Лаубана были поставлены совсѣмъ въ критическое положеніе, когда пасторъ Келльнеръ не допускалъ ихъ за танцы къ исповѣди, а мѣстный судья Чирнгаузенъ, наоборотъ, подвергалъ штрафу не желавшихъ веселиться на свадьбахъ. Въ двадцатыхъ годахъ XVIII вѣка какая-то набожная княгиня учредила орденъ противниковъ карточной игры и танцевъ; *Barthold.* 2, 373. по *Walch* V, 982. Въ 1739 г. вышла книга *Engelbert'a Das Tanzen auf den heutigen Hochzeiten als ein Hauptärgerniss. Acta hist. eccl.* III. B. 17. Thl., S. 985 f.

[3]) „Ты носишь короткій парикъ", замѣчаетъ Теннгардтъ. „Скажи, милый человѣкъ, зачѣмъ? Вѣдь Христосъ не носилъ никакого парика". *Tennhardt, Tractätlein an den sogenannten geistlichen Stand. 1711* 383. [4]) *Barthold*, 2, 372— 3.

ховныя собранія[1]). Еще въ 1739 г. какой-то пасторъ Энгельбертъ въ Шпрекгёвелѣ, издавшій спеціальный трактатъ противъ свадебныхъ плясокъ, ни за что не соглашался допускать танцоровъ къ исповѣди и причастію и довелъ своими строгостями прихожанъ до того, что потребовалось за разрѣшеніемъ вопроса обратиться къ Ростокскому богословскому факультету, который впрочемъ скорѣе одобрилъ, нежели осудилъ крайнюю требовательность ретиваго пастыря[2]). Еще въ 1729 г. нѣкій Любекеръ находилъ своевременнымъ издать „христіанское наставленіе объ одеждахъ, ихъ невинномъ употребленіи и грѣховномъ и пагубномъ злоупотребленіи“[3]), хотя и придалъ своей книгѣ форму не столь рѣзкую, какъ болѣе ранній гонитель моды и щегольства, Теннгардтъ, предрекавшій самую печальную участь великосвѣтскимъ дамамъ за „ихъ дьявольскіе французскіе наряды“[4]).

Усилія задержать развитіе свѣтскаго образа жизни и порывъ къ наслажденію были однако напрасны. Общій складъ новѣйшей культуры рѣшительно противорѣчилъ аскетизму; реакція противъ искусственной поддержки его была неизбѣжна. Въ самой піэтистической средѣ чувства и страсти, насильно подавляемыя внѣшнею дисциплиною, ежеминутно прорывались наружу либо въ формѣ чувственныхъ искушеній, либо въ видѣ болѣзненной, фанатической экзальтаціи, либо въ склонности къ раздорамъ и властолюбію[5]), либо наконецъ въ дикой чувственной разнузданности, лицемѣрно прикрытой маскою религіознаго мистицизма. Всѣ эти явленія, въ особенности послѣднее, мы можемъ прослѣдить непрерывно черезъ бо́льшую половину XVIII вѣка, сначала въ безобразной Буттларовской сектѣ[6]), затѣмъ въ сороковыхъ и слѣдующихъ годахъ въ Эльберфельдской и Ронсдорфской общинѣ „вдохновленныхъ“[7]) и у шлезвигскихъ сепаратистовъ[8]), въ пятидесятыхъ — въ Брюггельской сектѣ

---

[1]) *Moser's Leben*, 104—7. [2]) *Acta hist. eccl.* III. B. 17. Thl. 985—8.

[3]) *3 Nordische Sammlung*, 35.

[4]) *Tennhardt, Worte Gottes*, 197 и 247—8, гдѣ дано забавное описаніе костюма „der französisch à la mode-Damen..., die vor Gott und vor allen Heiligen zu hässlichen Teuffeln worden“.

[5]) Особенно богата была проявленіями этого рода страстей Ронсдорфская „община вдохновленныхъ“. Множество примѣровъ встрѣчаемъ также въ автобіографіи Эдельманна и въ Шпангенберговой біографіи Цинцендорфа.

[6]) Чрезвычайно подробное собраніе матеріаловъ о ней — въ третьемъ томѣ *Томазіевыхъ Vernünftige u. christliche, aber nicht scheinheilige Thomasische Gedancken üb. allerhand gemischte philos. u. jurist. Händel. 1725.* S. 208—624. Ср. *Goebel, Gesch. d. christl. Lebens in der rhein-westphäl. evang. Kirche.* II. B. 2. Abth. *Coblenz 1852*, 778 ff. и *Keller, Die Buttlarsche Rotte* въ *Niedner's theol. Zeitung 1845*, 74 ff.

[7]) О нихъ подробно — *Goebel.* III. B. 448—598.

[8]) Призванные судомъ къ допросу о своемъ безнравственномъ поведеніи, эти фанатики отвѣчали: „чистымъ все чисто; если сердце и чувство настроены духовно, все остальное — не грѣхъ... У дѣтей Божіихъ нѣтъ плотскихъ похотей; они не грѣшатъ... и потому смѣло могутъ судить другихъ людей“. Практическое примѣненіе этой „духовной свободы“: „wenn Gott es sage, sei es keine Sünde, wenn Bruder u. Schwester bei einander schliefen... Eine Frau sei nicht an den Mann gebunden, wenn Gott es sagt, und man

въ Швейцаріи[1]), отъ 1743 до 1750 г. — среди геррнгутовъ, которые, послѣ аскетизма, не только увлеклись чувственностью, но и роскошью, весельемъ и забавами[2]), какъ будто для того, чтобы подтвердить невозможность идти наперекоръ общему настроенію своего времени.

Съ другой стороны, представители господствующаго церковнаго ученія, лютеранскіе ортодоксы, съ Вернсдорфомъ и Лёшеромъ во главѣ, считали нужнымъ противодѣйствовать крайней нравственной придирчивости піэтистовъ, доказывая опасныя слѣдствія ея для самой же нравственности. На первыхъ порахъ защита права человѣка на жизненныя удобства и на удовольствія облекалась въ вычурныя, иногда прямо комичныя формы: такъ, напр., галльскій пасторъ Штиссеръ въ церковной проповѣди доказывалъ позволительность карточной игры[3]), тогда какъ другой богословъ, въ своемъ усердіи соединить пріятное съ полезнымъ, доходилъ до сочиненія особыхъ молитвъ для игроковъ[4]); гамбургскій пасторъ Майеръ увѣрялъ, будто „цѣль оперъ есть слава Божія, любовь къ добродѣтели, удаленіе отъ порока, а вмѣстѣ съ тѣмъ и полученіе приличнаго увеселенія и развитіе Богомъ даннаго людямъ дара вокальной и инструментальной музыки“; онъ же оправдывалъ театральное переодѣваніе и гримировку примѣромъ „Св. Духа, принимавшаго видъ голубя, и ангеловъ, являвшихся въ образѣ юношей“[5]); другой поклонникъ веселья находилъ возможнымъ оправдывать богословскими соображеніями смерть одного пьянаго пастора, умершаго во время пляски на какой-то пирушкѣ[6]).

Отъ такой наивной и вмѣстѣ съ тѣмъ скандальной аргументаціи въ пользу жизнерадостнаго настроенія, болѣе образованные богословы слѣдующаго поколѣнія конечно поспѣшили отказаться, но лишь для того, чтобы замѣнить прежнюю апологію свѣтскихъ нравовъ болѣе искусною,

---

müsse überhaupt allen Dingen absagen und dasjenige thun, was Gott einem wiese“. О нихъ: *Acta hist. eccl.* V, 654—670, 1014 ff. VII, 382 ff.

[1]) См. *(Kyburg) Das entdeckte Geheimniss der Bosheit in der Brüggler Secte, 1753.* Извлеченія изъ этой книги въ *Acta hist. eccl.* XVII, 906 ff. Ср. *(Corrodi) Krit. Gesch. d. Chiliasmus.* III, 357 ff. и статью *Trechsel'я „Kohler“* въ *Энциклопедіи Herzog'a.* VIII, 16 fl.

[2]) Изложеніе этого періода исторіи братской общины у *Plitt'a Zinzendorfs Theologie. II Band. Gotha 1871* слишкомъ сдержанно. Полное впечатлѣніе получается только при чтеніи современной событіямъ полемической литературы и сочиненій самого Цинцендорфа. [3]) *Kramer, Beiträge,* 179.

[4]) *Hossbach. Spener u. seine Zeit. Berl. 1861,* II, 94.

[5]) *Schmid, Gesch. d. Pietismus,* 278.

[6]) Extract aus einer Leichenpredigt, welche über den Pastor zu Altenhof Voge, als derselbe nach einem orthodoxen Trincke im Tanzen todt zu Erden niedergefallen, öffentlich gehalten worden въ *(Lange) Aufrichtige Nachrichten. Halle 1707.* III, 83 ff. Здѣсь встрѣчаемъ между прочимъ слѣдующее характеристичное разсужденіе: „Неужели Богъ не можетъ терпѣть, чтобы человѣкъ былъ веселъ? О нѣтъ! настолько меланхоличнаго и грознаго Бога на небѣ не существуетъ, такъ какъ нашъ усопшій удостовѣряетъ, что и во время приличнаго и честнаго танца дорога на небо настолько же открыта, какъ и съ обыкновеннаго смертнаго одра!!“ idem. 87—88.

новою, многочисленные образцы которой мы встрѣчаемъ въ тогдашнихъ трактатахъ о теологической морали. Тѣ самыя основанія, на которыхъ піэтисты строили свою нравственную строгость, либеральные теологи толковали въ противоположную сторону[1]). Съ замѣчательною постепенностью подвигали они впередъ вопросъ о необходимости дать свободу чувствамъ и страстямъ. Въ относящейся еще къ концу XVII вѣка, хотя очень популярной и въ XVIII-мъ, „Духовной морали“ Ла Пласетта страсти, разсматриваемыя сами по себѣ, независимо отъ ихъ слѣдствій, признаются еще за „одно изъ величайшихъ золъ, посылаемыхъ человѣку“[2]); почти всѣ онѣ дурны и грѣховны; безвредными онѣ становятся лишь тогда, когда, руководствуясь хорошею цѣлью, онѣ измѣняютъ себя сообразно съ нею (то-есть, въ сущности, перестаютъ быть тѣмъ, что онѣ есть)[3]). Но въ дѣйствительности такая перемѣна почти неосуществима; почти всегда страсти оказываются „въ высшей степени грѣховными“[4]); а потому „нѣтъ ничего опаснѣе ихъ, и ничего болѣе благоразумнаго и справедливаго не можетъ быть, какъ напрягать до крайней степени все стараніе и всѣ силы для того, чтобы подавить и задушить ихъ“[5]), и притомъ — „всѣ, безъ всякаго выбора, безъ всякаго исключенія“[6]). Этого требуютъ какъ свѣтское благоразуміе, такъ и условія вѣчнаго спасенія, и задача эта, сравнительно, — не трудная[7]). Какъ видимъ, аскетическій взглядъ на страсти здѣсь еще вполнѣ выдержанный; съ очерченнымъ выше отношеніемъ къ нимъ Гаманна онъ представляетъ полный контрастъ. Но уже въ „Институціяхъ теологической морали“ вліятельнаго богослова переходной поры, Буддея (1711 г.), суровый приговоръ надъ страстями нѣсколько смягчается. По его мнѣнію, уже „не всѣ страсти дурны“: нѣкоторыя изъ нихъ (надежда, радость, печаль, страхъ, или, короче, любовь и ненависть), если ихъ разсматривать отвлеченно, должны быть признаны индифферентными, то-есть способными стать либо хорошими, либо дурными, смотря по ихъ примѣненію[8]). Рѣшающимъ условіемъ здѣсь является дѣйствіе благодати: „у невозрожденныхъ духовно страсти, каковы бы онѣ ни были, не могутъ не быть дурными“, въ отличіе отъ возрожденныхъ, у которыхъ дурныя страсти подавляются, а „безразличныя освящаются вѣрою, лишаются свойственнаго имъ неразумія, уравновѣшиваются и, направляясь исключительно къ доброй цѣли, могутъ быть названы даже хорошими“[9]). Такимъ образомъ страсти здѣсь, хотя и считаются выраженіями человѣ-

---

[1]) Характеристиченъ въ этомъ отношеніи разговоръ піэтиста Мозера съ Фридрихомъ Вильгельмомъ прусскимъ: на замѣчаніе Мозера, что „шутки и глупости запрещены христіанину“, король отвѣчалъ: „сходи-ка въ Берлинѣ къ (придворному) пробсту Ролову: онъ тебѣ истолкуетъ этотъ текстъ совсѣмъ иначе“. *Moser's Leben*, 127.

[2]) *La Placette, Versuch einer geistl. Morale. Jena 1728*, 778. Сравнительно позднiй годъ этого *втораго* нѣмецкаго изданія и примѣчаніе на заглавномъ листѣ (dessen sonderbahrer Fürtrefflichkeit wegen ins Deutsche übersetzt) указываютъ на сочувствіе читающей публики аскетическому направленію книги. [3]) id. 767. [4]) id. ibid.

[5]) id. 779, 780. [6]) id. 782—3. [7]) id. 13.

[8]) *I. F. Buddei Institutiones theologiae moralis. Lipsiae 1711*, 306. [9]) idem 310.

ческаго неразумія, вызваннаго грѣхопаденіемъ (adfectus humanae imbecillitatis sunt documenta), однако за ними уже признается въ условномъ смыслѣ извѣстная доля пользы для охраненія здоровья, для возбужденія къ тому, что разумъ признаетъ полезнымъ, и для установленія общественнаго порядка, такъ какъ безъ страстей не было бы ни законовъ, ни наградъ, ни наказаній[1]). Ошибочно слѣдовательно считать, что возрожденные должны быть абсолютно безстрастными и что полное уничтоженіе страстей составляетъ торжество вѣры[2]). Не уничтожены должны быть страсти, а отданы подъ опеку закона Божія, для того, чтобы исправляться и направляться вѣрою.

Какъ ни осторожно сдѣлана здѣсь уступка въ пользу страстей, и она еще должна была многимъ казаться небезопасною смѣлостью; по крайней мѣрѣ мы видимъ, что другой представитель того же умѣренно-либеральнаго направленія въ богословіи, Пфаффъ (личность для своего времени очень авторитетная и вліятельная), нѣсколькими годами позже Буддея (1719—1721), высказывается еще болѣе сдержанно относительно страстей, „этихъ вѣроятнѣйшихъ доказательствъ жалкаго состоянія людей“[3]), хотя и допускаетъ, что, помимо положительныхъ предписаній закона Божія, врожденное нравственное начало, совѣсть, можетъ до извѣстной (очень впрочемъ слабой) степени направлять страсти на должный путь[4]). Не ранѣе, какъ черезъ 28 лѣтъ (1747 г.), Вальхъ, оговорившись, что страсти доказываютъ испорченность человѣка, рѣшается внести новую поправку въ ихъ пользу, объявляя, что „сами по себѣ, страсти *всѣ* безразличны (кромѣ одной зависти), то-есть ни хороши и ни дурны (тогда какъ для Буддеуса *многія* изъ нихъ были еще абсолютно дурны). Нравственное значеніе онѣ получаютъ въ своемъ примѣненіи, и вотъ въ оцѣнкѣ-то послѣдней Вальхъ и дѣлаетъ серіозный шагъ въ сторону свѣтскаго образа мыслей, вводя, рядомъ съ богословскимъ критеріемъ достоинства страстей, еще другой — философскій, по которому „аффектъ становится разумнымъ или хорошимъ, когда онъ направленъ къ достиженію истиннаго блага, слѣдовательно исходитъ изъ стремленія *къ благоразумному услажденію*“, съ соблюденіемъ должнаго соотвѣтствія между причиняемымъ страстью волненіемъ и ея объектомъ[5]). Это допущеніе наслажденія, какъ разумнаго основанія для чувственныхъ влеченій, составляетъ шагъ первостепенной важности въ дѣлѣ освобожденія страстей изъ подъ гнета теологическаго аскетизма, въ которомъ, какъ мы видѣли, даже невинныя удовольствія считались

---

[1]) id. 277. [2]) id. 314, 315.

[3]) Affectus miseriae humanae documenta longe certissima sunt animumque hominis lancinant horrendum in modum et cruciant. *Chr. Matth. Pfaffii Institutiones Theologiae dogmaticae et moralis. Ed. 2. Francof. a. M. 1721*, 766.

[4]) id. 768 и 769: quicquid agat homo naturalis, miserrimus plane est..., miser et miserandus, pauper et caecus et nudus sine Deo in hoc mundo, sine sensu, sine vita spirituali, sine fide etc.

[5]) *I. G. Walch, Einleitung in d. christl. Moral. 2. Ausg. Jena 1757*, 87—90.

за грѣховную похоть. Спеціальную разработку новой, смягченной точки зрѣнія либеральныхъ нѣмецкихъ богослововъ на страсти взялъ на себя Мосгеймъ въ своей многотомной системѣ этики[1]), которая сглаживая, насколько можно, аскетическую строгость, силится примирить библейскую мораль съ новымъ ученіемъ о достиженіи наибольшаго счастья и такимъ образомъ приспособить нравственное богословіе къ потребностямъ свѣтскаго общества[2]). Наконецъ у наиболѣе вліятельнаго представителя переходной поры отъ традиціонной теологіи къ раціонализму XVIII вѣка, у Баумгартена, мы встрѣчаемся уже съ прямымъ порицаніемъ „очень многочисленныхъ ошибокъ прежняго ученія о нравственности, считавшаго всѣ аффекты грѣховными, изгонявшаго всѣхъ ихъ изъ области этики и видѣвшаго совершенствованіе человѣка въ подавленіи всѣхъ ихъ“[3]). Въ противоположность этому устарѣвшему мнѣнію, Баумгартенъ полагаетъ, что „способность къ чувственнымъ движеніямъ духа сама по себѣ *хороша*“, изъ чего однако не слѣдуетъ, чтобы „всѣ рѣшительно аффекты были хороши въ нравственномъ смыслѣ“; такое заключеніе противорѣчило бы не только этикѣ Откровенія, но и даннымъ здраваго смысла. „Тѣмъ не менѣе должно съ полнымъ основаніемъ утверждать, что способность ко всѣмъ аффектамъ, разсматриваемая сама по себѣ, для человѣка не только здорова, полезна и необходима, но и хороша въ нравственномъ смыслѣ, такъ какъ, при должномъ употребленіи, посредствомъ нея можетъ быть улучшено положеніе человѣка. Чувственныя стремленія слѣдовательно должны быть не искореняемы, а улучшаемы ученіемъ о нравственности“[4]). Мало того! Баумгартенъ возражаетъ противъ общеупотребительнаго обозначенія страстей терминомъ perturbationes animi, намекая этимъ на то, что страсть — не нарушеніе нормальнаго состоянія человѣческаго организма, а одно изъ его естественныхъ проявленій[5]).

Причину столь важной перемѣны во взглядѣ на значеніе страстей слѣдуетъ въ значительной степени приписать вліянію вольфіанской философіи, сдѣлавшейся за это время воспитательницею и руководительницею общественнаго сознанія въ Германіи. Какъ ни преувеличены были обвиненія піэтистовъ, будто Вольфъ и его ученики проповѣдуютъ „безбожный натурализмъ“, нельзя отрицать того, что вольфіанскій раціонализмъ существенно повліялъ на развитіе свѣтскаго, оптимистическаго воззрѣнія на жизнь вообще, а въ частности и на увеличеніе симпатій къ чувственной сторонѣ человѣческой природы. Основою своей этики Вольфъ ставилъ положеніе, противорѣчившее прежнему нравственному богословію: абсолютное и неизмѣнное различеніе добра и зла

---

[1]) *Mosheim, Sittenlehre d. Heil. Schrift. 1735—53.*

[2]) Такъ характеризуетъ эту сторону его дѣятельности *Dorner, Gesch. d. protest. Theologie. München 1867,* 674.

[3]) *Baumgarten, Ausführlicher Vortrag der theol. Moral. Halle 1767,* 87.

[4]) id. 88—89.

[5]) id. 91. Тамъ же доказательства „безгрѣшности страстей“ текстами св. Писанія.

доступно естественнымъ силамъ человѣческаго разума и не зависитъ въ этомъ смыслѣ „отъ узаконенія понятій добра и зла волею Бога“[1]). Относясь съ величайшимъ уваженіемъ къ Откровенію, Вольфъ полагалъ тѣмъ не менѣе, что основы нравственности остались бы все тѣ же, „даже если бы можно было предположить, что Бога не существуетъ“[2]), такъ какъ „хорошее обязательно для насъ само по себѣ, въ силу самой природы вещей“[3]). Таковъ законъ природы, „совершеннѣйшій изъ всѣхъ законовъ, все навсегда рѣшившій и все въ себѣ заключающій“[4]). „Разумъ есть учитель этого закона“, такъ что „разумный человѣкъ не нуждается въ иномъ законѣ и становится, посредствомъ разума, самъ себѣ закономъ“[5]). Практически же осуществимымъ законъ природы оказывается потому, что „онъ основанъ на согласіи нашихъ поступковъ со свойствами нашей природы“[6]). Выражаясь такъ, Вольфъ не думалъ противопоставлять законъ природы закону Бога, такъ какъ однимъ изъ основныхъ началъ его философіи была зависимость природы отъ всемогущества ея творца, хотя и не отъ его абсолютнаго (ничѣмъ разумнымъ не мотивированнаго) произвола[7]). Несомнѣнно однако, что, съ точки зрѣнія прежней аскетической этики, этотъ новый призывъ слѣдовать закону природы и достигать внушаемаго имъ совершенства существенно разнился въ своемъ главномъ мотивѣ отъ идеала теологической этики, основаннаго на положительныхъ предписаніяхъ Откровенія и на ученіи о прирожденной испорченности человѣка[8]). Піэтистъ Ланге правильно замѣтилъ, что послѣднему нѣтъ мѣста въ этикѣ Вольфа, которая „не только не смиряетъ насъ, а, наоборотъ, еще болѣе надмеваетъ и безъ того уже гордую природу человѣка“[9]). Дѣйствительно, верховное предписаніе Вольфовой морали слѣдующее: „дѣлай то, что совершенствуетъ тебя самого и другихъ людей“[10]). Сопоставляя его съ предписаніемъ слѣдовать закону природы, въ который входитъ стремленіе къ всестороннему совершенству[11]), Вольфъ уже самъ долженъ бы признать необходимость возможно большаго развитія и страстей. Если онъ этого не сдѣлалъ и, признавая извѣстную долю пользы за аффектами[12]), въ

---

[1]) *Wolf, Vernünft. Gedanken von des Menschen Thun und Lassen. 2. Ausg. Halle 1723.* S. 6. [2]) id. ibid. и 16. [3]) id. 9. [4]) id. 15, 18—19. [5]) id. 17—18.

[6]) id. 19.

[7]) Es ist klar, dass das Gesetz der Natur nicht von dem göttl. Willen entspringet... Der Wille Gottes macht keine Wahrheit. Id. 26—27; но, разумѣется, одно съ другимъ совпадаетъ. 26.

[8]) Hier mag es nun wohl heissen: sapienti sat! ex ungue leonem! Denn man siehet hieraus gar klar, ...wie weit diese Vollkommenheit, in dero Vorschrift das Gesetz der Natur, und in dero Befleissigung die Sittenlehre und Praxis des Natur-Gesetzes bestehen soll, von derjenigen Vollkommenheit, auf welche uns das Gesetz Gottes weiset, unterschieden ist. *J. Lange, Bescheidene u. ausführliche Entdeckung der falschen u. schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate metaphysico. Halle 1724,* 371.

[9]) *Lange,* 368. [10]) *Wolf. V. Thun u. Lassen.* 1 Cap. § 12. S. 11—12.

[11]) Онъ самъ говоритъ, что правило совершенствованія должно распространяться *на всѣ рѣшительно дѣйствія, на всѣ мысли, чувства и движенія тѣла.* id. § 14.

[12]) id. 3 Cap. § 431, S. 290 ff.

общемъ относился къ нимъ не сочувственно, называя подчиненіе имъ величайшимъ рабствомъ и требуя ихъ ограниченія[1]), то причину этой непослѣдовательности надо искать въ его одностороннемъ и преувеличенномъ увлеченіи разсудочнымъ началомъ, которое онъ возводитъ въ единственнаго судью и руководителя нравственной жизни[2]). Не придавая достаточнаго значенія чувственнымъ способностямъ и силамъ и слишкомъ предпочитая имъ рефлекцію, Вольфъ не могъ цѣнить страсть саму по себѣ, сочувствуя ей лишь въ качествѣ стимула къ добру и, въ концѣ концовъ, къ служенію Богу[3]). Недостатокъ этого взгляда, повидимому, сознаъ талантливѣйшій изъ его истолкователей, Бильфингеръ, когда, возражая противъ Вольфова выраженія: „послѣдованіе страстямъ есть величайшее рабство", замѣтилъ, что „рабъ страстей лишь тотъ, кто имъ однимъ подчиняется, тогда какъ тотъ, кто ихъ возбуждаетъ и ими правитъ, — тотъ есть хозяинъ надъ самимъ собою"[4]). Выдвигая впередъ необходимость возбужденія страстей на мѣсто требованія ограничивать ихъ, Бильфингеръ основывается на убѣжденіи, что, „при существующихъ свойствахъ человѣка, все въ немъ остается вялымъ и безсильнымъ, если къ его дѣйствіямъ не примѣшиваются страсти"[5]).

Несмотря на вѣрность этого замѣчанія, почти всѣ послѣдователи Вольфа сохранили его очень сдержанное отношеніе къ страстямъ, пренебрегая въ своей этикѣ развитіемъ ихъ и сосредоточивая весь нравственный прогрессъ на совершенствованіи рефлективной способности человѣка. Въ этомъ согласны и популяризаторъ новой философіи, столь вліятельный въ свое время Готтшедъ[6]), и систематикъ Баумгартенъ, и столько другихъ, почти дословно повторявшихъ Вольфа. Ихъ общій девизъ: „vive sapientissime! vive rationalissime!"[7]) иными словами: — ищи во всемъ достаточное разсудочное основаніе, регулируй все разсужденіемъ и утилитарными соображеніями. Не со стороны этой узкой вольфіанской діалектики могла слѣдовательно явиться поддержка освобожденію чувствъ и страстей; наоборотъ, здѣсь они должны были подвергнуться, и теоретически подверглись, строгой дисциплинѣ: вольнымъ,

---

[1]) id. § 390. S. 259. Слѣдующіе параграфы трактуютъ о томъ, какъ слѣдуетъ уничтожать и умѣрять силу аффектовъ.

[2]) „Добро и зло познаются разумомъ. Разумъ учитъ, что̀ надо и чего не надо дѣлать. Разумъ учитель закона природы". id. Cap. 1 § 23, S. 17.

[3]) Такъ объясняетъ смыслъ § 747 Вольфовой этики *Bilfinger, Dilucidationes philosophicae etc. (Ed. nova) Tubingae 1768*, § 296, p. 219—220.

[4]) id. ibid. Mea autem sententia, servus est adfectuum, qui illos patitur. Qui excitat et regit, est domi suae dominus.

[5]) Pro praesenti hominum statu, nisi misceantur actionibus nostris adfectus, languescent omnia propediem. ibid.

[6]) Das Gesetz der Natur ist auch einerlei mit demjenigen, was einem die gesunde Vernunft lehrt. Denn *vermittelst der Vernunft* muss man ja die Beschaffenheit aller Handlungen einsehen und aus ihren Folgerungen schliessen, ob sie gut oder böse sind. *Gottsched, Erste Gründe der gesammten Weltweisheit 1733—4.* II, 25. Ср. 19—21 о четырехъ критеріяхъ нравственнаго. [7]) *Baumgarten, Ethica philosophica. 1740*, p. 7.

прихотливымъ вспышкамъ страстей, безотчетнымъ движеніямъ чувствъ, всему тому, чему потомъ поклонялась пора бурныхъ стремленій, не было мѣста и оправданія въ желѣзныхъ тискахъ вольфіанскихъ учебниковъ и системъ этики съ ихъ безчисленными параграфами и педантично и сухо выведенными доказательствами. Даже проницательный Дарьесъ видѣлъ торжество человѣческаго произвола (Willkührlichkeit) не въ свободномъ проявленіи страстей, а въ реакціи противъ нихъ, въ противодѣйствіи разумомъ тому, къ чему насъ влечетъ наша тѣлесная сторона", въ чемъ онъ и видитъ „источникъ нравственнаго элемента" [1]). Съ другой стороны однако несомнѣнно, что косвеннымъ образомъ ученіе вольфіанцевъ о совершенствованіи себя для достиженія наибольшаго счастья расчищало дорогу для свѣтскаго, эвдемонистическаго взгляда на жизнь, отучало отъ аскетизма, поощряло развитіе способностей, имѣвшихъ цѣлью обставить свое существованіе удобствами, комфортомъ и удовольствіями, создавая такимъ образомъ среду, благопріятную для роста чувственныхъ влеченій. Психологическаго обоснованія для ихъ узаконенія вольфіанизмъ не желалъ признать, но множествомъ утилитарныхъ соображеній онъ оправдывалъ ихъ практически. Послѣдовавшему за нимъ нѣмецкому „просвѣщенію" оставалось только теоретически узаконить то, что было недосказано вольфіанцами, но что уже было въ полномъ ходу въ дѣйствительности. Но прежде, чѣмъ излагать этотъ конечный выводъ предыдущаго хода развитія сочувствія къ свободѣ страстей, бросимъ взглядъ на могучее содѣйствіе, оказанное съ другой стороны этой свободѣ.

Оно шло съ запада, изъ Франціи. Свѣтскій, оптимистическій взглядъ на жизнь и на человѣка еще въ XVII вѣкѣ получилъ здѣсь преобладаніе надъ аскетическимъ. Послѣдній, хотя и нашелъ себѣ энергичную поддержку въ лицѣ янсенизма, однако не могъ вернуть къ себѣ сочувствія общественнаго мнѣнія. Янсенизмъ въ первой половинѣ прошлаго вѣка былъ значительно популярнѣе и вліятельнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ [2]), но успѣхомъ своимъ онъ былъ обязанъ во-первыхъ, личной талантливости своихъ руководителей, а во-вторыхъ, своимъ политическимъ тенденціямъ, совпадавшимъ въ нѣкоторыхъ чертахъ со стремленіями либеральной оппозиціи противъ абсолютизма королевской власти во Франціи. Что касается собственно аскетической морали янсенизма, то ей общество XVIII вѣка, за немногими единичными исключеніями, могло по большей мѣрѣ иронически удивляться, какъ запоздавшему отголоску старыхъ временъ, но сочувствовать ей оно, конечно, не могло.

---

1) *Daries, Philosophische Nebenstunden. Jena 1749.* 1. Samml. 4. Abhandl. 192.

2) Этотъ фактъ превосходно разъясненъ въ поучительномъ трудѣ *St. Beuve, Port-Royal. P. 1867 ss.* „Наши мнѣнія, говоритъ янсенистъ у *St. Evremond'a (Oeuvres, éd. Gidel (s. an.),* p. 143) съ трудомъ могутъ существовать сами по себѣ: они — вѣчное насиліе надъ природою; они отнимаютъ у религіи утѣшеніе, они вносятъ въ нее страхъ, скорбь, отчаяніе. Янсенисты, желая сдѣлать святыхъ изъ всѣхъ людей, не находятъ въ цѣломъ государствѣ и десяти человѣкъ, которые стали бы христіанами по ихъ вкусу".

Весь складъ общественнаго быта, обогащеніе средняго сословія, легкомысленные нравы знати, развращающій примѣръ двора, упадокъ авторитета церкви, расшатанность политическаго строя при невозможности для большинства принять активное участіе въ дѣлахъ общественнаго благоустройства и вытекавшее отсюда (въ первой половинѣ вѣка) апатичное отношеніе къ государственнымъ интересамъ, заставлявшее непроизводительно тратить силы и досугъ на удовольствія, — все соединилось какъ нельзя болѣе благопріятно для того, чтобы привить передовой части французскаго общества жажду чувственныхъ наслажденій и сообщить нравамъ легкомысленно-эпикурейскій, жизнерадостный характеръ, стремившійся сбросить съ личнаго поведенія всѣ оковы, въ той или иной формѣ на немъ до сихъ поръ тяготѣвшія.

Быть можетъ, наиболѣе яркимъ доказательствомъ силы этой потребности служитъ возникновеніе и огромный успѣхъ іезуитской казуистической морали. Безусловно осуждающіе іезуитовъ за ея нравственное безобразіе не принимаютъ во вниманіе, что въ данномъ случаѣ іезуиты только искупали вину общей политики католицизма, наложившей въ тридентинскую эпоху безусловный запретъ на всякое прогрессивное развитіе церковнаго ученія, которое разъ навсегда признано было законченнымъ, неподвижнымъ. Однимъ изъ слѣдствій этого трагическаго для судьбы цѣлаго міра рѣшенія было и принципіальное отрицаніе возможности секуляризаціи нравственности. Церковь, присвоивши себѣ право неограниченнаго руководства надъ всею духовною жизнью общества, брала тѣмъ самымъ подъ свою неограниченную опеку и нравственность его. Не даромъ радикалъ среди организаторовъ іезуитизма, Лайнецъ, включилъ въ свое опредѣленіе прерогативъ папской власти и право распоряжаться нравами; а наиболѣе талантливый и искренній выразитель духа послѣтридентинскаго католицизма, Боссюэтъ, формулировалъ то же убѣжденіе со свойственною ему рѣшительностью: „нѣтъ иной морали, кромѣ основанной на догматахъ церкви“![1]). Катехизисъ — вотъ единственный учебникъ этики съ оффиціальной католической точки зрѣнія, точно такъ же, какъ духовный пастырь — его единственный законный истолкователь. Практическая невозможность удержаться на этой позиціи, такъ рѣзко противоположной общему ходу развитія западно-европейской культуры, обнаружилась очень скоро. Іезуиты, раньше и рѣшительнѣе другихъ представителей церковной политики, сознали необходимость невольной уступки новому, свѣтскому складу жизни и общественнаго мнѣнія. Церковь не могла отказаться отъ опеки надъ нравственностью, если не желала лишиться лучшей, практической опоры своей власти надъ массами; но столь же невозможнымъ было для нея признать вольности свѣтскихъ нравовъ, не согласимыхъ съ ея аскетическимъ воззрѣніемъ на жизнь. Оставался одинъ только выходъ изъ затрудненія:

---

[1]) Il n'y a de Morale que celle qui est fondée sur les mystères! *Bossuet, Discours sur l'Unité de l'Eglise.*

осуждая свободу нравовъ въ теоріи, терпѣть ее, въ качествѣ злоупотребленія, въ дѣйствительности и, требуя формальной отчетности въ проступкахъ противъ прежняго кодекса церковной морали, умѣрять, смотря по обстоятельствамъ, строгость осужденія. Вступивши на этотъ путь, хотя и противъ желанія Рима, іезуиты оказали существенное содѣйствіе развитію свѣтскаго міровоззрѣнія. Никто болѣе ихъ не разсуждалъ о грѣхахъ, и никто не относился къ нимъ болѣе снисходительно. Пробабилизмъ и казуистика были такимъ образомъ только естественнымъ, хотя и нездоровымъ отвѣтомъ на общественную потребность, отъ удовлетворенія которой, при догматической неподвижности католицизма, зависѣло самое его существованіе. Сознаніе необходимости сближенія съ новымъ складомъ жизни прекрасно выразилъ еще Сентъ-Эвремонъ: „что бы ни дѣлали, приходится приспособляться къ человѣчности, къ гуманности! Философія слишкомъ суровая создаетъ мало мудрецовъ, политика черезчуръ строгая — мало хорошихъ подданныхъ, религія слишкомъ черствая — мало душъ, остающихся религіозными надолго; все не приспособляющееся къ природѣ — не долговѣчно“[1]).

Этой приспособляемости къ духу времени и обязаны іезуиты своимъ огромнымъ успѣхомъ. Сравнительно съ другими духовными корпораціями, свѣтскія тенденціи ордена выступаютъ явственно наружу уже въ его первоначальныхъ статутахъ, гдѣ, кромѣ отмѣны обязательныхъ изнурительныхъ аскетическихъ упражненій[2]), кромѣ предписаній о сохраненіи здоровья[3]) и объ усвоеніи всевозможныхъ талантовъ и даже внѣшнихъ манеръ, способныхъ привлекать сочувствіе общества[4]), встрѣчаемъ откровенныя приказанія примѣняться къ условіямъ среды, обезпечиваясь благоволеніемъ сильныхъ міра сего[5]) и „приспособляясь къ понятіямъ тѣхъ, съ кѣмъ имѣемъ дѣло, для того, чтобы стать всѣмъ для всѣхъ“[6]). Извѣстно, въ какихъ широкихъ размѣрахъ воспользовались іезуиты этимъ внушеніемъ. Взыскательной, суровой добродѣтели стараго времени они противопоставляютъ „вѣжливое, цивилизованное благочестіе, болѣе удобо-

---

[1]) *St. Evremond. Oeuvres (s. an. Paris éd. Gidel)*, p. 143.

[2]) *Corpus Institutorum Societatis Jesu. Antverpiae s. an. 4°. Constitutiones Soc. Jes.* p. 255—6, 318—320. *Regulae S. I.* p. 496—7.

[3]) *Constitutiones.* P. III, cap. 2, de conservatione corporis.

[4]) In exterioribus exoptanda est sermonis gratia, ad agendum cum proximis pernecessaria; species honesta, quae aedificationi esse solet iis quibuscum agitur. Idem, 289. Наоборотъ, субъекты уродливые, безобразные или больные не допускаются въ члены Общества, p. 292.

[5]) Opportunitatem, quam Deus dederit... e manibus elabi non sinent. *Corpus Inst. Regulae Missionum*, p. 611. In primis conservatur benevolentia Sedis Apostolicae... deinde Principum saecularium et Magnatum, ac primariae auctoritatis hominum. *Constitutiones*, Pars X, p. 443—4.

[6]) Omnibus omnia fiant. Iuxta enim caritatis regulam... expediet nonnumquam ut ingenio eorum cum quibus agent, initio se attemperent, quatenus ratio et virtus ferent. *Regulae Missionum* § 15, p. 610. Въ *Regulae Professorum Schol.* § 6 также внушается: ubi enim nec fidei doctrina, nec morum integritas in discrimen adducitur, prudens charitas exigit, ut nostri se illis accomodent, cum quibus versantur.

исполнимое, чѣмъ порокъ, болѣе легкое, чѣмъ само наслажденіе"[1]). Патеръ Сэло обличаетъ несостоятельность возведенія старыхъ подвижниковъ-монаховъ въ нравственный идеалъ для современнаго общества[2]); Эскобаръ, по выраженію Лафонтэна, стелетъ „бархатную дорожку прямо къ небу"[3]). Лемуанъ и Барри пишутъ для великосвѣтскихъ барынь руководство къ „легкому, необременительному благочестію"[4]), тогда какъ другіе казуисты стараются оправдать несоблюденіе постовъ[5]), роскошь нарядовъ, дуэль, конкубинатъ[6]) и распутные нравы знатнаго общества.

Плоды умѣнья приспособляться къ духу времени не замедлили обнаружиться; уже подводя итоги перваго вѣка своей дѣятельности, іезуиты откровенно объясняли блестящіе достигнутые ими успѣхи „сладостью своего ученія, его примиряющимъ, благосклоннымъ, гуманнымъ характеромъ", а также и тою „благочестивою и религіозною хитростью, которая изловчается подражать и приспособляться къ нравамъ всѣхъ, поддерживать всѣхъ, быть всѣмъ для всѣхъ". Они прославляютъ „это искусство уловленія душъ и возвращенія ихъ къ Богу, какъ бы посредствомъ пріятнаго очарованія (suavi velut fascino)"[7]). Необходимость „плыть по вѣтру, сообразно съ законами покоряющей умы гуманности"[8]), оправдывается сознаніемъ невозможности ни мечёмъ, ни огнемъ, ни оковами принудить человѣческую свободу къ подчиненію какой бы то ни было власти. Вмѣсто того, чтобы запугивать людей строгостью, они предпочитаютъ „размягчать сердца ихъ для принятія ученія о добродѣтели"[9]). Насколько своевременны и успѣшны были эти пріемы, видно изъ огромныхъ размѣровъ казуистической литературы и долго не прекращавшагося спроса на нее: если Эскобаръ выдержалъ въ XVII вѣкѣ 40 изданій, а Medulla theologiae moralis Бузенбаума — 45 отъ 1645 до

---

[1]) *Pascal. Provinciales.* Lettre 9, p. 124—5, 135. *(P. 1872).*

[2]) *Stäudlin, Gesch. d. christl. Moral. 1808,* 487.

[3]) Veut-on monter aux célestes tours | Escobar fait un chemin de velours. — P. Barry восклицаетъ въ минуту откровенности: Qu' importe par où nous entrions dans le paradis, moyennant que nous y entrions! *Pascal.* L. 9, p. 121—2.

[4]) *Lemoine, La dévotion aisée. — Barry, Le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer.*

[5]) Мнѣнія ихъ объ этомъ собраны у *Паскаля* L. 5, p. 56—7. Казуистикою поста занимались впрочемъ и не одни іезуиты: примѣръ изъ придворной жизни еще временъ Людовика XVI приводитъ *Тэнъ L'ancien régime. 1876,* p. 541. Еще въ 1679 г. Локкъ писалъ: „соблюденія поста въ Парижѣ почти не существуетъ; мясо продается открыто, и разрѣшеніе на него обыкновенно получается отъ священника безъ затрудненій. Разумные люди смѣются надъ постомъ, и даже въ Италіи можно навѣрное получить разрѣшеніе (на скоромную пищу) за 20 сў". *King, Life of Locke,* p. 81. Однако оффиціальное запрещеніе продажи мяса постомъ въ Парижѣ было отмѣнено не ранѣе 1775 г. *Voltaire, Oeuvres (Beuchot)* T. XLVI. 431.

[6]) *Histoire des bâtards de France* *патера Даніэля* была написана для успокоенія совѣсти Людовика XIV на этотъ счетъ.

[7]) *Imago primi saeculi Societatis Jesu. 1640.* Lib. III, Oratio 1. Character operarum Soc. Jes. p. 406—8. [8]) id. 409.

[9]) Omnia ad flexanimae humanitatis leges componenda, nihilque quod terreat permittendum ei, qui corda ad virtutem emollire contendit. Idem, ibid.

1670 г.[1]) и продолжала перепечатываться неоднократно и въ XVIII столѣтіи[2]), если еще до половины этого вѣка спросъ на іезуитскихъ исповѣдниковъ былъ значительный[3]), если до самаго уничтоженія ордена сочувствіе къ нему у очень многихъ было еще такъ сильно, то все это доказываетъ, что его мораль, приспособлявшаяся къ свѣтскимъ тенденціямъ времени, представляла, хотя и нездоровый, но, при данныхъ условіяхъ, цѣлесообразный переходъ для значительной части общества отъ строгостей аскетизма прежнихъ временъ къ жизнерадостному настроенію, требовавшему наибольшей свободы для чувствъ и страстей.

Пора лицемѣрнаго притворства въ этомъ отношеніи однако близилась къ концу; жизнь давно опередила теорію, и съ каждымъ днемъ становилась очевиднѣе невозможность добросовѣстнаго соглашенія прежней аскетической этики съ явно противорѣчившимъ ей складомъ быта и нравовъ. Уже въ эпоху Регентства передовая часть французскаго общества пережила такія крайности необузданной свободы чувствъ и страстей, что протестъ противъ нея долженъ былъ казаться запоздавшимъ и напраснымъ усиліемъ, а притворное оправданіе ея казуистикою не могло удовлетворять людей добросовѣстныхъ. Возникла потребность въ ученіи, которое не оправдывало бы скрытно свободу чувствъ и страстей, не извиняло бы ее, какъ неизбѣжную слабость, а узаконяло бы ее, какъ неотъемлемое право свободной человѣческой личности. Отвѣтъ на эту потребность дала французская сенсуалистическая философія. Уже у ея систематика Кондильяка, настолько сдержаннаго, настолько далекаго отъ матеріалистическихъ крайностей своихъ продолжателей, мы встрѣчаемъ всѣ существенныя условія для философской эманципаціи чувствъ и страстей. Если „способность къ ощущенію есть первая изъ способностей души и единственный источникъ всѣхъ остальныхъ“[4]); если всѣ чувства и страсти сводятся на эту способность[5]); если, съ другой стороны, удовольствіе и неудовольствіе — единственные двигатели всего развитія человѣка[6]), то прямымъ выводомъ отсюда должно бы быть признаніе необходимости наибольшаго развитія страстей, такъ какъ именно въ нихъ способность ощущенія, а слѣдовательно и познанія, достигаетъ наибольшаго богатства содержанія и наибольшей живости и силы. Если самъ Кондильякъ не сдѣлалъ этого необходимаго вывода[7]), то потому только,

---

[1]) *Werner, Gesch. d. kath. Theologie seit dem Trienter Concil. München 1866,* 52.

[2]) Я пользовался изданіемъ *Ferrariae 1755;* вѣроятно были и еще болѣе поздніе.

[3]) A la réserve de quelques libertins, tous les chrétiens veulent gagner le paradis; mais il n'y a guère personne qui ne le veuille gagner à meilleur marché qu'il est possible... Nous sommes donc des gens nécessaires, monsieur, говоритъ казуистъ у *Montesquieu, Lettres persanes, Lettre 57.* Болѣе поздніе похвалы іезуитамъ въ стихотвореніи С. Ламберта: *St. Lambert. Poésies. P. 1826,* 344—5.

[4]) *Traité des sensations.* Introduction. *Condillac, Oeuvres complètes. Paris An XI.* T. IV, p. 28. Также 1 Part., ch. 7. § 2, p. 121—2. 4 Part., ch. 9 § 1, p. 416.

[5]) id. 1 P. ch. 7, § 2, p. 122. *Traité des animaux.* Conclusion. V, 187.

[6]) *Oeuvres.* IV, 122. V, 187.

[7]) Наоборотъ, онъ говоритъ, что люди, сознавши вредъ неограниченной свободы, приняли взаимныя обязательства; они уговорились, что будетъ считаться дозволеннымъ

что въ области этики онъ остается нерѣшительнымъ и непослѣдовательнымъ сенсуалистомъ, не договаривая того, что онъ долженъ бы сказать, и принимая кое что такое, чего признать онъ не въ правѣ[1]). По строгому смыслу своего ученія онъ долженъ былъ оправдать и узаконить стремленіе къ свободѣ чувствъ и страстей: не признаетъ ли онъ „сохраненіе личнаго существованія за самый убѣдительный поводъ ко всей нашей дѣятельности?“[2]) не называетъ ли онъ желаніе, то-есть запросъ на полученіе личныхъ благъ, „самою неотлагаемою изъ всѣхъ потребностей?“[3]) эгоизмъ не есть ли для него естественная, первичная, „основная страсть, изъ которой происходятъ всѣ остальныя“?[4]) пріобрѣтеніе наибольшей степени наслажденія не составляетъ ли общаго „закона, вызвавшаго развитіе всѣхъ нашихъ способностей, всего того, что зачаточно намъ присуще“?[5]) А если такъ, то вполнѣ послѣдовательнымъ съ его стороны было признать, что „наши единственные повелители — удовольствіе и огорченіе“ (la douleur)“[6]): „жить — значитъ наслаждаться, и жизнь удлиняется у того, кто умѣетъ наиболѣе умножать предметы своего наслажденія“[7]). „Наши потребности, то-есть наслажденія и скорби, сопоставленныя и сравненныя другъ съ другомъ, приводятъ въ дѣйствіе и изощряютъ наши способности. Имъ мы обязаны, слѣдовательно, предназначеннымъ для насъ счастіемъ: сколько потребностей, столько и различныхъ видовъ наслажденія, сколько степеней въ потребностяхъ, столько же и въ наслажденіи. Вотъ зародышъ всего, что въ насъ есть; вотъ источникъ всего нашего счастія или несчастія“[8]). Естественнымъ конечнымъ заключеніемъ отсюда было бы: отдавайся же тому теченію, въ сторону котораго влечетъ потребность, желаніе; развивай въ себѣ желанія и стремись къ ихъ полнѣйшему удовлетворенію! не стѣсняйся въ своемъ стремленіи къ наслажденію сомнѣніемъ нравственно ли оно! „Понятія блага (добра) и красоты относительны для каждаго отдѣльнаго чувствующаго существа... они сообразны состоянію

и что̀ запрещеннымъ, и ихъ соглашенія стали законами, которымъ поступки обязаны подчиняться. „Вотъ съ этого-то и начинается нравственность“. *Tr. des animaux.* 2 part., ch. 7. *Oeuvr.* V, 147.

[1]) Напр. въ *L'Art de penser* 1 part., ch. 8., въ полное противорѣчіе съ приведеннымъ выше мнѣніемъ о безусловно сенсуалистическомъ происхожденіи всего нашего знанія, онъ говоритъ: „Понятія (les idées) о Божествѣ и о нравственности принадлежатъ исключительно разуму“. — *Ritter, Gesch. d. neuer. Philosophie* IV, 423, 429 находитъ, что въ этикѣ К. переходитъ далеко за предѣлы, дозволенные ему его сенсуализмомъ, тогда какъ *Réthoré, Condillac. Paris 1864,* 235 силится оправдать это тѣмъ, что у К—а термины „sensation, sentir, совпадаютъ съ понятіями „conscience, sens intime“. Однако и онъ сознается, что К. не выяснилъ, въ чемъ состоитъ критерій нравственнаго. p. 145.

[2]) *Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines. Par. 1822.* part. ch. 9 § 78, p. 71. *Traité des animaux.* 2 part. ch. 8. *Oeuv.* V, 155—6.

[3]) *Tr. des anim.* p. 157. [4]) id. 154—6. Le germe des passions est le même dans tous les animaux, c'est l'amour propre.

[5]) *Tr. d. sensations.* 1 part. ch. 7 § 3 p. 122. [6]) id. 2 part. ch. 8 § 1 p. 205.

[7]) id 4 part. ch. 9 § 2. IV, 418. [8]) id § 3. IV, 419—420.

страстей и разсудка: то, что льститъ страстямъ, то и хорошо: что нравится уму, — то прекрасно, а то, что одновременно нравится и страстямъ, и уму, — то, заразъ, и хорошо, и прекрасно. Ни то, ни другое, слѣдовательно, не абсолютно; все относительно, соотвѣтственно характеру того, кто судитъ, и его организаціи"[1]).

Если, послѣ всего этого, Кондильякъ, сведя всю дѣятельность человѣка на эгоистическую жажду наслажденія, и признавши, что „*нравственный элементъ, въ сущности, есть только аксессуаръ страстей*", утверждаетъ немедленно затѣмъ, что „это второстепенное становится въ рукахъ человѣка главнымъ"[2]), и что нравственность начинается съ ограниченія личной свободы взаимнымъ соглашеніемъ признавать одно дурнымъ, а другое — хорошимъ и наказывать первое и награждать второе закономъ[3]), „въ согласіи съ которымъ исключительно и состоитъ наша нравственность"[4]), — если Кондильякъ позволяетъ себѣ столь замѣтную непослѣдовательность, то обличить ее было не трудно. Искусственное сдерживаніе свободы желаній и страстей искусственнымъ соглашеніемъ и столь же искусственнымъ охранителемъ послѣдняго—внѣшнимъ закономъ, являлось натяжкою, не имѣвшею подъ собою прочнаго философскаго основанія. Обвинительная рѣчь Руссо противъ фальши и произвольности внѣшней культуры была необходимымъ отвѣтомъ на противорѣчія Кондильяка и призывомъ свергнуть съ человѣчества искусственное иго придуманныхъ законовъ и вернуться къ естественнымъ влеченіямъ, внушаемымъ самою природою, а слѣдовательно и къ свободѣ чувствъ и страстей, въ чемъ, какъ я уже раньше указалъ, и состоялъ воспитательный подвигъ Руссо относительно своего вѣка.

Какъ ни велико было въ данномъ случаѣ вліяніе личной геніальности Руссо, оно никогда не могло бы быть такъ успѣшно, если бы не совпадало съ общею потребностью общества въ томъ, краснорѣчивымъ ораторомъ чего явился Руссо. Натурализмъ, порывъ къ естественному, носился въ воздухѣ; сами ограничивавшіе его невольно служили ему же. Тотъ же Кондильякъ, который видитъ начало нравственности въ ограниченіи естественнаго влеченія къ личной свободѣ искусственною уздою закона, говоритъ: „природа всему положила начало и всему — хорошо; вотъ истина, которую надо какъ можно чаще повторять"[5]); онъ же начинаетъ свой первый философскій трудъ признаніемъ невозможности для человѣка выйти за предѣлы своихъ субъективныхъ силъ и впечатлѣній[6]), узаконяя этимъ какъ интеллектуальный, такъ и моральный индивидуализмъ. Для Монтескье также „голосъ природы — самый сладостный изъ всѣхъ"[7]); „кроткая, любезная, очаровательная, она разсыпала удовольствія щедрою рукою, она до избытка надѣлила насъ наслажденіями"[8]).

---

[1]) *Traité des sensations.* [2]) *Tr. des animaux.* 2 part. ch. 8. V, 154 ss.
[3]) id. ch. 7 p. 147. [4]) *Logique* I, 6. [5]) id. II, 3.
[6]) *Essai sur l'origine des connaissances humaines* 1 part. Sect. 1. ch. 1.
[7]) *Montesquieu, Esprit des lois. P. 1867.* L. 26, ch. 4, p. 400.
[8]) id. L. 12, ch. 6, p. 160.

Всѣ нравы имѣютъ своимъ источниковъ природу[1]; первые, наиболѣе правомочные законы — естественные законы, „предшествующіе учрежденію общества“[2]; противорѣчить имъ неразумно и безполезно. Оттого Монтескье врагъ „суровой морали, которая напрасно силится изгладить черты, глубоко внѣдренныя въ наши души; мораль, желающая успѣшно вліять на сердце человѣка, должна регулировать его чувства, а не уничтожать ихъ“[3]. Оттого даже страсти не представляются ему достойными осужденія и осмѣянія[4]. Изъ выдающихся французскихъ мыслителей своего времени Вольтеръ былъ однимъ изъ немногихъ, не сочувствовавшихъ натурализму въ смыслѣ Руссо, находя мечты послѣдняго о „состояніи природы“ смѣшнымъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, „ужаснымъ романомъ“[5]. Однако, самъ того не замѣчая, и Вольтеръ своимъ оправданіемъ эгоизма[6], своею шаткостью во взглядѣ на основы нравственности, которыя онъ то признаетъ неизмѣнными[7], а то поднимаетъ на смѣхъ, если ихъ понимаютъ какъ нѣчто абсолютное[8], въ высшей степени способствовалъ охлажденію общественнаго мнѣнія къ традиціоннымъ стѣсненіямъ свободы чувствъ и страстей и, быть можетъ, даже болѣе кого-либо повліялъ на развитіе легкомысленно-эпикурейскаго взгляда на жизнь, къ которому уже такъ были предрасположены его со-

---

[1]) id. L. 26, ch. 4, p. 400. [2]) id. L. 1, ch. 2, p. 5—6.

[3]) *Montesquieu, Pensées diverses. P. 1864,* p. 117. [4]) id. p. 127.

[5]) *Voltaire, Dictionnaire philos., art. Homme. Oeuvres (Beuchot)* XXX, 245, 248.

[6]) L'amour propre n'est pas une scélératesse, c'est un sentiment naturel à tous les hommes... il est l'instrument de notre conservation... il est nécessaire, il nous est cher, il nous fait plaisir, et il faut le cacher (!) *Oeuvres,* XXVI, 275. Ср. XXX, 413: все основано на выгодѣ.

[7]) La morale est la même chez tous les hommes qui font usage de la raison. La morale vient donc de Dieu. XXXI, 262. La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement admise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion. XLII, 585. La nature est toujours semblable à elle-même..., ainsi la loi fondamentale de la morale agit également sur toutes les nations bien connues. 594. La morale est universelle. ibid. § 38 et ss. О естественности основныхъ нравств. понятій *Essai sur les moeurs (Lausanne 1780)* I, 29—32; одинаковая нравственность здѣсь (p. 84) приписывается только цивилизованнымъ націямъ. Tout a changé sur la terre; la vertu seule ne change jamais...; elle est toujours immuable, p. 223.

[8]) Le souverain bien! quel mot! (въ ироническомъ смыслѣ слова). *Oeuv.* XXVII, 343. La question du bien et du mal demeure un chaos indébrouillable pour quiconque cherche de bonne foi. 360. Il est si vrai que le bien et le mal de la société est la seule mesure du bien et du mal moral, que nous sommes forcés de changer selon les besoins toutes les idées que nous nous sommes formées du juste et de l'injuste. *Traité de métaphysique. Oeuv.* XXXVI, 337. Mais il n'y aura donc pas de bien en soi et indépendant de l'homme?.. Notre bien et notre mal physique n'ont d'existence que par rapport à nous. Pourquoi notre bien et notre mal moral seraient-ils dans un autre cas? id. 339. Зависимость совѣсти отъ времени, примѣра, темперамента и разсудка: XXVIII, 170. L'homme n'est né avec aucun principe, mais avec la faculté de les recevoir tous, ibid. Разъясненіе вопроса, въ какомъ смыслѣ нравственныя начала, не будучи прирожденными, однако общи людямъ — въ письмѣ къ Фридриху: LII, 521 ss.

временники. Лишь меньшинство его читателей обращало вниманіе на благоразумныя, хотя и непрочно мотивированныя оговорки, которыя отъ времени до времени онъ считалъ нужнымъ дѣлать съ этическими и даже религіозными цѣлями для противодѣйствія крайнему скептицизму мысли и крайнему произволу чувствъ[1]). Зато всѣ отлично усвоивали его игривое отношеніе къ серіознымъ вопросамъ, его правило практической мудрости: „жить, смѣясь, и умирать со смѣхомъ“[2]), его насмѣшки надъ аскетизмомъ, его прославленіе „божественнаго удовольствія“[3]).

То, что Вольтеръ внушалъ и поощрялъ, шутя, какъ бы мимоходомъ, то Дидро провозглашалъ со страстью и пламеннымъ энтузіазмомъ пророка, съ необдуманностью и дерзостью фанатика. Въ отличіе отъ большинства представителей раціонализма XVIII вѣка, отдававшихъ разсужденію рѣшительное предпочтеніе передъ чувствомъ и страстью, Дидро сразу перемѣняетъ отношеніе и рѣшительно подчиняетъ первое вторымъ въ области нравственности. „Можно ли признавать непогрѣшимость чувствъ?“ спрашиваетъ онъ, и смѣло отвѣчаетъ: „Конечно, если бы не противорѣчилъ разсудокъ! — Можно ли слѣдовать неукоснительно голосу природы и страстей? — Что говоритъ намъ этотъ голосъ? — Онъ говоритъ: стремитесь быть счастливыми! — Должно ли и можно ли ему сопротивляться? — Нѣтъ! И самый добродѣтельный, и самый безнравственный человѣкъ ему одинаково повинуются“[4]). Защитѣ страстей Дидро оставался вѣренъ въ теченіе всей жизни[5]): уже въ своемъ первомъ произведеніи, въ „Опытѣ о заслугѣ и добродѣтели“ (1745 г.)[6]), приказанію религіи: „обуздывай страсти!“ онъ противопоставляетъ повеленіе природы: „сохраняй, оберегай свое существованіе!“, для чего страсти необходимы, и находитъ возможнымъ согласовать оба требованія[7]). Уже здѣсь онъ сравниваетъ человѣческій организмъ съ музыкальнымъ инструментомъ, въ которомъ страсти являются струнами; „безстрастный человѣкъ есть, слѣдовательно, инструментъ съ обрѣзанными струнами или же

---

[1]) La religion, la morale mettent un frein à la force du naturel; elle ne peuvent le détruire. XXVII, 450. О необходимости признанія Бога, какъ нравственнаго контроля, — во множествѣ мѣстъ: il est évident que dans la morale il vaut beaucoup mieux reconnaître un Dieu que n'en pas admettre. XXVII, 157. Il faut reconnaître un Dieu rémunérateur et vengeur. XLIII, 237 ss.

[2]) Il faut vivre en riant et mourir en riant; voilà mon avis et la façon dont j'en use. — Je ris de tout; je m'en trouve bien. LVIII, 412, 415.

[3]) Philosophiquement parlant, le plaisir est divin. LIII, 175.

[4]) *Le Prosélyte. Oeuvr. éd. Brière.* II, 327—9.

[5]) „Я всегда горячо защищалъ сильныя страсти; только онѣ и способны возбуждать меня къ дѣятельности... Если отъ нихъ происходятъ отвратительные поступки, позорящіе человѣческую природу, то отъ нихъ же ведутъ свое начало и удивительные подвиги, возвышающіе ее. Человѣкъ со скромными влеченіями живетъ и умираетъ какъ животное. *Lettre à M-lle Voland. Oeuv. Ed. Assézat.* XIX, 87.

[6]) Онъ сложился изъ примѣчаній Дидро къ сдѣланному имъ переводу статьи Шэфтсбюри на ту же тему. Нижеслѣдующія ссылки я дѣлаю поэтому по франц. изданію сочиненій Шэфтсбюри *(Oeuvres de Mylord de Shaftesbury etc. Genève 1769,* T. II).

[7]) Note 12, p. 37 ed. cit.

никогда ихъ не имѣвшій“ [1]). Эти мысли получаютъ развитіе и болѣе энергичное выраженіе въ „Философскихъ мысляхъ“ 1746 г., удостоившихся за свои вольнодумныя выходки противъ религіи быть сожженными по приказу Парламента. Эта маленькая, талантливо написанная книжка, надѣлавшая много шуму, вызвавшая нѣсколько возраженій [2]), начинается горячею защитительною рѣчью въ пользу страстей. „Люди постоянно возстаютъ противъ нихъ“, говоритъ Дидро; „они приписываютъ страстямъ всѣ свой страданія, забывая, что тѣ же страсти являются для нихъ источникомъ наслажденій. Считается оскорбленіемъ разсудка осмѣлиться замолвить слово въ пользу этихъ враговъ его. И однако только страсти, и притомъ сильныя страсти, способны возвышать душу до величавыхъ подвиговъ. Скромныя склонности порождаютъ только пошлость. Подавленіе страстей лишаетъ человѣка его лучшихъ способностей... Ни поэзія, ни живопись, ни музыка не создадутъ ничего превосходнаго, если предразсудки наложатъ печать преклоннаго возраста, дряхлости, на человѣческій темпераментъ. Было бы въ высшей степени неразумно помышлять объ уничтоженіи въ себѣ страстей!“ Страстямъ должна быть предоставлена свобода; ихъ происхожденіе оправдано самою природою, а ихъ результаты должны оправдывать себя свойствами содержанія страстей и размахомъ ихъ вдохновенія [3]). Двадцатью годами позже (въ 1767—8) онъ высказывается еще рѣшительнѣе, являясь уже настоящимъ предвѣстникомъ нѣмецкой философіи чувства и сближаясь отчасти съ мыслями Якоби о томъ же предметѣ. „Несправедливо приписываютъ страстямъ человѣческія преступленія; обвиненіе должно бы падать не на нихъ, а на ошибочныя сужденія (разсудка). Внушеніе страстей всегда хорошо, потому что онѣ внушаютъ намъ только желаніе счастія; не онѣ, а разсудокъ дурно ведетъ насъ и заставляетъ насъ избирать ложные пути къ благу. Итакъ, мы преступны только оттого, что разсуждаемъ плохо, и не природа, а разсудокъ вводитъ насъ въ обманъ... Да и чѣмъ стала бы мораль, если бы было иначе? во что обратилась бы добродѣтель? Было бы безуміемъ, если бы она отдаляла насъ отъ счастія!... Нѣтъ! путь счастія одинъ и тотъ же съ путемъ добродѣтели“ [4]).

Высказавши эти богатыя содержаніемъ и смѣлыя для своего времени мысли, Дидро, какъ я уже имѣлъ случай указать, не позаботился или не съумѣлъ привести ихъ въ порядокъ и оставилъ наброски своего этическаго ученія въ крайне безпорядочномъ видѣ и переполненными

---

[1]) id. 95. Слѣдуетъ замѣтить, что не только это сравненіе, но и убѣжденіе въ первенствующемъ значеніи страстей Дидро почерпнулъ у *Шэфтсбюри*, который высказывается на этотъ счетъ чрезвычайно рѣшительно: *Inquiry concerning Virtue.* Book 2, Part. 1. § 3. *Shaftesbury, Characteristics etc. Basil 1790.* II, 70 sqq. особенно p. 74.

[2]) Наиболѣе извѣстное *Formey, Pensées raisonnables opposées aux pensées philosophiques. 1749.* Книжка Дидро выдержала нѣсколько изданій; нѣмец. переводъ вышелъ уже въ 1747 г. [3]) *Pensées philosophiques.* 1—6.

[4]) *Le prosélyte répondant par lui-même. Oeuvres (ed. Brière)* I 329.

крупными противорѣчіями. Недостатки эти сдѣлали его мысли о значеніи страстей неспособными получить надлежащее философское развитіе, но не помѣшали имъ глубоко вліять на убѣжденія читающей публики, уже предрасположенной чувственнымъ складомъ нравовъ къ воспринятію этого новаго воззванія дать широкій просторъ чувствамъ и страстямъ. Въ высшей степени неосторожный въ своей публицистической дѣятельности, до дерзости несдержанный въ бесѣдѣ, парадоксальный и циничный въ выраженіяхъ, Дидро, еще болѣе Вольтера, ускорилъ развитіе практическаго ученія о нравственномъ произволѣ и о правѣ пользоваться чувственными наслажденіями въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Въ своихъ повѣстяхъ онъ сгущенными красками изображалъ „ужасающія слѣдствія аскетизма“[1]; восхваляя естественную мораль“ дикарей, доходилъ до оправданія величайшихъ нравственныхъ безобразій[2]), и, не отваживаясь стать открыто на сторону „грубаго и дикаго порядка природы“ противъ культурнаго строя[3]), называлъ однако цивилизацію „тиранiей и отравой“, а „всѣ политическія, гражданскія и религіозныя учрежденія — игомъ, которое горсть мошенниковъ пыталась наложить на человѣчество“[4]). Конечный выводъ натуралистическаго взгляда Дидро на свободу личности выраженъ поэтому въ слѣдующихъ опасныхъ словахъ: „въ строгомъ смыслѣ, для мудреца законы не существуютъ: такъ какъ всѣ они подвержены исключеніямъ, то самому мудрецу принадлежитъ право судить о тѣхъ случаяхъ, когда ему слѣдуетъ подчиняться законамъ и когда онъ долженъ отъ нихъ освобождаться“[5]).

Не всѣ, конечно, были такъ смѣлы и откровенны въ выраженіи жизнерадостнаго взгляда на нравственную свободу личности. Рядомъ съ веселымъ Дидро, юношески упивавшимся блаженствомъ физическаго бытія, въ эту пору былъ еще возможенъ его другъ и сотрудникъ, серіозный Даламберъ, представитель сдержаннаго умѣреннаго сенсуализма и утилитарной этики[6]), ученый, проникнутый скептицизмомъ, пессимистиче-

---

[1]) *La Religieuse.*

[2]) Примѣръ изъ *Supplément au voyage de Bougainville:* Un père peut-il coucher avec sa fille, une mère avec son fils, un frère avec sa soeur, un mari avec la femme d'un autre? — Pourquoi non? *Oeuvres, ed. Brière.* II, 396.

[3]) Ainsi vous préféreriez l'état de nature brûte et sauvage? — Ma foi, je n'oserais prononcer. — Que ferons-nous donc? reviendrons-nous à la nature? nous soumettrons nous aux lois? — Nous parlerons contre les lois insensées jusqu' à ce qu'on les réforme, et, en attendant, nous nous y soumettrons. id 422—3.

[4]) Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère? La voici: il existait un homme naturel; on a introduit au dedans de cet homme un homme artificiel, et il s'est élevé dans la caverne une guèrre civile qui dure toute la vie. id. 417. Faut-il civiliser l'homme ou l'abandonner à ses instincts? — Si vous vous proposez d'en être le tyran, civilisez-le, empoisonnez-le de votre mieux d'une morale contraire à la nature, faites lui des entraves de toute espèce etc. 418. J'en appelle à toutes les institutions politiques, civiles et religieuses... vous y verrez l'espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug d'une poignée de fripons qui se promettaient de lui imposer. id. 419.

[5]) *Entretien d'un père avec ses enfants.* II, 469 (ed. Brière).

[6]) Очень стройное для своего времени изложеніе развитія основъ общежитія и нрав-

скою грустью и почти презрѣніемъ къ жалкому положенію человѣчества [1]), поставленнаго на краю пропасти между горемъ и лишеніемъ и принужденнаго довольствоваться, въ качествѣ высшаго блага, скорѣе отсутствіемъ скорби, нежели присутствіемъ наслажденій. Однако, и Дал. считаетъ долгомъ гражданина осуждать аскетизмъ, „это медленное самоубійство", какъ настоящій проступокъ противъ общественнаго блага, не составляющій притомъ и никакой религіозной заслуги. Вѣрный принятому имъ въ своихъ „Основахъ Философіи" рѣшенію „не оскорблять, по возможности, никого" [2]), онъ извиняетъ аскетизмъ лишь какъ рѣдкое исключеніе „для нѣкоторыхъ жертвъ, избранныхъ Высшимъ Существомъ на служеніе Ему по непонятнымъ намъ мотивамъ"; онъ допускаетъ (едва ли искренно) возможность аскетической Ѳиваиды въ какомъ-нибудь уединенномъ уголкѣ земли, но считаетъ противнымъ намѣреніямъ и законамъ Бога превращать весь міръ въ Ѳиваиду [3]).

Уступчивость прежнему міровоззрѣнію встрѣчалась однако съ каждымъ днемъ все рѣже и рѣже; даже въ наиболѣе умѣренно выраженныхъ, общедоступныхъ изложеніяхъ новыхъ взглядовъ на нравственность противоположная точка зрѣнія выступаетъ очень ясно. Туссэнъ, авторъ не глубокомысленной, но очень распространенной въ свое время книги „Нравы" [4]), видитъ уже возмутительную несправедливость въ томъ, что „лицемѣры-ханжи, эти безжалостные ригористы въ области нравственности, осмѣливаются настолько чернить любовь человѣка къ самому себѣ, что громко защищать ее считается постыднымъ". „Вступаясь за угнетенное чувство себялюбія", онъ считаетъ долгомъ „великодушно защищать его честь, слишкомъ легкомысленно оскорбляемую" [5]). Онъ полагаетъ, что „нѣтъ ничего болѣе согласнаго съ велѣніями Бога, какъ заботиться о счастіи и души, и тѣла, а слѣдовательно — и любить ихъ" [6]). Преподаваемые имъ по этому поводу совѣты буднично-просты

ственности изъ первоначальныхъ грубо-утилитарныхъ побужденій, постепенно совершенствующихся, онъ даетъ въ *Discours préliminaire de l' Encyclopédie. D'Alembert, Oeuvres. P. 1805.* I, 188 ss.

[1]) Такъ характеризуетъ его философское настроеніе *Damiron* въ своихъ интересныхъ *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle P. 1858.* II 86. Лагарпъ, хорошо знавшій Даламбера, утверждаетъ, что „онъ былъ скептикомъ во всемъ, кромѣ математики". *Laharpe, Lycée ou Cours de littérature.* XXII, 157 *(ed. 1805).* Это подтверждаетъ и самъ Дал. *Oeuvres* I, p. XLIV. *D'Alembert, Oeuvres.* I, 189.

[2]) id. II, 4.

[3]) *Essai sur les éléments de philosophie*, въ отдѣлѣ *Morale du Citoyen.*

[4]) *Les Moeurs.* Книга была издана анонимно въ 1748 г. и не разъ перепечатывалась (я ссылаюсь на *амстердамское изданіе 1795 г.).* Ее приписывали Panage'у. По отзыву Лагарпа, она была „первымъ въ 18 вѣкѣ изложеніемъ плана естественной нравственности, не зависящей отъ всякаго религіознаго вѣрованія или культа, первымъ кодексомъ деизма" (?), и нравилась именно тою смѣсью спиритуализма и натурализма, которая соотвѣтствовала условіямъ времени, когда начинали уже нападать на религію, но еще не желали слишкомъ явно раздражать общественное мнѣніе. *Laharpe.* XXII, 348—351. [5]) *Les Moeurs.* I, 151—2. [6]) id. 153.

и заурядны, изложены безъ малѣйшаго проблеска оригинальности и смѣлости; но именно этимъ они и интересны въ культурно-историческомъ отношеніи, какъ вѣрное отраженіе нравственнаго настроенія, преобладавшаго въ большинствѣ людей той поры поверхностнаго и еще нѣсколько трусливаго эпикуреизма. „Любите себя *съ осторожностью и въ мѣру*“, внушаетъ Туссэнъ; „подчиняйте должной субординаціи любовь къ тѣлу и къ душѣ, инстинктъ и разумъ, и не бойтесь, что они могутъ внушить вамъ что-либо такое, за что Богъ можетъ разгнѣваться и наказать васъ. Пусть разумъ повелѣваетъ; инстинктъ созданъ для послушанія; любовь къ душѣ должна идти впереди: душа благороднѣе тѣла... Но и она должна повиноваться Богу. Счастье обѣихъ субстанцій зависитъ отъ этой субординаціи, точно такъ же, какъ мудрость заключается въ ея сохраненіи“. Однако „презирать чувственныя наслажденія, какъ ненужныя для счастія, значитъ впадать въ аффектированный спиритуализмъ“ [1]). Вооружаться противъ чувствъ настолько же несправедливо, насколько безполезно: „чувство въ своихъ порывахъ не болѣе свободно, чѣмъ мысль; оно обыкновенно возникаетъ помимо участія воли; самое осмотрительное благоразуміе не можетъ подрѣзать его въ корнѣ. Да это было бы и напраснымъ усиліемъ, такъ какъ, не будучи произвольнымъ, *чувство никогда не можетъ быть преступнымъ; но, хотя оно и невинно, оно всегда опасно*“ [2]). Даже со страстей, и притомъ со страстей, „направляющихся къ непозволительнымъ цѣлямъ“, Туссэнъ готовъ снять обвиненіе въ преступности, такъ какъ и въ ихъ проявленіяхъ воля не властна. Однако, въ виду ихъ несомнѣнной опасности, въ смыслѣ нарушенія душевнаго равновѣсія подавляющимъ преобладаніемъ одного какого-либо влеченія надъ остальными, надо стараться „препятствовать возникновенію и росту безпорядочныхъ страстей, надзирать надъ кажущимися даже наиболѣе невинными изъ нихъ, безжалостно душить другія и только слегка обуздывать третьи“ [3]). Даже тѣлесныя, вполнѣ чувственныя желанія невинны: „ихъ не только не слѣдуетъ подавлять, ихъ надо, наоборотъ, удовлетворять. Но въ буквальномъ смыслѣ слова — только удовлетворять (какъ естественную потребность), не болѣе, не впадая въ излишества... Вѣдь и само удовольствіе есть своего рода необходимость!... Герои нравственности, слѣдовательно, — не анахореты, отрекшіеся отъ удовольствія, а люди, умѣющіе отъ него отказываться, какъ скоро этого требуетъ ихъ личная честь или же благо отечества“ [4]).

Смѣлѣе, болѣе игриво, болѣе заманчиво, распространялъ тѣ же умѣренно-эпикурейскія, жизнерадостныя и вольнолюбивыя убѣжденія изящный придворный, прослывшій философомъ, маркизъ де Сенъ-Ламберъ [5]). Въ его дидактической поэмѣ „Времена года“, мѣтко названной Орасомъ Уэльполемъ „энциклопедическою Аркадіей, въ которой пастухи разгу-

---

[1]) id. 154—5. [2]) id. 160. [3]) id. 162—3. [4]) id. 174—7.

[5]) О немъ, какъ мыслителѣ, старательный этюдъ у *Damiron*, II, 144—255.

ливаютъ по лугамъ съ философскимъ словаремъ въ рукахъ", наслажденіе возводится въ нравственную обязанность и на служеніе ему сводится самый культъ Божества. Богъ благъ и щедръ: Онъ послалъ намъ всевозможные источники наслажденій[1]). Мы обязаны съ благодарностью чтить Его. Но какимъ образомъ? „Наслаждаться — вотъ что̀ значитъ чтить Его. Будемъ же наслаждаться! Онъ намъ это повелѣваетъ"[2]). Добровольный „отказъ отъ невиннаго удовольствія — очень большой грѣхъ"[3]); это актъ неблагодарности къ Творцу, Который любовь къ удовольствію сдѣлалъ главнымъ двигателемъ всей человѣческой дѣятельности[4]) и побужденіемъ ко всѣмъ добродѣтелямъ[5]). „Чего требуетъ отъ тебя благость Бога?" спрашиваетъ С. Ламберъ у пессимиста и аскета. „Только твоего удовольствія и благодарности. Какую обязанность возлагаетъ на тебя Богъ? — Обязанность удовольствія, выраженную въ словахъ: наслаждаться — вотъ мудрость! давать другимъ наслаждаться — вотъ добродѣтель?"[6]). Эту соблазнительную мудрость С. Ламберъ проповѣдуетъ и въ своей дидактической поэмѣ[7]), и въ мелкихъ стихотвореніяхъ, и въ своемъ „Всемірномъ Катихизисѣ". Въ „Посланіи къ Хлоѣ" онъ съ гордостью противопоставляетъ свой „просвѣщенный вѣкъ, съ его нестрогими нравственными законами, смѣшной щепетильности людей предшествующаго поколѣнія, которые предавались чувственному счастью, дрожа отъ страха, боялись любви, стѣсняли свои желанія и возводили удовольствіе въ преступленіе"[8]). И во „Всемірномъ Катихизисѣ"[9]) онъ всю нравственность выводитъ изъ стремленія къ удовольствію и изъ отвращенія къ страданію: первичныя ощущенія физическаго наслажденія и физической боли порождаютъ себялюбіе, а оно, въ свою очередь, вызываетъ все дальнѣйшее нравственное развитіе человѣка[10]). Что касается счастья, то оно состоитъ въ достиженіи такого

---

[1]) *St. Lambert, Poésies P. 1826. Les Saisons,* p. 212, 234—6.

[2]) Jouir c'est l'honorer: jouissons, il l'ordonne, p. 119. Jouissez, ô mortels, et par des cris de joie | Rendez grâces au ciel des biens qu'il vous envoie. 142. Heureux qui sait jouir! 222.

[3]) p. 138. Въ поэмѣ С. Ламбера эти совѣты преподаетъ сельскій священникъ, p. 119.

[4]) p. 76.

[5]) ... mes plaisirs m'inspirent des vertus. 218. L'homme content de son sort et de lui-même est disposé à la joie, à l'amour de ses semblables, à la générosité, au courage, à l'activité etc. 194.

[6]) *Damiron* II, 173, по баснѣ С. Ламбера *Voyage à la Mecque,* которую мнѣ не пришлось видѣть.

[7]) Je viens de leur richesse avertir les humains, | Des plaisirs faits pour eux leur tracer la peinture... C'est dans cet esprit que ce poëme est composé; on y fait sentir partout le prix des plaisirs simples, purs, faciles, et trop négligés 57. [8]) *Poésies,* p. 329.

[9]) *St. Lambert, Principes des Moeurs chez toutes les nations ou Catéchisme universel. P. 1798 ss.* По словамъ автора, планъ работы и вѣроятно значительная часть изложенія сдѣланы были 45 годами раньше. I, 46. Въ эпоху Директоріи Совѣтъ Народнаго Просвѣщенія приказалъ вывѣсить на стѣнахъ начальныхъ школъ извлеченія изъ этого катихизиса. *Beurdeley, Les Catéchismes révolutionnaires P. 1893,* 85.

[10]) *Catéchisme universel. Analyse de l'homme.* I, 1 ss.

состоянія, въ которомъ „размышленія о нашей судьбѣ сопровождаются сладостною радостью и пріятнымъ ощущеніемъ жизни“[1]), выражающимся въ удовлетвореніи преимущественно трехъ чувствъ: вкуса[2]), осязанія и того, что С. Ламберъ называетъ „шестымъ чувствомъ“[3]).

Не удивительно, что умы поверхностные и легкомысленные, въ родѣ Туссэна и С. Ламбера, поддавались всеобщему влеченію, начинавшему преобладать въ жизни тогдашняго французскаго общества — открывать возможно-большій просторъ свободѣ чувствъ и страстей[4]). То же, такъ сказать, принудительное воздѣйствіе общаго настроенія испытывали на себѣ даже гораздо болѣе серіозные, вдумчивые и послѣдовательные мыслители. Самымъ поучительнымъ примѣромъ этого рода можетъ служить Гельвецій. Этотъ педантъ утилитаріанизма XVIII вѣка, казалось, менѣе кого-либо, имѣлъ основаніе защищать свободу чувствъ и страстей, составляющую завершеніе широкаго развитія права человѣческой личности на нравственную независимость отъ внѣшнихъ, принудительныхъ стѣсненій. Гельвецій механически сводилъ къ принципу общественной пользы всю добродѣтель, все право[5]), „безжалостно принося (по его собственному выраженію) въ жертву этой пользѣ все рѣшительно“, до самой гуманности[6]) и истины включительно[7]). Онъ полагаетъ, что все право — въ силѣ, что справедливость и сила — одно и то же[8]), что добродѣтель безъ поддержки авторитета общественной власти безсмысленна[9]), что для общества честность частнаго лица и нравственность

---

[1]) id. § 26, I, 92. Другое опредѣленіе. T. II, p. 20.

[2]) О первенствующемъ значеніи голода, какъ двигателя всего человѣческаго развитія, I, 2, 6—7. По мнѣнію автора „желаніе разнообразить соусы содѣйствовало развитію химіи гораздо болѣе, нежели жажда познать истину“. ibid.

[3]) Это чувство — le plus vif et le plus doux des sensations...; il dispose l'homme et même les animaux à je ne sais quelle bienveillance tendre et active I, 3. La volupté est le plus grand plaisir de l'âme ou des sens accompagnés de la réflexion id. 41.

[4]) Умѣренную теоретическую защиту страстей С. Ламберъ даетъ въ своемъ *Катихизисѣ, Analyse de l'homme,* § 18. I, 40 ss.

[5]) „Я докажу, что всегда и всюду, какъ въ нравственной области, такъ и въ умственной, частное сужденіе бываетъ продиктовано личною выгодою, а сужденіе цѣлыхъ націй — выгодою общею... Съ любой изъ этихъ точекъ зрѣнія расчетъ (выгода) представляется единственнымъ судьею, рѣшающимъ вопросъ и о честности, и объ умѣ“. *Helvétius. Traité de l'Esprit.* Disc. 2, ch. 1. T. I, p. 171, *éd. Paris 1827.*

[6]) „Въ жертву принципу пользы надо приносить всѣ чувства, даже чувства самой гуманности. Публичная гуманность бываетъ иногда безжалостною къ частнымъ лицамъ... Все становится законнымъ и даже добродѣтельнымъ, когда дѣло касается блага общественнаго“. id. Disc. 2, ch. 6. I, 212—3.

[7]) id. p 211.

[8]) „Во главѣ самыхъ важныхъ добродѣтелей поставлена сила или власть. Она — наиболѣе уважаемая, быть можетъ, даже единственная дѣйствительно уважаемая людьми добродѣтель“. *De l'Homme, Amsterdam 1774.* Sect. 3, ch. 5. T. I, p. 330.

[9]) „Сила составляетъ все на землѣ. Добродѣтель, лишенная поддержки силы, гаснетъ, изчезаетъ“. id. ch. 12, p. 367. „Любить добро исключительно ради него самого настолько же невозможно, насколько невозможно любить зло ради зла“. *De l'Espr.* Disc. II, ch. 5. I, 204.

индивидуальная сами по себѣ ничего не стóятъ[1]) и что „термометръ публичной оцѣнки нравственнаго постоянно мѣняется“[2]), такъ, что незыблемыя основы нравственности и такъ называемый „нравственный смыслъ“ представляются нелѣпостью, а вся этика превращается въ собраніе произвольныхъ человѣческихъ соглашеній и искусственно составленныхъ законовъ[3]). Съ другой стороны, онъ былъ проникнутъ безграничнымъ довѣріемъ къ силѣ вліянія воспитанія на человѣческій организмъ, былъ убѣжденъ въ томъ, что воспитаніе можетъ осуществить все, что угодно[4]), такъ какъ и умъ[5]), и геній[6]), и нравственность — продуктъ искусственной культуры. Насколько его грубый утилитаріанизмъ противорѣчилъ расширенію личной свободы, настолько же преувеличеніе имъ значенія воспитанія ставило его въ полную противоположность съ ученіемъ о первенствующей важности природныхъ индивидуальныхъ особенностей, о цѣнности той естественной, врожденной геніальности, съ вѣрою въ которую у ея защитниковъ тѣсно связано было само признаніе необходимости какъ можно болѣе расширять свободу человѣческой личности, вслѣдствіе чего Гаманнъ и Гердеръ, какъ я раньше указалъ, усматривали именно въ Гельвеціѣ главнаго противника ученія о геніальности.

И однако, въ противорѣчіе со своими собственными основными убѣжденіями, Гельвецій стоитъ горой за страсти, за необходимость поощрять ихъ развитіе. „Тѣ же страсти, въ которыхъ кроются зародыши безчисленнаго количества заблужденій“, оказываются, по его мнѣнію, „источникомъ и нашего просвѣщенія: онѣ вводятъ насъ въ заблужденіе; но зато только онѣ и даютъ силу, необходимую для движенія впередъ; только онѣ и могутъ вырвать насъ изъ объятій косности и лѣни, всегда готовыхъ овладѣть всѣми способностями нашей души“[7]). „Въ области нравственнаго, страсти — тоже, что движеніе въ области физическаго: движеніе создаетъ, уничтожаетъ, сохраняетъ, оживляетъ все, и безъ него — все мертво; такъ точно и страсти вносятъ жизнь въ міръ нравственный[8]); *онѣ могутъ осуществить все*“[9]). Значительную часть своей прославленной книги „Объ умѣ“ Гельвецій посвящаетъ восхваленію страстей, по примѣру Мандевилля[10]) (о которомъ вспомнили въ это же

---

[1]) „Что за дѣло обществу до честности частнаго лица! она не представляетъ для общества почти никакой пользы“. id. ch. 6, p. 214—5.

[2]) id. ch. 7, p. 223 и ch. 13: „во всѣ вѣка, во всѣхъ странахъ честность можетъ быть только привычкою къ поступкамъ полезнымъ для общества“.

[3]) „Вы допускаете нравственный смыслъ? почему же въ такомъ случаѣ не допускать и алгебраическаго и химическаго смысла? Слова „врожденный нравственный смыслъ“ лишены смысла; ихъ слѣдовало бы навсегда изгнать въ богословскія школы“. id. Sect. 5, ch. 3. T. II, p. 15, 19.

[4]) *De l'Homme*. Sect. 10, ch. 1. L'éducation peut tout.

[5]) *De l'Esprit*. Disc. 1, ch. 1, pass. и Disc. 3, ch. 1. T. II, p. 7.

[6]) id. Disc. 3, ch. 30. II, 271, 274, 277 ss [7]) id. Disc. 1, ch. 2. I, 127.

[8]) id. Disc. 3 ch. 6. II, 57. [9]) *De l'Homme*. Sect. 2 ch. 24, I, 273.

[10]) *Мандевиллева „Басня о пчелахъ“ (The Grumbling Hive, or Knaves turned*

время)[1]), принимая подъ свою защиту даже то, что обыкновенно называется не страстями, а пороками[2]). „Корыстолюбіе и скупость направляютъ корабли чрезъ пустыни океана; гордость засыпаетъ долины, сглаживаетъ горы, пролагаетъ пути черезъ скалы, воздвигаетъ пирамиды Мемфиса... Любовь очинила карандашъ первому живописцу... Она же открыла безсмертіе души вдовѣ, оплакивавшей смерть своего молодаго супруга. Энтузіазмъ благодарности возвелъ въ санъ боговъ благодѣтелей человѣчества; онъ же придумалъ (!) ложныя религіи и суевѣрія... Сильнымъ страстямъ обязаны мы изобрѣтеніемъ искусствъ и ихъ чудесами. На страсти надо смотрѣть какъ на зародыши развитія ума и какъ на могучее побужденіе къ великимъ подвигамъ“[3]). „Онѣ создаютъ все то, что составляетъ предметъ нашего удивленія. Онѣ заставляютъ насъ пренебрегать опасностями, болью, смертью; онѣ внушаютъ намъ дѣлать наилучшее изъ всего, къ чему мы способны“[4]).

По первому взгляду кажется, что убѣжденія Гельвеція здѣсь не только сближаются, но прямо совпадаютъ съ наиболѣе важными выводами философіи чувства: чувству и его высшей степени — страсти Гельвецій отдаетъ въ извѣстныхъ случаяхъ преимущество передъ разсудкомъ[5]); онъ доказываетъ „превосходство человѣка съ сильно развитыми страстями надъ остальными людьми“ и утверждаетъ, что „только великія страсти могутъ создавать великихъ людей“[6]). Кажется, будто читаешь Гаманна или кого-нибудь изъ нѣмецкихъ штюрмеровъ, а не хладнокровнаго резонера Гельвеція, когда въ его книгѣ встрѣчаешься со слѣдующими выраженіями: „средства, наиболѣе рѣшительныя, наиболѣе способныя вызвать великія слѣдствія, остаются навсегда неиз-

---

Honest) вышла въ 1706 г., а въ 1714 г. и 1723 была перепздана съ обширнымъ комментаріемъ, доказывавшимъ, что „то, что мы считаемъ нравственнымъ и естественнымъ зломъ (страсти и пороки) составляютъ великое начало общественнаго союза, прочную основу, свѣтъ и поддержку всѣхъ, безъ исключенія, человѣческихъ занятій“. Осужденная „за безнравственное ученіе“ Миддльсекскимъ судомъ въ 1723 г. (*Whewell, Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge 1862*, 102), книга надѣлала много шуму въ Англіи и вызвала массу возраженій, изъ которыхъ лучшее сдѣлано было *Вилльямомъ Лоу* (*W. Law, Remarks on the Fable of the Bees.* Хорошее новое изданіе *Maurice'a, Cambridge 1844*). Къ числу оппонентовъ принадлежалъ и *Берклей*, изобразившій (слишкомъ поверхностно) Мандевилля подъ именемъ Лизикла въ своемъ *Alciphron or the Minute Philosopher*. Dial. 1 and. 2. *4-th. ed. Lond. 1767*, p. 4, 47 sqq. Искусную характеристику значенія Мандевилля въ его противоположности къ Шефтсбюри даетъ *Leslie Stephen, History of Engl. Thought. Lond. 1876*. II, 17 sqq. Ср. *Vorländer, Gesch. d. philos. Moral-Rechts und Staats-Lehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855*, 425, ff.

[1]) Въ *1750* г. вышелъ *французскій переводъ* (съ 6-го англ. изданія): *La Fable des Abeilles, ou les Fripons devenus Honnetes-Gens. Londres. 1750.* — *Vorländer* S. 433 полагаетъ, что во Франціи сочиненіе М — ля имѣло больше успѣха, чѣмъ въ Англіи.

[2]) Напр. защита злословія: *De l'Espr.* Disc. 2 ch. 15. I, 307, проституціи id. 309, лѣни Disc. 3 ch. 5. II, 49, скупости ch. 10,. p. 93 ss. и т. д.

[3]) id. Disc. 3 ch. 6. II, 57—58. [4]) id. 64—65. [5]) id. 66.

[6]) id. ch. 7. De la supériorité d'esprit des gens passionnés sur les gens sensés. 67 ss.

вѣстными тѣмъ, кого принято называть людьми разсудительными; эти средства раскрываются только передъ людьми страстными[1]). Человѣкъ зауряднаго здраваго смысла — это человѣкъ, въ характерѣ котораго преобладаетъ лѣнь... Книга будущаго разоблачаетъ свои тайны только человѣку страстному и жаждущему славы[2]). Одинъ орлиный взоръ страстей можетъ проникать въ сумрачную бездну грядущаго; равнодушіе же всегда было и навсегда останется слѣпорожденнымъ и тупоумнымъ[3]). Люди, слывущіе за здравомыслящихъ, эти кумиры людей ограниченныхъ, всегда ниже людей страстныхъ... и сами знаменитости тотчасъ же снова смѣшиваются съ рядами натуръ посредственныхъ, какъ скоро ихъ перестаетъ поддерживать огонь страстей[4]). Повидимому, самъ умъ угасаетъ вмѣстѣ со страстями, точно такъ же, какъ съ ихъ вымираніемъ стихаетъ и энергія. Полное безстрастіе, если бы оно было осуществимо, произвело бы въ насъ полнѣйшее огрубѣніе, низвело бы насъ на уровень животнаго“[5]).

Было бы однако совершенно ошибочно на основаніи вышеизложеннаго отождествлять взглядъ Гельвеція на значеніе страстей со взглядомъ на нихъ Гаманна и его послѣдователей. Сходство несомнѣнное есть, но только въ началѣ ученія, которое въ своемъ концѣ у Гельвеція приводитъ къ результатамъ какъ разъ противоположнымъ тѣмъ, какимъ восторженно поклонялась пора геніальности и бурныхъ стремленій. Гаманнъ сказалъ однажды: „быть можетъ, единственная услуга, которую могла бы оказать намъ философія, это — руководить должнымъ образомъ страстями“[6]). Ту же труднѣйшую обязанность Гельвецій, типичный представитель теоретическаго, отвлеченнаго просвѣщенія XVIII вѣка, возлагаетъ на законодательство. „Если удовольствіе есть единственная цѣль стремленій человѣчества, то для внушенія людямъ любви къ добродѣтели (по мнѣнію Гельвеція) слѣдуетъ только подражать природѣ... Если бы люди были безстрастны, не имѣлось бы средствъ сдѣлать ихъ добрыми; но любовь къ удовольствію оказывается уздою, посредствомъ которой всегда возможно направлять страсти частныхъ лицъ къ общему благу. ...До сихъ поръ законодательство поощряло людей къ пороку, слишкомъ часто примѣшивая къ нему удовольствіе, тогда какъ, наоборотъ, великое искусство законодателя должно состоять въ умѣньи разъединять одинъ отъ другаго“[7]). Такимъ образомъ страсти изъ вольнаго порыва личности къ тому, что влечетъ ее или безотчетно, или по крайней мѣрѣ помимо всякаго посторонняго внѣшняго принужденія, превращаются въ послушное орудіе желанія большинства, ежеминутно расходящагося съ желаніемъ отдѣльной личности. Страсти у Гельвеція подпадаютъ подъ суровый внѣшній гнетъ искусственной культуры, неизбѣжно приводящей къ ихъ обезличенію, къ лишенію субъекта его самобытнаго, оригинальнаго облика и характера, тогда какъ, наоборотъ,

---

[1]) id. 71—72. [2]) id. 74. [3]) id. 76. [4]) id. 78—79. [5]) id. ch. 8, p. 79, 83—84, 86.
[6]) См. выше, стр. 287. [7]) *De l'Esprit.* Disc. III ch. 16. T. II, p. 156.

Гаманнъ не рѣшается ввѣрить сокровище человѣческихъ страстей искусственной регуляціи внѣшняго закона (закона произвольнаго по мнѣнію самого Гельвеція) и едва-едва рѣшается подчинить эту могучую силу руководству даже и внутренняго убѣжденія, философскаго, которое, при Гамановомъ понятіи о философіи, не смѣетъ нарушать свободу личнаго влеченія и выбора, а должно являться только обобщеніемъ самобытнаго, всесторонняго развитія человѣческой индивидуальности.

Оттого у Гаманна и у поклонниковъ геніальности, какъ мы видѣли, все лучшее въ человѣкѣ представляется произведеніемъ непосредственнаго, самостоятельнаго личнаго порыва, возникающаго подъ вліяніемъ врожденныхъ влеченій или вдохновенія, тогда какъ, наоборотъ, у Гельвеція все, что есть цѣннаго въ человѣкѣ, оказывается плодомъ кропотливо и методически проведенной искусственной выправки. Естественности противоположена культура, съ рѣшительнымъ предпочтеніемъ послѣдней. Какъ умственное, такъ и нравственное совершенство зависятъ здѣсь не отъ даровъ природы, а отъ различія государственнаго устройства[1]). Сила страстей, а слѣдовательно и результаты ихъ дѣятельности, „въ точности пропорціональны величинѣ присуждаемыхъ имъ наградъ“[2]). Множествомъ историческихъ примѣровъ старается Гельвецій убѣдить, что все различіе въ качествахъ и степеняхъ развитія страстей зависитъ „отъ различія организаціи правительства въ странѣ и отъ положенія народовъ“[3]), „отъ средствъ, употребляемыхъ законодателемъ для разжиганія страстей или же отъ положенія, въ которое насъ ставитъ слѣпой случай“[4]). Тогда какъ Гаманнъ смотритъ на регуляцію страстей какъ на высшую и труднѣйшую задачу философіи, едва ли осуществимую безъ помощи религіи, для легкомысленнаго Гельвеція та же задача превращается въ немудреное, по его мнѣнію, „искусство возбуждать страсти, сообразно съ потребностями руководителей общественной жизни“[5]). Всѣ люди у него оказываются способными къ достаточной степени возбуждаемости страстей, если примѣнять къ нимъ цѣлесообразные воспитательные пріемы; а такъ какъ и умственное развитіе стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ силою страстей, то и „все умственное неравенство зависитъ *исключительно* отъ различія полученнаго воспитанія и сочетанія разныхъ окружающихъ обстоятельствъ“[6]). До крайности увлекаясь своей теоріей, Гельвецій утверждаетъ, что „вѣрность сужденія не есть слѣдствіе недостатка организаціи, и что мы *всѣ* обладаемъ способностью *одинаково* судить объ однѣхъ и тѣхъ же вещахъ“[7]). Принимая же далѣе во вниманіе, что „*всѣ* люди одарены остротою чувствъ, размѣрами памяти и способностью вниманія, достаточными для того, чтобы подниматься до *самыхъ возвышенныхъ* идей“, слѣдуетъ, по мнѣнію Гельвеція, заключить, что „среди людей обыкновенныхъ, но хорошо организованныхъ (а такихъ — боль-

---

[1]) id. ch. 25, p. 212 ss. [2]) id., p. 219.
[3]) id. p. 220. [5]) id. 221—222. [6]) id. ch. 26, p. 227—228. [7]) id. 229.

шинство!) нѣтъ *ни одного,* который не могъ бы прославить себя великими талантами[1]).

Невозможно представить себѣ большей противоположности съ ученіемъ Гаманна и его послѣдователей о геніальности! Тогда какъ Гаманнъ, Гердеръ, Лафатеръ и ихъ единомышленники, въ особенности штюрмеры, всю даровитость сводятъ на непроизвольную, природную, самобытную способность, выводя ее изъ оригинальныхъ свойствъ человѣческой индивидуальности, Гельвецій, какъ видимъ, все сводитъ на воспитаніе, на искусственную дрессировку: „*воспитаніе можетъ осуществить все*“[2]). Природныя различія кажутся ему незначительными и маловажными; огромное большинство людей „совсѣмъ готово стать геніальными“[3]), и если, тѣмъ не менѣе, геніевъ въ дѣйствительности такъ мало, то потому лишь, что имъ дано было ошибочное воспитаніе. „Геній — не природный даръ“, а результатъ цѣлесообразной культуры[4]). Онъ вовсе не рѣдкость; наоборотъ, „онъ очень заурядное явленіе; крайне рѣдко только благопріятное сочетаніе условій для его развитія... Много званыхъ, но мало избранныхъ“[5]). „Геніальный человѣкъ — не болѣе, какъ продуктъ окружавшихъ его обстоятельствъ. Все искусство воспитанія, слѣдовательно, заключается въ умѣньи ставить молодежь въ такое благопріятное сочетаніе обстоятельствъ, которое способствовало бы развитію въ нихъ зародышей ума и добродѣтели“[6]).

Очевидно, Гельвецій сближается здѣсь съ представителями нѣмецкаго „просвѣщенія“ и преимущественно съ педагогами филантропической школы несравненно болѣе, нежели съ Руссо и со сторонниками ученія о геніальности, въ особенности когда отъ общихъ соображеній онъ переходитъ къ частному обсужденію задачъ воспитанія, система котораго, въ томъ видѣ, какъ она изложена преимущественно во второмъ его трудѣ „О человѣкѣ“, какъ разъ противоположна независимому, самостоятельному саморазвитію личности, составлявшему идеалъ Гаманна и штюрмеровъ. Умъ, геніальность и сама истина являются здѣсь продуктомъ даже не воспитанія въ томъ неопредѣленномъ смыслѣ слова, какое придавалъ ему Гельвецій раньше[7]), а прямо „продуктомъ *обученія*“[8]). На „науку воспитанія, на этотъ (по мнѣнію Гельвеція) всесильный рычагъ величія и счастья общественнаго“[9]), уравнивающее индивидуальныя различія и обезличивающее вліяніе узко-утилитарной морали XVIII вѣка и тогдашняго поверхностнаго невѣрія наложило свою тяжелую руку. Преданія и обычаи прошлаго, съ которымъ такъ неразрывно связано

---

[1]) id. 228. [2]) *De l'Homme,* Sect. 2, ch. 24, I, 273. [3]) *De l'Espr.* ch. cit., p. 230.
[4]) id. ch. 30, p. 271. [5]) id. 273.
[6]) id. 274. Подробнѣе о геніи Disc. 4 ch. 1. T. I, p. 277 ss.
[7]) *De l'Espr.* Disc. 3 ch. 1. II, 7: l'inégalité d'esprit des hommes peut être indifféremment regardée comme l'effet de la nature ou de l'éducation.
[8]) Dans l'homme j'ai regardé l'esprit, la vertue et le génie comme le produit de l'instruction. *De l'Homme.* ch. 1. I, 3. [9]) id., p. 4.

развитіе настоящаго, были отброшены легкомысленно и безъ тѣни сожалѣнія; религія, необходимая столь многимъ не только по складу ихъ убѣжденій, но и по свойствамъ ихъ темперамента, была, въ качествѣ воспитательнаго элемента, осуждена, какъ факторъ вредный, вычеркнута изъ строя общественной жизни, какъ устарѣвшее суевѣріе; нравственность объявлена замѣною религіи, возведена въ единственную религію[1]; но и она обезличена: и у нея отнятъ просторъ, на раздольи котораго зарождаются и зрѣютъ тѣ богато одаренныя натуры, тѣ сильные характеры, та могучая энергія, тѣ пламенныя страсти, въ которыхъ прежде самъ Гельвецій полагалъ все спасеніе человѣчества. Нравственность просвѣщенной націи, безошибочно руководимой непогрѣшимою наукою общественнаго воспитанія, должна быть точно формулирована и установлена, какъ порядокъ обязательный. Таковою могла бы быть и должна быть „нравственность, опредѣленная исключительно законодательнымъ собраніемъ и предписанная сенатомъ", всѣми уважаемая и всесильная[2]. Добродѣтель можетъ быть произведеніемъ только однихъ законовъ[3]; послушаніе же законамъ — основа всякаго законодательства[4]; какъ воспитаніе, такъ и обученіе должны, слѣдовательно, быть не частными, не домашними, допускающими произвольныя отклоненія отъ гражданскаго педагогическаго идеала, а однородными, проводимыми послѣдовательно въ одномъ и томъ же духѣ, — публичными, государственными[5], точно такъ же, какъ единственными истинными „преподавателями нравственности" могутъ быть только государственные чиновники, магистраты, охранители и исполнители „тѣхъ законовъ, которые опредѣляютъ нашу нравственность и наши добродѣтели"[6]. Отъ принятія правилъ этой гражданской нравственности, общеобязательной, но вѣчно мѣняющейся, сообразно съ „постоянными колебаніями термометра публичной оцѣнки нравственнаго"[7], Гельвецій ждетъ сказочнаго блаженства для человѣчества, но забываетъ при этомъ, что своею фантастическою регламентаціей всего умственнаго и нравственнаго развитія онъ накидываетъ мертвую петлю на самостоятельный ростъ человѣческой личности, на развитіе оригинальной индивидуальности и дѣлаетъ невозможнымъ тотъ пышный расцвѣтъ чувствъ, страстей и характера, который ему же самому представляется столь необходимымъ.

Такимъ образомъ одна изъ наиболѣе рѣшительныхъ и систематичныхъ попытокъ отстоять свободу страстей, появившаяся до защиты этой свободы философіей чувства, привела къ конечнымъ выводамъ, какъ разъ противоположнымъ заключеніямъ этой послѣдней. Не удивительно, слѣдовательно, что представители философіи чувства и ученія о геніальности, Гаманнъ и Гердеръ, усмотрѣли въ Гельвеціѣ главнаго противника своихъ убѣжденій и что Гердеръ въ своихъ разсужденіяхъ о значеніи и

---

[1]) id. Sect. 1. ch. 13. I, 77. [2]) id. ch. 15, p. 91—92.
[3]) id. Sect. 7, ch. 1. T. II, p. 175. [4]) id. ch. 2, p. 177. [5]) id. Sect. 10, ch. 3.
[6]) Sect. 7, ch. 1. II, 175. Sect. 1. ch. 15, p. 91. [7]) *De l'Espr.* Disc. 2, ch. 7. II, 223.

свойствахъ генія направлялъ свои главныя возраженія и насмѣшки именно противъ Гельвеція. Наоборотъ, на развитіе раціоналистической партіи представителей нѣмецкаго „просвѣщенія“ ученіе французскаго мыслителя оказало существенное вліяніе, какъ мы увидимъ дальше.

Несмотря на теоретическое противорѣчіе, лишавшее серіознаго значенія ученіе Гельвеція о необходимости развитія страстей, практически онъ несомнѣнно, не менѣе большинства своихъ современниковъ, склонялся къ расширенію свободы чувственной стороны человѣка. Какъ въ жизни онъ былъ добродушнѣйшимъ изъ эпикурейцевъ[1]), такъ и въ своихъ сочиненіяхъ онъ не упускалъ случая замолвить слово въ пользу удовольствія, въ пользу правъ чувствъ и даже чувственности. „Какъ велико могущество чувственныхъ наслажденій надъ нами!“ восклицаетъ онъ[2]). „Они — главные двигатели общественной жизни“[3]). „Въ особенности удовольствія любви, болѣе какихъ-либо иныхъ, способны возвышать душу народовъ и служить самою достойною наградою героямъ и добродѣтельнымъ людямъ“[4]). Въ любви (само собою понятно, — чувственной) онъ видитъ „плодотворный зародышъ храбрости и пламеннаго стремленія къ добродѣтели“[5]); онъ восхищается умѣньемъ древнихъ утилизировать ее для подъема общественнаго духа и для разжиганія военныхъ и гражданскихъ страстей; онъ прославляетъ даже финикійскій распутный культъ красоты[6]), и полагаетъ, что, если уже надо терпѣть какую-либо религію въ просвѣщенномъ государствѣ, то конечно только „религію веселую, привязывающую къ жизни, не требующую страха передъ Богомъ и отреченія отъ самого себя“[7]). Аскетизмъ — не добродѣтель: „человѣчность (гуманность) есть единственная дѣйствительно величавая добродѣтель; она — первая изъ добродѣтелей и, можетъ быть, даже единственная, которую религіи должны бы внушать людямъ“[8]). Сообразно съ его идеаломъ нравственности, язычество представляется ему наименѣе вредною изъ религій и возстановленіе его среди современнаго общества кажется ему не труднымъ[9]).

Въ то время, какъ Гельвецій пытался (хотя и неудачно) дать защиту свободы чувствъ и страстей съ точки зрѣнія практически-утилитарной и соціальной, другіе французскіе мыслители подготовляли ихъ оправданіе съ точки зрѣнія матеріалистической философіи. Въ полную противоположность Гельвецію, желавшему все упорядочить въ человѣкѣ правильною, методическою культурою, отчаянный Ламеттри, „сумасбродъ, дуракъ Ламеттри“, какъ обозвалъ его Вольтеръ, провозглашалъ почти что

---

[1]) Очеркъ его характера и семейной жизни даетъ *Guillois* въ своей симпатичной книгѣ *Le Salon de M-me Helvétius, Cabanis et les Idéologues P. 1894,* 7—25. Лагарпъ говоритъ о немъ: C'était un homme de moeurs douces, d'une société aimable et d'un caractère bienfaisant; il semblait une sorte de contraste avec son livre, contraste dont tout le monde fut frappé. *Laharpe, Lycée ou Cours de littérature. 1805.* XXIII, 5.

[2]) *De l'Esprit.* Disc. III, ch. 15. II, 137. [3]) *De l'Homme.* Sect, II, ch. 10.

[4]) *De l'Espr.* l. c. [5]) id. II, 139. [6]) id., p. 137—143.

[7]) *De l'Homme.* Sect. I, ch. 14. I, 82—83. [8]) id. ibid. [9]) id. ch. 15, p. 84—90.

полный личный произволъ въ области нравственности. Исходя изъ своего безстрашнаго поклоненія физической природѣ, онъ, быть можетъ, съ большею убѣжденностью и несомнѣнно съ большимъ философскимъ основаніемъ, чѣмъ Руссо, былъ врагомъ всего искусственнаго, всего предумышленно привитаго человѣку. Какъ мирный эпикуреецъ, не желающій нарушать установившійся общественный строй жизни, и признавая, что „люди, по своей природѣ, — существа злыя[1]), животныя непокорныя и трудно укротимыя“[2]), нуждающіяся во внѣшней уздѣ, сдерживающей ихъ крайне себялюбивыя стремленія, онъ практически мирится съ системою „политической нравственности“, опирающеюся на религію, на законы, на награды и наказанія, на страхъ и похвалу[3]). Но онъ далекъ отъ теоретическаго оправданія „этой комедіи“[4]), въ которой не усматриваетъ внутренняго смысла.

Естественная „философская мораль“, по его убѣжденію, какъ разъ противоположна искусственной, религіозной, гражданской, политической[5]). „Предразсудки и заблужденія составляли и продолжаютъ составлять основы общежитія“[6]). Принужденіе большинства и власти — такова основа гражданской нравственности, „требующей, чтобы человѣкъ походилъ на другихъ, чтобы онъ, вопреки самому себѣ, жилъ и даже думалъ, какъ другіе; тогда какъ въ нравственности естественной достаточно сообразоваться только съ самимъ собою, быть такимъ, каковъ есть по своей природѣ, походить на самого себя“[7]). Религія и законъ составляютъ компасъ искусственной этики; одно удовольствіе руководитъ этикою природы[8]); она сводится къ простѣйшему естественному закону: „искать *своего* счастья, для котораго мы *исключительно* и созданы“[9]). Стремленіе къ нему есть безотчетное, инстинктивное „внутреннее чувство, не нуждающееся ни въ воспитаніи, ни въ религіи, ни въ законодательствѣ“[10]). Эти три руководителя человѣческаго развитія не улучшаютъ естественнаго закона, а скорѣе затемняютъ или искажаютъ его: религія наводитъ страхъ, мѣшающій наслажденію, гражданскій законъ замѣняетъ свободу принужденіемъ, воспитаніе — также, если только оно не задается цѣлью осуществлять внушенія самой природы[11]).

Даже наука не прибавляетъ ничего существеннаго къ нашему благу: мы созданы не для знанія, а только для счастья; мы стали учеными, быть можетъ, только вслѣдствіе нѣкотораго злоупотребленія нашими органическими способностями[12]); во всякомъ случаѣ жажда знанія не при-

---

1) *Discours sur le bonheur. Oeuvres philosophiques de La Mettrie. Amsterdam 1774.* II, 118. 2) *Discours préliminaire* I, 4. 3) id. 4—6.

4) id. 6—7. Оправданіе противорѣчія философіи съ существующимъ строемъ общества. 10 ss.

5) id. 7: la morale de la nature ou de la philosophie est donc aussi différente de celle de la religion et de la politique, mère de l'une et de l'autre, que la nature l'est de l'art. Diamétralement opposées, jusqu'à se tourner le dos, qu'en faut-il conclure, sinon que la philosophie est absolument inconciliable avec la morale, la religion et la politique.

6) id. 8. 7) id. 6—7. 8) id. ibid. 9) *L'Homme machine.* III, 49.

10) id. 50. 11) ibid. 12) id. 49.

близила насъ къ счастью; наоборотъ, она усилила несоразмѣрное развитіе разсудочной стороны человѣческой натуры сравнительно съ остальными, отдала послѣднихъ въ жертву первой: рефлекція стала отравою жизни“ [1]). Да и къ чему эта непрекращающаяся, утомительная погоня за истиною, за призракомъ абсолютнаго? Абсолютнаго нѣтъ ,ни въ мірѣ мысли, ни въ области нравственнаго! Нѣтъ въ мірѣ мысли, знанія, потому что внѣ природы — нѣтъ знанія, а человѣкъ (часть природы) можетъ разсчитывать только на частичное, а не на цѣлостное, не на абсолютное знаніе, безграничное, какъ и сама природа. „Не будемъ же теряться въ безконечномъ; мы не созданы для полученія даже малѣйшаго понятія о немъ. Намъ безусловно невозможно снизойти до знанія первопричинъ, до знанія происхожденія вещей, точно такъ же какъ отсутствіе этого знанія безразлично по отношенію къ вопросу о нашемъ душевномъ спокойствіи“ [2]). Съ другой стороны нѣтъ абсолютнаго и въ мірѣ нравственномъ: „нѣтъ абсолютной, реальной справедливости, ни абсолютныхъ пороковъ, ни абсолютнаго величія, ни абсолютныхъ преступленій“. Все относительно [3]), все — результатъ физической организаціи, того или иного опредѣленнаго сочетанія физическихъ, химическихъ, физіологическихъ условій. Удачная „организація есть настоящее достоинство въ человѣкѣ, и даже первое изъ достоинствъ, источникъ всѣхъ остальныхъ“ [4]), которое мы должны уважать не менѣе, а болѣе второстепенныхъ качествъ, привитыхъ воспитаніемъ. „Откуда, какъ не отъ естественнаго предрасположенія, являются у насъ ловкость, знаніе и добродѣтель?“ [5]) Не отъ благопріятной ли организаціи зависитъ и счастье наиболѣе прочное [6]), счастье, которое для матеріалиста Ламеттри происходитъ изъ цѣлесообразнаго соотношенія твердыхъ и жидкихъ составныхъ частей человѣческаго организма и изъ ихъ правильнаго круговорота? [7]) Какъ бы странно это ни казалось съ перваго взгляда, но исходя изъ сейчасъ изложенныхъ положеній своей грубо-матеріалистической или, какъ онъ самъ выражается, „медицинской философіи“, будто бы „лучшей изъ всѣхъ философій“ [8]), Ламеттри въ вопросѣ о свободѣ чувствъ и страстей долженъ былъ прійти къ результатамъ, сходнымъ со взглядами Гаманна и его послѣдователей на тотъ же вопросъ, несмотря на огромную разницу въ общемъ характерѣ философскихъ убѣжденій обѣихъ

---

[1]) Il semble que l'esprit donne la torture au sentiment... La réflexion est le poison de la vie... L'esprit, le savoir, la raison sont le plus souvent inutiles à la félicité, et quelques fois funèstes et meurtriers. *Discours sur le bonheur.* II, 104, 105, 111.

[2]) *L' Homme machine.* III, 51.

[3]) *Disc. prelim.* I, 25—26. La convention, un prix arbitraire fait tout le mérite et le démérite de ce qu'on appelle vice et vertu. Il n'y a point de vertu proprement dite, ou absolue. *Disc. sur le bonheur.* II, 120—1. [4]) *L'Hom. mach.* III, 33, 34.

[5]) id. ibid. [6]) *Disc. s. l. bonh.* II, 99.

[7]) Le même concours fortuit, la même circulation, le même jeu des solides et des fluides, qui fait l'heureux génie et l'esprit borné, fait aussi le sentiment qui nous rend heureux ou malheureux. Le bonheur n'a point d'autre source. id. 103. [8]) id. 127.

сторонъ. Естественное поставлено у матеріалиста Ламеттри выше искусственнаго, природное влеченіе выше культурной выправки настолько же рѣшительно, какъ у реалиста Гаманна, какъ у влюбленнаго во врожденныя особенности Якоби, какъ у сентиментальныхъ вертеріанцевъ, какъ у штюрмеровъ, необузданно отдававшихся настроенію минуты. Искусственная культурность, систематическая выработка программнаго человѣка противна Ламеттри настолько же, какъ и имъ. Одинаково не выноситъ онъ и навязанной, предписанной нравственности. И для него, какъ для Якоби, какъ для всѣхъ тогдашнихъ вѣрующихъ въ „прекрасную душу", добродѣтель, нравственность — даръ природы, а не произведеніе школы, свода законовъ или катихизиса. Или человѣкъ родится со способностью къ хорошему, или нравственно-хорошее въ немъ невозможно. Гаманнъ говоритъ: „будь человѣкомъ! будь самимъ собою! въ „Homo sum" сокрыта вся мудрость". Поклонники геніальности, Гердеръ, Гёте и столько другихъ взываютъ: „слушайся своего генія, слѣдуй ему", а крайніе штюрмеры прибавляютъ: „поклоняйся ему, боготвори его, приноси ему въ жертву все"! И вотъ столь противоположный всѣмъ имъ, восторженнымъ жрецамъ величія человѣка, „дуракъ Ламеттри", отождествляющій человѣка съ растеніемъ, съ машиною, находящій „почетнымъ для человѣка зачисленіе его въ ряды животныхъ"[1]), Ламеттри, побуждаемый иными соображеніями, присоединяется къ ихъ хору и, въ свою очередь, раньше многихъ изъ нихъ, провозглашаетъ: „будемъ согласны только съ самими собою, будемъ походить только на самихъ себя![2]) будемъ только людьми, и мы станемъ добродѣтельными; возвратимся къ себѣ, внутрь себя, и мы найдемъ счастье внутри себя... оно обитаетъ въ нашемъ сердцѣ"[3]). Не только благополучіе отдѣльныхъ людей, но и счастіе всего человѣчества Ламеттри ставитъ въ зависимость отъ широкой субъективной свободы: войны, насилія, раздоры прекратятся и люди станутъ жить спокойно „только тогда, когда они будутъ слѣдовать *свободнымъ внушеніямъ своей собственной индивидуальности*"[4]).

Дерзки-смѣлый и необдуманный идеалъ всеобщаго счастья, который мерещился неустойчивому, но не лишенному проницательности уму Ламеттри представлялъ, какъ видимъ, полный контрастъ съ мечтами Гельвеція о педагогической дрессировкѣ личности государствомъ для служенія общему благу. Для Ламеттри такая искусственная выправка представлялась безполезною потому, что его неограниченный индивидуализмъ упразднялъ само государство, точно такъ же какъ уничтожалъ онъ и другой союзъ, объединяющій человѣчество, — религію. Общество, если этотъ терминъ еще допустимъ въ данномъ случаѣ, превращается въ лишенный всякаго порядка сбродъ несоподчиненныхъ, взаимно не согласованныхъ особей, руководствующихся личнымъ произволомъ; и надо было имѣть слѣпую вѣру Ламеттри въ способность физическихъ инстинк-

---

[1]) *L'hom. mach.* III, 39. [2]) *Disc. prél.* I, 6—7. [3]) *Disc. s. l. bonh.* II, 118.
[4]) *L'hom. mach.* III, 57—58.

товъ внушать всѣмъ однородное и наилучшее, для того, чтобы допустить возможность мирнаго и счастливаго существованія въ этомъ животноподобномъ сбродѣ. Между этимъ матеріалистическимъ и анархическимъ индивидуализмомъ и тѣмъ, которымъ увлекались Гаманнъ и его послѣдователи, была цѣлая пропасть. Ламеттри проповѣдывалъ возможно большее опрощеніе въ натуралистическомъ смыслѣ, съ устраненіемъ всего высшаго развитія, съ возстановленіемъ преобладанія первичныхъ физіологическихъ инстинктовъ надъ духовными потребностями; Ламеттри гордился сближеніемъ человѣка съ животнымъ. Гаманнъ и нѣмецкіе индивидуалисты, наоборотъ, стояли за усиленное развитіе всѣхъ сторонъ человѣческаго организма, въ томъ числѣ и высшихъ: умственныхъ, нравственныхъ, художественныхъ. Всестороннее развитіе личности, повышающее ея общій уровень, умножающее въ ней не только способности къ удовлетворенію потребностей, но и самыя потребности, предпочитающее желать многаго, стремиться ко многому, хотя бы и безъ возможности удовлетворенія желаній, лучше, нежели коснѣть въ спокойномъ довольствованіи малымъ,— таковъ былъ идеалъ Гаманна и нѣмецкихъ индивидуалистовъ, слѣдовавшихъ за нимъ. Само собою понятно послѣ этого, что имъ, желавшимъ „парить, подобно орламъ“, надъ міромъ, быть вѣнцомъ творенія, имъ, желавшимъ обнять въ человѣческомъ микрокосмѣ безграничность матеріальной природы и безпредѣльно расширяющіяся дали мысли и пережить весь бурный круговоротъ всевозможныхъ ощущеній и страстей, — имъ долженъ былъ казаться и противнымъ, и позорнымъ приниженный, сластолюбивый и фаталистическій матеріализмъ Ламеттри, развѣнчивавшій все возвышенное, замѣнявшій волю и творчество механизмомъ организаціи, приглашавшій наслаждаться мигомъ настоящаго[1]), видѣть высшее блаженство въ грубой чувственности[2]), гнать прочь разсужденіе, какъ отраву счастья, не задумываясь надъ смысломъ „фарса, называемаго жизнью“, не пугаясь „вѣчнаго небытія смерти“, „не зная ни страха, ни надежды“[3]).

Ламеттри изложилъ матеріалистическія основы этики настолько откровенно и вмѣстѣ съ тѣмъ настолько смѣло и грубо, что ихъ философскую важность и содержательность не могъ оцѣнить вѣкъ, привыкшій къ двусмысленности и фальши, къ прикрытію дерзкихъ мыслей и безстыжихъ

---

[1]) Jouissons du présent; nous ne sommes que ce qu'il est. *Système d'Epicure.* § 81. III, 255. Se borner au présent, qui seul est en notre pouvoir, c'est un parti digne du sage; nuls inconvenients, nulles inquiétudes de l'avenir dans ce systême. *Disc. sur l. bonh.* II, 117.

[2]) Въ похвалахъ ей Л. неистощимъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ. *La Volupté (Oeuvr.* II, 221 ss.) — длинный, выдающійся по безстыдству, хвалебный гимнъ „шестому чувству, возстановленному въ своемъ естественномъ достоинствѣ нашимъ вѣкомъ“, но будто бы еще „слишкомъ мало прославляемому“. 290. Ср. *L'art de jouir.* III, 263 ss.

[3]) Je n'ai ni craintes, ni espérances... La mort est la fin de tout; après elle, — un abime, un néant éternel; tout est dit, tout est fait...; la farce est jouée. *Système de'Epicure.* § 64, 72. III, 245, 249. О философіи Ламеттри ср. *Damiron.* I, 1 ss. и *Quépat, Essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres. P. 1873.*

чувствъ лицемѣрною маскою изящнаго, приличнаго и благонамѣреннаго. Среди множества людей, думавшихъ какъ Ламеттри, но совѣтовавшихъ какъ Дидро, соблюдать до поры до времени внѣшность общепринятаго[1]), Ламеттри былъ чуть ли не единственнымъ писателемъ, не боявшимся во всеуслышаніе, безъ малѣйшихъ прикрасъ, высказывать то, чего многіе не стыдились дѣлать, но о чемъ еще конфузились громко говорить. Самъ Ламеттри сознавалъ невыгоду своей смѣлости и откровенности для его репутаціи, какъ мыслителя и человѣка. Въ остроумномъ „Посланіи къ уму своему" онъ говоритъ, что дерзкими, но незрѣлыми мыслями, брошенными на судъ общественнаго мнѣнія въ сыромъ, необработанномъ видѣ, онъ создалъ себѣ цѣлую армію враговъ во всѣхъ слояхъ общества. То, что „люди благоразумные" шепчутъ другъ другу на ухо, онъ имѣлъ неосторожность сказать во весь голосъ, написать, напечатать, и вотъ со всѣхъ сторонъ его ругаютъ безумцемъ, невѣждою, безпутнымъ, легкомысленнымъ вольнодумцемъ! Его крайніе выводы логичны, они необходимо слѣдуютъ изъ основныхъ положеній ученія, представляющагося ему неопровержимымъ; но, чтобы выйти сухимъ изъ воды, слѣдовало предоставить другимъ сдѣлать эти выводы, слѣдовало не досказывать до конца того, что можетъ не понравиться; такъ поступалъ Декартъ и столько другихъ „благоразумныхъ" философовъ[2]). Ламеттри однако не желаетъ идти по этому безопасному пути и посвящаетъ нѣсколько пылкихъ страницъ доказательствамъ необходимости полной свободы мысли и „благородной философской смѣлости", которая не нуждается въ хитрости, не пресмыкается передъ „тиранами разума", не идетъ, подобно большинству современниковъ, вслѣдъ „ходячимъ предразсудкамъ". Онъ гордится своимъ „философскимъ мужествомъ", своимъ увлеченіемъ „ослѣпительнымъ призракомъ истины, которому онъ готовъ принести въ жертву все"[3]).

Что общество не было однако расположено къ принятію грубаго матеріализма и нравственной разнузданности, видно изъ рѣшительнаго противодѣйствія, которое взгляды Ламеттри встрѣтили со стороны не только тѣхъ, кого онъ называетъ ханжами и „презрѣнными газетчиками"[4]), но и со стороны наиболѣе смѣлыхъ литераторовъ своего времени. Фридрихъ II былъ единственнымъ защитникомъ и покровителемъ Ламеттри[5]). Вольтеръ, признавая въ послѣднемъ случайные проблески

---

[1]) Imitons le bon Aumonier, moine en France, sauvage dans Otaïti. Prenons le froc du pays où l'on va et gardons celui du pays où l'on est. *Diderot, Oeuvres. Brière*, II, 423.

[2]) *Epître à mon esprit* и *Discours préliminaire.* [3]) *Disc. prel.* I, 53—64.

[4]) id. 36—37.

[5]) Только благодаря заступничеству Фридриха, давшаго ему пріютъ въ Берлинѣ, онъ избѣжалъ преслѣдованій въ Голландіи. *Frédéric II, Eloge de La Mettrie. Oeuvr. 1846 ss.* VII, 22 ss. Тьебо увѣряетъ, что король относился къ Ламеттри лучше, чѣмъ къ кому-либо изъ окружавшихъ его ученыхъ. *Quépat, Essai sur La Mettrie*, p. 44; послѣ смерти Л. онъ написалъ похвальную рѣчь въ честь его и приказалъ прочесть ее въ засѣданіи Академіи Наукъ.

даровитости, находилъ однако, что онъ „безумецъ и что безумствовать составляетъ его профессію“ [1]). Д'Аржансъ обозвалъ его „сумасшедшимъ въ буквальномъ смыслѣ слова“, полагая, что „въ его сочиненіяхъ безуміе сквозитъ въ каждомъ выраженіи, а слогъ его обнаруживаетъ душу, опьяненную порокомъ“ [2]). Мопертюи объясняетъ легкомысліемъ его разнузданный, непристойный взглядъ на нравственность [3]). Д'Аламберъ считалъ обидою для философіи называть Ламеттри философомъ, тогда какъ Реомюръ предпочиталъ называть его чудовищемъ [4]). Суровое отношеніе мыслителей скептическаго направленія къ Ламеттри интересно какъ доказательство того, насколько еще не сочувствовало общественное мнѣніе во Франціи въ половинѣ XVIII вѣка крайностямъ личной свободы въ области нравственнаго. Еще болѣе вѣскимъ подтвержденіемъ этого заключенія является тотъ фактъ, что даже матеріалисты, которые по убѣжденіямъ должны бы быть наиболѣе близкими къ Ламеттри, отрекались отъ солидарности съ нимъ и осыпали его упреками. Дидро называлъ его писателемъ безразсуднымъ, съ легкомысленнымъ умомъ, съ испорченнымъ сердцемъ, развратнымъ, безстыжимъ авторомъ грубыхъ и опасныхъ софизмовъ, не имѣющимъ никакого понятія объ основахъ нравственности [5]). Даже Гольбахъ считаетъ нужнымъ замѣтить, что Ламеттри разсуждаетъ о нравственности „точь въ точь какъ человѣкъ взбѣсившійся“ [6]).

Несмотря на столь рѣзкіе отзывы о Ламеттри, французскіе матеріалисты сходились съ нимъ въ этической сторонѣ своего ученія почти во всѣхъ существенныхъ положеніяхъ. Именно у Гольбаха это сходство выступаетъ особенно ясно. Какъ ни велика разница между игривымъ, непослѣдовательнымъ, небрежнымъ слогомъ Ламеттри и сухимъ, скучнымъ, но связнымъ и стройнымъ изложеніемъ Гольбаха, сущность ученія у обоихъ — одна и та же. Какъ и Ламеттри, Гольбахъ не считаетъ человѣка за существо привилегированное въ ряду произведеній природы [7]); отъ начала своего существованія и до конца человѣкъ безусловно подчиненъ тѣмъ же законамъ, какъ и всѣ другія творенія [8]), и всѣ его несчастія произошли изъ пагубнаго заблужденія, будто онъ составляетъ исключеніе изъ общаго правила, будто въ своихъ желаніяхъ и дѣйствіяхъ онъ независимъ отъ общихъ законовъ природы [9]), будто ему свойственны какія-то особыя преимущества „духовности, имматеріальности и безсмертія“ [10]). Увлекаясь этими „вымышленными, постепенно придуманными неопредѣленными словами“, человѣкъ пріучился ошибочно смотрѣть на себя, какъ на существо двойственное, частью физическое и частью нравственное. Но предположеніе это произвольно и ни на

---

[1]) *Voltaire, Oeuvr. (Beuchot)* LVIII, 166; болѣе благопріятный отзывъ о немъ онъ даетъ въ своихъ Мемуарахъ XL, 87—88. [2]) *Damiron.* I, 13. [3]) id. ibid.

[4]) *Quépat,* 52.

[5]) *Diderot, Essai sur les règnes de Claude et de Néron. Oeuvr.* II, 217—218.

[6]) *Mirabaud (= Holbach), Système de la Nature, Londres 1770.* 2 part. ch. 12, II, 344.

[7]) id. 1 part. ch. 6. I, 88. [8]) id. 70—73. [9]) id. 73—74. [10]) id. 77.

чемъ реальномъ не основано[1]). „Человѣкъ — существо чисто-физическое[2]), чисто-матеріальное, организованное такъ, что оно можетъ чувствовать, думать и измѣняться различными способами, свойственными спеціальному сочетанію матеріи, его составляющей[3]). Предполагаемое различіе духовной и нравственной его стороны отъ физической — только кажущееся: „человѣкъ, въ смыслѣ существа нравственнаго, — все то же физическое существо, только разсматриваемое съ извѣстной точки зрѣнія, относящейся къ нѣкоторымъ изъ способовъ его дѣйствій, происходящихъ изъ его частной организаціи, которая однако есть произведеніе все той же общей природы“[4]).

Возводимая на почвѣ этого послѣдовательнаго матеріализма этика должна быть строго натуралистическою. Свободѣ воли и всему тому, что въ области нравственнаго изъ нея слѣдуетъ, здѣсь нѣтъ и не должно быть мѣста. „Всѣ наши мысли, желанія и аффекты происходятъ отъ нашихъ матеріальныхъ и физическихъ чувствъ... Вся наша жизнь развивается по линіи, предначертанной природою и отъ которой мы никогда ни на одинъ мигъ не можемъ отклониться. Мы родимся безъ нашего спроса; наша организація отъ насъ не зависитъ; наши идеи возникаютъ въ насъ невольно... мы хороши или дурны, счастливы или несчастны, мудры или безумны совершенно независимо отъ участія воли во всемъ этомъ“[5]). Такимъ образомъ нравственныя дѣйствія человѣка сведены къ „чистому механизму“. Но признавать это, не значитъ унижать человѣка. „Всякая машина цѣнна, если она соотвѣтствуетъ полезному назначенію. Пусть человѣкъ будетъ машиною, пружины которой прилажены къ выполненію дѣйствій, способныхъ нравиться людямъ. Я не покраснѣю отъ стыда быть такою машиною... Развѣ сама природа не есть обширная машина, въ которой нашъ родъ представляетъ только одну слабую пружину? Я не вижу ничего презрѣннаго ни въ самой природѣ, ни въ ея произведеніяхъ“[6]).

По мнѣнію Гольбаха, признаніе безусловнаго фатализма ничуть не мѣняетъ состава и характера нравственности, не смѣшиваетъ порока съ добродѣтелью. Абсолютныхъ, отвлеченныхъ основаній нравственность не имѣетъ[7]). Исходя изъ непрерывнаго, всѣмъ свойственнаго стремленія къ счастью, то-есть „къ продолжающемуся удовольствію“[8]),

---

[1]) id. 77—80. [2]) id. ch. 1, p. 2. [3]) id. ch. 6, 79—80. [4]) id. ch. 1, l. c.

[5]) 1 part. ch. 11. I, 187. [6]) id. ch. 12, p. 244.

[7]) Противъ интуитивныхъ основъ нравственности, совершенно непонятныхъ автору,— *Holbach, Système social. Londres 1774.* 1 part. ch. 5; объ утилитарныхъ основахъ этики id. ch. 8. Все (даже самопожертвованіе) основано на выгодѣ: *Holbach, La Morale universelle. Paris. 1820.* Sect. 1, ch. 6. I, 26—30. Нравственный инстинктъ есть только способность къ быстрому сужденію, въ которомъ рефлекція какъ будто не участвуетъ. Этотъ инстинктъ обязанъ своимъ происхожденіемъ только привычкѣ: id. ch. 12, p. 52. Утилитаріанистическое объясненіе совѣсти: ch. 13, p. 55.

[8]) *Syst. d. l. Nat.* 1 part. ch. 15, I, 309. Cf. ch. 9.

она признаетъ пользу за „единственное мѣрило всѣхъ человѣческихъ сужденій... Если человѣкъ ищетъ счастья во всѣ мгновенія своей жизни, онъ долженъ одобрять лишь то, что доставляетъ ему счастье или даетъ ему средства достигнуть его“ [1]). Личная выгода есть, слѣдовательно, единственный двигатель всѣхъ человѣческихъ дѣйствій; безкорыстія ни у кого, ни въ чемъ, нигдѣ и никогда нѣтъ и быть не можетъ [2]). То, что содѣйствуетъ счастью человѣка, то, слѣдовательно, остается добродѣтелью, независимо отъ вопроса о томъ, свободно или по необходимости оно совершается [3]). Отъ признанія фатализма не мѣняется будто бы даже вопросъ о вмѣняемости дѣйствій, такъ какъ страдающій отъ слѣдствій проступка не можетъ, въ силу всѣмъ намъ присущаго инстинкта самосохраненія, не осуждать виновника, хотя бы послѣдній и былъ въ данномъ случаѣ агентомъ непроизвольнымъ [4]). Осужденіе вреднаго поступка настолько же неизбѣжно, какъ и самое его совершеніе!

Какъ видимъ, до сихъ поръ ученіе Гольбаха о нравственности вполнѣ сходится съ ученіемъ Ламеттри, и мы были бы въ правѣ ждать отъ него и дальнѣйшаго сходства, то-есть оправданія крайняго индивидуализма въ области нравственныхъ понятій и дѣйствій. Теоретическія основанія къ тому несомнѣнно даны въ „Системѣ природы“. Множество независящихъ отъ личнаго произвола причинъ: наслѣдственность, климатъ, пища, условія быта, примѣръ, вліяютъ на складъ ума и страстей, на силу воли, на свойства темперамента, который Гольбахомъ опредѣляется какъ „обычное (для извѣстнаго субъекта) состояніе жидкой и твердой матеріи, составляющей тѣло человѣка“ [5]). А отъ темперамента зависитъ какъ различіе взглядовъ на счастье, такъ и различіе поведенія. „Никто не въ состояніи быть судьею того, что̀ можетъ содѣйствовать счастью другаго человѣка“ [6]); оцѣнка того, что̀ составляетъ личное благо, — чисто субъективная. Съ другой стороны различіе поведенія также обусловлено особенностями темперамента, складъ котораго не во власти человѣка: подобно тому какъ Ламеттри находилъ, что удачная организація есть первое и единственное нравственное достоинство, такъ точно и Гольбахъ полагалъ, что „добродѣтель есть не что иное, какъ равновѣсіе жидкостей въ организмѣ“ [7]).

Этотъ неизбѣжный выводъ матеріалистическаго фатализма Ламеттри вполнѣ послѣдовательно дѣлаетъ исходною точкою своего ученія о полной субъективной свободѣ поведенія, ученія, которое можно было бы назвать этическимъ анархизмомъ, составляющимъ крайнюю противоположность ученію Гельвеція о всемогущей способности искусства воспитанія уравнивать индивидуальныя особенности. Гольбахъ не примыкаетъ ни къ одной изъ этихъ крайнихъ точекъ зрѣнія; но онъ пробуетъ согласовать ихъ другъ съ другомъ, надѣясь такимъ образомъ удержаться отъ излишествъ нравственной разнузданности крайняго индивидуализма,

---

[1]) id. ibid. [2]) id. p. 312. [3]) Ch. 12. I, 225. [4]) id. ibid. [5]) Ch. 9. I, 121—2. [6]) Ch. 15. I, 311. [7]) Ch. 9. I, 154.

не покидая почвы столь дорогаго ему фаталистическаго матеріализма. Первое удается ему настолько, что въ своихъ позднѣйшихъ, спеціально-этическихъ сочиненіяхъ онъ излагаетъ систему нравственности, которую никто не откажется признать за систему очень умѣреннаго, благоразумнаго утилитаріанизма[1]). Въ своей „Всемірной Морали" для полученія „наибольшей суммы счастья", для достиженія личной выгоды, совпадающей съ общею[2]), онъ требуетъ ограниченія и себялюбія, и жажды наслажденій, находя позволительными только „законныя удовольствія"[3]), только „однѣ похвальныя и законныя выгоды, дѣйствительно полезныя и себѣ, и другимъ"[4]). Еще замѣтнѣе та же альтруистическая тенденція въ его „Естественной Политикѣ", гдѣ счастье членовъ общества признано его цѣлью, законъ — средствомъ къ достиженію счастья, этика — ученіемъ объ обязанностяхъ, а добродѣтель опредѣляется какъ общеполезное для общежитія[5]). Въ противоположность индивидуалисту Ламеттри, не понимавшему смысла искусственной охраны нравственности, Гольбахъ признаетъ вліяніе закона и системы наградъ и наказаній въ высокой степени и, при всѣхъ своихъ демократическихъ симпатіяхъ, доходитъ въ своей „Соціальной Системѣ" до полнаго оправданія общественнаго неравенства и всей „политической іерархіи"[6]).

Для объясненія возможности постепеннаго порабощенія личной свободы подъ принудительный гнётъ соціальнаго строя жизни, Гольбахъ принужденъ прибѣгнуть къ тому же средству, къ которому обратился Гельвецій, — къ силѣ воспитанія. Напрасно онъ старался убѣдить, что придаетъ ему меньшее значеніе, нежели его предшественникъ[7]); наоборотъ, у него мы встрѣчаемъ болѣе ясное опредѣленіе основаній вѣры въ неограниченное могущество воспитанія. Онъ прямо объявляетъ, что „природа не создаетъ людей *ни добрыми, ни злыми*, а формируетъ, въ лицѣ ихъ, *только машины* болѣе или менѣе активныя, болѣе или менѣе подвижныя и энергичныя... Сердце человѣка представляетъ почву, по своей природѣ *одинаково способную* производить и сорныя травы, и полезное зерно, плоды и ядовитые, и пріятные, сообразно съ сѣменами,

---

[1]) *Damiron*, I, 196 по поводу позднѣйшихъ произведеній Г—а замѣчаетъ: en avançant il a modéré, contenu, sinon retiré son système, et sa Morale universelle... pourrait passer pour un traité de morale ordinaire. Это отступленіе Гольбаха отъ своихъ основныхъ началъ сознаетъ и *Lange, Gesch. d. Materialismus, Iserlohn. 1873.* I, 363, который, находя этику Г—а „чистою и серіозною", видитъ въ ней „усиліе *превозмочь индивидуалистическую точку зрѣнія на нравственность* и дать добродѣтели основаніе съ точки зрѣнія государства и общества".

[2]) La vertu doit être aimée parce qu'elle est utile à la société et à chacun de ses membres. Ce qui est utile est ce qui procure en tout temps la plus grande somme de bonheur. *Holbach, La Morale universelle. P. 1820,* p. 76. [3]) id. p. 13—16.

[4]) id. 24.

[5]) *(Holbach) La Politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement, par un ancien magistrat. Londres 1773.* T. II, Disc. IX, § 25.

[6]) *(Holbach) Système Social, ou principes naturels de la morale et de la politique... par l'auteur du Système de la Nature. Londres 1774.* T. I, p. 132—3.

[7]) *La Morale univ.* p. 10.

которыя будутъ посѣяны и съ культурою, которую къ нимъ примѣняютъ"[1]). Гольбахъ въ ограниченіи индивидуализма идетъ слѣдовательно дальше самого Гельвеція. Послѣдній много толковалъ о самобытныхъ особенностяхъ личностей, о необходимости поощрять ихъ, давать имъ до извѣстной степени просторъ, такъ, что воспитаніе у него получаетъ въ свои руки людей не однородныхъ и не безразличныхъ по природѣ къ развитію въ томъ или иномъ направленіи; оно призвано только регулировить субъективныя различія, перепначивать ихъ направленіе и ихъ частныя цѣли для своихъ высшихъ, общихъ цѣлей. Воспитаніе являлось, слѣдовательно, у Гельвеція скорѣе перевоспитаніемъ первоначальнаго, природнаго, своеобразнаго склада личности, перевоспитаніемъ, которое только въ конечныхъ своихъ результатахъ оказывалось гибельнымъ для развитія нравственнаго индивидуализма. У Гольбаха же человѣкъ съ самаго начала оказывается существомъ обезличеннымъ, индифферентнымъ къ воспринятію извнѣ сообщаемаго ему направленія въ ту или другую сторону. *„Изъ человѣка можно сдѣлать все, что угодно"*[2]). „Въ дѣтствѣ намъ указываютъ, что̀ мы должны уважать и что̀ презирать, чего искать и чего избѣгать, что̀ любить и что̀ ненавидѣть. Наши родители и воспитатели дѣлаютъ насъ добродѣльными или злыми, умными и неразумными и т. д. Ихъ примѣръ и рѣчи измѣняютъ насъ на всю жизнь"[3]); остальное въ области нравственности есть результатъ привычки[4]) и, въ особенности, — общественнаго мнѣнія. Общественное же мнѣніе само — не что иное, какъ „собраніе идей, передаваемыхъ и размножаемыхъ воспитаніемъ, религіей и правительствомъ"[5]), которому Гольбахъ приписываетъ огромное значеніе въ вопросѣ объ образованіи нравственныхъ понятій.

Не удивительно, что при такихъ убѣжденіяхъ Гольбахъ легко избѣгаетъ опасныхъ слѣдствій крайняго индивидуализма Ламеттри въ области нравственности; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и низводитъ до минимума способность человѣческой личности къ самобытному, свободному, всестороннему развитію. Несмотря на свою натуралистическую основу, по первому взгляду, казалось бы, благопріятную для субъективной нравственной свободы, это ученіе въ законченномъ видѣ оказывается еще болѣе несогласимымъ съ индивидуализмомъ Гаманна и его послѣдователей, чѣмъ этика Ламеттри и Гельвеція. Ламеттри злоупотребляетъ свободою личности въ ущербъ интересамъ общества; Гельвецій, наоборотъ, слишкомъ стѣсняетъ индивидуальность въ пользу блага большинства, тогда какъ у Гольбаха человѣкъ прямо утрачиваетъ тѣ высшія свои качества,

---

[1]) *Système d. l. Nat.* 1 part. ch. 9. I, 148.

[2]) On fait de l'homme tout ce qu'on veut... C'est dans l'éducation que nous devons chercher la source principale des vices et des vertus des hommes, des erreurs, des vérités, des habitudes qui les remplissent. *Système social.* I, 12, 15.

[3]) *Système de l. Nat.* Ch. cit. p. 148—9.

[4]) Nos idées en morale ne sont donc que des effets de l'habitude. *Morale univ.* p. 51.

[5]) *Système social.* T. III, p. 7—8.

которыя создаютъ его характеръ въ смыслѣ личности, а именно: во-1-хъ, свободу воли, а во-2-хъ, природныя, столь важныя для дальнѣйшей судьбы субъекта, индивидуальныя особенности, способныя сопротивляться, болѣе или менѣе успѣшно, давленію постороннихъ, внѣшнихъ условій. Свобода воли упразднена у Гольбаха вѣрою въ безусловный фатализмъ всего развитія и поведенія человѣка: личность свободная, самостоятельно дѣйствующая, превращена имъ, по его собственному выраженію, въ машину, функціонирующую по необходимости, непроизвольно, по указаніямъ, не зависящимъ отъ личности и которыхъ измѣнить она не въ состояніи. Природная же оригинальность личности, оригинальность, которую именно такъ ревниво оберегали Гаманнъ и поклонники геніальности, уничтожена у Гольбаха убѣжденіемъ въ первоначальной безразличной способности человѣческаго организма къ воспринятію любаго физическаго и нравственнаго воздѣйствія на него внѣшнихъ агентовъ. Гольбахъ въ данномъ случаѣ, какъ сказано, дополняетъ и завершаетъ ученіе Гельвеція объ отношеніи культурнаго къ самобытному: у Гельвеція, хотя и противъ его намѣренія, обезличеніе человѣка получается только въ конечномъ результатѣ искусственнаго процесса уравненія индивидуальныхъ особенностей для общественныхъ цѣлей; у Гольбаха же человѣческая единица обезличена уже въ самомъ началѣ своего существованія, сведена на простѣйшій аппаратъ для механическаго усвоенія „чего угодно“.

Мы присутствуемъ здѣсь при завершеніи крайней противоположности во взглядѣ на человѣка сравнительно со взглядомъ на него философіи чувства и ученія о геніальности: крайній матеріалистическій механизмъ и фатализмъ Гольбаха и его вѣра во всемогущее вліяніе на человѣка внѣшнихъ условій окружающей среды представляютъ полный контрастъ съ крайнимъ индивидуализмомъ Гаманна и Якоби и съ вѣрою ихъ и нѣмецкихъ штюрмеровъ въ неограниченную способность личности къ внутреннему, самостоятельному развитію. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этой сторонѣ ученія Гольбаха находитъ свое завершеніе одинъ изъ важнѣйшихъ процессовъ эволюціи философской мысли. Tabula rasa, этотъ психологическій идеалъ, неотразимо привлекавшій къ себѣ сенсуалистовъ XVIII вѣка, получаетъ въ этикѣ Гольбаха свое законченное выраженіе. Давно уже было признано, а во Франціи признано почти единогласно[1]), что разумъ

---

[1]) Существенныя отступленія отъ сенсуализма Локкова типа, какъ извѣстно, крайне рѣдки у французскихъ мыслителей XVIII вѣка. Даже *Тюрго*, несмотря на высказанныя имъ серіозныя возраженія противъ чувственнаго происхожденія идеи существованія (Aucune sensation ne peut immédiatement et par elle-même nous assurer de l'existence d'aucun corps. *Turgot, Oeuvres. P. 1808 ss.* III, 133. *Art. Existence*), считаетъ однако доказаннымъ, что всѣ *первоначальныя* идеи — рѣшительно сенсуалистическаго происхожденія (id. p. 96, ср. 294); признавая важное значеніе Берклеева идеализма, онъ однако считалъ необходимымъ опровергать его (*Lettres sur le Système de Berkeley.* III, 138 ss. 143 ss.; наоборотъ, Локкъ для него „начинатель истинной метафизики“. *Réfléxions sur les langues.* III, 85). Въ болѣе рѣшительное противорѣчіе съ сенсуализмомъ становится

человѣка въ своемъ первоначальномъ состояніи есть tabula rasa, безразлично готовая къ воспринятію разнообразнѣйшихъ внѣшнихъ чувственныхъ впечатлѣній, и нескончаемыя похвалы Локку, непрерывно раздававшіяся среди французскихъ мыслителей, вызваны были главнѣйшимъ образомъ установленіемъ этого убѣжденія Локкомъ на будто бы незыблемыхъ основаніяхъ. Медленнѣе и осторожнѣе шло распространеніе понятія о tabula rasa на нравственную сторону человѣка: колебаніе между интуитивными и утилитарными основами нравственности и многочисленныя противорѣчія, замѣчаемыя въ этомъ отношеніи у Вольтера, Дидро и другихъ выдающихся руководителей общественнаго мнѣнія, показываютъ, что для послѣдняго разставаться съ традиціонною вѣрою въ прирожденныя нравственныя свойства человѣка было несравненно труднѣе, нежели съ теоріей прирожденныхъ идей. Однако и здѣсь симпатіи къ врожденному постепенно смѣнялись симпатіями къ пріобрѣтенному, къ искусственно привитому, а какъ скоро этотъ поворотъ философскаго сознанія достаточно опредѣлился, явилась возможность идти еще дальше, то-есть распространить даже и на чувственную сторону человѣка понятіе о tabula rasa, явилась возможность выдвинуть впередъ сомнѣніе въ рѣшающемъ значеніи даже природнаго склада самого темперамента, самого склада чувствъ и страстей. Чисто психологическія основанія къ такому заключенію были, правда, недостаточны, такъ какъ именно тотъ грубый сенсуализмъ, который преобладалъ въ тогдашней философіи, долженъ былъ, казалось бы, только укрѣплять вѣру въ рѣшающее значеніе первичныхъ, прирожденныхъ или унаслѣдованныхъ свойствъ чувственной стороны человѣческаго организма, какъ стороны основной, дающей происхожденіе всему дальнѣйшему развитію. Но этой вѣрѣ философская мысль XVIII вѣка противопоставляла другую, несравненно болѣе сильную, свою главную вѣру, — вѣру въ идеальнаго

аббатъ *Линьякъ* (L'idée, avec ses caractères de nécessité et d'universalité, ne peut venir de la sensation etc. *De Lignac, Témoignage du Sens intime 1760.* II, 21 ss. Notre sens intime est la manière de connaitre la plus parfaite, comme étant seule immédiate, comme saisissant son objet par l'intérieur; au lieu que les connaissances qui viennent de nos sens sont médiates et superficielles. id. I, 105—6). Философія Локка противна ему по своему „приниженному, нищенскому тону"; съ другой стороны, идеализмъ Берклея представляется ему логическою несообразностью. Линьякъ энергично вооружался противъ отрицательнаго направленія современной ему французской философіи, писалъ противъ Гельвеція, обличалъ Вольтера и Дидро, но сочиненія его не имѣли успѣха и даже не обратили на себя вниманія публики и критики. *Le Goff, De la philosophie de l'abbé de Lignac. P. 1863.* p. V—VI. Совершенно неизвѣстнымъ или грубо непонятымъ (напр. *Дидро: Lettre à M-lle Voland 11 Sept. 1769)* остался глубокомысленный *Dom Deschamps,* въ которомъ можно видѣть преждевременнаго предшественника идеализма Гегеля. Объ этомъ забытомъ мыслителѣ см. интересный этюдъ *Beaussire, Antécédants de l'Hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école. P. 1865.* (Авторъ допускаетъ (совершенно бездоказательно) возможность занесенія ученія D. Deschamps'a въ Германію и вліянія его на Фихте и Гегеля, p. 229—231. Ср. *Di Giovanni, Dom Deschamps e Vincenzo Miceli, precursori del moderno panteismo alemanno. Palermo 1866.*

человѣка, понятіе о которомъ она строила теоретически, на основаніи отвлеченныхъ разсужденій о будто бы одинаковыхъ для всѣхъ, общихъ свойствахъ человѣческихъ способностей. Практическимъ слѣдствіемъ этой вѣры въ „общечеловѣка“ являлась столь же слѣпая вѣра во всесильное значеніе воспитанія, культуры, законодательства. Тенденція эта была преобладающею и настолько популярною, что передъ нею сглаживалось и слабѣло противоположное ученіе о первенствующемъ значеніи природныхъ чувственныхъ особенностей человѣка, такъ, что обратное движеніе въ эту послѣднюю сторону, начатое Дидро и Руссо, казалось настоящимъ бунтомъ противъ прочно установившагося главнаго направленія философской мысли XVIII вѣка. У Гельвеція вѣра въ нивеллирующую, всепобѣждающую силу воспитанія дошла уже до очень широкихъ размѣровъ. Но даже и онъ еще не рѣшался признать за tabula rasa чувственную сторону человѣческаго организма: мы видѣли, что онъ не думалъ отрицать первоначальнаго различія склада чувствъ, страстей и темперамента, и что самую свою теорію воспитанія онъ строилъ еще на умѣньи управлять и пользоваться природными чувственными особенностями отдѣльныхъ личностей. Гольбахъ былъ первымъ мыслителемъ, осмѣлившимся довести ученіе о tabula rasa до конца, когда сказалъ, что *„изъ человѣка можно сдѣлать все, что угодно“*, такъ какъ прирожденныя различія и въ области чувства не имѣютъ никакого существеннаго значенія. Возвышеніе важности внѣшняго вліянія на человѣческую личность было такимъ образомъ доведено до конца; механическое, необходимое развитіе окончательно поставлено на мѣсто самобытнаго, оригинальнаго развитія; машина, сначала приспособленная для безразличнаго воспринимания постороннихъ воздѣйствій, а затѣмъ непрерывно измѣняемая ими, замѣнила собою свободно, независимо развивающуюся личность; самостоятельное, волевое, творческое, специфически-присущее человѣческой индивидуальности поглощено было механическимъ, принудительнымъ со стороны природы и привитымъ со стороны людей. Положимъ, Гольбахъ не дошелъ до признанія всѣхъ „человѣческихъ машинъ“ одинаковыми; но, независимо отъ ихъ случайнаго или искусственнаго видоизмѣненія, онъ признавалъ огромное большинство ихъ почти тождественными, одинаково способными къ развитію въ любомъ, извнѣ имъ сообщаемомъ направленіи[1]). Увлеченіе своихъ современниковъ фантастическимъ типомъ нормальнаго человѣка онъ раздѣлялъ вполнѣ, и если допускалъ отклоненія отъ него, то лишь въ смыслѣ уродства, на которое, по его мнѣнію, ни моралисты, ни устроители общественнаго порядка не должны обращать серіознаго вниманія, какъ

---

[1]) Признавая природное различіе темпераментовъ (*Syst. d. l. Nat.* I part. ch. 9. I, 118 ss, онъ тѣмъ не менѣе „не сомнѣвается въ возможности исправленія, превращенія темперамента и его измѣненія въ противоположную сторону. “id. p. 124. „Каждый изъ насъ, такъ или иначе, можетъ сформировать себѣ извѣстный темпераментъ“. ibid. „Различные роды культуры нашей природы оказываютъ рѣшительное вліяніе на наши физическія, умственныя и нравственныя способности и качества“, p. 154.

на мелкую аномалію, не идущую въ расчетъ при соображеніяхъ общаго свойства[1]).

Система Гольбаховой этики губитъ, слѣдовательно, индивидуализмъ и дѣлаетъ всестороннее развитіе свободной человѣческой личности еще болѣе неосуществимымъ, чѣмъ всѣ предшествовавшія ученія. Оттого рѣдкія и блѣдныя попытки Гольбаха противодѣйствовать этому слѣдствію своего ученія являются лишенными прочнаго философскаго основанія. Къ числу ихъ мы относимъ и его замѣчанія въ защиту страстей. Онъ находитъ, что „воспрещать людямъ предаваться страстямъ было бы равноспльно воспрещенію быть людьми“[2]), и одна изъ его любимыхъ темъ — декламація противъ подавленія страстей религіей, въ чемъ онъ видитъ большой вредъ[3]). Страсти должны быть не уничтожены, а упорядочены одна другою: страстямъ, вреднымъ для общества, долженъ быть поставленъ противовѣсъ страстей полезныхъ. Разумъ, руководимый опытомъ, есть только искусство выбирать тѣ страсти, которымъ мы должны слѣдовать для нашего счастья, а воспитаніе есть искусство сѣять и возращать въ сердцахъ людей выгодныя для нихъ страсти; законодательство же есть искусство сдерживать опасныя страсти и возбуждать страсти общеполезныя[4]). Къ сожалѣнію, попавши въ тиски этого искусства, въ томъ видѣ, какъ оно изложено въ спеціально-этическихъ сочиненіяхъ Гольбаха, человѣческая личность утрачиваетъ свои самобытныя, индивидуальныя особенности еще вѣрнѣе и легче, чѣмъ въ системѣ воспитанія Гельвеція, которому Гольбахъ въ данномъ случаѣ, очевидно, подражаетъ. Свободное саморазвитіе личности остается здѣсь пустымъ словомъ; внушеніе со стороны, примѣръ и въ значительной степени принужденіе какъ общественнаго мнѣнія, такъ и положительнаго закона[5]), полагали бы непреодолимыя преграды самобытному росту чувствъ и страстей и широкому проявленію единичной воли даже если бы волевому и было вообще мѣсто въ Гольбаховомъ ученіи. Но, такъ какъ все это ученіе возводится на основѣ безусловнаго фатализма, то и защищаемое здѣсь развитіе страстей въ человѣкѣ не можетъ носить характера акта произвольнаго, а представляется силою совершенно стихійною, механически дѣйствующею, не владѣющею собою и столь же невольно подчиняющеюся противодѣйствію болѣе могущественнаго со-

---

[1]) „Если бы нашлись люди такъ организованные, что основы нравственности не могли къ нимъ подходить, нравственность все же осталась бы не менѣе опредѣленною; изъ этого случая слѣдовало бы заключить только, что нравственность не создана для людей, отличающихся отъ организаціи другихъ людей. Не существуетъ нравственности для уродовъ и безумныхъ; всемірная нравственность предназначается только для существъ разумныхъ и хорошо организованныхъ“. *La Morale universelle*, Préface p. XV.

[2]) *Syst. d. l. Nat.* 1 part. Ch. 17. I, 351 ss. *Morale univ.* Sect. 1 ch. 5, p. 18.

[3]) *Syst. d. l. Nat.* l. c. и 2 part. ch. 9. II, 272 и во всѣхъ другихъ сочиненіяхъ, напр. *Le Bon Sens, Londres 1774*, § 162 ss.

[4]) *Syst. d. l. Nat.* 1 part. ch. 17. I, 354—5.

[5]) L'éducation n'est que la nécessité montrée à des enfants. La législation est la nécessité montrée aux membres d'un corps politique, id. ch. 11, p. 216.

четанія преобладающихъ страстей большинства [1]). Такимъ образомъ само предполагаемое искусство продуманнаго и преднамѣреннаго управленія страстями оказывается невозможнымъ, теоретически неоправданнымъ и, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго разсужденія, должно было бы въ этомъ ученіи сводиться на простую борьбу страстей, неизбѣжно приводящую къ побѣдѣ желаній большинства надъ желаніемъ единичнымъ и къ порабощенію независимой личности подъ иго принужденія общества или, вѣрнѣе, государства. Такъ очевиденъ былъ недостатокъ убѣдительности и оригинальности въ усиліяхъ Гольбаха согласовать свою этику съ общепринятыми требованіями нравственности, что эту слабость не замедлили усмотрѣть даже расположенные къ нему современники. Остроумный Гриммъ, напримѣръ, замѣтилъ, что „Соціальная система" его друга — „пустая болтовня, въ которой капуцинады въ пользу добродѣтели оказываются настолько же безсильными, какъ и выходки противъ аскетизма" [2]).

Между выходомъ въ свѣтъ главнаго сочиненія Ламеттри („Человѣкъ — машина" 1748 г.) и изданіемъ Гольбаховой „Системы природы" прошло двадцать два года; свобода мысли и нравовъ сдѣлала за это время огромные успѣхи во французскомъ обществѣ, и, тѣмъ не менѣе, „Система природы" была встрѣчена большинствомъ не сочувственно, многими — прямо враждебно. „Никогда ни одна книга не производила такого всеобщаго потрясенія въ умахъ", говоритъ Морлей. „Всякій хотѣлъ прочесть ее и почти всякій приходилъ отъ нея въ ужасъ. Точно молнія, освѣщающая путь странника среди ночнаго мрака, она внезапно раскрыла въ глазахъ людей, въ среду какихъ страшныхъ образовъ, подъ какой невѣдомый для нихъ небесный сводъ и на какую опасную дорогу они были безсознательно увлечены блужданіями послѣднихъ пятидесяти лѣтъ" [3]). Наибольшее смущеніе было, разумѣется, вызвано открытою проповѣдью атеизма, подавшею Генеральному Собранію французскаго духовенства поводъ умолять правительство примѣрнымъ образомъ покарать „произведеніе быть можетъ наиболѣе преступное изъ всѣхъ, которыя когда-либо осмѣливался породить человѣческій умъ" [4]), вслѣдствіе чего книга, по приказу парламента, была предана сожженію [5]). Несомнѣнно однако, что не одни религіозныя соображенія, но и нравственныя отталкивали общественное мнѣніе отъ „Системы природы".

---

[1]) ...il resulte que l'homme n'est libre dans aucun des instants de sa durée. id. 218.

[2]) *Grimm, Correspondance* (1773), 2 part. II, 411. Dom Deschamps также находилъ всю „прекрасную декламацію Гольбаха о нравственности" лишенною основаній и несогласимою съ его собственнымъ метафизическимъ ученіемъ; она можетъ принести только вредъ. *Beaussire.* 34—35. Наоборотъ, *Дидро* въ своемъ *„Планѣ университета для Россіи"* указывалъ на Гольбахову *Morale universelle,* какъ на замѣчательный учебникъ общепримѣнимой этики. *Oeuvr. Assézat.* III, 491.

[3]) *Морлей, Дидро и Энциклопедисты. М. 1882.* 362.

[4]) *Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII siècle. 3 éd. P. 1853 ss.* IV, 333—4.

[5]) *Grimm, Correspondance.* 2 part. II, 255—6. *Rocquain, L'esprit révolutionnaire avant la révolution. P. 1878,* 276—7.

Ученіе Гольбаха во всѣхъ отношеніяхъ слишкомъ радикально расходилось съ традиціонными устоями и жизни, и міровоззрѣнія. Не одно духовенство указывало на то, что оно ведетъ къ анархіи и нравственной разнузданности; съ этимъ соглашались и представители власти свѣтской[1]). Даже такой заклятой врагъ духовенства, какъ Вольтеръ, счелъ нужнымъ издать возраженіе противъ „Системы природы", въ которомъ доказывалъ ея опасность[2]) и находилъ позорнымъ для французовъ, что они становятся на сторону мнѣній, достойныхъ осмѣянія[3]). Д'Аламберъ по тому же поводу писалъ Фридриху II: „Я былъ настолько же огорченъ, насколько возмущенъ невѣроятнымъ сумасбродствомъ и безуміемъ „Системы природы". Философіи, бывавшей во многихъ случаяхъ лживой и нелѣпой, кажется, никогда еще не случалось высказывать нелѣпости болѣе глупой и ошибки болѣе очевидной"[4]). Самъ Фридрихъ счелъ также нужнымъ написать возраженіе противъ Гольбаха[5]). Изъ вліятельныхъ литераторовъ Дидро, подъ внушеніемъ котораго и создалась „Система природы"[6]), былъ единственнымъ, кому трудъ Гольбаха нравился своею ясностью, опредѣленностью, откровенностью и цѣльностью[7]). Остальные почти единогласно выражали мнѣніе, что такой радикализмъ убѣжденій крайне вреденъ и, прежде всего, для репутаціи самой философіи. Вольтеръ въ своихъ письмахъ жаловался, что Гольбахъ губитъ дѣло философіи въ глазахъ и правительства, и общества[8]). „Книга его пугаетъ всѣхъ, и однако всѣ хотятъ ее читать; она переполнена длиннотами, повтореніями, неправильностями, кое гдѣ — грубыми ошибками, и, несмотря на все это, читатели просто пожираютъ ее; въ ней много такого, что можетъ соблазнить"[9]). „Она не только нанесетъ непоправимый вредъ литературѣ и сдѣлаетъ философовъ ненавистными, но и доведетъ всю философію до осмѣянія, вслѣдствіе крайностей невѣжества,

---

[1]) Интересные отрывки изъ обвинительной рѣчи генеральнаго адвоката Сегье *(Séguier)* противъ философовъ сообщены у *Picot*, IV, 341—2.

[2]) *Dieu, Réponse au Système de la Nature.* Статья эта была впослѣдствіи включена въ „*Философскій Словарь*", *art. Dieu.*

[3]) *Voltaire à Delisle de Salles. Oeuvres (Beuchot)* LXVI, 494.

[4]) *D'Alembert, Oeuvres.* T. XVIII in fin.

[5]) *Frédéric II. Oeuvr.* IX, 155 ss. *Examen critique du Syst. d. l. Nat.*

[6]) *Morellet, Mémoires sur le XVIII siècle. 1821.* Ch. 6. T. I, p. 127 ss. даетъ очень живую характеристику философскаго кружка, собиравшагося въ домѣ Гольбаха, гдѣ „Дидро, докторъ Ру и самъ добрякъ баронъ (Гольбахъ) догматически излагали абсолютный атеизмъ „Системы природы", съ убѣжденностью, съ искренностью вѣры, съ добросовѣстностью, назидательными даже для тѣхъ, которые, какъ напр. я, не вѣрили въ ихъ поученія", p. 130. Описаніе самимъ Дидро образа жизни и бесѣдъ въ Гранвалѣ (имѣніи Гольбаха) — *Diderot, Oeuv. (Assézat)* X, 379. XVIII, 393.

[7]) J'aime une philosophie claire, nette et franche, telle qu'elle est dans le „Système de la Nature" et encore plus dans le „Bon Sens". ...La philosophie de Holbach est toute d'une pièce. On ne lui dira pas: tachez de vous entendre. Nos néveux ne le citeront pas pour et contre. *Diderot, Oeuvr. (Assézat)* II, 398.

[8]) *Вольтеръ Гольбаху 1 ноября 1770 г.*

[9]) *Voltaire à M-me du Deffant 8 Août 1770. Oeuvres (Beuchot)* LXVI, 377.

грязи и дерзости“ [1]), заключающихся въ этой книгѣ. „У автора все предполагается и нѣтъ ничего доказаннаго: его книга основана на смѣшныхъ нелѣпостяхъ... и, по моему мнѣнію, ничто такъ не унизило нашъ вѣкъ, какъ эта колоссальная глупость“ [2]). Отвѣчая Вольтеру, Фридрихъ соглашается съ нимъ, что Гольбахъ слишкомъ неосторожно нарушилъ приличія: „его книга причинила много вреда: она сдѣлала философію ненавистною, такъ, что теперь, можетъ быть, потребуется смягченный тонъ и сдержанность поведенія для того, чтобы примирить съ философіей умы, запуганные и возмущенные этимъ писателемъ“ [3]).

Философской важности стройнаго, рѣшительнаго матеріализма Гольбаха большинство современниковъ не понимало, начиная съ самого Вольтера, находившаго, что „Система природы“ — произведеніе невыносимо скучное, болтливое, темное, неубѣдительное, бездоказательное [4]). Мнѣніе это раздѣляли многіе, напримѣръ остроумный аббатъ Галіани [5]). Но непониманіе только усиливало отвращеніе къ крайнимъ выводамъ „чудовищной книги“. Тотъ же Галіани писалъ самому Гольбаху, что онъ „довелъ до банкротства и знаніе, и удовольствіе, и человѣческій умъ“ [6]). Другой внимательный наблюдатель выраженій общественнаго мнѣнія, пріятель Гольбаха — Гриммъ также принужденъ былъ признать радикализмъ своего друга несвоевременнымъ и вреднымъ. „Система природы“, говоритъ онъ, „не только показалась большинству читателей возмутительнымъ произведеніемъ, но и отняла у публики всякій интересъ къ какимъ бы то ни было изслѣдованіямъ обсуждавшихся ею темъ; она сдѣлала общество совершенно равнодушнымъ къ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли сказать что-нибудь такое, что послѣ „Системы природы“ не казалось бы слишкомъ простымъ и, вслѣдствіе этого, — прямо пошлымъ?“ [7]) Каково бы ни было мнѣніе о пользѣ или вредѣ этого сочиненія, одно несомнѣнно: оно навсегда испортило ремесло философа. Авторъ уподобился шарлатану, разболтавшему свой секретъ и разорившему этимъ и самого себя, и своихъ друзей. Его излишнія дерзости

---

1) *Volt. à Chabanon. 28 Sept. 1770.* id. 432.

2) *Volt. à Delisle de Salles. 25 Nov. 1770.* id. 494.

3) *Frédéric à Voltaire, 29 Janv. 1771. Voltaire, Oeuvr.* LXVII, 30. Король прибавляетъ, что „въ Петербургѣ книга произвела меньшій скандалъ, чѣмъ въ Парижѣ“.

4) „De la nature as-tu lu le Système? | Par ses propos diffus n'est-tu pas foudroyé? | Que dis-tu de ce livre?“ — „Il m'a fort ennuyé“. *Les Cabales. Voltaire, Poésies diverses. P. 1858,* p. 156. Ср. примѣчаніе къ *Les Systèmes,* ibid. p. 150 и вышеуказанныя письма.

5) J'ai feuilleté le Syst. d. l. Nat. Il est trop long, et c'est un grand défaut... Au fond, nous ne connaissons pas assez la nature pour en former le système. *Galiani, Correspondance. Paris 1818.* I, 107. 6) *Galiani à Holbach 21 Juil. 1770.* id. I. 124.

7) По поводу выхода въ свѣтъ книжонки Le Bon Sens (1773), въ которой „ученіе „Системы природы“ являлось обнаженнымъ отъ всѣхъ своихъ отвлеченныхъ и метафизическихъ идей и въ которой атеизмъ былъ приспособленъ къ уровню пониманія горничныхъ и цырюльниковъ“, Гриммъ замѣчаетъ, что повтореніе одного и того же фрондирующею литературою начинаетъ надоѣдать до тошноты и всѣхъ выводитъ изъ терпѣнія. *Grimm, Correspondance* 2 partie. T. II, p. 412.

придали всей философской сектѣ такой характеръ, признаки котораго многіе порядочные люди боятся обнаруживать. Отнынѣ сѣмена раздора брошены среди философской партіи... власть ея придетъ въ упадокъ, а міръ будетъ идти своимъ обычнымъ путемъ[1]), сводя къ нулю вліяніе самыхъ смѣлыхъ мнѣній"[2]).

Рѣшительное противодѣйствіе общественнаго мнѣнія крайностямъ фаталистической и матеріалистической этики слишкомъ ясно доказывало, что въ самыхъ основаніяхъ ея скрывался крупный практическій недостатокъ, дѣлавшій ее несимпатичною для большинства, какъ скоро она имѣла смѣлость быть послѣдовательною въ своихъ выводахъ и откровенною въ выраженіяхъ. Общество XVIII вѣка, очевидно, нуждалось въ ученіи, которое оправдывало бы свободу нравственнаго поведенія личности въ очень широкихъ размѣрахъ; но столь же очевиднымъ было и то, что общественное сознаніе не удовлетворялось ни однимъ изъ ученій, о которыхъ мы до сихъ поръ говорили. Частныя слабыя стороны ихъ были уже указаны мною. Общимъ же всѣмъ имъ недостаткомъ была ихъ склонность къ фатализму и къ приниженію человѣческаго достоинства. Низведеніе свободной человѣческой личности на уровень послушной, безхарактерной единицы въ рукахъ всесильнаго искусства воспитанія и законодательства (какъ у Гельвеція), на уровень животнаго (какъ у Ламеттри) и наконецъ на уровень машины (какъ у того же Ламеттри и у Гольбаха), — все это было прямымъ противорѣчіемъ со стремленіемъ общества отстоять для личности возможно большую степень свободы въ области чувствъ и нравственнаго поведенія. Мы видѣли, какъ всѣ сейчасъ упомянутые мыслители выступали защитниками этой свободы и какъ всѣ они губили свое же собственное дѣло. Не удивительно, что общественное мнѣніе, сочувствуя начальной, исходной точкѣ ихъ ученій, отвергало ихъ конечныя слѣдствія.

Съ другой стороны тѣ же ученія оскорбляли нравственное чувство большинства тѣмъ приниженнымъ взглядомъ на человѣка, который являлся обычнымъ спутникомъ и скептической, и фаталистической философіи. Развѣнчивать того, кого предшествующія поколѣнія привыкли величать вѣнцомъ творенія, было въ модѣ въ первой половинѣ XVIII столѣтія. Довольно яснымъ указаніемъ на это служитъ успѣхъ Гоббса среди французскихъ мыслителей[3]), того самаго Гоббса, который въ предыдущемъ

---

[1]) id. IV, 40—41. (1777) г.). On ne peut se dissimuler que la philosophie et les philosophes n'aient perdu beaucoup dans l'opinion du public depuis quelque temps. p. 39.

[2]) id. II, 412.

[3]) Изъ многихъ примѣровъ приведемъ одинъ — отзывъ Дидро: Que Locke me paraît diffus et lâche, La Bruyère et Larochefoucauld — pauvres et petits en comparaison de ce Thomas Hobbes. C'est un livre à lire et à commenter toute sa vie! *Diderot, Oeuvr. (Brière)* XI, 91. Трактатъ Гоббса „О природѣ человѣка" онъ называетъ единственнымъ хорошимъ конспектомъ всемірной этики". *Oeuvr. Assézat.* III, 491. Гольбахъ издалъ франц. переводъ этого сочиненія въ 1772 г., а въ 1787 перепечаталъ вмѣстѣ съ нимъ старинные Сорбьеровы переводы другихъ произведеній Гоббса. Проявленіе сочувствія

вѣкѣ подвергался такому строгому порицанію именно за свой взглядъ на человѣка, будто бы обидный для его достоинства[1]). Если умѣренные оптимисты Монтескье[2]) и Вольтеръ[3]) еще противились признавать человѣка за существо злое по природѣ, то Гельвецій, наоборотъ, потому конечно такъ и стоялъ за необходимость воспитанія, что человѣка, оставленнаго безъ его спасительной помощи, онъ считалъ существомъ дурнымъ и жестокимъ[4]). Ламеттри раздѣлялъ это мнѣніе, по крайней мѣрѣ относительно большинства людей[5]). Гольбахъ, находившій вреднымъ предубѣжденіемъ мнѣніе будто человѣкъ есть существо привилегированное[6]), полагавшій, что человѣкъ одинаково воспріимчивъ какъ къ добру, такъ и къ злу и что онъ всегда послушный рабъ необходимости, — Гольбахъ, менѣе кого-либо, былъ способенъ оказать поощреніе вѣрѣ въ высокое достоинство человѣка и въ его способность къ самосовершенствованію. Послѣдователь французскихъ философовъ, Фридрихъ II также мрачно смотрѣлъ на человѣка: онъ видѣлъ въ немъ жалкое существо, осужденное „пресмыкаться въ прахѣ“[7]), „животное, руководимое привычкою, управляемое слѣпыми предразсудками, прикованное традиціей ко всевозможнымъ злоупотребленіямъ“. По его мнѣнію, „никогда не умирающая глупость, передаваясь изъ поколѣнія въ поколѣніе, будетъ всегда властвовать надъ слабою массою человѣчества“[8]).

Сама просвѣтительная дѣятельность французскихъ философовъ XVIII вѣка, несмотря на ея гуманныя цѣли, была вызвана принижающимъ человѣческое достоинство, пессимистическимъ взглядомъ на природныя свойства огромнаго большинства людей. Къ народной массѣ въ ея на-

---

къ Гоббсу среди нѣмецкихъ мыслителей омѣчены у *Zart'a, Einfluss d. engl. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des XVIII Jahrhunderts, Berl. 1884,* среди англійскихъ — у *Robertson'a, Hobbes. Edinburgh and Lond. 1886,* 228 sqq.

[1]) О полемикѣ противъ Гоббса въ XVII вѣкѣ: *Jodl, Hobbes und seine Gegner im XVII Jahrhundert. München, s. an.,* а также *Robertson,* 207 sqq. *Tulloch, Rational Theology in England in the XVII century.* II, 26 sqq. *Смирновъ, Исторія англійской этики. Казань, 1880.* I, 291 и сл. Въ эту пору, по словамъ *Warburton'a Divine Legation of Moses.* Vol. II Preface, каждый юный защитникъ воинствующей церкви считалъ долгомъ испробовать свое полемическое оружіе на стальномъ шлемѣ Гоббса и „ежедневно раздавались требованія воспретить чтеніе его сочиненій и вырвать ихъ изъ рукъ учащихся“. *(Epistolica dissertatio de principiis justi et decori continens Apologiam pro tractatu clar. Hobbaei De Cive. Amstelodami 1651.* Praefatio p. 4 (авторъ *Lambertus Velthuysen).*

[2]) Les hommes, fripons en détail, sont, en gros, de très honnêtes gens; ils aiment la morale. *Esprit d. lois.* L. XXV, ch. 2.

[3]) L'homme n'est pas né méchant, il le devient. *Oeuvr. (Beuchot)* XXI, 173. Cf. XXX, 245.

[4]) L'homme de la nature doit être cruel. *Helvétius, De l'Homme.* Sect. 5. ch. 4.

[5]) En général les hommes sont nés méchants; sans l'éducation il y en aurait peu de bons, et encore avec ce secours y en a-t-il beaucoup plus des uns que des autres. Tel est le vice de la conformation humaine. L'éducation seule a donc amélioré l'organisation. *Disc. sur le bonheur. Oeuvres* II, 118—9.

[6]) *Syst. d. l. Nature.* 1 part. ch. 6. V, 88.

[7]) *Frédéric II. Oeuvr.* X, 42. *Epitre à Maupertuis.*

[8]) id. p. 82. *Epitre à Rottemburg.*

стоящемъ, реальномъ видѣ, съ ея невольными слабостями и невмѣняемыми недостатками, эти благодѣтели человѣчества не чувствовали уваженія, и само сознаніе зависимости недостатковъ народа отъ неблагопріятныхъ условій развитія и существованія не мѣшало аристократамъ просвѣщенія смотрѣть презрительно на обездоленную меньшую братію. Типъ философа-просвѣтителя былъ прямою противоположностью характера толпы, и преклоненіе предъ философіей основано было на присутствіи въ интеллигентѣ именно тѣхъ достоинствъ, которыя отсутствовали въ народной массѣ. Лишь постепенно передовые люди стали допускать возможность усвоенія народомъ благаго воздѣйствія на него просвѣщенія. Фридрихъ II, напримѣръ, до конца жизни оставался убѣжденнымъ въ томъ, что „истина не создана для массы человѣчества и что разоблачать ее во всѣхъ случаяхъ не слѣдуетъ", такъ какъ „предразсудки составляютъ разумъ народа. Уничтоженіе заблужденій и суевѣрій (по мнѣнію короля-философа) — цѣль сама по себѣ величавая, но ее должны признать неосуществимою всѣ, изучившіе природу человѣка и ходъ жизни. Если бы даже и удалось искоренить предразсудки, они черезъ какихъ-нибудь 30 лѣтъ, навѣрное, возродились бы снова"[1]). Свои надежды на торжество просвѣщенія Фридрихъ поэтому ограничиваетъ тѣснымъ кругомъ выдающихся образованныхъ людей. Ламеттри, несмотря на его вышеприведенное высокопарное прославленіе философской свободы мысли, не вѣритъ въ ея пригодность для всѣхъ: мудрость, по существу своему, недоступна пониманію народа и навсегда останется для него недосягаемой; умы невѣждъ (а ихъ — подавляющее большинство!) неисправимо заражены предразсудками, органически испорчены; мудрость, истина, философія предназначаются, слѣдовательно, только для высшихъ интеллигентовъ[2]). Одобряя правило: „предпочитать истину, въ качествѣ философа, и заблужденіе, въ качествѣ гражданина", онъ поэтому не совѣтуетъ говорить о возвышенныхъ истинахъ среди „подлаго стада безразсудныхъ людей", считая за „профанацію величественной науки философіи обращаться къ непосвященнымъ въ ея таинства, къ неимѣющимъ очей, чтобы видѣть, и ушей, чтобы слышать"[3]). Даже „царь просвѣщенія XVIII вѣка" Вольтеръ, до конца удержавшій въ себѣ остатки великосвѣтской спеси, былъ въ значительной степени зараженъ пагубнымъ предубѣжденіемъ противъ способности народной массы къ прогрессу. Называя философа „порядочнымъ человѣкомъ" (l'honnête homme), онъ противопоставляетъ его большинству непросвѣщенныхъ людей, которыхъ иногда, не церемонясь, ругаетъ „сволочью" (la canaille). Только „мыслящихъ людей" считаетъ онъ за „ближнихъ"[4]); объ нихъ надо прежде

---

[1]) id. IX, 131—6. *Examen de l'Essai sur les préjugés.*

[2]) *La Mettrie.* I, 23—25. [3]) Idem. I, 39—40.

[4]) *Voltaire* LVIII, 503, Гельвецію: Mon cher philosophe! ne comptez pour votre prochain que les gens qui pensent, et régardons le reste des hommes comme les loups, les renards et les cerfs qui habitent nos forêts.

всего, если не исключительно, заботиться[1]). „Надо изгнать чудовище (т.-е. предразсудки) изъ хорошаго общества", пишетъ онъ госпожѣ д'Эпинэ; „оно годно только для моего портного, да для моего лакея"[2]); „двери порядочнаго дома должны быть ему закрыты; пусть оно остается на улицѣ; тамъ ему подобающее мѣсто"[3]). „Вы совершенно основательно отбросили всѣ популярныя идеи", пишетъ онъ маркизу д'Аржансу. „Мудрецы никогда не думаютъ такъ, какъ простонародье"[4]).

Постепенно этотъ пренебрежительный взглядъ на способность народной массы къ совершенствованію смѣнился противоположнымъ[5]). Тѣмъ не менѣе не прекращавшееся до конца столѣтія обсужденіе вопроса „полезно ли выводить людей изъ заблужденія?"[6]) и убѣжденіе „просвѣтителей" въ томъ, что спасеніе народной массы заключается только въ искусственной посторонней помощи со стороны интеллигенціи, и притомъ помощи, идущей въ разрѣзъ съ установившимся складомъ общепринятыхъ мнѣній и порядковъ, — показываютъ, что большинство французскихъ философовъ XVIII вѣка вообще очень не высоко цѣнило

---

[1]) Il faut extirper l'infâme du moins chez les honnêtes gens. Elle est digne des sots; laissons-la aux sots, mais rendons service à notre prochain. id. 148.

[2]) id. 206. [3]) id. LIX, 23.

[4]) id. LVIII, 191. (Высшее удовольствіе мудреца — смѣяться надъ человѣческою глупостью LIX, 257).

[5]) Перемѣну эту можно было бы прослѣдить даже на Вольтерѣ. *Дидро* началъ съ признанія непригодности истины для массы, и эпиграфомъ своихъ *Pensées philosophiques* поставилъ слова: „Piscis hic non est omnium"; въ „*Добавленіяхъ*" къ этой статьѣ онъ еще считаетъ достаточнымъ, чтобы истина одержала побѣду „среди немногихъ, такъ какъ ей не свойственно нравиться многимъ". *Oeuvr. (Brière)* I, 258. Но уже въ „*Pensées sur l'interprétation de la Nature (1754)* онъ переходитъ къ противоположному воззрѣнію: „поспѣшимъ сдѣлать философію популярною и, если желаемъ, чтобы философы шли впередъ, подвинемъ народъ къ тому уровню, на которомъ они уже находятся". II, 185—6. *Монтескье,* наоборотъ, съ самаго начала стоялъ за необходимость просвѣщенія народа, видя въ этомъ дѣлѣ проявленіе „высшей добродѣтели — любви ко всѣмъ": *Esp. d. lois. Préface.* Въ приписываемомъ ему наставленіи молодымъ друзьямъ мы находимъ слѣдующія знаменательныя слова: „чтобы обезпечить людямъ необходимые всѣмъ хлѣбъ насущный, здравый смыслъ и добродѣтель, есть только одно средство: надо много просвѣщать народъ и правительство. Это задача философовъ, это ваша задача". *Vian, Hist. d. Montesquieu. P. 1879,* 309. *Энциклопедія* была первымъ широкимъ опытомъ популяризаціи философіи, съ тенденціозными цѣлями. Противодѣйствіе просвѣщенію всѣхъ *Гельвеція* уже считаетъ за преступленіе противъ человѣческаго величія, crime de lèse—humanité. *De l'Esprit.* 2 disc. ch. 24. I, 397. По *Гольбаху* всѣ несчастія человѣчества происходятъ отъ невѣдѣнія; устранять его — значитъ дѣлать людей счастливыми: *Système d. l. Nat.* 1 part. ch. 1. I, 6. *Райналь* требуетъ, чтобы философы поспѣшили просвѣтить всѣхъ, не сомнѣваясь въ успѣхѣ предпріятія: *Hist. philosoph. et polit. des établissements... des européens dans les deux Indes 1773.* L. I, T. I, p. 41—42.

[6]) Кромѣ упомянутой выше статьи Фридриха II и приведенныхъ раньше мнѣній, см. еще интересный отзывъ *Д'Аламбера въ его перепискѣ съ Екатериною II: Истор. Вѣстникъ 1884. Май,* и въ особенности статью *Кондорсе Dissertation philos. et politique, ou réflexion sur cette question: s'il est utile aux hommes d'être trompés? Condorcet, Oeuvres. An XIII.* X, 193 ss. Тема была предложена берлинской Академіей; она вызвала многочисленныя разсужденія и въ Германіи.

природныя качества человѣка и слишкомъ сильно принижало какъ умственныя, такъ и нравственныя его способности.

Вотъ эта-то слабая вѣра въ основныя хорошія свойства человѣка и нуждалась въ подкрѣпленіи, вотъ это-то ослабѣвшее убѣжденіе въ природной, существенной доброкачественности большинства требовало энергичной защиты для того, чтобы сдѣлать возможнымъ дальнѣйшій ходъ развитія свободы человѣческой личности. Эту насущную потребность своего времени понялъ и въ значительной степени удовлетворилъ Руссо, про котораго, въ этомъ смыслѣ, удачно было замѣчено, что „онъ возвратилъ человѣчеству утраченный имъ титулъ человѣческаго достоинства“ [1]).

Въ противоположность скептицизму и пессимизму большинства мыслителей своего времени, Руссо во взглядѣ на человѣка рѣшительный оптимистъ. Для него человѣкъ — „высшее изъ созданій, слава земли, имъ обитаемой“ [2]), „настоящій царь земли“ [3]). Приравнивать его къ другимъ тварямъ значитъ клеветать на него: „Какъ! я могу наблюдать и познавать различныя существа и ихъ соотношенія, я могу чувствовать порядокъ, красоту, добродѣтель, могу созерцать вселенную, возвышаться до познанія правящей ею десницы, могу любить добро и дѣлать его, — и я стану сравнивать себя съ животными! Презрѣнная душа! вѣдь только одна твоя мрачная философія дѣлаетъ тебя сходною съ ними, или, вѣрнѣе, ты тщетно силишься унизить сама себя!“ [4]) Еще болѣе возмущаютъ его старанія матеріалистовъ низвести человѣка до уровня машины: внутренній, незаглушимый голосъ (говоритъ онъ) вѣщаетъ намъ: машина не мыслитъ, не можетъ мыслить! пространство не полагаетъ тебѣ границъ, человѣкъ! цѣлая вселенная не достаточно велика для тебя; твои чувства, твои желанія, твоя тревога, сама твоя гордость имѣютъ иную основу, чѣмъ это тѣло, въ которомъ ты чувствуешь себя связаннымъ, скованнымъ [5]). Фатализму, къ которому неудержимо стремилась тогдашняя философія, Руссо даетъ рѣшительный отпоръ. Свободу желанія и выбора онъ возводитъ въ отличительный, главный признакъ человѣка, въ признакъ болѣе существенный, нежели его разумность [6]). Утверждая это высшее свойство человѣка не на доказательствахъ разсужденія, а на

---

[1]) *Brizard* въ примѣчаніи къ *Contrat Social. Petits chefs d'oeuvre de Rousseau. P. 1870,* 151.

[2]) *Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau publ. par Streckeisen-Moultou. P. 1861,* 355.

[3]) *Émile. (P. 1867.)* L. IV p. 327. Этому на первый взглядъ какъ будто противорѣчатъ слѣдующія выраженія въ *Lettres sur la Vertu. Oeuv. inéd.* 158: soyons humbles de notre espèce pour pouvoir nous enorgueillir de notre individu. Ne disons point, dans notre imbécile vanité, que l'homme est le roi du monde. Объясненіе этого кажущагося противорѣчія дано ниже.

[4]) *Émile* id. p. 327—8. Это обращеніе относится къ Гельвецію. [5]) id. p. 330.

[6]) Tout animal a des idées puisqu'il a des sens... Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre... La physique explique en quelque manière le méchanisme des sens et la formation

неопровержимомъ свидѣтельствѣ личнаго ощущенія, признавая свободу не какъ выводъ изъ умозаключеній, а какъ первичный фактъ самосознанія [1]), Руссо открываетъ новый кругозоръ для нравственнаго міровоззрѣнія, начинаетъ новую пору развитія философской мысли, — великую эпоху Якоби и Канта, философіи чувства и долга. Человѣку сразу возвращено его утраченное достоинство, возстановлено его первенствующее положеніе въ ряду существъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ на него возложены и великія, священныя обязанности: съ признаніемъ совѣсти признана абсолютная нравственность, не зависящая отъ мнѣнія, отъ случайностей, начертанная неизгладимыми, вѣчными чертами въ сердцѣ человѣка [2]); съ признаніемъ свободы дана возможность и обязанность служить добродѣтели, долгу, — верховному повелителю свободнаго нравственнаго существа [3]).

И (что всего важнѣе!) это возстановленіе достоинства и величія человѣка Руссо осуществляетъ какъ разъ въ томъ смыслѣ, котораго не желала признавать современная ему философія. Для него человѣкъ благороденъ и прекрасенъ не по своей высокой культурѣ, а по своимъ основнымъ, природнымъ качествамъ, свойственнымъ ему изначала, по существу. „Все то, что есть въ насъ природнаго, — вотъ что достойно восхищенія и удивленія“; не природа создала насъ дурными; „самъ человѣкъ исказилъ и обезобразилъ себя“ [4]); по природѣ же онъ доброкачественъ, хорошъ, какъ хорошо вообще все, исходящее изъ рукъ Творца [5]). Основнымъ положеніемъ не только своихъ убѣжденій, но и вообще всей этики Руссо считаетъ положеніе, что „человѣкъ есть по природѣ существо доброе, любящее справедливость и порядокъ, что въ сердцѣ человѣческомъ нѣтъ прирожденнаго зла и что первоначальныя влеченія природы всегда хороши... Только путемъ постепеннаго извращенія своей природной доброкачественности люди стали такими, каковы

---

des idées; mais dans la puissance de vouloir on plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purements spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique. *Discours sur l'origine de l'inégalité. Petits chefs d'oeuvre de Rousseau. P. 1870,* 55.

[1]) J'entends beaucoup raisonner contre la liberté de l'homme, et je méprise tous ces sophismes, parce qu'un raisonneur a beau me prouver que je ne suis pas libre, le sentiment intérieur, plus fort que tous ces arguments, les dément sans cesse... Nous ne nous supposons point actifs et libres, nous *sentons* que nous le sommes. *Nouvelle Heloïse. (P. 1873)* 6 part. L. 7 p. 632. Ср. *Émile.* L. IV p. 331: le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre; on ne saurait remonter au delà. Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité.

[2]) *Émile.* L. IV 312, 339, 345 etc.

[3]) Невозможность отреченія отъ добродѣтели: *Nouv. Hél.* 3 part. L. 18 p. 312, 314. Необходимость приносить влеченія сердца въ жертву долгу. id. 330. 6 part. L. 6 p. 619. Нѣтъ добродѣтели безъ усилія. 5 part. L. 1 p. 483. Добродѣтель — непрерывная борьба противъ самого себя. 6 part. L. 7 p. 631. Владѣть собою, подчинять всѣ свои желанія правилу, долгу — высшее достоинство въ человѣкѣ. 5 part. L. 2 p. 498 и 6 part. L. 8 644. Ср. *Émile* l. c. [4]) *Oeuv. inéd.* 355. [5]) *Émile* L. I, p. 5.

они есть“ [1]). Ни одинъ порокъ не свойственъ человѣку по природѣ, всѣ они — зло благопріобрѣтенное; единственная прирожденная намъ страсть — любовь къ самому себѣ, есть страсть полезная по отношенію къ тому, кто ее ощущаетъ, безразличная — по отношенію къ другимъ и получающая нравственное значеніе лишь въ томъ примѣненіи, которое ей дается въ жизни [2]).

Отказъ отъ искусственнаго, привитаго человѣку ложною культурою, возвратъ къ естественному, къ простымъ, полезнымъ, чистымъ внушеніямъ природы — таковъ практическій выводъ изъ оптимистическаго взгляда Руссо на человѣка: „отбросимъ нашъ пагубный прогрессъ, наши заблужденія и пороки, отбросимъ созданное человѣкомъ, вернемся ко внушеніямъ природы, и все станетъ хорошо“ [3]). Слишкомъ извѣстно, какимъ суровымъ осужденіямъ и какимъ злымъ насмѣшкамъ подвергся Руссо за эти рѣшительныя слова. Но порицавшіе его не обращали вниманія на побужденіе, заставлявшее его возставать противъ искусственной культуры. А между тѣмъ побужденіе это выражено имъ самимъ совершенно ясно: „не науку я порицаю; я защищаю добродѣтель“ [4]), то-есть то нравственное достоинство человѣка, которое, по правильному убѣжденію Руссо, невозможно было защищать въ абсолютномъ смыслѣ при слишкомъ приниженномъ взглядѣ на человѣка, установившемся у большинства французскихъ философовъ. Смѣлый поворотъ Руссо въ сторону естественнаго, врожденнаго имѣлъ своимъ оправданіемъ несомнѣнный запросъ со стороны общества улучшить, возвысить понятіе о человѣческомъ достоинствѣ. Въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ общественное мнѣніе возмущалось философіей Гельвеція, Ламеттри и Гольбаха, возмущается ею и Руссо. Современная философія представляетъ собою завершеніе утонченной культуры; но каковы ея практическіе результаты? что даетъ намъ она? „стали ли мы лучше, или мудрѣе? лучше ли, чѣмъ прежде, знаемъ мы путь и предѣлъ нашего краткаго существованія? согласнѣе ли мы другъ съ другомъ относительно первыхъ обязанностей и истинныхъ благъ жизни? Что пріобрѣли мы въ лицѣ этого суетнаго знанія, кромѣ распрей, ненависти, нерѣшительности и сомнѣній?.. Мы познали всю природу, кромѣ насъ самихъ, всѣ искусства, кромѣ искусства быть счастливыми!“ [5]) А между тѣмъ счастье — цѣль жизни, вѣчно манящая, вѣчно недостижимая! [6]) Не умѣя научить счастью, философія отчаивается въ немъ; направляя человѣка на ложный путь, она утверждаетъ, что иного пути нѣтъ; не понимая назначенія человѣка, не чувствуя его величія, она клевещетъ на человѣческую природу. Въ изысканномъ образованномъ обществѣ, говоритъ Руссо, мужчины

---

[1]) *Lettre à Mr. de Beaumont. Petits chefs d'oeuvre.* 303—4.

[2]) *Émile.* L. III, 78—79. L'amour de soi-même est toujours bon, toujours conforme à l'ordre. id. L. IV, 240. [3]) id. IV, 333.

[4]) *Discours sur les sciences. Pet. chefs d'oeuv.* 3.

[5]) *Oeuvr. inéd.* 143—4.

[6]) id. 141: l'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme.

и женщины какъ будто для того и собираются, чтобы думать о человѣчествѣ настолько дурно, насколько только возможно; они философствуютъ всегда въ мрачномъ, печальномъ тонѣ; они всегда унижаютъ человѣческую природу; всегда ищутъ въ какомъ-нибудь порокѣ причину всего, что дѣлается хорошаго на свѣтѣ; судя на основаніи свойствъ своего сердца, они постоянно злословятъ о человѣческомъ сердцѣ [1]). Философія напрягаетъ всѣ силы для того, чтобы съузить, сдавить сердце, чтобы умалить, унизить людей [2]) и такимъ образомъ поколебать основы всей добродѣтели и облечь въ ловкіе, тонкіе софизмы свои страсти и предразсудки [3]). За это ненавидитъ ее Руссо, а въ лицѣ ея — и всю искусственную культуру, руководящуюся призрачнымъ свѣтомъ этой обманчивой мудрости.

Но въ протестѣ Руссо противъ современной философіи кроется нѣчто большее, чѣмъ простое осужденіе временныхъ, частныхъ злоупотребленій. Мы присутствуемъ здѣсь при началѣ кореннаго переворота во взглядѣ на рессурсы и на задачи философскаго мышленія, того самаго переворота, который вызвалъ къ жизни съ одной стороны великій подвигъ Канта, съ другой — философію чувства и вѣры. Пламенное желаніе Руссо возстановить нравственное достоинство человѣка и противодѣйствіе, которое это желаніе встрѣчало въ тогдашней скептической и матеріалистической философіи [4]), заставили Руссо задуматься надъ способностью какой бы то ни было философіи познать нравственную истину посредствомъ разсужденія. Результатъ этихъ размышленій былъ отрицательный. Искусство разсужденія, „резонёрство“ не ведетъ къ познанію абсолютной истины; чаще всего оно только отдаляетъ отъ нея, являясь „злоупотребленіемъ разума.“ „Разумъ есть способность приводить въ порядокъ всѣ дарованія нашей души, сообразно съ природою вещей и съ ихъ отношеніями къ нему, тогда какъ разсужденіе есть только искусство сравнивать познанныя истины для составленія изъ нихъ другихъ истинъ, еще остававшихся неизвѣстными и открываемыхъ этимъ искусствомъ [5]). Разсужденіе есть, слѣдовательно, способность создавать формальныя, искусственныя опредѣленія истины и столь же искусственно сочетать ихъ; „но оно не научаетъ насъ познанію первоначальныхъ истинъ, служащихъ основою всѣхъ другихъ“ [6]). Разсужденіе познаетъ не фактическое, а лишь отвлеченное, не первичное, а производное или же обобщенное, выведенное логическимъ процессомъ изъ реальнаго; оттого вѣчное стремленіе разсужденія — все обобщать, систематизировать, заключать отъ общаго къ частному, отъ дѣйствительнаго къ отвлеченному [7]). Этотъ метафизическій процессъ, безконечно

---

[1]) *Nouv. Héloïse.* 2 part. L. 17, p. 223.

[2]) O philosophie, combien tu prends de peine à retrécir les coeurs, à rendre les hommes petits! Id. 2 Préface, p. 5. [3]) id. 2 part. L. 14, p. 208.

[4]) La littérature et le savoir de notre siècle tendent beaucoup plus à détruire qu'à édifier. *Émile.* Prèface,

[5]) *Oeuvr. inéd.* 145. [6]) id. 146. [7]) id. 146—7.

разнообразный, соотвѣтственно съ различіемъ точекъ зрѣнія и поводовъ къ разсужденію, по мнѣнію Руссо, не будучи способнымъ открыть хотя бы одну реальную истину [1]), „не возвышаетъ душу, а только утомляетъ, обезсиливаетъ ее и извращаетъ сужденіе, которое онъ долженъ бы совершенствовать“ [2]). Истина теряетъ въ этомъ процессѣ свой характеръ непреложности, абсолютности и естественности, отдается во власть діалектической ловкости, условныхъ взглядовъ, искусственныхъ пріемовъ отвлеченнаго разсужденія. Различіе мнѣній о самомъ важномъ, возмутительныя для здраваго смысла противорѣчія въ сужденіи объ одномъ и томъ же и наконецъ сомнѣніе въ самой истинѣ, скептицизмъ — вотъ плоды ученой, систематической философіи.

Этотъ скептицизмъ вполнѣ раздѣляетъ и самъ Руссо, пока держится въ предѣлахъ того, что онъ презрительно называетъ „резонёрствомъ“ или „жаргономъ метафизики“. „Мы ничего не знаемъ, ничего не видимъ; мы толпа слѣпыхъ, случайно брошенныхъ посреди̇нѣ широкой вселенной... Наиболѣе важное для насъ, человѣкъ, намъ всего менѣе извѣстенъ... Во всѣхъ отношеніяхъ мы слѣпорожденные... Разсудокъ дѣйствуетъ въ насъ лишь посредствомъ чувствъ, а чувства даны намъ для нашего самосохраненія, а не для знанія, для котораго они сообщаютъ намъ слишкомъ мало матеріаловъ... Мы не знаемъ ни духа, ни матеріи... Физическое намъ не менѣе темно, чѣмъ метафизическое и нравственное“ [3]). Сознаніе нашего невѣдѣнія — вотъ результатъ философіи, смиреніе — вотъ первое чувство, внушаемое намъ изученіемъ насъ самихъ [4]). Если бы, однако, Руссо ограничился этимъ чувствомъ, онъ ничѣмъ не отличался бы отъ множества современныхъ ему мыслителей скептическаго направленія. Важно, ново и плодотворно было то, что сознаніе слабости разсудочной стороны человѣка Руссо сдѣлалъ исходною точкою для возвеличенія его нравственной стороны. Пусть разумъ слабъ и жалокъ, слабъ настолько, что едва способенъ доказать даже свою собственную слабость! [5]) Все это еще не даетъ права презрительно относиться къ человѣку. Не будемъ приписывать ему дарованій, ему не свойственныхъ; другія преимущества присущи ему, болѣе цѣнныя, болѣе способныя внушать уваженіе къ его достоинству. „Если разумъ подавляетъ и унижаетъ человѣка, внутреннее чувство возвышаетъ и облагораживаетъ его“; нравственное начало въ человѣкѣ, сознаніе и признаніе справедливости даже преступникомъ въ глубинѣ своего сердца — вотъ что дѣлаетъ почетнымъ званіе человѣка, вотъ истинное, непререкаемое доказательство достоинства нашей природы [6]). Нравственное начало, самостоятельное и не зависящее отъ разума, не нуждается въ

---

[1]) Jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte. *Émile.* L. IV p. 323.

[2]) *Oeuv. inéd.* 146. [3]) id. 148—157.

[4]) id. 158. Въ этомъ смыслѣ, и только въ этомъ, находитъ Руссо непозволительнымъ считать человѣка царемъ вселенной: см. выше стр. 354 прим. 3.

[5]) *Oeuv. inéd.* 351. [6]) id. 159.

доказательствѣ разсужденіемъ; оно исходитъ не изъ посылокъ разума, а изъ чувствъ сердца[1]); акты совѣсти не умозаключенія, а ощущенія[2]). Знать въ чемъ добро — еще не значитъ любить его, не значитъ быть нравственнымъ; основывать добродѣтель на одномъ разумѣ невозможно; разумъ только содѣйствуетъ ея распознаванію, но источникъ самого нравственнаго сознанія есть внутреннее ощущеніе добра и зла; понятію нравственнаго предшествуетъ его ощущеніе, непосредственное воспріятіе его совѣстью. А если такъ, то „мы (слава Богу!) избавлены отъ всего запугивающаго арсенала философіи; мы можемъ быть людьми, не будучи учеными; намъ нѣтъ надобности тратить жизнь на изученіе этики; съ несравненно меньшими усиліями мы имѣемъ болѣе надежнаго руководителя черезъ безконечный лабиринтъ человѣческихъ мнѣній": это голосъ нашей совѣсти, который звучитъ во всѣхъ сердцахъ и котораго мы не слышимъ потому только, что онъ говоритъ забытымъ нами языкомъ природы, то-есть естественными внушеніями и влеченіями нашего существа[3]).

Такимъ образомъ Руссо неразрывно соединяетъ вопросъ о величіи и достоинствѣ человѣка съ фактомъ существованія въ человѣкѣ нравственнаго начала и съ первенствомъ его надъ началомъ разсудочнымъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Руссо рѣшаетъ главную психологическую задачу своего времени и указываетъ философской мысли новый путь, на который ей предстояло вступить. Перенося существенное, отличительное свойство человѣка изъ ума въ сердце, онъ заканчиваетъ періодъ догматическаго раціонализма и приводитъ къ необходимости критическаго пересмотра всего предшествующаго зданія философіи, указывая уже и на возможность построенія нравственнаго міровоззрѣнія на новыхъ началахъ; иными словами: Руссо дѣлаетъ необходимымъ протестъ философіи чувства противъ односторонняго раціонализма XVIII вѣка и вызываетъ къ жизни философскую реформу Канта, которая, удерживая существенныя положенія Руссо, попытается облечь его пламенныя мечты и краснорѣчивые афоризмы о нравственности въ стройную, продуманную систему.

Но прежде, нежели обнаружилось это глубокое значеніе мыслей Руссо для будущаго развитія философіи, стало очевиднымъ ихъ соотвѣтствіе потребностямъ настоящаго. Въ самомъ дѣлѣ, невозможно было лучше, чѣмъ онъ, разрѣшить затрудненіе, оставленное общественному сознанію того времени скептическою и матеріалистическою философіей. XVIII вѣкъ поклонялся разуму и величалъ себя вѣкомъ философіи, а между тѣмъ его философія извѣрилась въ своихъ силахъ и низвела до ничтожнаго минимума познавательную способность разума. Далѣе, XVIII вѣкъ гордился своимъ стремленіемъ къ „чистой человѣчности"; а между тѣмъ его философія принижала понятіе о достоинствѣ человѣка, приравнивая его къ животному, къ машинѣ. Наконецъ общество XVIII вѣка

---

[1]) id. 142—3. [2]) *Émile*. L. IV p. 344. [3]) id. 345, 347.

чувствовало непреодолимое влеченіе къ нравственной и политической свободѣ, къ расширенію правъ личности, не зависящей отъ внѣшняго принужденія; а между тѣмъ фаталистическая философія доказывала призрачность свободы желанія и воли, а узко-утилитарная соціологія ограничивала свободу личнаго дѣйствія и даже личнаго убѣжденія. Какъ было примирить разнородныя требованія общественнаго сознанія, дававшія себя чувствовать въ этихъ противорѣчіяхъ? какъ устранить самыя противорѣчія? Руссо, казалось, нашелъ удачный исходъ изъ нихъ. Оставаясь раціоналистомъ, онъ въ то же время скептически относился къ познавательной способности человѣка и въ этомъ смыслѣ раздѣлялъ и поощрялъ нерасположеніе своего вѣка къ догматической философіи, находя ее праздным и вреднымъ злоупотребленіемъ разума, какъ скоро она претендуетъ на познаніе истины абсолютной, на знаніе всестороннее. Въ пренебрежительномъ отношеніи къ „жаргону метафизики“ и къ „запугивающему арсеналу ея умозаключеній“ онъ даже превосходитъ большинство современниковъ. Но онъ не раздѣляетъ того слѣдствія, которое они выводили изъ сознанія слабости разсудочно-познавательныхъ способностей, не раздѣляетъ ихъ общаго пессимистическаго взгляда на человѣка, взгляда слишкомъ принижающаго его достоинство. Пристрастныхъ поклонниковъ разума, ума и остроумія разочарованіе въ силахъ разсудка неизбѣжно приводило къ разочарованію и въ самомъ человѣкѣ. Для Руссо, ставившаго сердце несравненно выше ума и чувство — выше разсужденія, опасности такого общаго разочарованія въ достоинствѣ человѣка не существовало. Какова бы ни была ограниченность нашихъ знаній и слабость философіи, „все это еще не даетъ намъ права презирать человѣка. Что̀ изъ того, что разумъ пресмыкается въ прахѣ! душа остается тѣмъ не менѣе возвышенною, и если мы слабы нашими понятіями, мы зато велики нашими чувствами[1])“. Шаткость предположеній философіи, тѣсные предѣлы точнаго научнаго знанія, разумѣется, должны обуздывать наше самомнѣніе и внушать намъ смиреніе; но непреложность нравственныхъ истинъ, красота нравственнаго подвига, величіе воли въ служеніи долгу должны, наоборотъ, внушать благоговѣйное уваженіе къ достоинству нашей природы. Какъ видимъ, скептицизмъ у Руссо, въ отличіе отъ другихъ современныхъ ему мыслителей, оставляя нетронутою склонность XVIII вѣка развѣнчивать догматическую и систематическую философію, ведетъ однако не къ униженію, а къ возвеличенію человѣческаго достоинства, перемѣщая центръ тяжести этого понятія въ область нравственнаго.

Эта перемѣна связана съ потребностью общества, начинавшаго утомляться сухимъ резонёрствомъ, вернуться къ чувству, которому и діалектика, и нравы предшествующаго періода не давали должнаго простора. Самъ Руссо отмѣчаетъ какъ характерную черту времени этотъ нарождающій запросъ на чувство. „Несмотря на унижающія че-

---

[1]) *Oeuv. inéd.* 160.

ловѣческое достоинство модныя ученія", говоритъ онъ, „одна изъ самыхъ излюбленныхъ темъ въ разговорахъ просвѣщеннаго, великосвѣтскаго парижскаго общества есть чувство, — слово, подъ которымъ однако не слѣдуетъ подразумѣвать страстнаго порыва въ область любви или дружбы, что было бы сочтено за непозволительную пошлость. Нѣтъ! здѣсь чувство приведено къ широкимъ общимъ формуламъ и продистиллировано черезъ всѣ тонкости метафизики. Никогда въ жизни не слыхалъ я столькихъ разсужденій о чувствѣ и не понималъ такъ мало того, о чемъ при этомъ говорится. Это непостижимая изысканность!... Мнѣ кажется, люди большаго свѣта относятся къ чувству точно такъ же, какъ ученые педанты къ Гомеру, которые, не замѣчая его дѣйствительной красоты, приписываютъ ему тысячи несуществующихъ, воображаемыхъ достоинствъ. Все свое чувство они расходуютъ на умъ, и столько чувства испаряется у нихъ въ рѣчахъ, что на долю жизни его уже вовсе не остается. По счастью, правила благопристойности возмѣщаютъ этотъ пробѣлъ; въ благовоспитанномъ обществѣ все то, что должно бы вызываться чувствительностью, совершается въ силу обычая... Нельзя себѣ представить до какой степени здѣсь все разсчитано, соразмѣрено, взвѣшено въ поведеніи; все то, чего болѣе не существуетъ въ ихъ чувствахъ, эти люди возвели въ правило, и все у нихъ стало правиломъ... Человѣкъ здѣсь не смѣетъ быть самимъ собою. „Надо поступать такъ, какъ другіе" — вотъ первое правило мѣстной мудрости. „Это дѣлается, это принято, а это не принято" — вотъ верховное рѣшеніе общественнаго мнѣнія"[1]).

Тотъ, кто могъ дать такую вѣрную характеристику современнаго отношенія къ чувству, тотъ, очевидно, отлично сознавалъ всю неестественность, всю фальшь этого отношенія, точно такъ же, какъ и невозможность идти дальше въ томъ же направленіи. Наступало время перехода отъ приторной болтовни о чувствѣ къ самому чувству; ощущалось желаніе сбросить наконецъ съ человѣка стѣснительныя оковы искусственныхъ приличій и коварнаго расчета, чтобы дохнуть широко и свободно на привольѣ естественныхъ влеченій сердца, чтобы, не страшась пересудовъ свѣтской молвы, отдаться увлекательнымъ порывамъ чувства, опьяняющему восторгу страсти. Сотни, тысячи душъ, этихъ „прекрасныхъ, чувствительныхъ душъ", всѣхъ этихъ юношей, женщинъ, провинціаловъ, не сбитыхъ съ толку столичной дисциплиной, мечтателей, „принимающихъ за истину честный бредъ своего воображенія", словомъ, всѣ тѣ, въ комъ Руссо надѣялся найти[2]) и нашелъ читателей и поклонниковъ, — всѣ эти люди готовы были восторженно встрѣтить „евангеліе природы", благую вѣсть о томъ, что спасеніе человѣка — не въ ловкомъ разсужденіи, не въ изящномъ оборотѣ мыслей и словъ, а въ живомъ, правдивомъ и могучемъ порывѣ чувствъ, что сила и величіе человѣка не въ ученомъ умѣ, а въ чистомъ, благородномъ сердцѣ.

---

[1]) *La Nouvelle Héloïse.* 2 part. L. 17, p. 233—4. [2]) id. 1 et 2 Préface.

Къ нимъ, къ этимъ „простымъ людямъ“, къ этимъ „прекраснымъ душамъ, которыхъ только портятъ общественные порядки и учрежденія“ [1]), обратился Руссо съ невиданною смѣлостью, награжденною безпримѣрнымъ успѣхомъ. Поставивши нравственное выше умственнаго, добродѣтель выше знанія, онъ приглашалъ людей, „превратившихся въ толпу подражателей“, въ рабовъ моды и лицемѣрныхъ приличій, сбросить маску притворства, стать самими собою, вернуться къ себѣ, заглянуть внутрь себя, для того, чтобы познать, что̀ такое человѣкъ, добродѣтель и счастіе жизни [2]).

Такимъ образомъ философія изъ теоретической задачи ума сразу превращается въ практическое „дѣло души“ [3]). „Хитроумныя разсужденія, переполняющія книги, еще никогда не могли создать хотя бы одного честнаго человѣка. Жалкіе резонёры никогда и сами не чувствовали отраднаго экстаза сердца, и не умѣли сообщить его другимъ. Прочь этихъ суетныхъ моралистовъ! [4]) Вѣрьте чувству больше, чѣмъ разуму?“ [5]) „Оставимъ всѣ книги, погрузимся внутрь себя, прислушаемся къ тайному голосу, говорящему всѣмъ сердцамъ, и станемъ добродѣтельными для того, чтобы узнать, что̀ такое добродѣтель“ [6]). Спросите не мудрецовъ, не ученыхъ, а ваше сердце, и оно отвѣтитъ вамъ, гдѣ и въ чемъ счастье [7]). Только изъ глубины собственнаго сердца можетъ извлечь человѣкъ аргументы, способные казаться ему дѣйствительно убѣдительными [8]). Внимайте внутреннему голосу совѣсти, ...научайтесь слушаться его, ему слѣдовать, извлекать изъ васъ самихъ ваши первыя блага, единственныя блага, не зависящія отъ случая и счастья и способныя замѣнить всѣ остальныя. Вотъ вся моя философія и, какъ кажется, все искусство быть счастливымъ, доступное человѣку“ [9]).

Не трудно разсмотрѣть, какъ глубоко разнилась защита чувства у Руссо съ попытками, которыя въ томъ же направленіи дѣлали Гельвецій, Ламеттри и Гольбахъ. У этихъ мыслителей чувству или, точнѣе, страстямъ, скорѣе дѣлались необходимыя уступки, нежели признавались ихъ законныя права. Сверхъ того, свобода чувствъ и страстей, едва признанная Гельвеціемъ и Гольбахомъ, немедленно снова въ значительной степени стѣснялась правилами воспитанія и общественнаго порядка или вырождалась у Ламеттри въ грубую разнузданность, смирявшуюся только передъ столь же грубымъ страхомъ внѣшняго наказанія. У Руссо, наоборотъ, чувство дѣйствительно облагорожено и возвеличено, вознесено на небывалую до тѣхъ поръ высоту: ему отдано первенство надъ разумомъ; оно становится отличительнымъ и почетнымъ признакомъ человѣческой природы; вмѣсто хладнокровнаго разсудка, чувствительное сердце является откровеніемъ нравственнаго, прекраснаго, божественнаго въ человѣкѣ, источникомъ священнаго огня,

---

[1]) id. p. 17.
[2]) *Discours sur les sciences etc.* p. 4, 27 ed. cit. [3]) *Troisième Promenade.*
[4]) *Héloïse.* 2 part. L. 11, p. 198. [5]) *Émile.* IV, 319. [6]) *Oeuv. inéd.* 133.
[7]) id. 139. [8]) id. 160. [9]) id. 165.

сообщающаго душѣ любовь къ возвышеннымъ подвигамъ добродѣтели; въ немъ вѣчный идеалъ истины, красоты и добра[1]), добра которое не что иное, какъ красота реализованная, воплощенная въ дѣйствіи[2]). Сердце — истинная книга природы[3]), раскрывающая намъ ея величайшія тайны, — смыслъ и назначеніе высшаго изъ Божіихъ созданій, человѣка.

Возводимая на этомъ основаніи этика получаетъ совершенно новый характеръ. „Ошибка большинства моралистовъ, по мнѣнію Руссо, состояла въ томъ, что они принимали человѣка за существо по преимуществу разумное, тогда какъ онъ только существо способное къ ощущенію, соображающееся въ своихъ дѣйствіяхъ исключительно со своими страстями; разумъ служитъ ему лишь палліативнымъ средствомъ противъ глупостей, которыя страсти заставляютъ его дѣлать“[4]). Такимъ образомъ при оцѣнкѣ нравственнаго характера дѣйствій разсудочная убѣдительность отходитъ на задній планъ; впередъ выдвигается непосредственное внушеніе чувства, этого безъискусственнаго проявленія естественныхъ, нормальныхъ влеченій природы. Акты совѣсти — не сужденія, не умозаключенія, а ощущенія; идеи приходятъ къ намъ извнѣ, чувства же, оцѣнивающія ихъ, — изнутри. и однимъ чувствомъ познаемъ мы согласіе или несогласіе, существующее между нами и вещами, которыхъ мы должны или желать, или избѣгать[5]). Чувство такимъ образомъ возведено въ основное, руководящее начало нравственной жизни. Но сдѣлать это Руссо могъ конечно только въ силу своей вѣры въ доброкачественность естественныхъ влеченій человѣка, въ силу своего убѣжденія, что „въ природѣ нѣтъ ошибокъ и заблужденій“[6]). Ему представляется несомнѣннымъ, что до извращенія естественныхъ склонностей насильственною культурою всѣ люди должны „одинаково естественно чувствовать“, правильно, хорошо[7]); но даже и послѣ всего дурнаго, привитаго ложною цивилизаціей, всѣ люди еще остаются способными ощущать призывъ сердца къ благородному, къ прекрасному, къ справедливому[8]). „Предоставимъ же“, восклицаетъ Руссо, „нѣжной, любящей природѣ вступить снова въ ея права[9]), будемъ любить ее[10]), будемъ ее слушаться; она правитъ кротко[11]), она выведетъ насъ на прямую дорогу добра и счастія“.

Этимъ заключеніемъ Руссо удовлетворяетъ послѣднюю потребность общественнаго сознанія своего времени, потребность расширенія личной свободы въ области чувства. Какъ мы видѣли, отвѣтить на эту потребность пробовали одновременно съ нимъ и другіе, но неудачно, либо преувеличивая субъективную свободу до степени разнузданнаго произвола, превращавшаго чувство въ грубую, животную чувственность,

---

1) *Héloïse.* 2 part. L. 11, p. 198.
2) Le bon n'est que le beau mis en action. id. 1 part. L. 12, p. 47.
3) id. 6 part. L. 4, p. 607.
4) *Oeuv. inéd.* 357—8. 5) *Émile.* IV, 344. 6) *Héloïse.* 5 part. L. 3 p. 518.
7) id. 1 part. L. 1 p. 22. 8) id. 2 part. L. 11 p. 199. 9) id. 3 part. L. 15 p. 303.
10) *Émile.* IV, 279. 11) id. 342.

либо давая свободѣ чувствъ скорѣе призрачный, чѣмъ дѣйствительный просторъ, поощряя личныя силы и страсти для того только, чтобы воспользоваться ихъ проявленіями для общеполезныхъ соціальныхъ цѣлей. У представителей перваго направленія личное чувство лишалось всякаго достоинства, у представителей втораго оно не имѣло его само по себѣ и пріобрѣтало его только въ своемъ примѣненіи для служенія цѣлямъ общественнымъ. Руссо уберегся отъ обѣихъ крайностей, но только при условіи признанія своего слишкомъ оптимистическаго взгляда на свойства природныхъ влеченій человѣка. Какъ скоро правильность этого взгляда допущена и какъ скоро человѣкъ отрѣшится отъ фальшивыхъ, искусственно привитыхъ ему понятій о нравственности, какъ только онъ перестанетъ быть рабомъ разсчета и ложныхъ приличій и, сосредоточившись въ себѣ, станетъ прислушиваться къ священному голосу природы, еще звучащему въ святынѣ его сердца, онъ получаетъ право ввѣрить свою судьбу руководству своихъ чувствъ. „Ты получилъ отъ неба счастливую склонность ко всему хорошему и честному; слѣдовательно, *ты долженъ слушаться только своихъ собственныхъ желаній, отдаваться своимъ естественнымъ склонностямъ*“ [1]). Со временъ Рабле не было произнесено во Франціи болѣе смѣлаго и болѣе опаснаго слова въ оправданіе нравственной независимости личности. Руссо является здѣсь отцомъ современнаго индивидуализма со всѣми его преимуществами и недостатками. Не всегда рѣшается онъ высказывать принципъ неограниченной личной свободы вполнѣ откровенно; но въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ позволяетъ себѣ это, къ его радикализму въ этомъ отношеніи прибавлять уже нечего. Нельзя, конечно, приписывать серіознаго значенія слѣдующемъ сумасброднымъ словамъ, вырвавшимся у него въ минуту крайняго озлобленія противъ враговъ: „все человѣческое могущество безсильно противъ меня! я царь и повелитель земли! я властвую надъ всѣми окружающими меня! я могу все надъ ними, они же — ничего надо мною!“ [2]). Но даже разсуждая хладнокровно, онъ подаетъ возмутительный совѣтъ „чтить въ человѣчествѣ каждую отдѣльную личность, но презирать ихъ сочетаніе, массу“ [3]), такъ какъ „общество ухудшаетъ и извращаетъ людей“ [4]). Ему дорогъ не столько гражданинъ, сколько человѣкъ, а осложненный цивилизаціей строй жизни противенъ ему именно потому, что онъ „противоестественно искажаетъ человѣка, отнимаетъ у него абсолютное существованіе, замѣняя его относительнымъ, и переноситъ человѣческое *я* въ коллективное цѣлое“ [5]). Именно за эту гибель личнаго въ общемъ, за это поглощеніе индивидуальности цѣлымъ, будто бы неизбѣжное въ упорядоченномъ государственномъ быту [6]), Руссо и враждуетъ съ современнымъ культурнымъ порядкомъ, гдѣ требуется „цѣнить все, цѣпляться за все, гдѣ и время, и мѣсто, и люди,

---

[1]) *Héloïse.* 2 part. L. 11 p. 200. [2]) *Oeuv. inéd.* 366—7.

[3]) ...qu'il soit porté à éstimer chaque individu, mais qu'il méprise la multitude. *Émile.* IV, 273. [4]) La société déprave et pervertit les hommes. ibid. [5]) id. I, 9.

[6]) id. 8, 9.

и вещи, все, что̀ есть, и все, что̀ будетъ, имѣетъ важное значеніе для каждаго изъ насъ, и гдѣ только сама наша индивидуальность составляетъ малѣйшую и ничтожнѣйшую часть насъ самихъ“[1]). Обезличеніе—неизбѣжное условіе слишкомъ далеко подвинувшагося общежитія, основаннаго на искусственныхъ началахъ. Оригинальности нѣтъ мѣста „въ великосвѣтской пустынѣ, въ этомъ мертвомъ хаосѣ“, гдѣ все естественное замѣнено поддѣльнымъ, гдѣ расчетъ заслонилъ собою чувство, гдѣ самостоятельность мнѣнія и поведенія вытѣснена деспотіей обычая, скована цѣпями приличій, подавлена авторитетомъ мелкихъ партій, враждующихъ между собою. Подлаживаясь подъ чужой тонъ, подъ моду большинства, личность въ современномъ обществѣ находится въ вѣчномъ противорѣчіи съ самою собою: ея чувства исходятъ не изъ ея сердца, ея знанія — плодъ не ея ума, ея рѣчи — выраженіе не ея собственныхъ мыслей[2]). Сердце молчитъ; чувство вымерло; самобытное, оригинальное, *свое* искусно замаскировано или старательно сглажено[3]); всѣ похожи другъ на друга; всѣ движутся одинаково правильно, точно хорошо обученные солдаты; это уже не люди, не личности, а жалкія куклы, маріонетки[4]); и такъ велика боязнь обнаружить какую-либо индивидуальную черту, что даже съ театральной сцены слово „я“ изгнано и замѣнено безличнымъ оборотомъ рѣчи[5]).

Въ противоположность сложному строю общественной жизни, уравнивающему и уничтожающему индивидуальныя особенности, Руссо стоитъ за ихъ свободное развитіе. Онѣ цѣнны ему потому, что выражаютъ собою реальныя, осязательныя свойства частнаго воплощенія человѣческой природы, знаніе которой въ ея общемъ, отвлеченномъ видѣ, по мнѣнію Руссо, намъ рѣшительно недоступно, такъ какъ мы можемъ знать не человѣка вообще, а *только самого себя,* то есть опредѣленную, обособленную *личность*[6]). Давая индивидуализму столь рѣшительную психологическую постановку, Руссо идетъ даже дальше своихъ продолжателей, представителей нѣмецкой философіи чувства: утверждая, что каждый знаетъ только одного себя, онъ, правда, сознаетъ недостаточность такого знанія для разъясненія субъекту, какія черты въ немъ индивидуальныя и какія — видовыя, ибо для разграниченія ихъ требовалось бы знать по меньшей мѣрѣ еще одного человѣка не хуже, чѣмъ самого себя; тѣмъ не менѣе, возможности расширенія знанія въ этомъ смыслѣ Руссо не признаетъ[7]). Всему знанію и всей нравственности такимъ образомъ грозитъ опасность стать знаніемъ и ощущеніемъ исключительно субъективнымъ, опасность, которую главный защитникъ философіи чувства, Якоби, устраняетъ въ самомъ началѣ, утверждая, что съ сознаніемъ нашей личности намъ неразрывно дано сознаніе существованія и нравственныхъ свойствъ и другой личности, такъ какъ „*Я* невозможно, немыслимо безъ *Ты*“. Впрочемъ Руссо, столь богатый

---

[1]) id. II, 65. [2]) *Héloïse.* 2 part. L. 14 p. 206—210.
[3]) id. L. 21 p. 245. L. 14 p. 210. [4]) id. L. 17 p. 222—4. [5]) id. 227.
[6]) *Oeuv. inéd.* 355—6. [7]) id. ibid.

противорѣчіями, лишь изрѣдка вдается въ вышеуказанный крайній субъективизмъ, вдвойнѣ опасный для него, какъ защитника всеобщей, абсолютной нравственности. Во всякомъ случаѣ, если не по отношенію къ разсудочному знанію, то касательно основаній нравственности, онъ твердо вѣритъ въ тожество существенно-важныхъ ощущеній во всѣхъ людяхъ[1]). Тѣмъ не менѣе, частное, индивидуальное въ человѣкѣ сохраняетъ въ его мнѣніи первенствующее значеніе сравнительно съ общимъ, родовымъ, такъ какъ сама способность человѣка быть опредѣленною личностью есть одна изъ коренныхъ его особенностей, какъ вида, какъ породы, въ ряду существъ.

На узаконеніи индивидуальности зиждется вся теорія воспитанія Руссо, столь рѣзко расходящаяся съ педагогическими ученіями поклонниковъ искусственной выправки человѣка. „Кромѣ организаціи, свойственной всей породѣ, каждый при рожденіи получаетъ особый, частный темпераментъ, опредѣляющій его геній и характеръ, и который не слѣдуетъ ни измѣнять, ни подавлять, а надо растить, сформировывать и совершенствовать“[2]). Надо умѣть извлекать изъ людей все, дарованное имъ природою, направлять ихъ въ ту сторону, въ которую они могутъ дальше всего идти, и въ особенности надо подкрѣплять ихъ наклонности посредствомъ всего того, что можетъ сдѣлать ихъ полезными[3]).

Нѣчто подобное говорилъ и Гельвецій, но мы видѣли, что у него развитіе индивидуальныхъ особенностей поощрялось съ цѣлью эксплуатировать ихъ въ пользу общества, такъ что, въ строгомъ смыслѣ, онъ заботился не о свободномъ, естественномъ саморазвитіи личности, а объ искусственномъ, предумышленномъ подборѣ и возращеніи извѣстныхъ качествъ, нужныхъ не для самой личности, а для государства. Гельвецій и не могъ смотрѣть на дѣло иначе, какъ скоро для него все спасеніе человѣчества заключалось въ искусствѣ воспитанія для цѣлей коллективныхъ, а не индивидуалистическихъ, и безъ воспитанія человѣкъ не имѣлъ цѣны и никуда не годился. Руссо, наоборотъ, со своею почти фанатическою вѣрою въ доброкачественность природныхъ влеченій, могъ вполнѣ убѣжденно требовать свободнаго саморазвитія личности, не стѣсняя его никакимъ предумышленнымъ планомъ. Для него несомнѣнно „всѣ характеры сами по себѣ хороши и здоровы, и нѣтъ такого негодяя, склонности котораго, будь онѣ лучше направлены, не могли бы породить великихъ добродѣтелей... Въ міровой системѣ все содѣйствуетъ общему благу. Каждый человѣкъ занимаетъ свое опредѣленное мѣсто въ порядкѣ вещей; требуется только отыскать, опредѣлить это мѣсто и не нарушать этого порядка“[4]). Излюбленному идеалу педагогики XVIII вѣка „создать безукоризненный образецъ разумнаго и честнаго

---

[1]) Напр. о чувствѣ превосходства добродѣтели надъ всѣмъ остальнымъ онъ говоритъ: ne crois pas que ce sentiment fût particulier à toi seul; il est celui de tous les hommes, et souvent même au dépit d'eux. *Héloïse.* 2 part. L. 11 p. 199.

[2]) id. 5 part. L. 3 p. 518. [3]) id. 522.

[4]) id. 518—9.

человѣка, и силою воспитанія приближать ребенка къ этому образцу, возбуждая одного, сдерживая другаго, подавляя страсти, совершенствуя разумъ, исправляя природу", — этому идеалу Руссо возражаетъ, что онъ и безполезенъ, и неосуществимъ: безполезенъ, потому что его произведеніемъ оказался бы только рядъ безсильныхъ умовъ и слабыхъ волею, ни къ чему не способныхъ характеровъ; неосуществимъ же потому, что воспитаніе не всесильно, какъ полагалъ Гельвецій: не оно, а природа создаетъ различія между людьми; темпераментъ, особенности ума, чувства и воли заложены въ субъектѣ изначала, отъ рожденія; переиначить ихъ искусственно, конечно, можно, но только во вредъ личности и обществу, только для того, чтобы замѣнить искусственнымъ зломъ природное благо. Организацію переродить невозможно; напрасны, слѣдовательно, усилія формировать умы и характеры по одному общему образцу; это будетъ принужденіе, насиліе, а не развитіе, во всякомъ случаѣ не саморазвитіе. Не измѣнять характеръ надо и не подавлять естественное, а, наоборотъ, надо, насколько можно, давать свободный ходъ и просторъ ему, надо растить его и препятствовать его вырожденію. Только этимъ способомъ человѣкъ можетъ стать всѣмъ, чѣмъ онъ можетъ стать; только этимъ путемъ твореніе природы получитъ свое завершеніе въ человѣкѣ посредствомъ искусства. Но даже прежде, чѣмъ культивировать данный характеръ, надо сначала его изучать, спокойно выжидать его обнаруженія, давать ему возможность проявляться, какъ можно болѣе, и лучше ничего не дѣлать, нежели идти наперекоръ природѣ[1]).

Узаконивши свободное развитіе индивидуальности, Руссо былъ обязанъ оправдать и развитіе страстей, сообщающихъ человѣческой личности ея жизненную энергію и ея характерныя особенности. Онъ такъ и сдѣлалъ, и защита страстей у него, въ силу общихъ свойствъ его ученія, отличается большею послѣдовательностью, нежели у другихъ мыслителей его времени. Соображенія въ пользу страстей остаются почти тѣ же, но имъ дано болѣе прочное, болѣе глубокое основаніе; изъ выше изложенныхъ общихъ убѣжденій Руссо они вытекаютъ какъ необходимое слѣдствіе. „Страсти — главныя орудія нашего самосохраненія; было бы, слѣдовательно, настолько же тщетнымъ, насколько смѣшнымъ предпріятіемъ пытаться ихъ уничтожить; это значило бы контролировать природу, переиначивать твореніе Божіе." Создавшій страсти не могъ дать „безсмысленнаго приказанія уничтожать ихъ"[2]). Не меньшимъ заблужденіемъ было бы мѣшать ихъ появленію[3]), а, слѣдовательно, и ослаблять ихъ[4]). Безстрастіе не достоинство; скорѣе, оно недостатокъ; такъ называемый ровный темпераментъ — обычный спут-

---

[1]) id. 519—521, 538 и 1 part. L. 46 p. 110: la destination de la nature n'étant pas la même, les inclinations, les manières de voir et de sentir, doivent être dirigées de chaque côté selon ses vues.

[2]) *Émile.* IV, 239. [3]) id. ibid.

[4]) Ослабленіе чувствъ есть признакъ упадка, умиранія. *Héloïse.* 4 part. L. 1 p. 363.

никъ ограниченности; заурядныя натуры не знаютъ сильныхъ волненій и великія страсти не возникаютъ въ людяхъ слабыхъ; создающій ихъ избытокъ энергіи — свойство „душъ благородныхъ“ [1]).

Но, защищая страсти, Руссо не могъ, подобно Ламеттри, Гельвецію и Гольбаху, ограничиться ссылкою на ихъ физіологическую необходимость; чтобы остаться вѣрнымъ своему стремленію возвысить понятіе о человѣческомъ достоинствѣ, онъ долженъ былъ доказать не одну неизбѣжность страстей, но и ихъ доброкачественность въ нравственномъ смыслѣ. Этого онъ достигаетъ посредствомъ дѣленія страстей на естественныя и на вызванныя искусственно. Выше я указалъ, что богословская этика пыталась также оправдать нѣкоторые аффекты, опираясь на извѣстную классификацію ихъ. Но тамъ рѣшительнымъ признакомъ, положеннымъ въ основу послѣдней, являлось вліяніе божественной благодати; здѣсь же вмѣсто критерія религіознаго, принятъ натуралистическій. Изъ того, что страсти свойственны природѣ человѣческой, говоритъ Руссо, не слѣдуетъ заключать, чтобы всѣ онѣ были естественны. Ихъ первоначальный источникъ, правда, — естественный; но тысячи со стороны вливающихся въ него ручьевъ увеличили его объемъ до размѣровъ широкой рѣки, непрерывно разростающейся, въ волнахъ которой съ трудомъ можно различить лишь нѣсколько капель первоначальной воды. Наши естественныя страсти очень не многочисленны; онѣ орудія нашей свободы, ихъ цѣль — наше самосохраненіе. Всѣ же тѣ, которыя порабощаютъ и разрушаютъ насъ, — сторонняго, внѣшняго происхожденія; не природа даровала намъ ихъ; мы усвоили ихъ себѣ въ ущербъ ей [2]). Развивая эту мысль, Руссо доказываетъ, что основная, естественная страсть — только одна: любовь къ себѣ, — страсть, въ своемъ неискаженномъ видѣ, хорошая и справедливая. Но многія изъ ея видоизмѣненій въ ихъ современномъ состояніи вызваны искусственно, излишними, вредными потребностями, вслѣдствіе чего большинство проявленій нормальной любви къ себѣ перерождается въ проявленія болѣзненнаго, пагубнаго эгоизма [3]). Причину такого искаженія полезнаго инстинкта самосохраненія надо искать въ осложненіи жизненныхъ условій, и въ происходящемъ отсюда возрастаніи потребностей; то и другое ведетъ къ затруднительности ихъ удовлетворенія, къ зависти, къ борьбѣ изъ-за призрачныхъ благъ, къ возникновенію деспотической власти общественнаго мнѣнія [4]). Задача же этики или, вѣрнѣе, воспитанія, охраняющаго условія развитія здоровой нравственной жизни, состоитъ въ возстановленіи нормальнаго порядка, то-есть, во-1) въ познаніи истинныхъ отношеній человѣка, разсматриваемаго и какъ особь своей породы, и какъ опредѣленная личность, а во-2), въ упорядоченіи всѣхъ страстей, сообразно съ этими отношеніями [5]).

Заключенія эти выведены Руссо совершенно послѣдовательно изъ его оптимистическаго натурализма, но страдаютъ такою же бездоказа-

---

[1]) id. 2 part. L. 6 p. 185—6. [2]) *Émile.* IV, 240.
[3]) id. 241—2. [4]) id. 242. [5]) id. 249.

тельностію, какъ и онъ. Впрочемъ, если защитникъ „порядка природы“ слишкомъ мало позаботился о частной провѣркѣ своихъ положеній, онъ во всякомъ случаѣ, при довѣріи къ нимъ, получилъ возможность не только согласовать очевидный фактъ вреда многихъ страстей съ убѣжденіемъ въ ихъ общей пользѣ, но и указать выходъ изъ затрудненій, создаваемыхъ коллизіей вредныхъ страстей съ полезными. Въ самомъ дѣлѣ, какъ скоро признано вышеуказанное дѣленіе страстей на естественныя и искусственно-привитыя, весь вредъ ихъ проявленій могъ быть отнесенъ на долю вторыхъ, то есть на счетъ вреднаго искаженія того, что само по себѣ предназначено къ пользѣ человѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ сила слишкомъ укоренившагося и разросшагося зла (т.-е. искусственной культуры) могла служить извиненіемъ множества заблужденій и проступковъ, въ которые, чаще остальныхъ людей, должны впадать натуры наиболѣе симпатичныя Руссо, — „чувствительныя души“. Руссо не настолько ослѣпленъ ихъ достоинствами, чтобы не замѣчать ихъ недостатковъ, неизбѣжныхъ при современномъ ненормальномъ положеніи личности въ обществѣ. Сердце (говоритъ онъ) — лучшій и даже единственный руководитель „прекрасныхъ душъ“[1]), но руководитель не безошибочный[2]): сердце направляется въ своихъ движеніяхъ чувствомъ, а путь чувствъ переполненъ опасностями; ихъ порывъ слѣпъ[3]), ихъ опьяненіе можетъ доводить до настоящаго преступленія[4]); обольщеніе страстей коварно очаровываетъ разумъ, обманываетъ мудрость и искажаетъ природу[5]). Наибольшія опасности этого рода грозятъ именно чувствительной душѣ, въ которой все рѣшительно принимаетъ форму чувства. Она, по существу своему, не можетъ быть умѣренною въ желаніяхъ и въ ихъ удовлетвореніи[6]). Она — блестящій, но и роковой даръ природы; получившій его долженъ расчитывать только на горести и мученія; радости и скорби чувствительнаго человѣка будутъ измѣнчивы и порывисты, какъ бурный вѣтеръ; люди неизбѣжно будутъ казнить его за естественныя чувства и правдивыя сужденія. Но даже предоставленный самому себѣ, чувствительный человѣкъ обреченъ выпить полную чашу духовныхъ терзаній за свои неудержимые порывы къ божественнымъ прелестямъ честнаго и прекраснаго, несмотря на тяжелыя цѣпи необходимости, приковывающія его къ мелочному, пошлому и позорному. Онъ будетъ вѣчно стремиться къ высшему блаженству, забывая про безсиліе человѣка; его сердце и разумъ будутъ въ непрерывной борьбѣ другъ съ другомъ, и уже одна безпредѣльность желаній готовитъ ему мученіе ощущенія вѣчныхъ лишеній. Въ самомъ наслажденіи страданіе не покидаетъ его души; среди упоенія любви, среди опьяненія сладострастія въ немъ не стихаетъ грусть, и на вершинѣ блаженства онъ томится скорбнымъ сознаніемъ, что величайшій восторгъ личнаго счастія, быть можетъ, — преступленье[7]).

---

[1]) *Héloïse*, 5 part. L. 2 p. 488. [2]) id. 2 part. L. 12 p. 200. [3]) id. p. 172.
[4]) 1 part. L. 8 p. 37. [5]) id. 3 part. L. 18 p. 320. [6]) id. 1 part. L. 31 p. 85.
[7]) id. p. 84.

Нельзя спасти „чувствительную душу“ отъ сильныхъ потрясеній, отъ угнетеній посторонней несправедливости и, въ особенности, отъ мученій внутренняго разлада; но должно оградить ее отъ заблужденій чувствъ, а если это невозможно, надо дать ей по крайней мѣрѣ средство выйти изъ заблужденій и исправить ихъ. Относительно перваго Руссо не обольщаетъ себя надеждами. Лучшею охраною избранныхъ душъ отъ ошибокъ и пороковъ кажутся ему природныя свойства этихъ душъ. Олицетвореніе „прекрасной души“, Юлія (въ „Новой Элоизѣ“), „не знаетъ иного правила, кромѣ внушеній своего сердца; болѣе надёжнаго она и не могла бы найти; она отдается ему безъ колебаній и сомнѣній и, чтобы поступать хорошо, исполняетъ всѣ его требованія“[1]). „Человѣкъ простой и чувствительный не ощущаетъ ничего такого, за что онъ могъ бы краснѣть“[2]), и если избраннымъ душамъ Руссо предоставляетъ опасное право „исполнять только свои желанія и слѣдовать только своимъ естественнымъ склонностямъ“, то потому лишь, что „онѣ получили счастливый даръ тяготѣть ко всему доброму и честному“[3]). Счастливый даръ!... Счастливы родившіеся съ хорошей организаціей!...[4]) Но во-первыхъ, мы видѣли, что это даръ слишкомъ ненадёжный, „даръ фатальный“: предохраняя отъ соблазновъ грубаго эгоизма и животной чувственности, онъ не устраняетъ искушеній „болѣе опасныхъ, болѣе деликатныхъ“, въ особенности самообольщеній слишкомъ впечатлительнаго сердца. А затѣмъ (и это главное!) этотъ даръ прекрасный есть вмѣстѣ съ тѣмъ и даръ случайный. Счастливы получившіе его! Но чѣмъ виноваты несчастные, обездоленные природою? чѣмъ возмѣщать имъ недостающее не по ихъ винѣ? какъ удержаться имъ на пути правды и добра, гдѣ паденіе неизбѣжно даже для большинства баловней счастья?..

Этотъ слабѣйшій пунктъ этики всей философіи чувства не могъ не обратить на себя вниманія Руссо; но удовлетворительнаго разрѣшенія затрудненія въ философскомъ, доказательномъ смыслѣ Руссо дать не сумѣлъ. Тѣмъ не менѣе, со свойственною ему увѣренностью, онъ, догматически указалъ, что исходъ изъ затрудненія лежитъ въ принятіи понятія нравственнаго долга. Исполненіе долга, правда, нерѣдко оказывается непосильнымъ въ моментъ бурнаго напора страсти, на сторонѣ которой, къ несчастью человѣка, слишкомъ часто *остается* побѣда; но тѣмъ не менѣе, она *должна бы оставаться* за добродѣтелью, и сознаніе этой святой истины даже тѣмъ, кто побѣжденъ страстью, и есть величайшее торжество долга надъ чувственнымъ увлеченіемъ.

Руссо не далъ философскаго изслѣдованія возникновенія и развитія понятія долга, но онъ призналъ его какъ аксіому, какъ ненуждающееся въ доказательствахъ верховное начало нравственной жизни человѣка, и вложилъ въ прославленіе его столько искренности убѣжденія и столько пламеннаго чувства, что страницы, посвященныя этой темѣ въ „Элоизѣ“[5]),

---

[1]) *Héloïse*. 5 part. L. 2, p. 488. [2]) id. 1 part. L. 5, p. 31.
[3]) 2 part. L. 11, p. 200. [4]) 5 part. L. 3, p. 523. [5]) 3 part. L. 18.

оказались для своего времени вліятельнѣе какихъ бы то ни было систематическихъ разсужденій о томъ же предметѣ. По отзыву наиболѣе серіозныхъ читателей (Мендельсона, Гаманна и другихъ)[1]), никто, лучше Руссо, не сумѣлъ мастерскими чертами набросать картину обольщенія прекрасной души соблазномъ страсти и дать почувствовать съ такою полнотою прелесть ея увлеченій. И однако, во вредъ художественному совершенству своего произведенія, но съ несомнѣнною пользою для нравственности, тотъ же поэтъ страсти счелъ нужнымъ дать столь же яркую картину и ея слабостей, указать какъ незамѣтно ведетъ она даже лучшихъ людей къ паденію, нерѣдко — къ преступленію. Онъ разоблачаетъ скорбь „чувствительной души“ при сознаніи ею проступка, оплакиваніе утраченной нравственной чистоты, возраждающійся порывъ къ забытой на мигъ добродѣтели, безъ которой жизнь невозможна, и кончаетъ призывомъ „къ геройскому подвигу: принести желанія сердца въ жертву закону долга“[2]). Постепенно ораторъ пламенныхъ страстей превращается въ проповѣдника необходимости ихъ обуздывать, подчинять высшимъ велѣніямъ нравственнаго сознанія. Увлекательно начатый романъ („Элоиза“) оканчивается рядомъ серіозныхъ наставленій на путь добродѣтели, заставляющихъ читателя нашихъ дней, несмотря на превосходное изложеніе, сожалѣть о томъ, что эстетическая законченность произведенія принесена въ жертву цѣли назидательной. Но когда мы узнаёмъ, что разсужденія о нравственности, вставленныя въ романъ Руссо, читались его современниками столь же охотно и съ такимъ же, если не съ бо́льшимъ одобреніемъ, чѣмъ его наиболѣе увлекательныя лирическія страницы[3]), намъ становится понятною культурно-историческая важность морализирующаго оборота, который придалъ Руссо своей апологіи страстей. Онъ правильно понялъ, что, примѣняясь къ потребностямъ своего времени, только этимъ путемъ можно было привлечь симпатіи большинства къ чувству и къ страсти, не оскорбляя нравственнаго сознанія, не развѣнчивая той стороны человѣческаго достоинства, которую онъ самъ называлъ высшею. Указаніе на опасность страстей, требованіе борьбы съ ними для подчиненія ихъ долгу обезоруживало противниковъ чувства и укрѣпляло его поклонниковъ въ вѣрѣ, что „чувствительная душа“ способна въ критическій моментъ преодолѣть создаваемыя ею самою опасности. О томъ, какъ это выполнить, гдѣ взять силы для „геройской жертвы желаній“, какъ обосновать долгъ прочно и сообщить людямъ способность „не только любоваться добродѣтелью,

---

[1]) Вотъ напр. отзывъ философа Беатти: „Новая Элоиза“ — сочиненіе одинаково замѣчательное по своему поистинѣ изумительному краснорѣчію и по своимъ блестящимъ и разнообразнымъ недостаткамъ; оно полно естественности и преувеличеній, здравой философіи и дикихъ теорій, полезныхъ наставленій и опасныхъ ученій“. *Beattie, Moral. u. Krit. Abhandlungen. Göttingen 1790.* II, 137.

[2]) *Héloïse.* 3 part. L. 18, p. 330.

[3]) *Мендельсонъ (въ своей рецензіи въ Litteraturbriefe)* полагаетъ даже, что Руссо слѣдуетъ, оставивши беллетристику, заняться исключительно „серіознымъ писаніемъ“.

но и осуществлять ее“ [1]), — о всемъ этомъ большинство читателей Руссо заботилось мало, довольствуясь пока тѣмъ, что дорогое имъ влеченіе въ сторону чувства являлось оправданнымъ въ нравственномъ отношеніи, и что, слѣдовательно, тѣмъ свободнѣе можно было отнынѣ отдаваться этому влеченію.

Несомнѣнно и то, что для самого Руссо вопросъ объ отношеніи долга къ личному желанію и чувству остался невыясненнымъ. Насколько можно разобраться въ сбивчивыхъ отзывахъ его на этотъ счетъ, оказывается, что верховное первенство долга и его право подчинять себѣ страсти должны считаться очевидными сами собою, въ силу внушеній „внутренняго несмолкающаго голоса совѣсти“. Съ другой стороны, у автора видны колебанія относительно практическаго примѣненія закона долга, который часто приходитъ въ столкновеніе съ естественными влеченіями, внушаемыми закономъ природы. „Неужели надо вѣчно терпѣть одни лишенія и трудъ! вѣчно исполнять однѣ жестокія обязанности! вѣчно бѣжать отъ того, что намъ дорого?“ [2]) „Что̀ такое призрачныя обязанности, противопоставляемыя долгу вѣчно любить то, что само небо заставило меня полюбить?... Природа, нѣжная природа! возстанови всѣ свои (утраченныя) права! Я отрекаюсь отъ варварскихъ добродѣтелей, тебя унижающихъ! Ужели данныя тобою склонности окажутся болѣе обманчивыми, нежели разумъ, уже столько разъ вводившій меня въ заблужденіе?... Долгъ, честь, добродѣтель — все это не говоритъ мнѣ болѣе ничего“ [3]), если идетъ наперекоръ велѣніямъ природы. „Къ чему разъединять соединенное природою?“ [3]) зачѣмъ безсмысленные предразсудки должны измѣнять направленія, сообщенныя искони, и нарушать гармонію мыслящихъ существъ?...“ [4]) Таковы упреки, съ которыми „голосъ природы, голосъ чувствъ“ обращается къ „закону долга“, и тотъ, кто за моралистомъ Руссо умѣетъ разсмотрѣть человѣка Руссо, постоянно отдававшагося стихійнымъ порывамъ страсти [5]), тому ясно, что не отъ лица однихъ влюбленныхъ героевъ своего романа, но и отъ самого себя онъ вполнѣ искренно говоритъ: „влеченіе сердца слѣпо, но непобѣдимо; приходится губить себя, какъ скоро становишься въ необходимость ему противодѣйствовать [6]); страсти, конечно, — заблужденія разума, но заблужденія божественныя, болѣе блестящія, болѣе возвышенныя, болѣе сильныя, во сто разъ лучшія, чѣмъ самъ разумъ!“ [7]).

Послѣ этого не удивительно, что часто повторяемое Руссо приглашеніе разумно регулировать страсти внушаетъ мало надежды на успѣхъ. Онъ самъ остается въ нерѣшительности, кому ввѣрить управленіе страстями. Склоняясь преимущественно на сторону внутренняго чувства

---

[1]) *Héloïse.* 5 part. L. 1, p. 482.

[2]) Id. 6 part. L. 6, p. 619. [3]) 1 part. L. 10, p. 40—41. [4]) 2 part. L. 2, p. 171.

[5]) Исторія возникновенія „Новой Элоизы“ и разборъ вліянія на это произведеніе Руссо его любви къ M-me d'Houdetot старательно изложены *Brockerhoff*'омъ во 2-мъ томѣ его сочиненія о Руссо и *Er. Schmidt*'омъ *Richardson, Rousseau u. Goethe. Iena 1875,* 82 ff. [6]) *Héloïse.* 2 part. L. 2, p. 172. [7]) 6 part. L. 7, p. 625.

прекрасной души, исправляющаго ея заблужденія, онъ однако видитъ въ сердцѣ „лишь первый органъ истины и не желаетъ, чтобы другое ея орудіе, разумъ, пребывалъ въ долгомъ снѣ", такъ какъ онъ призванъ отрезвлять увлекающіяся чувства отъ ихъ самообольщеній[1]). Но не самъ ли Руссо только что отдавалъ предпочтеніе этимъ увлеченіямъ передъ хладнокровною разсудительностью? Какъ же сдѣлать изъ разума регулятора страстей?... Вскользь упоминаетъ онъ еще о необходимости „вооружать одну страсть противъ другой"[2]); но этотъ совѣтъ, понятный у эксплуататора страстей, Гельвеція, звучитъ фальшиво у защитника ихъ свободнаго саморазвитія. Въ концѣ концовъ Руссо не находитъ лучшаго исхода изъ затрудненія, какъ обратиться къ помощи религіи, — поворотъ довольно неожиданный въ такомъ восторженномъ защитникѣ будто бы безошибочныхъ внушеній природы и едва ли согласимый съ основными чертами его натуралистической этики. Положимъ, здѣсь, какъ и вообще, Руссо имѣетъ въ виду преимущественно упрощенную, такъ называемую естественную религію; но даже и къ ней обращеніе за подкрѣпленіемъ слабѣющихъ естественныхъ силъ человѣка является запоздалымъ, дѣлается, словно скрѣпя сердце, подъ вліяніемъ разочарованія въ другихъ средствахъ. Дѣйствительно, возведеніе религіознаго начала въ охрану нравственности у Руссо равносильно развѣнчанію имъ своихъ предшествующихъ убѣжденій. „Счастливый инстинктъ, говоритъ онъ, направляетъ меня къ добру; но вотъ возникаетъ бурная страсть, и оказывается, что она коренится въ томъ же самомъ инстинктѣ. Что мнѣ дѣлать, чтобы ее уничтожить? (= явное противорѣчіе съ ученіемъ о томъ, что всѣ природныя влеченія хороши). Изъ разсмотрѣнія порядка я заключаю о красотѣ добродѣтели, а изъ ея общей пользы — о ея достоинствѣ; но какое дѣло моему частному интересу до всего этого? мое счастье на счетъ другихъ въ концѣ концовъ не важнѣе ли для меня счастія другихъ за мой счетъ? (= признаніе неудовлетворительности утилитарнаго альтруизма). Если только страхъ стыда и наказанія удерживаетъ меня отъ выгоднаго мнѣ дурнаго поступка, мнѣ надо только скрыть его, и добродѣтели не въ чемъ будетъ меня упрекать (= несостоятельность нравственности, опирающейся только на внѣшній законъ и на общественное мнѣніе). Наконецъ, пусть характерныя черты прекраснаго и любовь къ нему будутъ вложены природою въ глубину моей души, — онѣ останутся правиломъ моего нравственнаго поведенія лишь до тѣхъ поръ, пока не подвергнутся искаженію. Но какъ быть увѣреннымъ въ возможности соблюсти всегда въ чистотѣ этотъ внутренній образецъ добра, который не съ чѣмъ сравнить среди существъ, одаренныхъ чувствомъ? Развѣ безпорядочные аффекты не искажаютъ сужденія и воли? развѣ совѣсть не мѣняется незамѣтнымъ образомъ въ каждомъ вѣкѣ, у каждаго народа, даже у каждой личности, сообразно съ подвижностью и разнообразіемъ пред-

---

[1]) 5 part. L. 1, p. 480. [2]) id. L. 12, p. 576.

разсудковъ?“ (= сомнѣніе въ прочности интуитивныхъ основаній нравственности)[1]). Смущенный этими сомнѣніями, и не зная, какъ разрѣшить ихъ, Руссо переноситъ взоръ въ сторону религіи. „Обратись къ вѣчному Богу“, говоритъ онъ, „и одно легкое вѣяніе вѣтерка разсѣетъ всѣ эти привидѣнія разума, эти обманчивые призраки, бѣгущіе, какъ тѣнь, отъ лица неизмѣнной истины. Все существуетъ исключительно силою Того, Кто есть Сущій. Онъ даетъ смыслъ справедливости, основу добродѣтели, цѣну этой краткой жизни, посвященной дѣламъ, Ему угоднымъ. Онъ самъ, Его неизмѣнная сущность есть истинный образецъ совершенства, отраженіе котораго мы носимъ въ себѣ... Въ созерцаніи этого-то божественнаго образца очищается и возвышается душа, научаясь презирать и преодолѣвать свои низкія наклонности“[2]). И съ такимъ увлеченіемъ отдается Руссо этому новому для него, ободряющему направленію, что, забывши свой натурализмъ и деизмъ, онъ готовъ прославлять, въ качествѣ христіанской добродѣтели, сознаніе человѣкомъ своей нравственной слабости, не сомнѣваясь въ томъ, что Богъ проститъ вызванные ею проступки и не откажетъ въ силахъ снова возвыситься до вершины добродѣтели тому, кто молитвенно обратится за этою отеческою помощью[3]).

Переходя столь рѣшительно на сторону религіозныхъ основъ нравственности, Руссо не рѣшается отрицать теоретически возможность этики секулярной; но практически выполненіе нравственнаго жизненнаго долга безъ помощи религіи представляется ему въ высшей степени труднымъ именно для натуръ, наиболѣе ему дорогихъ, для „чувствительныхъ, прекрасныхъ душъ“. Хладнокровный резонеръ Вольмаръ (Въ „Элоизѣ») можетъ быть честнымъ, добродѣтельнымъ атеистомъ, но „божественная“ Юлія, пылкая, страстная, любившая добродѣтель съ дѣтства, непрестанно старавшаяся о самосовершенствованіи, слѣдовавшая всегда внушеніямъ сердца, принуждена сознаться, что природныхъ силъ недостаточно для безукоризненнаго прохожденія жизненнаго пути, переполненнаго соблазнами и обольщеніями чувствъ. Необходимою, высшею путеводительницею нравственности является поэтому религія, и прежде, чѣмъ отнимать эту помощь у людей, надо, чтобы человѣческая гордость указала, чѣмъ она могла бы ее замѣнить[4]).

Съ философской точки зрѣнія такое признаніе безсилія человѣка самостоятельно восторжествовать надъ трудностями служенія долгу есть противорѣчіе со стороны того, кто увѣрялъ, будто въ природѣ не бываетъ ошибокъ, что всѣ влеченія ея хороши, и что, слѣдуя ей, человѣкъ не рискуетъ впасть въ крупныя заблужденія. Очевидно, Руссо силился возвести понятіе абсолютнаго долга въ верховное начало нравственно-

---

[1]) 3 part. L. 18, p. 325—6. [2]) Id. ibid.

[3]) Esclaves par notre faiblesse, nous sommes libres *par la prière;* car il dépend de nous de demander et d'obtenir la force qu'il ne dépend pas de nous d'avoir par nous-mêmes: 6 part. L. 6, p. 622. Il faut premièrement faire ce qu'on doit, et puis *prier* quand on le peut: id. L. 8, p. 644. [4]) Id. p. 641.

сти, но дать ему прочное, самостоятельное обоснованіе онъ не сумѣлъ, оставивши теоретическое рѣшеніе этой задачи тому мыслителю, который призналъ, что „мысли Руссо вывели его на прямую дорогу“, — Канту. Но въ практическомъ отношеніи обращеніе Руссо къ помощи религіи для подкрѣпленія нравственности оказалось вполнѣ цѣлесообразнымъ для своего времени, такъ какъ сочетаніе чувствительности съ религіозностью, столь естественное само по себѣ, составляло несомнѣнно одну изъ особенностей многихъ людей эпохи бурныхъ стремленій.

Устранивши кое-какъ возраженія противъ опасности свободы чувствъ и страстей, Руссо сдѣлалъ все возможное для того, чтобы увлекательно изобразить ихъ чарующую прелесть и сосредоточить на нихъ вниманіе и симпатіи тѣхъ, къ кому онъ обращался. Проявленія личнаго чувства и тайная, непрерывная игра страстей представляютъ, по его мнѣнію, захватывающій интересъ и составляютъ важнѣйшій предметъ изученія въ области человѣческой природы, объектъ для наблюденій несравненно болѣе поучительный, нежели весь бытъ общественный[1]). Поддержка личнаго, индивидуальнаго преимущественно передъ общимъ, коллективнымъ сказывается и здѣсь очень явственно: „въ большомъ обществѣ“, говоритъ Руссо, „мы пріучаемся только ненавидѣть людей; въ маленькомъ кругу двухъ-трехъ влюбленныхъ или друзей, всегда занятыхъ только самими собою, мы научаемся любить все человѣчество[2]). Здѣсь сильнѣе и чище, чѣмъ гдѣ-либо, звучатъ вѣчныя, благородныя струны человѣческаго сердца, возвѣщающія намъ законы добра и красоты; здѣсь складываются основы нравственности, съ паденіемъ которой гибнетъ все[3]). Реформа общественныхъ нравовъ должна поэтому начинаться съ исправленія частной нравственности[4]). Такова важность изученія проявленій личнаго чувства; это не праздная забава, это серіозное, полезное дѣло. Самыя выраженія чувствъ и страстей полны и прелести, и поученія: здѣсь сердце говоритъ прямо сердцу, здѣсь нѣтъ притворства, нѣтъ искусственной правильности, сухой и фальшивой, но есть неподдѣльная искренность, есть богатырская мощь первобытнаго чувственнаго порыва, не расхоложеннаго разсужденіемъ; здѣсь разоблачаются сокровенныя тайны души въ ихъ природномъ оригинальномъ видѣ[5]).

Разсыпаясь въ похвалахъ простому, естественному чувству, чуждому аффектаціи въ своихъ выраженіяхъ[6]), Руссо не замѣчаетъ, какъ много у него самого вычурнаго, натянутаго, преувеличеннаго, и какъ сильно вырождается у него чувство въ чувствительность, въ сентиментальность. Его изображенія страсти превосходны, но если въ нихъ есть недостатокъ, то отнюдь не блѣдности колорита, а, наоборотъ, чрезмѣрной яркости красокъ. Чувства говорятъ у него тономъ, безспорно, искреннимъ, но вовсе не простымъ, а приподнятымъ, сопровождаемымъ

---

[1]) 2 part. L. 27, p. 269. [2]) 2 Préface, p. 6. [3]) 6 part. L. 5, p. 611.
[4]) 2 Préface, p. 15. [5]) 2 Préface, p. 6—8. [6]) Id. ibid.

блестящею свитою поэтическихъ уподобленій, эффектныхъ восклицаній и краснорѣчивыхъ многоточій. А чувствительность конца XVIII вѣка!... Она уже почти вся цѣликомъ налицо въ „Элоизѣ", со всѣми признаками послѣдующей, вертеровской и зигвартовской поры. Самообожаніе „чувствительныхъ людей" здѣсь уже въ полномъ ходу: они только и заняты, что самими собою, возвышенными интересами своего сердца: имъ нѣтъ дѣла до всего остальнаго, до честолюбія, до нужды, скорби и суеты мірской; поглощенные страстью, они находятся въ постоянномъ бреду, не могутъ ни наблюдать, ни размышлять, ни разсуждать хладнокровно; они умѣютъ только любить, и все относятъ къ своей страсти. Никто ихъ не слышитъ никто имъ не отзывается; все ихъ разочаровываетъ. Отъ истинъ, внушающихъ отчаяніе. они отворачиваются; не находя нигдѣ того, что они сами чувствуютъ, они погружаются внутрь себя, отдѣляются отъ остальнаго міра и, создавая себѣ мірокъ, отдѣльный отъ общаго, они представляютъ въ немъ совершенно обособленное, оригинальное явленіе[1]). Оттого любовь къ уединенію, типичная черта „чувствительной души", находитъ своего краснорѣчивѣйшаго оратора въ Руссо[2]), а вмѣстѣ съ нею прославляетъ онъ и любовь къ природѣ[3]), къ тихой семейной жизни[4]), къ прелестямъ частнаго быта, къ домашнимъ, преимущественно сельскимъ занятіямъ[5]), прежде

---

[1]) Id. 7—8.

[2]) Особенно сильно протестуетъ онъ противъ всеобщаго стремленія въ столицу въ ущербъ провинціи и деревнѣ въ *2 Préface de l'Héloïse,* 9—13. Reprenons, reprenons cette vie solitaire et paisible... Toutes les grandes passions se forment dans la solitude... Cet état est aussi plus convenable à ma mélancolie: *Héloïse.* 1 part. L. 33, p. 89. Le coeur ne se nourrit point dans le tumulte du monde: id. L. 34, p. 91. Для облегченія своихъ мученій влюбленный St. Preux удаляется въ глушь альпійскихъ горъ: id. L. 25, p. 76. Ср. картину идеальной жизни по вкусу Руссо въ„ *Эмилѣ*" IV, 427 ss. и *5 Rêverie d'un Solitaire.*

[3]) „Состояніе созерцанія представляетъ вообще большія прелести для людей чувствительныхъ": 5 part. L. 3, p. 514; наслажденіе же красотою природы — единственное, возможное для нихъ удовольствіе въ минуты глубокой скорби. 1 part. L. 26, p. 76. Прочувствованное превосходное описаніе альпійскаго ландшафта въ „*Элоизѣ*" (id. L. 23, p. 63 ss.) и въ *Rêveries d'un Solitaire* доказываетъ, насколько въ романтическомъ ощущеніи красотъ природы Руссо стоялъ впереди своего вѣка. О чувствѣ къ природѣ въ XVIII столѣтіи см. настолько же изящно, насколько учено написанную книгу *Biese, Die Entwickelung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, Leipzig 1888,* гдѣ (S. 330—347) дана превосходная характеристика первенствующаго значенія Руссо въ развитіи романтическаго отношенія къ природѣ; другая, съ иной точки зрѣнія, сдѣлана *De Laprade, Le Sentiment de la nature chez les modernes. P. 1868,* p. 172 ss.

[4]) Il est des devoirs simples et sublimes qu'il n'appartient qu'à peu de gens d'aimer et de remplir; tels sont ceux du père de famille pour lesquels l'air et le bruit du monde n'inspirent que du dégoût: *Héloïse,* 4 part. L. 10, p. 428. Quel charme dans la douce union de deux âmes pures! — 1 part. L. 4, p. 30. О серіозномъ назначеніи брака: 3 part. L. 20, p. 338 ss.

[5]) Pour moi, je pense que le signe le plus assuré du vrai contentement d'esprit est la vie retirée et domestique et que ceux qui vont sans cesse chercher leur bonheur chez autrui ne l'ont point chez eux-mêmes. Un père de famille qui se plait dans sa maison

всего къ земледѣлію, этому „естественному роду труда, единственному дѣйствительно необходимому и наиболѣе полезному“[1]). Сообразно съ этимъ, растетъ отвращеніе къ городу съ его праздной и вредной жизнью[2]), обнаруживается враждебное отношеніе къ типу свѣтскаго человѣка, къ сословнымъ предразсудкамъ[3]) и крѣпнетъ влеченіе въ сторону первобытной сельской простоты, съ ея олицетвореніемъ — крестьянствомъ, которое Руссо называетъ самымъ полезнымъ и самымъ счастливымъ изъ сословій[4]).

Въ характерѣ и убѣжденіяхъ „чувствительной души“ такимъ образомъ многочисленныя симпатичныя черты нестро перемѣшиваются съ несимпатичными и прямо опасными: возвеличеніе чувства совершается за счетъ несправедливо униженной здѣсь разумной стороны человѣка; непроизвольныя внушенія природы поставлены выше сознательныхъ, волевыхъ; сосредоточеніе интереса и вниманія на чувствѣ вырождается въ праздное самообожаніе, въ непроизводительное кокетство съ измѣнчивыми, мимолетными ощущеніями, а мечты о возвышенномъ — въ слова, слова, слова...[5]). У этихъ „прекрасныхъ душъ, всецѣло поглощенныхъ собою“, не остается ни времени, ни охоты для серіознаго, общеполез-

---

a... la continuelle jouissance des plus doux sentiments de la nature. Seul entre tous les mortels, il est maître de sa propre félicité, parce qu'il est heureux comme Dieu même, sans rien désirer de plus que ce dont il jouit: 4 part. L. 10, p. 427—8.

[1]) 5 part. L. 2, p. 491—2. Cet état est le seul nécessaire et le plus utile... C'est en lui que consiste la véritable prospérité d'un pays, la force et la grandeur qu'un peuple tire de lui-même etc.

[2]) Id. ibid.; также *Émile* V, 591 и приведенныя выше описанія парижскаго общества.

[3]) Энергичный протестъ противъ забвенія буржуазіи и простаго народа высшимъ обществомъ и литературою — 2 part. L. 17, p. 225—6. Les auteurs, les gens de lettres les philosophes ne cessent de crier que, pour remplir ses devoirs de citoyen, pour servir ses semblables, il faut habiter les grandes villes... le peuple de la campagne est nul à leurs yeux: 2 Préf., p. 11.

[4]) 5 part. L. 2, p. 493 и L. 7, p. 556. Защита крестьянства въ то время, когда о немъ едва начинали вспоминать, составляетъ одну изъ главныхъ заслугъ Руссо. Онъ ставитъ себѣ цѣлью доказать согласимость сельской жизни съ требованіями изящнаго вкуса, доказать, что село выше города въ нравственномъ отношеніи и ближе его къ счастью: 2 Préface, p. 11—12 (La vie rustique a des plaisirs... moins insipides, moins grossiers qu'on ne pense; il y peut règner du goût, du choix, de la délicatesse), 1 part. L. 23, p. 66 (Hommes heureux et dignes de l'être, j'aime à croire qu'il faut vous ressembler en quelque chose pour se plaire au milieu de vous). Увеличивать благосостояніе крестьянъ — „великое наслажденіе“ и необходимая мѣра политической мудрости: 5 part. L. 7, p. 556; L. 2, p. 493. Между крестьянами сильные характеры, самородный умъ и воспріимчивыя къ чувству сердца встрѣчаются чаще, нежели среди обезличившихся горожанъ. Въ деревнѣ легче найти l'homme de la nature, вмѣсто городскаго l'homme de l'homme: id. L. 2, p. 510. Нравственность крестьянъ также лучше нравственности высшихъ сословій: „въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, грубость простаго народа оказывается болѣе честною, чѣмъ приличія людей цивилизованныхъ“: 2 part. L. 21, p. 240—1.

[5]) Руссо, впрочемъ, вскользь упоминаетъ, что недостаточно вѣчно любоваться добродѣтелью и говорить о ней; надо и осуществлять ея предписанія: 5 part. L. 1, p. 481.

наго дѣла; интересъ къ волненіямъ личнаго чувства, къ „игрѣ страстей“ поставленъ впереди прозаическихъ задачъ общественной жизни, уединеніе или ограниченный домашній кругъ — выше сложнаго круговорота соціальныхъ и политическихъ отношеній. Образецъ чувствительной души, „божественная Юлія“, отдается дѣламъ благотворительности и общественной пользы тогда только, когда рефлекція беретъ въ ней верхъ надъ пылкою страстью; раньше же ей, какъ и ея возлюбленному, кажется, что „любовь будетъ великимъ дѣломъ всей ихъ жизни“ [1]). Къ сожалѣнію, подъ вліяніемъ сентиментальнаго настроенія, романтическая игра въ любовь стала дѣйствительно главнымъ занятіемъ для множества людей слѣдующаго поколѣнія, забывавшихъ, что жизнь — не только наслажденье, но и тяжелый долгъ, отъ исполненія котораго не избавляетъ вся обманчивая прелесть призрака личнаго счастья.

Справедливость однако требуетъ добавить, что, поощряя развитіе романтическаго отношенія къ любви, Руссо въ то же время, болѣе, чѣмъ кто либо, содѣйствовалъ облагороженію взгляда на эту страсть, измельчавшую и выродившуюся, почти вымершую подъ вліяніемъ легкомысленныхъ и безпутныхъ нравовъ XVIII вѣка [2]). Вольныя отношенія между полами, безстыдство женщинъ [3]), расшатанность брачнаго союза, доходившая до всеобщихъ насмѣшекъ надъ супружескою привязанностью и вѣрностью [4]), легкость, съ которою заключались и расторгались мимо-

---

[1]) Je vois, mon ami, par la trempe de nos âmes et par le tour commun de nos goûts, que l'amour sera la grande affaire de notre vie: 1 part, L. 35, p. 92.

[2]) Характерны въ этомъ отношеніи слѣдующія слова изъ комедіи *Nivelle de la Chaussée, L'École des mères* (1744), Act. 1. Sc. 5: *Le Marquis.* Est-ce que l'on aime encore? — *Doligni.* Est-ce qu'on n'aime plus? — *L. M.* De quel pays viens-tu?.. Où, diantre, as-tu vécu?.. | *Dol.* Vous croiriez qu'il n'est point de véritable amour? | *L. M.* Non, je n'en vis jamais à la ville, à la cour. *Chefs — d'oeuvre des auteurs comiques. P. 1845.* III, 93—94. Тоже у *Лесажа: Turcaret,* Act. 1. Sc. 2: Un penchant tendre! Ces faiblesses vous vont-elles? Hé, fi! vous aimez comme une vieille bourgeoise! Id. III, 53. — Les mots mêmes d'amour et d'amant sont bannis de l'intime société des deux sexes, говоритъ Руссо: *Héloïse.* 2 part. L. 21, p. 243

[3]) La pudeur (говоритъ Руссо про свѣтскихъ женщинъ) leur a paru vile et roturière; elles ont animé leur geste et leur propos d'une noble impudence... elles imitent les filles de joie: id., p. 240. La pudeur est en dérision: 243.

[4]) На это указываютъ уже *Lettres persanes:* L. 55, p. 326 *(P. 1872).* Описывая упадокъ семейныхъ нравовъ, Монтескье съ удивленіемъ восклицаетъ: „и однако кое-гдѣ еще встрѣчаются счастливые браки!“ — L. 48, p. 312. Въ комедіи *Детуша Le Philosophe marié* (1727) мужъ говоритъ: ma faiblesse | Est de rougir d'un titre vénérable et doux, | D'un titre autorisé, du beau titre d'époux, | Qui me fait tressaillir lorsque je l'articule, | Et que les moeurs du temps ont rendu ridicule. — *Chefs — d'oeuv. des auteurs comiques.* IV, 7. На боязни быть осмѣяннымъ за супружескую любовь построена вся пьеса *Нивелля де Ла Шоссе Le Préjugé à la mode (1735).* Любить жену — признакъ вульгарности: Cet usage n'est plus que chez la bourgeoisie; | Mais ailleurs on a fait de l'amour conjugal | Un parfait ridicule, un travers sans égal. | Un époux à présent n'ose plus le paraître. Act. 5. Ed. cit. III, 10. Въ другой пьесѣ *(D'Allainval, L'école des bourgeois* (1728) Act. 1. Sc. 15) читаемъ: *Le Marquis.* Un mari qu'on aime! Gardez-vous de parler ainsi; on vous décrierait, on se moquerait de vous! Ibid. III, 22—23. Черезъ 30 лѣтъ Руссо

летныя любовныя интриги[1]), безпутство, прикрытое маскою изысканной галантности, — вотъ что смѣнило въ эту пору настоящую, искреннюю любовь. Все то, что въ ней есть могучаго, стихійнаго и трагичнаго, вывѣтрилось, исчезло, напримѣръ, ревность, осужденная свѣтскими приличіями этого времени, какъ самое непозволительное проявленіе неблаговоспитанности[2]). Даже сама чувственность, не встрѣчая нигдѣ препятствій, утратила свой жгучій, порывистый характеръ, отличавшій ее въ страстную пору Возрожденія, и смѣнилась двусмысленною, гривуазною болтовнею салоновъ[3]), изнѣженнымъ, разслабленнымъ сластолюбіемъ, отраженіемъ котораго въ искусствѣ являются картины Ватто и Буше, или же хладнокровно-изысканнымъ развратомъ въ духѣ Кребильльона и „Liaisons dangereuses“[4]).

наблюдаетъ то же самое: on dirait qu'à Paris le mariage n'est pas de la même nature que partout ailleurs... Ce sacrement n'a pas la force des moindres contrats civils... Les époux sont ici des garçons et des filles qui demeurent ensemble pour vivre avec plus de liberté: *Héloïse.* Lettre cit., p. 243—244. Нѣжная любовь философа Гельвеція и его жены другъ къ другу приводила всѣхъ въ изумленіе, какъ невиданная диковина: *Guillois. Le Salon de M-me Helvétius. P. 1894,* p. 11.

[1]) Une liaison de galanterie dure un peu plus qu'une visite... A l'égard du physique, il n'exige pas tant de mystère; on a très sensément trouvé qu'il fallait régler sur l'instant des désirs la facilité de les satisfaire: la première venue, le premier venu, l'amant ou un autre, un homme est toujours un homme, tous sont presque également bons: *Héloïse* l. c., p. 244.

[2]) Уже въ *Lettres Persanes* (L. 55, p. 325) отмѣчено, что мужа, требующаго вѣрности отъ жены, считаютъ нарушителемъ общественнаго порядка. „Ревность унизила бы порядочнаго человѣка“, говоритъ маркизъ въ комедіи *D'Allainval'я L'Ecole des bourgeois,* порядочный человѣкъ долженъ быть пріятелемъ любовника своей жены, содѣйствовать ихъ интригѣ, мирить ихъ въ случаѣ ссоры и т. д. (Act. I. Sc. 15. Ed. cit. III, 22—23). — Un mari qui s'aviserait de contrôler ici la mauvaise conduite de sa femme exciterait des murmures... Les femmes, de leur côté, n'usent pas de rigueur envers leurs maris: *Héloïse.* l. c., p. 243—4.

[3]) Хорошую характеристику этой стороны свѣтскихъ нравовъ даетъ *Toussaint (Les Moeurs. Genève 1750.* 2 part., p. 139—141): Pour s'exprimer sur les matières dont la pudeur peut s'alarmer, il y a deux langues tout à fait différentes. L'une est celle des médecins, des matrones et des rustres: ses expressions sont crues, énergiques et choquantes. L'autre a des mots choisis, des périphrases mystérieuses, des tournures énigmatiques, des termes entortillés. Elle donne aux sujets un fard qui les embellit... C'est cette langue que les gens bien-nés parlent devant le beau sexe. Quoique elle puisse sembler obscure, au fond elle ne l'est pas; on est convenu de s'entendre à demi-mot. Nos dames ont l'intelligence aisée et l'oreille délicate: ce serait leur faire injure que de s'exprimer devant elles avec trop de clarté; leur imagination aime à se promener à l'ombre. До чего однако доходила иногда вольность не только разговора, но и поведенія въ салонахъ, видно изъ почти невѣроятнаго разсказа Дидро въ письмѣ къ M-lle Voland отъ 30 Окт. 1759. *Mémoires, correspondances et ouvrages inédits de Diderot. P. 1830—1.* I, 188—201.

[4]) Заимствуемъ изъ послѣдняго романа характеристику этой черты современныхъ нравовъ: Valmont n'est pas entraîné par des passions fougueuses, il n'est pas séduit par les erreurs de son âge... Sa conduite est le résultat de ses principes. Il sait calculer tout ce qu'un homme peut se permettre d'horreur sans se compromettre, et pour être criminel et méchant sans danger, il a choisi les femmes pour victimes. *Les liaisons dangereuses par C*** de L***, Londres 1796.* L. 9. I, 53. Высшую школу этого методическаго, хладнокровнаго разврата представляетъ исповѣдь маркизы De Merteuil. L. 81, I, 358 ss.

Среди этого вырожденія любви Руссо былъ первымъ вліятельнымъ писателемъ, вдохнувшимъ въ ея изображеніе и въ ея языкъ прелесть чистоты и огонь могучей страсти. Картины любви и у него не чужды чувственности; но въ нихъ бьется по крайней мѣрѣ бодрое, здоровое, естественное чувство; оно выражено въ немногихъ жгучихъ, краткихъ, сосредоточенныхъ чертахъ; оно не расплывается въ скабрёзныхъ подробностяхъ, не прикрывается кокетливо прозрачнымъ покровомъ двусмысленности. Это настоящая страсть, пылкая и соблазнительная, но не вводящая въ соблазнъ умышленно, не развращающая; чувственность здѣсь — непроизвольное слѣдствіе напряженнаго чувства, проявленіе могучаго стихійнаго порыва, но не искусственно вызванная прихоть нравственно испорченной натуры. Не она поставлена на первомъ мѣстѣ, а болѣе чистый, первоначальный ея родникъ, — влеченіе души къ душѣ, сердца къ сердцу. „Только грубые люди могутъ смѣшивать восторги любви съ лихорадочнымъ жаромъ чувствъ, съ низкою похотью“ [1]); „чувственный человѣкъ не умѣетъ любить настоящею любовью“ [2]), потому что „истинная любовь — самая цѣломудренная связь изъ всѣхъ возможныхъ; ея божественный огонь очищаетъ наши естественныя склонности, сосредоточивая ихъ на единственномъ предметѣ и ограждая насъ отъ искушеній“ [3]). Она можетъ идти и дальше; можетъ, въ случаѣ столкновенія желаній съ требованіями долга, приносить первыя въ жертву второму и превращаться въ чисто-духовную привязанность: такъ напр., просвѣтленная добродѣтелью Юлія, ставши недоступною для порывовъ физической любви, говоритъ своему возлюбленному: „любовь лишается своей высшей прелести, какъ скоро она становится несогласимою съ невинностью. Не лучше ли очистить столь дорогое чувство, чтобы сдѣлать его болѣе прочнымъ? Будьте возлюбленнымъ моей души, и забудемъ все остальное!“ [4]) Любовь у Руссо сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ она была въ его время, дѣйствительно очищается и крѣпнетъ силами; въ его изображеніяхъ видно снова, что это могучая, фатальная страсть — источникъ блаженства, источникъ страданья, бурный порывъ, способный и низвергнуть въ глубину преступленія, и возвысить до труднѣйшихъ подвиговъ самопожертвованія, „сдѣлать изъ влюбленнаго болѣе, чѣмъ человѣка“ [5]), по выраженію Руссо. Только такую любовь могъ авторъ „Элоизы“ назвать „огнемъ пожирающимъ, передающимся и другимъ чувствамъ, вливающимъ и въ нихъ новую энергію [6]), оживляющимъ всю природу, мертвую безъ любви“ [7]). Послѣ грязныхъ и пошлыхъ искаженій чувства, такая любовь дѣйствительно могла молодому, впечатлительному поколѣнію „чувствительныхъ душъ“ показаться „великимъ дѣломъ“, стóящимъ цѣлой жизни, „безъ котораго жить невозможно [8]), изъ-за котораго только и стòитъ жить“ [9]). Любовь, имя

---

[1]) 2 part. L. 13, p. 203. [2]) id. L. 15, p. 211. [3]) 1 part. L. 50, p. 119.
[4]) 3 part. L. 18, p. 330—1. [5]) 1 part. L. 50, p. 120. [6]) id. L. 12, p. 48.
[7]) id. L. 38, p. 100. [8]) id. L. 35, p. 93. [9]) id. L. 61, p. 147.

которой передъ этимъ люди такъ называемаго порядочнаго круга стыдились даже произносить[1]), становится здѣсь высшимъ украшеніемъ человѣка, благороднѣйшимъ изъ влеченій души: „не есть ли она самая чистая и самая нѣжная склонность, внушаемая природою? не хороша ли, не похвальна ли ея цѣль? не относится ли она съ презрѣніемъ къ душамъ низкимъ и пресмыкающимся въ области ничтожнаго, пошлаго? не вдохновляетъ ли она души мощныя, величавыя? не облагораживаетъ ли она ихъ чувствъ? не удвояетъ ли она ихъ существа? не возвышаетъ ли ихъ? О, если для того, чтобы быть мудрымъ и честнымъ, надо быть недоступнымъ всѣмъ ея отличительнымъ чертамъ, что же тогда останется на долю добродѣтели на землѣ? — Только отребье природы и самая презрѣнная часть человѣчества!“[2]) Сильные духомъ люди могутъ, конечно, и безъ любви обладать возвышенными чувствами; но души чувствительныя, разъ испытавши благородный подъемъ, ею вызываемый, не могутъ уже существовать безъ ея поддержки; „какъ скоро ея пламень гаснетъ, онѣ впадаютъ въ разслабленіе и истощенное сердце становится уже ни къ чему не годнымъ“[3]).

Если ко всему этому мы прибавимъ, что пылкую любовь Руссо считалъ вполнѣ согласимою съ серіозными задачами брачной жизни[4]), если вспомнимъ, какъ краснорѣчиво защищалъ онъ прелесть стыдливости и цѣломудрія[5]), достоинство женщины и святость супружескаго союза[6]), мы поймемъ, почему въ числѣ поклонниковъ его оказались не только романтическіе юноши и мечтательныя дѣвушки, но и солидныя матери семействъ[7]).

Съ Руссо французская философская мысль XVIII вѣка исчерпала всѣ доступные ей взгляды на первенствующее значеніе чувства въ области нравственности. Дальнѣйшее расширеніе философской оцѣнки значенія чувства, возведеніе его не только въ активное, но и въ познавательное практическое начало, и соотвѣтственное этому измѣненіе оцѣнки самого теоретическаго, умозрительнаго познавательнаго начала совершилось уже въ Германіи — Кантомъ съ одной стороны и философіей чувства и вѣры съ другой. Тамъ же, и какъ разъ въ то же время, развилось

---

[1]) 2 part. L. 21, p. 243. [2]) 5 part. L. 13, p. 584. Cf. Emile. L. V, p. 408.

[3]) 2 part. L. 11, p. 201.

[4]) Защита браковъ по любви: *Emile*. L. V, p. 492. „Любовникомъ долженъ быть мужъ“: id. 497. Vous qui, pour peindre la volupté, n'imaginez jamais que d'heureux amants nageant dans le sein des délices, que vos tableaux sont encore imparfaits!... Deux jeunes époux, unis sous d'heureux auspices, sortant du lit nuptial... voilà le vrai tableau de la volupté etc.: *Idem*, p. 596—7. О серіозномъ назначеніи брака: *Héloïse* 3 part, L. 20, p. 338 ss.

[5]) *Emile*. L. V, p. 488 и *Элоиза* во многихъ мѣстахъ. Необходимость цѣломудрія и въ бракѣ: *Emile* V, p. 595.

[6]) *Emile* V, 471—2, 481—2: отвѣтственность мужчинъ за честь женщинъ. Malheur au siècle où les femmes perdent leur ascendant, et où leurs jugements ne font plus rien aux hommes! c'est le dernier degré de la dépravation: *Ibid.*, 479.

[7]) *M-me de Staël, Essai sur le caractère et les ouvrages de Rousseau.*

въ обществѣ усиленное стремленіе къ свободѣ чувствъ и страстей. Эта свобода нашла себѣ энергичную помощь какъ въ наглядномъ примѣрѣ французскихъ нравовъ, такъ и въ изложенныхъ мною ученіяхъ французскихъ мыслителей. Оба эти вліянія бурнымъ потокомъ вторгались въ мирную, безцвѣтную, сонливую струю нѣмецкой буржуазной жизни съ ея замкнутымъ умственнымъ кругозоромъ, съ ея будничными практическими интересами, съ ея строгою дисциплиною воспитанія и домашняго быта, съ ея старомодными, чопорными приличіями. Французскіе легкомысленные, игривые нравы и чужеземный призывъ давать широкій просторъ свободѣ чувствъ и страстей, личному влеченію и увлеченію — все это должно было нѣмцамъ, воспитавшимся на правилахъ богословской этики и на обычаяхъ сословныхъ и мѣстныхъ приличій, казаться на первыхъ порахъ какимъ-то бунтомъ безчинства и безпутства противъ законовъ благопристойности. Освобожденіе личнаго чувства изъ-подъ гнёта традиціонныхъ правилъ благочинія не могло, слѣдовательно, совершиться въ Германіи безъ довольно упорнаго противодѣйствія. Это послѣднее, какъ мы видѣли, выразилось сначала въ піэтизмѣ, потомъ — въ болѣе умѣренной богословской этикѣ. Когда же свѣтское направленіе культуры стало брать верхъ надъ теологическимъ, стремленіе къ эмансипаціи личности въ области чувствъ и страстей встрѣтилось съ новымъ противодѣйствіемъ въ лицѣ популярной морализирующей литературы, которая составляетъ одно изъ наиболѣе характерныхъ явленій духовной жизни второй и третьей четверти XVIII вѣка.

Во главѣ этого литературнаго направленія стояли такъ называемыя „нравственныя еженедѣльныя изданія“. Рич. Стиль и Аддисонъ создали неподражаемые образцы журнальной бесѣды съ публикою на самыя разнообразныя темы, въ формѣ общепонятной и привлекательной, въ видѣ короткихъ статей, въ которыхъ остроумная, тонкая сатира надъ недостатками современныхъ нравовъ, надъ смѣшными модами, надъ пустыми или вредными забавами чередовалась съ критическими замѣтками объ искусствѣ и литературѣ и съ серіозными, но не педантичными разсужденіями о вопросахъ религіи и нравственности. Назидательная тенденція всѣхъ изданій этого рода уже ясно опредѣлена въ „Болтунѣ“ Стиля и въ „Зрителѣ“ Аддисона. Первый ставитъ себѣ задачею „обличать ложныя направленія въ складѣ жизни, разоблачать обманы тщеславія и аффектаціи, рекомендовать простоту въ одеждѣ, въ разговорѣ и въ поведеніи“[1]). Второй старается „сдѣлать поученіе пріятнымъ, а развлеченіе полезнымъ, оживить мораль шуткою и умѣрить шутку моралью“ съ цѣлью „спасти своихъ читателей отъ того отчаяннаго состоянія порока и безумія, въ которое впалъ нашъ вѣкъ“[2]). Вступая на этотъ путь, Стиль и Аддисонъ отзывались на нравственную потребность широкаго круга англійскаго общества, пресытившагося легкомысленнымъ и даже прямо безпутнымъ направленіемъ литературы, достигшимъ

---

[1]) *The Tatler. London 1826.* № 1. [2]) *The Spectator* № 10.

крайнихъ предѣловъ въ комедіяхъ Уичерли, Конгрива[1]) и Равенскрофта[2]), но не покинутымъ и въ первое десятилѣтіе XVIII вѣка[3]). Честный и строгій протестъ Колльера противъ безнравственности англійской сцены[4]) уже произвелъ сильное впечатлѣніе не только на публику, но и на поэтовъ и драматурговъ: Драйденъ, раскаиваясь въ своемъ содѣйствіи общему заблужденію, восклицалъ: „Боже милостивый! какъ профанировали мы божественный даръ поэзіи! какъ могли мы превратить музу въ проститутку, въ развратницу! какъ унизили мы ее безстыдствомъ и нечестіемъ!“[5]); а Фаркуаръ, признавая важность услуги, оказанной Колльеромъ драматическому искусству, пытался уже придать англійской комедіи болѣе благопристойный видъ, хотя, по его словамъ, „большинство публики еще крѣпко стояло за прежнюю поэтическую вольность“ и считало отсутствіе скабрёзнаго на сценѣ „за такое же лишеніе, какъ отсутствіе ростбифа и пуддинга въ праздничномъ обѣдѣ“[6]).

---

[1]) *Wicherley*'ева *Country-Wife* по открытому поруганію нравственности стоитъ на первомъ мѣстѣ; такъ напр. относительно чести встрѣчаемъ здѣсь (Act. IV) слѣдующій отзывъ: „What a devil is this honour? 'Tis sure a disease in the head, like the megrin or falling-sickness, that always hurries people away to do themselves mischief“. *Bell's British Theatre. 1776.* VIII, 34—35. О назначеніи женскаго ума: „What is wit in a wife good for, but to make a man a cuckold“ (Act. I, p. 16). Оцѣнка скромности женщинами: „We think wilderness in a man as desirable a quality as in a duck or rabbit. A tame man, foh!..“: p. 89. Даже у болѣе сдержаннаго Конгрива находимъ слѣдующее опредѣленіе чести и совѣсти: „Why, honour is a public ennemy, and conscience a domestic thief“: *Congreve, Love for Love.* Act, III. *Bell's ed.* IV, 57. О деморализирующемъ вліяніи появленія женщинъ на англійской сценѣ и о театральныхъ нравахъ конца XVII в. см. *P. Fitzgerald. History of the English Stage. London 1882.* I, 108 sqq., 161 sqq.

[2]) Его въ высшей степени непристойная пьеса „*The London Cuckolds*“, эта, по выраженію Стиля „безобразная куча порока и нелѣпостей“ (*The Tatler*, № 8, p. 18), пришлась лондонской публикѣ до того по вкусу, что съ 1682 г. по 1752-й она, по прочно установившемуся обычаю, ежегодно давалась въ день праздника лордъ-мэра. *Fitzgerald*, I, 163.

[3]) Жалобы Аддисона на безнравственность сцены въ его время: *Spectator. Edinburgh 1776.* Vol. VI, № 446: Cuckoldom is the basis of most of our modern plays... The poet so contrive matters, that the two criminals are the favourites of the audience. Также *Tatler*, № 108, p. 229. Стиль, осуждая непристойность современнаго театра, совѣтуетъ вернуться „къ благороднымъ пьесамъ Шекспира, изъ которыхъ невозможно не вынести сильныхъ ощущеній чести и гуманности“: *Tatler*, № 8, p. 18.

[4]) *Jer. Collier, A Short View of the Profaneness and Immorality of the English Stage, 1698. A Defense of the Short View, 1705. A Second Defense.— Further Vindication of the Short View, 1708.* Возраженія Конгрива, Ванбро и др. противъ него не имѣли успѣха; Драйденъ благоразумно промолчалъ на нападенія Колльера, и сама правительственная власть потребовала, чтобы актеры вели себя прилично на сценѣ. *Fitzgerald*, I, 192 и *Courthope, Addison* 1884, 95.

[5]) *Dryden, Ode to the Memory of Mrs Killigrew.* Въ *Preface to the Fables* онъ говоритъ: „Колльеръ во многихъ отношеніяхъ порицалъ меня справедливо; я сознаю себя виновнымъ во всѣхъ тѣхъ мысляхъ и выраженіяхъ, которыя можно съ основаніемъ упрекнуть въ безстыдствѣ, профанаціи священнаго или въ безнравственности, и отрекаюсь отъ нихъ“. *Courthope*, 95.

[6]) *Farquhar, The Twin Rivals. Preface. Bell. Brit. Theatre.* VIII, 4.

Однако, разъ начавшись, движеніе въ сторону нравственнаго прогресса пошло быстро и „Общество исправленія нравовъ“ (основанное въ 1690 году и существовавшее до 1738 г.) не безъ основанія гордилось тѣмъ, что наставило на путь добродѣтели въ одномъ Лондонѣ и его окрестностяхъ болѣе 100,000 человѣкъ[1]). Этому-то возрожденію нравственной строгости въ высокой степени содѣйствовала морализирующая публицистическая дѣятельность Стиля и въ особенности Аддисона. Тотъ и другой отлично поняли, что для противодѣйствія безпутству великосвѣтскаго общества и его потворщицы, безстыжей литературы, лучшимъ средствомъ было обратиться къ болѣе здоровой въ нравственномъ отношеніи массѣ средняго сословія для того, чтобы уберечь ее отъ заразы модною безнравственностью[2]) „посредствомъ постояннаго и старательнаго воспитанія“[3]). Эту задачу и поставилъ Аддисонъ во главѣ своего изданія: онъ стремится „вывести философію изъ кабинетовъ ученыхъ мужей, изъ библіотекъ и школъ, чтобы убѣдить ее поселиться въ клубахъ и ассамблеяхъ, въ кофейняхъ и за чайнымъ столомъ въ каждой благовоспитанной семьѣ“[4]). Его общедоступная философія не желаетъ щеголять пышною ученостью и мудреными разсужденіями; полагая, что человѣкъ созданъ не столько для знанія, сколько для дѣйствія[5]), она заботится прежде всего о томъ, чтобы привить ему нравственное совершенство[6]), любовь къ добродѣтели, къ религіозности, обнаруживать которую конфузилось общество, щеголявшее деистическимъ вольнодумствомъ[7]). „Цѣлью нашего изданія“, говоритъ Стиль, „будетъ защита скромныхъ, трудолюбивыхъ, прославленіе благоразумныхъ и доблестныхъ въ нравственномъ отношеніи, одобреніе добродѣтельныхъ и благочестивыхъ, обличеніе безстыжихъ и праздныхъ, порицаніе тщеславныхъ, трусливыхъ, опроверженіе порочныхъ и нечестивыхъ... Мы стремимся къ тому, чтобы побудить церковную и судейскую каѳедру и театральную сцену дѣйствовать дружно и согласно для охраны благочестія, справедливости и добродѣтели“[8]). „Всѣ искусства и всѣ науки должны сплотиться въ союзъ, направленный противъ преобладающаго теперь потока нечестія и порочности“[9]). Доказать „прелесть добродѣтели[10]), кра-

[1]) Объ этомъ обществѣ: *Stow, Survey of London. 1755.* I, 144. О немъ же и о другихъ, сходныхъ съ нимъ по цѣли: *Woodward, History of the Religious Societies. London 1701. Debary, A History of the Church of England from 1685 to 1717. Lond. 1860,* 281—3: *Perry, History of the Engl. Church. 2 period. 3 ed. Lond. 1884,* 561—2.

[2]) Вотъ что говоритъ *Стиль (The Guardian, Lond. 1826,* № 87, p. 136) о вліяніи безнравственности высшихъ классовъ на низшіе: „духъ интриги обуялъ всѣхъ, даже въ низшихъ слояхъ народа; даже прислуга только и думаетъ, что о наслажденіяхъ, нѣжничаетъ, кокетничаетъ... Скромность исчезла среди простыхъ людей... Низшіе слои общества вполнѣ освоились съ модными, великосвѣтскими пороками“.

[3]) *Spectator,* № 10. [4]) Idem, ibid. [5]) Idem, № 237. [6]) *Spectator,* № 215.

[7]) *Idem* № 458. *Tatler* № 111. Особенно усердно занимался борьбою съ вольнодумцами „*Опекунъ*“ *(The Guardian),* въ которомъ дѣятельнымъ сотрудникомъ былъ философъ Бёрклей. Ср. *Fraser, Life and Letters of Berkeley. Oxford 1871,* p. 58—59.

[8]) *The Guardian* № 1. [9]) *Idem* № 21. [10]) *Spectator* № 243.

соту святости и благочестія"[1]), облагородить и возвысить человѣка — вотъ къ чему стремятся эти „цензоры Великобританіи"[2]). Въ жизни и въ литературѣ имъ любо и дорого все то, что „представляетъ собою человѣческую природу со свойственнымъ ей достоинствомъ"; наоборотъ, имъ противны „модные французскіе авторы и англійскіе поклонники и подражатели французской пустой націи, которые занимаются униженіемъ человѣческой природы, тѣшатся разсмотрѣніемъ ея худшихъ проявленій, превращаютъ добродѣтель и порокъ въ свойства организма и не дѣлаютъ различія между человѣкомъ и животнымъ"[3]). Сообразно съ этимъ убѣжденіемъ, Стиль и Аддисонъ, не впадая въ скучный проповѣдническій тонъ и въ крайности пуританской строгости, не упускаютъ однако случая для внушенія своимъ читателямъ правилъ нравственности и благочестія: они опровергаютъ вольнодумцевъ и кутилъ, смѣются надъ роскошью, нелѣпыми модами и праздными забавами, прославляютъ цѣломудріе, рисуютъ привлекательными красками прелести семейнаго очага и мирной трудовой жизни, и все это — въ тонѣ, богатомъ остроуміемъ и тонкою насмѣшкою, но безъ малѣйшей злобы, безъ всякаго полемическаго задора и раздраженія. Благоразумною умѣренностью отличаются и мысли, и ихъ выраженіе; во всѣхъ отношеніяхъ эти статьи могутъ быть названы торжествомъ нравственной благонамѣренности, не вырождающейся въ деспотизмъ, и образцомъ благочинія, не зараженнаго лицемѣріемъ и педантизмомъ.

Эти общія свойства изданій Стиля и Аддисона опредѣляютъ и ихъ отношеніе къ свободѣ чувствъ и страстей. Отъ такихъ моралистовъ нечего ждать ни аскетической строгости, враждебной всякому проявленію чувственности, ни эпикурейскаго потворства наслажденію. Аддисонъ считаетъ страсти необходимыми и защищаетъ ихъ въ ту пору, когда въ Германіи возвышать голосъ въ ихъ пользу считалось еще настоящею безнравственностью. „Душа, разсматриваемая независимо отъ страстей", говоритъ Аддисонъ, „неподвижна и апатична по своей природѣ, медлительна въ своихъ рѣшеніяхъ и въ ихъ исполненіи. Назначеніе страстей состоитъ въ томъ, чтобы возбуждать ее, приводить ее въ дѣйствіе, пробуждать разсудокъ, укрѣплять волю и дѣлать человѣка болѣе энергичнымъ и болѣе стойкимъ въ выполненіи своихъ намѣреній"[4]). На частномъ примѣрѣ честолюбія старается Аддисонъ уяснить, какимъ образомъ страсти превращаются въ орудія премудрыхъ предначертаній Провидѣнія, въ двигателей умственнаго и нравственнаго прогресса[5]). Но въ то же время онъ еще болѣе заботится о предохраненіи своихъ читателей отъ увлеченій страстями, съ наивною серіозностью разсуждаетъ о вредѣ излишняго честолюбія, чувственности, ревности и составляетъ цѣлые рецепты примѣненія „правилъ благоразумія" для противодѣйствія слишкомъ бурнымъ страстямъ[6]). Отъ признанія неизбѣжными даже ихъ крайностей, отъ узаконенія страстей во всей ихъ природной полнотѣ онъ, конечно, очень

[1]) *Guardian* l. c. [2]) *Tatler* № 162. [3]) *Idem* № 108.
[4]) *Spectator*, № 255. [5]) Idem, ibid. [6]) Id. № 170, 171.

далекъ. Зато онъ — другъ и защитникъ ихъ „невинныхъ“ и смягченныхъ проявленій; въ особенности любитъ онъ хвалить веселье, въ которомъ видитъ признакъ „здоровья души“, естественное слѣдствіе сознанія исполненія долга, — качество, одобряемое истинною моралью и непритворнымъ благочестіемъ[1]).

Выдающійся литературный талантъ Стиля и Аддисона и ихъ неподражаемыя качества какъ популярныхъ моралистовъ доставили ихъ изданіямъ небывалый успѣхъ. „Ни одно сочиненіе въ древнія и въ новыя времена“, говоритъ французскій переводчикъ „Зрителя“, „не надѣлало столько шуму на своей родинѣ, какъ этотъ журналъ; ни одно не расходилось въ такомъ количествѣ экземпляровъ“[2]). Уже первые нумера продавались въ количествѣ 3000 экз.[3]); впослѣдствіи это число возросло до 10000, даже до 14000[4]); когда же вышло новое полное изданіе въ нѣсколькихъ томахъ, оно быстро разошлось въ 9000 экземплярахъ[5]),—цифра громадная для тогдашняго, весьма еще небольшаго круга читателей. Аддисонъ достигъ своей цѣли: его статьи дѣйствительно сдѣлались необходимою принадлежностью чайнаго стола во множествѣ семейныхъ домовъ въ столицѣ и въ самыхъ глухихъ уголкахъ провинціи[6]); онъ сталъ нравственнымъ наставникомъ огромнаго круга средняго сословія и могъ безъ преувеличенія называть себя „цензоромъ Великобританніи“[7]).

Такой выдающійся успѣхъ показывалъ, что Стиль и Аддисонъ поняли зарождавшуюся потребность общества въ популярной свѣтской назидательной литературѣ и дали на эту потребность правильный отвѣтъ. За даровитыми начинателями новаго литературнаго направленія потянулась длинная вереница малоспособныхъ или вовсе бездарныхъ подражателей. Стиль насчитываетъ болѣе ста авторовъ, пробовавшихъ подражать его и Аддисоновой манерѣ „писать въ семейномъ вкусѣ“; но всѣ изданія этого рода отличались крайнею недолговѣчностью[8]). Отсутствіе успѣха однако объясняется неумѣньемъ авторовъ справиться со своею задачею, а не прекращеніемъ спроса на морализирующую общедоступную литературу. Наоборотъ, потребность въ ней все увеличи-

---

[1]) Idem №№ 381, 387, 494. Религія не только не требуетъ уничтоженія яснаго, веселаго настроенія духа, но даже, наоборотъ, укрѣпляетъ его, дѣлаетъ его постояннымъ, нормальнымъ состояніемъ души; удовольствіямъ она оставляетъ широкій просторъ, осуждая „только порочное и безнравственное веселье“: № 494. Она всю вселенную превращаетъ „въ своего рода театръ, наполненный предметами, вызывающими удовольствіе, забаву или восхищеніе“: № 387. Но веселье, восхваляемое Аддисономъ, отличается, по его мнѣнію, „серіозностью и спокойствіемъ“: № 381.

[2]) *Le Spectateur, ou Le Socrate moderne, trad. de l'anglais, 3 édit. Amsterdam 1719.* Préface. [3]) *Spectator,* № 10. [4]) *Courthope, Addison,* 113. [5]) *Spectator,* № 555.

[6]) Idem. № 246 и 542. [7]) *Tatler,* № 162.

[8]) *The Guardian.* № 98 p. 151—2. Нѣкоторыя изъ этихъ изданій перечисляетъ *Andrews, History of British Journalism. Lond. 1859,* I, 113—114, описавшій очень поверхностно этотъ важный отдѣлъ англійской журналистики. Болѣе подробный списокъ находится въ неизвѣстныхъ мнѣ *Essays on Periodical Publications Nath. Drake'a.*

валась и быстро развивалась и въ другихъ странахъ. Въ особенности размножились нравственные еженедѣльные журналы въ Германіи, гдѣ дѣятельность ихъ растянулась на цѣлыхъ 70 лѣтъ[1]) и играла не маловажную роль въ ходѣ духовнаго развитія средней, бюргерской части нѣмецкаго общества. Само собою понятно, что различныя перемѣны въ нравахъ и въ складѣ убѣжденій, происходившія въ теченіе трехъ четвертей столѣтія, не могли не отразиться и на этомъ отдѣлѣ нѣмецкой литературы, видоизмѣняя его, сообразно съ преобладающимъ настроеніемъ общественнаго мнѣнія. На этихъ журналахъ мы можемъ прослѣдить переходъ отъ старой церковной ортодоксіи къ умѣренному раціонализму черезъ посредство деизма[2]) и вольфіанской философо-

---

[1]) Первыя еженедѣльныя нѣмец. изданія *Der Vernünftler, Hamburg 1713* и *Die lustige Fama, Hamburg 1718* очень мало извѣстны и, какъ кажется, имѣли мало успѣха въ свое время. Первыми журналами этого рода, обратившими на себя вниманіе публики, были: *Die Discurse der Maler, Zürich, 1721—3, Der Patriot, Hamburg 1724—6* и *Die Vernünftigen Tadlerinnen* (Готтшеда), *Leipzig 1725*. Въ *Neuesten aus der anmuthigen Gelehrsamkeit*, B. XI, S. 829 нѣкій *Beck* перечисляетъ 180 нравственныхъ еженедѣльныхъ журналовъ, издававшихся до 1761 г. Списокъ этотъ повторенъ у *Milberg*'а, *Die deutschen moralischen Wochenschriften des 18 Jahrhunderts. Meissen. S. an.* S. 6—14. Тамъ же добавлено 8 журналовъ, выходившихъ послѣ 1761 г. (съ 1763 по 1775 г.). *Мильбергъ* (S. 14—15) полагаетъ, что, послѣ этого добавленія, „до полнаго списка нравственныхъ нѣмец. еженедѣльныхъ изданій недостаетъ лишь немногихъ журналовъ"; тѣмъ не менѣе мнѣ удалось найти еще 10 изданій этого рода (въ богатой коллекціи ихъ въ Московской Публичной Библіотекѣ), не упоминаемыхъ ни Беккомъ, ни Мильбергомъ, а именно: *Der teutsche Diogenes. Danzig 1737*, единственное изданіе этого рода, редактированное почти сплошь въ стихахъ. *Der Sintemal. Berlin 1759. — Der Sammler zum Zeitvertreib. Erlangen 1765. — Der Glückselige. Halle 1763. — Fidibus. Leipzig 1769. — Der Bürgerfreund. Strassburg 1776. — Der ruhige Bemerker menschlicher Handlungen, Riga S. an. — Ihnen aufzuwarten. Satyrische u. moral. Wochenschrift. Frankfurt u. Leipzig 1774. — Der Erzieher. Berlin 1781. — Der Erzähler. Berlin 1781—3.* Сверхъ того мнѣ встрѣчались указанія на слѣдующіе журналы, также не вошедшіе въ упомянутые списки: *Der patriotische Medicus* (упомянутъ какъ одинъ изъ лучшихъ въ № 69 *Patriot'a 1725 г.*). *— Heilsame Vorträge. Göttingen 1776. — Der Arzt. — Der Fremde. Kopenhagen. — D. preuss. Tempe. Königsberg 1781.*

[2]) *Discurse der Maler (1721—3.* 2 Thl, 3 Disc. S. 62—63) держатся еще вполнѣ старой точки зрѣнія на отношенія разума къ вѣрѣ. По ихъ мнѣнію „любопытство въ религіи вредно... Не вѣрить Слову Божію есть дерзость, равносильная возведенію своего разума въ божество... Религія осуждаетъ резонёрство". Наоборотъ, „Патріотъ" *(Der Patriot. Hamburg 1724—6,* № 89 и 94), осмѣивая поверхностное вольнодумство, уже защищаетъ „здравое употребленіе разсудка въ религіи". „Пустынникъ" *(Der Einsiedler. Königsberg 1740,* № 49) для борьбы съ размножившимися деистами рекомендуетъ уже прибѣгать, вмѣсто теологической догматики, „къ гораздо болѣе сильному оружію, взятому изъ арсенала здраваго разума". Онъ требуетъ „совмѣстнаго пользованія Откровеніемъ и разумомъ" (2 Jahrgang (1741) № 104), находя даже, что „естественныя истины въ религіи полны благороднѣйшихъ преимуществъ" (№ 61 S. 65—66). Даже скромная, предназначавшаяся для чтенія дѣвицамъ „Невѣста" *(Die Braut, wöchentlich an das Licht gestellt in Dresden. 1742,* № 18 S. 141—2), находитъ возможнымъ въ разсужденіяхъ о богопознаніи упоминать о разумѣ раньше, чѣмъ объ Откровеніи. Въ 1757 г. *Das Reich der Natur und der Sitten (Halle.* 7 Thl. № 232) посвящаетъ длинную статью доказательствамъ того, что „разумъ и ученость не могутъ причинить ни малѣйшаго вреда

фіи[1]), затѣмъ — переходъ отъ піэтистическаго аскетизма и отъ строгой теологической этики къ менѣе взыскательной свѣтской морали, къ гуманизму и „чистой человѣчности“ второй половины XVIII столѣтія; можемъ, наконецъ, прослѣдить здѣсь и ростъ національнаго патріотическаго сознанія и его борьбу противъ страсти нѣмцевъ къ рабскому подражанію всему иностранному[2]). Несмотря однако на разнородныя вліянія, испытанныя за 70 лѣтъ, журналы эти остаются вѣрными своему первоначальному морализи-

---

христіанству“. Въ 1758 г. *Der Mann (Leipzig.* 3. Thl. № 51 S. 406—7) признаетъ уже за каждымъ свободу разслѣдовать, „точно ли Библія представляетъ собою божественное Откровеніе“, и полагаетъ, что „христіанство есть религія здраваго разума“; тогда какъ еще болѣе поздній журналъ *Der Glückselige (Halle 1763—8.* 2 Thl, № 9. S. 97, 101—2) стоитъ уже открыто на почвѣ раціонализма, заставляя положительную религію „искать опоры въ естественной и подчиняться ея велѣніямъ“.

[1]) Особенно усердно проповѣдуетъ вольфіанизмъ въ невыносимо плоскихъ и скучныхъ стихахъ *Der teutsche Diogenes. Danzig 1737* (№ 7, 21, 49 и др.). Даже въ журналѣ, предназначаемомъ для женщинъ *(Die Braut,* № 17), встрѣчаемся съ подражаніями вольфіанской схоластикѣ. Наоборотъ, насмѣшки надъ нею и надъ философами-педантами и пустословами попадаются въ *Der Jüngling (Leipzig 1747,* № 39. S. 299—302). Очень явственно отразилось на этихъ журналахъ и тогдашнее увлеченіе физикотеологіей: въ *Der Bienenstock (Hamburg 1758,* № 92 S. 432 ff.) находимъ „*Moralische Insektenbetrachtungen*“; въ *Die Frau (Leipzig 1757,* № 4) — слащавыя разсужденія на тему: „небеса повѣдуютъ славу Божію“. Журналъ *Das Reich der Natur und der Sitten (Halle 1757.* I B. Vorrede) ставитъ себѣ спеціальную цѣль: „возвеличивать Бога познаніемъ природы“.

[2]) Превосходный примѣръ въ этомъ отношеніи подалъ „*Патріотъ*“ въ ту пору (ок. 1725 г.), когда „пламя любви къ родинѣ почти совсѣмъ угасло, когда даже изъ простыхъ людей едва ли одинъ изъ десяти зналъ этотъ родъ любви по имени“ *(Der Patriot,* № 84). Доказывая естественность и необходимость любви къ отчизнѣ (ibid), „Патріотъ“ требуетъ, чтобы „всѣ были патріотами“ — № 4. Тѣмъ не менѣе до 1740 г. „нравственные“ журналы воздерживались отъ разсужденій о политическихъ вопросахъ. Подъемъ національнаго сознанія, начавшійся со вступленіемъ на престолъ Фридриха II, отозвался и на этомъ родѣ литературы, напр. въ журналѣ „*Moralische Gedanken der Stillen im Lande*“ *(1743)* и еще замѣтнѣе въ „Друидѣ“ (1748—9), который уже знакомитъ своихъ читателей между прочимъ и съ современными событіями. Это изданіе уже проникнуто германофильствомъ, представителемъ котораго былъ Клопштокъ; подражая идеальнымъ древнимъ германцамъ, „Друидъ“ желаетъ „возродить мужественный духъ свободы, невинности, великодушія и любви къ родинѣ“. Въ томъ же направленіи редактировался Крамеровъ „*Nordischer Aufseher (1757—60),* гдѣ сотрудничалъ и самъ Клопштокъ. — Борьба съ рабскимъ подражаніемъ всему иностранному, въ особенности французскому, доблестно велась этими журналами съ самаго начала и оказала благотворное вліяніе на очищеніе нѣмецкой рѣчи отъ искажавшихъ ее чужеземныхъ примѣсей. И въ этомъ отношеніи видное мѣсто занимаетъ „*Патріотъ*“: № 55, 104, 156. Даже извѣстный поклонникъ французовъ Готтшедъ даетъ въ своемъ журналѣ *(Die vernünftigen Tadlerinnen. 1725,* № 5) мѣсто очень энергичной защитѣ „чести нѣмцевъ противъ ихъ надменныхъ сосѣдей, которые причисляютъ нѣмцевъ къ одному разряду съ московитами, финнами и лапландцами, т.-е. насильно дѣлаютъ ихъ варварскимъ народомъ, не смѣющимъ и претендовать на изящный вкусъ“. Патріотическая тенденція выразилась уже въ самихъ заглавіяхъ многихъ изданій: такъ, мы имѣемъ *Франкфуртскаго Патріота 1724 г., Лейпцигскаго 1724 г., Веттереаускаго 1726 г., Благонамѣреннаго Патріота 1725 г., Всеобщаго 1728, Нѣмецкаго 1754, Швейцарскаго 1758,* наконецъ, *Физикальнаго и Экономическаго Патріота 1756.*

рующему направленію, воспринятому ими отъ ихъ англійскихъ образцовъ, которымъ они усердно, даже черезчуръ усердно подражаютъ[1]). Благонамѣренное, поучительное разсужденіе „о человѣкѣ и о всемъ человѣческомъ“ — вотъ широкая задача, которую ставятъ себѣ „Разговоры живописцевъ“[2]). Болѣе опредѣленно резюмируетъ ее „Патріотъ“: „противодѣйствовать роскоши, праздности, поощрять общеполезное“[3]), „стараться сдѣлать своихъ читателей честнѣйшими, полезнѣйшими и счастливѣйшими людьми“, „отучить ихъ отъ пороковъ и дурныхъ привычекъ, привить имъ хорошія правила воспитанія, семейнаго быта, домашняго хозяйства и обыденнаго поведенія“[4]). Журналъ „Благоразумныя порицательницы“ намѣренъ также „при помощи все-испытывающаго разума срывать маску съ порока и осмѣивать глупость“[5]), предназначая себя преимущественно для чтенія „прекрасною половиною человѣческаго рода“[6]). „Нѣмецкій Діогенъ“ надѣется съ пользою изображать „хромоту, слѣпоту и безобразіе порока и красоту, добродушіе и благоразуміе добродѣтели“[7]). Ту же благонамѣренную программу, съ изумительнымъ однообразіемъ какъ въ ея выраженіи, такъ и въ выполненіи, ставятъ себѣ почти всѣ изданія этого рода[8]). Если они съ самаго начала включаютъ въ нее литературную и художественную критику, а впослѣдствіи — интересы экономической и политической жизни, то все это кажется имъ

---

[1]) Нѣмец. переводъ „Зрителя“ изданъ былъ въ 1719 г. въ Нюрнбергѣ *(Der Spectateur, od. Betrachtungen über d. verdorbenen Sitten der Welt).* Изданіе было повторено въ 1721—5 (Frankfurt — Leipzig). Переводъ Guardian'a вышелъ тамъ же въ 1725 г. *(Der getreue Hofmeister etc.).* Въ 1739 г. новый переводъ „Зрителя“ *(Der Zuschauer Leipz.);* въ 1742 г. переведенъ Freethinker *(Der Freidenker. Berlin);* въ 1745 г. „Опекунъ“. При тогдашней модѣ на англійскій языкъ (жалобы на это увлеченіе въ *Der Mann, 1758.* B. III. S. 394, № 50), англійскіе эссеисты усердно читались и въ подлинникѣ. Отрывки изъ нихъ помѣщались очень часто въ нѣмецкихъ изданіяхъ, которые и не скрывали своего подражанія англичанамъ: такъ *Discurse der Maler* (1 Thl. Widmung), посвящая себя памяти „Зрителя“, объявляютъ его образцомъ, котораго они будутъ придерживаться въ своей дѣятельности. Издатель „Вольнодумца“ Миліусъ постоянно вдохновлялся чтеніемъ „Зрителя“ *(Lessing. Werke. Lachmann.* IV, 450), а Крамеръ принялъ за правило въ своемъ „Сѣверномъ Наблюдателѣ (1760. № 1 S. 5) подражать „Опекуну“. Какъ высоко цѣнили въ Германіи „Зрителя“ видно изъ слѣдующихъ словъ Геллерта: „Это трудъ цѣлебный, оздоровляющій для нравовъ; это одно изъ моихъ любимыхъ сочиненій; оно содѣйствовало воспитанію моего вкуса и моего сердца. Если я слышу, что какой-нибудь юноша охотно читаетъ „Зрителя“, я уже отношусь къ нему съ довѣріемъ“ — *Gellert, Moralische Vorlesungen.* 10 Vorles. *Sämmtl. Schriften. Berl. 1867.* VI, 186. [2]) *Discurse.* 1 Disc. [3]) *Patriot.* Widmung zum III Jahrgang.

[4]) *Idem.* I B. № 1.

[5]) *Die vernünftigen Tadlerinnen.* 1. Jahrg. Erklärung des Kupferstichs am Titelblatt.

[6]) *Idem.* II Thl. № 52. [7]) *Der teutsche Diogenes. 1737. Danzig.* № 1.

[8]) Такъ напр. *Die zellischen vernünftigen Tadler 1741,* S. 3 задаются цѣлью „изображать красоту добродѣтели и безобразіе пороковъ“; очень распространенный журналъ *Der Greis* намѣревается „дышать одною добродѣтелью и любовью къ людямъ-собратьямъ“ (S. 252). Назначеніе „Пустынника“ *(Der Einsiedler. Königsberg 1740,* № 1) — „исправлять соотечественниковъ“, а „Счастливаго“ — „служить ареною для борьбы съ суевѣріемъ и пороками“ *(Der Glückselige. Halle 1763.* 1 Thl. Vorrede).

однако второстепеннымъ; главною задачею неизмѣнно остается нравственное воспитаніе личности, разсматриваемой въ ея будничной, частной обстановкѣ, въ качествѣ семьянина, домохозяина и мирнаго гражданина, не мѣшающагося въ мудреные вопросы общественной жизни. Взгляды этихъ моралистовъ на человѣка и на его назначеніе самые благонамѣренные и доброкачественные, но они ограничены слишкомъ узкимъ горизонтомъ. Что-то трусливое, приниженное, неспособное понять свободныя, оригинальныя уклоненія человѣческой индивидуальности въ хорошую и въ дурную сторону отъ общепринятаго нравственнаго уровня, словомъ, — что-то обезличенное, безцвѣтное и малосильное сказывается во всей этой морали благоразумной умѣренности и благодушія, поставившаго себѣ цѣлью „всѣхъ поучать и никого не обижать“. Нѣмецкія еженедѣльныя изданія — настоящіе, типичные органы нѣмецкаго средняго, бюргерскаго сословія, для котораго они преимущественно предназначались и значеніе котораго они желали поднять въ жизни нѣмецкаго общества[1]): та же доброкачественность и та же ограниченность умственнаго и нравственнаго кругозора, та же педантическая серіозность, та же вѣчная погоня за практически-полезнымъ, подчиняющая и науку, и искусство мелкимъ утилитарнымъ цѣлямъ[2]), наконецъ та жа привычка къ сдержанности и мыслей, и чувствъ, и выраженій, накладывающая на всю эту благонамѣренную литературу отпечатокъ мертвенной блѣдности и невыносимой скуки. И всѣ эти характерныя черты проводятся послѣдовательно и сознательно! Когда одинъ изъ сотрудниковъ журнала „Юноша“ дѣлаетъ своимъ товарищамъ-публицистамъ упрекъ за излишнюю серіозность и за вѣчное повтореніе одного и того же, успѣвшаго уже надоѣсть читателямъ[3]), „Сѣверный Наблюдатель“ спокойно отвѣчаетъ, что эти соображенія не должны нимало смущать наставниковъ человѣчества въ ихъ обязанности „повторять истины нравственности какъ можно чаще“[4]), а другой педантъ требуетъ даже

---

[1]) Уже „*Патріотъ*“ (№ 30) осуждаетъ предубѣжденіе „благородныхъ“ противъ средняго городскаго сословія. *Der Bienenstock (Hamburg — Leipzig 1758* № 15. I, 66) осмѣиваетъ „нерѣдкое среди самихъ бюргеровъ отвращеніе ко всему, что носитъ бюргерскій характеръ“. Сочувствіе среднему сословію выражается уже въ выборѣ заглавія у нѣкоторыхъ журналовъ: *Der Bürger 1732, Gemeinnützige Briefe, oder moralischer, bürgerlicher u. kritischer Briefwechsel 1739, Der Weltbürger 1741, Der freimüthige Erdbürger 1746. — Der Bürgerfreund 1776* (S. 8) спеціально предназначаетъ себя для разъясненія страсбургскимъ „гражданамъ и гражданкамъ ихъ обязанностей и ихъ преимуществъ“.

[2]) Одинъ примѣръ изъ многихъ: — разсужденія о „правилахъ комедіи“ въ № 17 *Vernünftige Tadlerinnen*, гдѣ первымъ условіемъ „полезнаго и нравственнаго драматическаго произведенія“ поставлено „обличеніе гибельныхъ слѣдствій порока и изображеніе счастія какъ награды за добродѣтель“.

[3]) *Der Jüngling. Leipzig. 1747.* Vorwort и 1748 Vorrede: „разумная шутка, тонкая насмѣшка надъ глупостью, увлекательное изображеніе невиннаго веселья часто оказываются полезнѣе цѣлыхъ толстыхъ томовъ нравственныхъ поученій“. Осужденіе излишней серіозности журнала „Пустынникъ“: № 53. II, 97.

[4]) *Der nordische Aufseher. Kopenhagen u. Leipzig. 1760.* № 20. I, 254.

заучиванія назидательныхъ совѣтовъ, преподаваемыхъ легкомысленной публикѣ![1]) Подъ вліяніемъ такихъ убѣжденій первоначальное стараніе подражать англійской манерѣ поучать какъ бы шутя, легкою, остроумною, общедоступною бесѣдою[2]), было покинуто и замѣнилось утомительно-скучною, сухою дидактикою. На просьбы своихъ подписчиковъ „не быть ужъ черезчуръ серіознымъ и не пренебрегать шуткою, остротою и сатирою", издатель „Сѣвернаго Наблюдателя" Крамеръ отвѣчаетъ, что насмѣшка — неистощимое средство тамъ, гдѣ или не думаютъ вовсе о пользѣ или гдѣ хотятъ ограничить полезное очень небольшими предѣлами, но она малопроизводительна въ примѣненіи къ общеполезному и важному. Онъ находитъ, что для нѣмцевъ во всякомъ случаѣ полезнѣе лишній часокъ въ недѣлю призадуматься, нежели посмѣяться, тѣмъ болѣе, что „смѣхъ едва ли особенно полезенъ для души"[3]). Другому журналу время кажется „слишкомъ благороднымъ даромъ для того, чтобы авторы и читатели растрачивали его на вещи недостойныя и на пустяки. Мы требуемъ такихъ читателей, которые могли бы думать и желали бы поучаться и разсуждать... Счастіе жизни стóитъ того, чтобы къ нему не относились поверхностно, чтобы надъ нимъ призадумывались серіозно"[4]). Сообразно съ этимъ убѣжденіемъ, издатели позднѣйшихъ нѣмецкихъ журналовъ все болѣе и болѣе наполняли ихъ либо сухими бесѣдами на научныя темы[5]), либо утомительными разсужденіями о религіозныхъ вопросахъ[6]), отдаляясь такимъ образомъ отъ своего первоначальнаго назначенія — изображать и исправлять нравы и давать чтеніе общедоступное и занимательное. Между тѣмъ именно стремленіе къ общедоступности, къ популярности и составляло силу этого рода изданій; оно-то и доставило имъ въ первое время ихъ дѣятельности широкій успѣхъ. По справедливому замѣчанію Бидерманна, нѣмецкое бюргерство, разучившееся за послѣднее столѣтіе заниматься своими интересами, въ этихъ изданіяхъ впервые снова стало прислушиваться къ нимъ и сочувственно заговорило о нихъ[7]). Если „Разговоры живописцевъ" предназначали себя еще только для „тѣснаго круга немногихъ изящно-воспитанныхъ людей, обладающихъ качествами хорошаго читателя"[8]), то самый вліятельный изъ нравственныхъ журналовъ, „Патріотъ" обра-

---

[1]) *Der Glückselige. Halle 1763.* № 1. I, 15.

[2]) Въ трехъ лучшихъ изданіяхъ: *Discurse, Patriot u Vernünf. Tadlerinnen;* изъ болѣе позднихъ — *Der Jüngling.*

[3]) *Der nordische Aufseher. 1760.* № 6. I, 35–36.

[4]) *Der Glückselige. Halle 1763.* № 1.

[5]) Такъ *Der Mann* въ №№ 17 и 20 объясняетъ процессъ кипѣнія воды, въ 23-мъ — устройство очковъ, въ 36 и 37-мъ — размноженіе растеній.

[6]) *Der Einsiedler (Königsberg 1740),* желая знакомить своихъ читателей только „съ самыми благородными сюжетами", бесѣдуетъ о страданіяхъ Христа (№ 15), о Троицѣ (№ 21), о Страшномъ Судѣ (№ 49, S. 385 ff.) *Der Glückselige* изъ 392 статей посвящаетъ болѣе 60 религіознымъ вопросамъ.

[7]) *Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert.* II. B. 1. Thl. *(Leipzig 1858),* 442. 443. [8]) *Discurse der Maler. Zürich 1721 ff.* 1. Thl. 1. Discurs.

щается уже „ко всѣмъ своимъ гамбургскимъ согражданамъ“[1]). Точно такъ же „Благоразумныя порицательницы“ Готтшеда „стараются писать ясно и естественно для того, чтобы ихъ могли читать и неученые“[2]), а „Лейпцигскій Зритель“ уже въ самомъ своемъ заглавіи объясняетъ, что онъ предназначаетъ себя одинаково „для ученыхъ и неученыхъ, для знатныхъ и простыхъ“[3]). Наконецъ, включеніе женщинъ въ кругъ читающей публики[4]) было также весьма важнымъ и полезнымъ выраженіемъ первоначальнаго стремленія нѣмецкихъ еженедѣльныхъ изданій къ популярности. Постепенно однако, подъ вліяніемъ все возраставшей серіозности содержанія и сухости изложенія, это похвальное стремленіе стало вымирать. Крамеръ уже не желаетъ, чтобы его „Сѣверный Наблюдатель“ сдѣлался слишкомъ популярнымъ“[5]), а издатель журнала „Счастливый“ объявляетъ даже, что онъ „счелъ бы себя оскорбленнымъ, если бы имъ пользовались *всякіе* читатели: онъ желаетъ поучать и развлекать только разумныхъ мужчинъ и разсудительныхъ красавицъ“[6]).

Отвѣтомъ на педантизмъ и на высокомѣріе было равнодушіе общества къ большинству еженедѣльныхъ назидательныхъ журналовъ[7]), очень скоро прекращавшихъ свое существованіе. Тѣмъ не менѣе лучшіе изъ нихъ имѣли очень широкій кругъ читателей, расходились въ большомъ количествѣ экземпляровъ[8]), выдерживали по нѣскольку изданій и несомнѣнно представляли, въ особенности въ первой половинѣ XVIII вѣка, публицистическую силу, оказавшую глубокое вліяніе на умственное и нравственное развитіе нѣмецкаго общества. Черезъ ихъ посредство среднее сословіе приходило въ соприкосновеніе съ главными вѣяніями

---

[1]) *Der Patriot 1724,* № 1. [2]) *Die vernünftigen Tadlerinnen 1748.* II, 494. № 52.

[3]) *Der Leipziger Spectateur, welcher die heutige Welt der Gelehrten u. Ungelehrten, Klugen u. Thorhaften, Vornehmen u. Geringen etc... Leben u. Thaten, auch wohl Schriften beleuchtet u. ihnen die Wahrheit saget. 1723. Frankfurt, Hamburg u. Leipzig.*

[4]) Уже *Patriot* (№ 8) говоритъ о необходимости поднять умственное развитіе женщинъ, составляетъ для нихъ библіотеку, проектируетъ „Академію для женщинъ“ (№ 3) и т. д. Спеціально предназначаютъ себя для дамъ и дѣвицъ: *Die vernünft. Tadlerinnen; Die Matronen. Eisleben 1725; Die Matrone. Hamburg 1728; Die für sich u. ihre Kinder sorgfältige Mutter. Hirschberg 1731; Die Braut. Dresden 1740; Das Frauenzimmer. Lpzg. 1754; Die Frau. Lpzg 1756.*

[5]) *Der nordische Aufseher. 1760.* № 6, S. 89. [6]) *Der Glückselige.* № 1.

[7]) *Der Jungling, 1747, Vorrede* говоритъ о „равнодушіи и презрѣніи публики къ большинству журналовъ“. *Лессингъ (Lachmann, IV, 450)* объясняетъ причину этого неуспѣха „разнообразною пустотою ихъ содержанія“ и бездарностью авторовъ.

[8]) Напр. „Патріотъ“ разошелся уже въ первый годъ своего изданія въ количествѣ 5000 экземпляровъ. *Der Patriot.* № 36. Свѣдѣнія объ отношеніи къ нему публики, образцы неумѣренныхъ похвалъ („Hamburger Socrates, Teutscher Seneca, Wunder der jetzigen Zeit“) и столь же рѣзкихъ порицаній приведены въ №№ 36, 152, 156. Готтшедъ въ *Vernünft. Tadlerinnen* I, 162 причисляетъ „Патріота“ къ величайшимъ произведеніямъ человѣческаго духа: „онъ распространенъ всюду, гдѣ извѣстенъ нѣмецкій языкъ; его высоко цѣнятъ отъ границъ Франціи до Москвы. По прошествіи многихъ столѣтій потомки будутъ считать наше время счастливымъ за то, что оно породило такого учителя столь многихъ народовъ“. „Патріотъ“ былъ переведенъ на французскій языкъ (*Patriot 1724,* № 19. Anmerkung).

новой свѣтской культуры, воспринимая ихъ въ значительно ослабленномъ и смягченномъ видѣ, измѣненными въ духѣ той умѣренно-либеральной морали, главныя черты которой были указаны уже по поводу англійскихъ изданій этого рода. Ничего рѣзкаго, ничего преувеличеннаго, ничего сразу! — таковъ былъ девизъ этихъ наставниковъ нѣмецкаго бюргерства, любившихъ хвалиться своимъ благоразуміемъ и осторожностью. Противъ крайностей вольнодумства, противъ легкости нравовъ, противъ неумѣреннаго стремленія къ нравственной эманципаціи личности, а слѣдовательно и противъ увлеченій свободою чувствъ и страстей они создали трудно проницаемую, тяжеловѣсную ограду и этимъ значительно задержали въ массѣ нѣмецкаго общества свободное развитіе индивидуальности. Литература эта не проповѣдуетъ аскетизма, но зато энергично противодѣйствуетъ развитію эпикурейскаго отношенія къ жизни. Въ числѣ ея дѣятелей встрѣчаемъ, напримѣръ, будущаго организатора геррнгутской общины, графа Цинцендорфа, который въ своемъ журналѣ „Дрезденскій Сократъ“ [1]) уже очень опредѣленно пропагандируетъ строгія начала своей теологической этики. Да и другіе журналы въ теченіе многихъ лѣтъ продолжаютъ смотрѣть на ученіе о нравственности, „вытекающее изъ основаній здраваго разума“, только какъ на „полезную прислужницу истиннаго благочестія“ [2]). Этой точки зрѣнія держится столь вліятельный въ свое время „Патріотъ“, безусловно подчиняющій философскую этику этикѣ богословской [3]). Вся нравственность, по его мнѣнію, зиждется „на сердечномъ желаніи быть послушнымъ Богу... Бояться Бога больше всего, любить Его больше всего, вѣрить Ему больше, чѣмъ всѣмъ твореніямъ, — вотъ главныя правила разумнаго или естественнаго богословія... Вся же та наука, которая не побуждаетъ насъ къ молитвѣ, къ хвалѣ и благодарности къ Богу, не есть мудрость: она суета и грѣхъ“ [4]). Строгая дисциплина нравственности правилами благочестія слѣдуетъ отсюда сама собою. „Для того намъ и данъ разумъ, чтобы испытывать посредствомъ него все, какъ можно основательнѣе, чтобы не предпринимать ни единаго поступка легкомысленно, повинуясь слѣпымъ влеченіямъ, какъ это дѣлаютъ животныя“ [5]). Какъ видимъ, на свободу чувствъ и страстей наложена здѣсь суровая узда и послѣдованіе естественнымъ, инстинктивнымъ влеченіямъ, которое скоро станетъ правиломъ свѣтской натуралистической этики, здѣсь еще рѣшительно осуждено, какъ черта несовмѣстимая съ достоинствомъ человѣка, существа, которому подобаетъ дѣйствовать сознательно, обдуманно и добровольно. Сообразно съ этимъ, такъ называемая „разумная мораль“ преподаетъ „правила, посредствомъ которыхъ мы можемъ умно-

---

[1]) Подробно говоритъ объ этомъ изданіи *Plitt, Zinzendorf's Theologie. Gotha, 1869.* I, 35 ff.

[2]) *Der Patriot. 1724,* № 4; *Der Bienenstock. 1758*; S. 206: Die Religion — die einzige Grundveste aller sicheren Tugend. — *Das Reich der Natur und der Sitten 1757,* S. 15: Das Reich der Sitten liegt unter der Herrschaft der Religion.

[3]) *Patriot. 1724.* № 89 и 90. [4]) *Idem,* № 89. [5]) *Idem,* ibid.

жать нашу истинную пользу и наши невинныя удовольствія въ настоящей жизни богоугодными способами. Этими же правилами мы можемъ предупреждать несчастіе и вредъ и услаждать жизнь нашу добродѣтельнымъ довольствомъ“ [1]). Невозможно лучше охарактеризовать все морализирующее направленіе литературы этого періода, какъ этими наивными словами! Вотъ оно, настоящее воплощеніе благонамѣреннаго, дѣловитаго, педантичнаго, безстрастнаго и бездарнаго, ограниченнаго бюргерскаго міровоззрѣнія! Благонамѣренность, умѣренность, осторожность! ничего лишняго, ничего крайняго, все въ границахъ благоразумія, все чинно, по правиламъ, не спѣша, серіозно и важно, съ примѣсью легкой дозы „невинныхъ удовольствій“ и съ ручательствомъ за „добродѣтельное довольство“! Личная свобода здѣсь, насколько можно, урѣзана общеобязательными правилами благоразумія и пользы; страсть изгнана, и даже чувство отмѣрено по вершкамъ, по золотникамъ и поставлено подъ строгій надзоръ разсудка, потому что „надо дозволять скорѣе слишкомъ мало, чѣмъ слишкомъ много, а приказывать или запрещать скорѣе черезчуръ много, чѣмъ слишкомъ мало“ [2]). Слабость, испорченность нашей природы необходимо всегда помнить, всегда принимать во вниманіе [3]) и потому надо не поощрять увлеченія чувственной стороны человѣка, а, напротивъ, ограничивать ихъ. Обращать вниманіе своихъ читателей на опасности страстей, предостерегать отъ увлеченія ими „Патріотъ“ считалъ своею спеціальною обязанностью и ставилъ себѣ эту сторону своей дѣятельности въ особую заслугу. Примѣромъ этого строгаго отношенія нѣмецкихъ моральныхъ журналовъ къ страстямъ могутъ служить ихъ разсужденія о любви, представляющія такой рѣзкій контрастъ съ краснорѣчивымъ восхваленіемъ ея Руссо. „Та любовь, которая не можетъ быть названа дружбою“, по мнѣнію „Разговоровъ живописцевъ“, „слаба и малоцѣнна“; а „страсть, обращающая вниманіе только на красоту цвѣта лица, на нѣжность кожи и на изящныя тѣлодвиженія, есть скотская похоть“ [4]). Даже столь распространенная въ ту пору такъ называемая галантность въ обращеніи съ женщинами строго осуждается за ея безстыдство, точно такъ же, какъ и вѣчная свѣтская болтовня о любви. На вопросъ одного француза, почему „Патріотъ“ не даетъ на страницахъ своего журнала мѣста изящнымъ бесѣдамъ о любви — гамбургскій моралистъ отвѣчаетъ, что онъ изъ принципа воспрещаетъ доступъ въ свое изданіе „всѣмъ французскимъ галантностямъ и старается всѣми силами противодѣйствовать ихъ распространенію въ сѣверныхъ странахъ“ [5]), въ чемъ его поддерживаетъ и Готтшедовъ журналъ „Благоразумныя порицательницы“ [6]). „Патріотъ“ желаетъ быть защитникомъ „одной только благоразумной любви, ощущенія которой кажутся ему слишкомъ человѣчески-великими и пріятными для того, чтобы имъ можно было противиться. Любить разумно — значитъ

---

[1]) *Idem*, ibid. [2]) *Der Patriot*, № 90. [3]) Idem, ibid. Ср. *Der teutsche Diogenes*, № 29. [4]) *Discurse d. Maler*. 2 Disc. [5]) *Patriot*, № 20. [6]) *Die vern. Tadlerinnen*, I, № 10, № 44. Ср. *Discurse*, III, 83.

признавать любимое за достойное любви; разсудокъ познаётъ это благо, а воля изыскиваетъ средства къ тому, чтобъ его достигнуть"[1]). Еще опредѣленнѣе и проще рѣшаютъ вопросъ „Благоразумныя порицательницы", объявляя, что „любовь, не имѣющая цѣлью бракъ, вообще не дозволяется"[2]), тогда какъ дрезденская „Невѣста", слѣдуя этому правилу, расточаетъ мудрыя наставленія о томъ, какъ надо давать должное, безопасное направленіе любви и нѣжности, какъ сочетать любовь съ дружбою, какъ опредѣлять истинную красоту, и наконецъ... какимъ образомъ безошибочно выбирать жениха!..[3]).

Какая противоположность съ фривольною литературою французовъ, съ ихъ оправданіемъ страстей, съ ихъ потворствомъ чувственности! и какъ далеко еще кажется отсюда до Гаманна, до сентименталистовъ и до штюрмеровъ! Постепенно однако новое направленіе вторгается и въ эту литературную среду. Непринужденность, такъ называемая „натуральность" становится все болѣе и болѣе желательнымъ качествомъ. Сначала ею интересуются и цѣнятъ ее преимущественно въ эстетическомъ смыслѣ: такъ, уже „Разговоры живописцевъ" считаютъ природу за „единственную и всеобщую наставницу всѣхъ искусствъ, которыя изъ нея должны почерпать свои правила"[4]). Затѣмъ начинаютъ требовать естественности, непринужденности и безъискусственности въ костюмѣ, въ манерѣ, въ разговорѣ, во внѣшнемъ поведеніи[5]). Наконецъ, по мѣрѣ возрастанія сочувствія общества свѣтскому, гуманистическому воззрѣнію на жизнь, нѣкоторые морализирующіе журналы стали распространять требованіе естественности, безъискусственности и на нравственную область. Согласіе съ природою, послѣдованіе ей стало модньмъ словомъ, девизомъ новаго направленія даже для популярной этики. Богословскій взглядъ на прирожденную испорченность человѣка постепенно забывается и замѣняется убѣжденіемъ, что естественное совпадаетъ съ доброкачественнымъ, съ полезнымъ, съ тѣмъ, что должно быть. Главный проводникъ этого новаго направленія въ общедоступной этикѣ, журналъ „Человѣкъ" (выходившій съ 1751 г.) находитъ, что „природа есть не только сила, вызывающая всю дѣятельность человѣка, но вмѣстѣ съ тѣмъ и его лучшая наставница". Всѣ творенія живутъ сообразно съ естественными законами, свойственными ихъ организаціи; одинъ только человѣкъ уклоняется отъ исполненія этого долга. Надо отбросить это заблужденіе; „надо жить естественно, то-есть во всемъ вести себя по-человѣчески; наша религія должна быть человѣчна, наша справедливость, наша любовь къ людямъ и къ самимъ себѣ, наша любознательность, словомъ, — все рѣшительно въ насъ должно быть человѣчно"[6]). „Наша собственная природа должна стать руководительницею всѣхъ нашихъ дѣйствій; мы ничего не можемъ сдѣлать сверхъ нашихъ силъ, а

---

[1]) *Patriot* № 20. [2]) *Die vern. Tadlerinnen.* № 44. I, 393.
[3]) *Die Braut.* 1742, №№ 2, 3, 5, 6 и др. [4]) *Discurse der Maler.* 1 Thl. № 20.
[5]) *Milberg,* 66—67. [6]) *Der Mensch. Halle 1751.* № 6, I, 44.

съ другой стороны мы не должны дѣлать и менѣе того, что намъ посиламъ: первое свойственно только ангеламъ, второе — глупцамъ. Требованія самого Высшаго Существа соображаются со свойствами и рессурсами нашей природы“ [1]). Слѣдовательно, только та религія можетъ быть истинною, которая принимаетъ во вниманіе особенности нашей природы и поддерживаетъ ея правильныя и полезныя стремленія, а таково одно лишь христіанство [2]), — религія Бога, снисходящаго къ людямъ и возвышающаго ихъ до Себя, религія Бога вочеловѣчившагося [3]). Точно такъ же и добродѣтель можетъ быть признана истинною и неподдѣльною лишь въ томъ случаѣ, когда она естественна, когда она сама собою, непринужденно вытекаетъ изъ основъ человѣческой природы. Такая добродѣтель не только возможна въ человѣкѣ, но она даже составляетъ его нормальное состояніе. Такъ называемая наслѣдственная грѣховность есть посторонняя, неестественная и случайная прибавка въ нашемъ организмѣ: хотя порокъ и родится вмѣстѣ съ нами, хотя онъ иногда проникаетъ насъ насквозь, однако все же онъ остается чѣмъ-то чужимъ коренной основѣ нашей природы, какимъ-то противорѣчіемъ ей. Основное, неуничтожимое свойство человѣка все-таки состоитъ въ стремленіи къ добру; въ добродѣтели человѣкъ можетъ идти дальше, нежели въ порокѣ [4]).

Такимъ образомъ въ довольно раннюю пору XVIII вѣка, независимо отъ Руссо и до начала его вліянія на нѣмецкое общество [5]), мы встрѣчаемся здѣсь уже съ очень опредѣленно выраженнымъ очеркомъ натуралистическаго ученія о нравственности. Правда, это ученіе высказано осторожно, съ замѣтнымъ стараніемъ согласовать его съ аскетическимъ направленіемъ богословской этики [6]). Но существенная перемѣна во взглядѣ на человѣка уже произошла: на мѣсто убѣжденія въ его природной недоброкачественности и слабости появилась увѣренность въ его достоинствѣ; онъ уже не рабъ грѣха, не жалкое созданіе, безсильное въ своихъ порывахъ къ добру, а „нѣчто величавое, возвышенное, достойное почтенія по самой его природѣ“. Чтить „высокое достоинство человѣка“, содѣйствовать развитію человѣчности, внушать всеобщую любовь къ ней — такова цѣль, которая здѣсь признана уже открыто и смѣло [7]). Вмѣстѣ съ тѣмъ нанесенъ и рѣшительный ударъ преобладавшему въ популярной морализирующей литературѣ полуаскетическому отношенію къ свободѣ чувствъ и страстей. Жажда счастія признана въ человѣкѣ за основное стремленіе; слѣдовать ему значитъ исполнять нашу основную обязанность [8]), жить по-человѣчески, добродѣтельно, такъ

---

[1]) Id. № 2. I, 9. [2]) Id. S. 12. [3]) Id. № 65. II, 210. [4]) Id. № 7. I, 46, 50.

[5]) Въ 1751 г., когда извѣстность Руссо, едва начавшаяся во Франціи по поводу его рѣчи о вредѣ цивилизаціи (1750 г.), еще не успѣла распространиться въ Германіи. Въ *предисловіи* къ комедіи *Narcisse (1752)* Руссо впрочемъ упоминаетъ объ одномъ нѣмецкомъ возраженіи на его рѣчь, о которой *Лессингъ* написалъ замѣтку въ апрѣлѣ 1751 г. (*Werke, Lachmann* III, 197 ff). [6]) *Der Mensch*, № 7. I, 50.

[7]) Der Mensch ist eine Majestät, etwas erhabenes und ehrwürdiges. Id. № 1, I, 6, 7. Ср. № 3. [8]) Id. № 2. S. 15.

какъ добродѣтель — вѣрнѣйшій путь къ счастію. Но жить по-человѣчески не значитъ жить одною духовною жизнью. Наша духовная сторона неразрывно связана съ тѣлесною, немыслима безъ нея[1]); тѣлесное, чувственное имѣетъ, слѣдовательно, право на признаніе своихъ нормальныхъ потребностей и на ихъ удовлетвореніе. Для того и другаго намъ необходимы чувственность и страсти; направлять чувственныя влеченія и страсти, контролируя ихъ порывы разумомъ и совѣстью и пользуясь ими умѣренно, — вотъ настоящій путь къ счастію[2]). Слѣдствіемъ этого убѣжденія является оптимистическое, жизнерадостное настроеніе, „человѣчная и христіанская бодрость духа“. „Взглянемъ ли мы на царство природы, или на самихъ себя, — всюду мы убѣждаемся, что Богъ есть Богъ радости... Весь міръ не что иное, какъ царство радости... Человѣкъ, проникнутый радостнымъ настроеніемъ, живетъ по-человѣчески... Радость — наша родная, свойственная намъ по природѣ стихія“[3]).

Такимъ образомъ въ средѣ строгой популярной морали, представленной нравственными еженедѣльными изданіями, уже складывался переходъ къ жизнерадостному натуралистическому взгляду на задачи нравственности и къ тому „ученію о счастіи“ (Glückseligkeitslehre), которое было принято и окончательно развито нѣмецкимъ просвѣщеніемъ. Но для того, чтобы понять трудность этого перехода отъ одного воззрѣнія на жизнь къ другому, необходимо взглянуть поближе на широкіе размѣры того вліянія, которое получило морализирующее направленіе во всѣхъ отрасляхъ литературы: въ драмѣ, въ лирической и повѣствовательной поэзіи, въ романѣ. Всюду въ первую половину XVIII вѣка, даже до конца шестидесятыхъ годовъ его, ведется энергичная, до утомительности усердная и однообразная нравственно-воспитательная работа, имѣющая своею цѣлью дисциплинировать умъ и чувства человѣка, привести ихъ въ рамки благоразумной и... ограниченной умѣренности. И здѣсь опять Англія подала примѣръ другимъ западнымъ странамъ. Особенно рѣзкая и быстрая перемѣна, казавшаяся поразительною для самихъ современниковъ[4]), произошла въ направленіи драматическаго искусства, которое отъ крайняго безпутства круто повернуло въ сторону нравственной строгости и назидательнаго поученія. Перемѣна эта стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ переворотомъ, вызваннымъ въ литературѣ нравственными еженедѣльными изданіями. Основатели послѣднихъ, Стиль и Аддисонъ, вмѣстѣ съ Николаемъ Роу[5]), были въ то же время главными реформаторами драматическаго искусства въ новомъ, поучающемъ смыслѣ. Въ произведеніяхъ Конгрива, Ванбро, Соутерна и Фар-

[1]) Id. № 6, S. 46. [2]) Id. № 2. I, 10—12. [3]) Id. № 21, S. 172—4.

[4]) Такъ *C. Cibber* въ „*посвященіи*“ своей трагедіи „*Ximena*“ *(1719 г.)* дивится „внезапному улучшенію или реформѣ сцены за послѣдніе годы“. *Bell's Brit. Theatre. Comedies*. VII, 3.

[5]) Въ *The Ambitious Stepmother, Dedication (1700 г.)* онъ уже ставитъ цѣлью трагедіи „преподавать благородную и поучительную мораль“, возбуждать въ зрителяхъ во время представленія ужасъ, а въ концѣ его — жалость. *Idem. Tragedies* VIII, 4

куара морализирующее направленіе еще робко, съ оговорками, съ извиненіями за свою смѣлость[1]) пробивается наружу изъ глубокаго омута всевозможной грязи[2]). Наоборотъ, у Стиля нравоученіе выступаетъ открыто, безъ колебаній и оправданій, какъ главная цѣль искусства. „Сцена, эта миніатюра жизни", говоритъ Стиль, „есть одинъ изъ путей къ мудрости"; въ Аѳинахъ театръ былъ школою добродѣтели; пора вернуться къ этому взгляду на него и современнымъ писателямъ, чтобы не только забавлять людей, но и поощрять ихъ къ добру[3]). Онъ приглашаетъ „благородныхъ поэтовъ" отважиться на подвигъ, который еще недавно показался бы гибельнымъ для ихъ успѣха: отказаться отъ безстыжихъ и безнравственныхъ пріемовъ остроумія и краснорѣчія и смѣло взяться за выполненіе своего призванія: „воспитывать общество, улучшать нравы, дѣлать остроуміе цѣломудреннымъ и сцену нравственною"[4]). Эту задачу ставитъ Стиль и самому себѣ, обѣщая избѣгать въ своихъ пьесахъ всего дурнаго, безнравственнаго или опаснаго тому, что считается священнымъ и почтеннымъ. Только при соблюденіи такихъ предосторожностей поэзія, по его мнѣнію, можетъ оказать услугу обществу[5]).

И дѣйствительно, если не въ смыслѣ эстетическомъ, то въ смыслѣ нравственно-воспитательномъ, услуга была оказана, и само общество поспѣшило признать ее. Комедіи Стиля считались современниками образцовыми не въ одной только Англіи, но и за ея предѣлами[6]); а когда то же поучающее направленіе было перенесено Аддисономъ (въ его „Катонѣ") въ область трагедіи, реформа эта была встрѣчена дружнымъ

---

[1]) *Vanbrugh* и *Cibber*, намѣреваясь въ своей пьесѣ *The Provoked Husband* обличить вредъ „безнравственности, слишкомъ часто нарушающей покой и счастіе супружеской жизни", принуждены просить королеву „принять подъ свою защиту комедію, задающуюся столь рискованною и непопулярною цѣлью". *The Provoked Husband. To the Queen. Brit. Theat. Comedies.* III, 3.

[2]) Такъ *Фаркуаръ въ Preface to the Constant Couple* высказываетъ мысль, что „комедія можетъ быть занимательна и безъ грязи и безбожія" (Idem. VII, 3), хотя и съ рискомъ для автора лишиться на первыхъ порахъ успѣха *(Preface to the Twin Rivals.* VIII, 4). *Ванбро* хвастался тѣмъ, что его комедію *The Relapse* всякая порядочная женщина можетъ положить рядомъ съ молитвенникомъ, не оскорбляя послѣдняго. *The Relapse. Preface.* V, 3. Тѣмъ не менѣе пьеса эта переполнена крайними неприличіями (напр. Act. IV, p. 65, 66, 67). О поворотѣ Фаркуара въ сторону морализирующаго искусства и объ осужденіи имъ своихъ прежнихъ „безнравственныхъ вольностей" говоритъ *Cibber* въ *прологѣ* къ своей передѣлкѣ его *Provoked Husband.* Idem. III, 9. Смѣлѣе прославляетъ *Соутернъ* въ своей драмѣ *Oroonoko* достоинство и прелесть родительской любви, цѣломудрія и супружеской вѣрности (Act. IV, last scene. Act. V, last scene *Ibid. Tragedies.* V, 60, 80), иронически замѣчая, что эти добродѣтели, еще свойственныя американскимъ дикарямъ, съ точки зрѣнія лондонскаго общества могутъ быть извиняемы развѣ только отсутствіемъ благовоспитанности. *(Epilogue,* p. 81).

[3]) *Steele, The Funeral.* Epilogue. *Brit. Theatre. Comed.* IV, 77.

[4]) *Steele, The Conscious Lovers.* Prologue. Idem. II, 2.

[5]) *Steele, The Tender Husband.* Dedication to Addison. Idem. IV, 3.

[6]) Таково мнѣніе столь вліятельнаго въ свое время *Prevost* о помѣщенной во франц. переводѣ въ его журналѣ *Le Pour et le Contre (Paris 1736.* № 110 et 113 ss. T. VIII, p. 109 ss., 178 ss.) комедіи The Conscious Lovers.

хоромъ восторженныхъ, хвалебныхъ привѣтствій въ стихахъ и прозѣ[1]). Широкій успѣхъ наградилъ и третьяго вліятельнаго представителя того же направленія, Колли Сиббера[2]), который во всей своей авторской и актерской дѣятельности неуклонно держался правила: „драматическое произведеніе безъ истиннаго поученія есть пустая и праздная забава“[3]).

Морализирующее направленіе продержалось въ англійской комедіи и драмѣ въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій при неослабѣвающемъ сочувствіи къ нему публики, сочувствіи, которое особенно ярко выразилось въ необыкновенномъ успѣхѣ „Лондонскаго купца“ Лилло (1731 г.). Драма эта, дававшаяся 38 разъ подъ рядъ въ Друриленскомъ театрѣ и съ тріумфомъ обошедшая почти всѣ европейскія сцены[4]), производила на публику потрясающее впечатлѣніе. „Изумленіе и ужасъ (говоритъ очевидецъ) были во время каждаго представленія написаны на лицахъ зрителей; глубокое, зловѣщее молчаніе царило въ зрительной залѣ...“ „Многія тысячи печатныхъ экземпляровъ драмы читались съ неменьшимъ увлеченіемъ и удовольствіемъ, чѣмъ смотрѣлись ея представленія“[5]). А между тѣмъ авторъ и этой, столь популярной пьесы держался мнѣнія, что достоинство драматическаго произведенія измѣряется не степенью его художественнаго совершенства, а количествомъ приносимой имъ нравственной пользы[6]). Убѣжденіе это стало общепризнанною истиною до такой степени, что въ похвалу театральной пьесѣ стали говорить: „она представляетъ собою скорѣе нравственное поученіе, нежели

---

[1]) *Эйсденъ* восторгался пьесою, „отъ которой не покраснѣетъ самая цѣломудренная дѣвушка и отъ которой поблѣднѣетъ самый закоснѣлый развратникъ“. *Тиккель* привѣтствовалъ „возрожденіе благороднаго сценическаго наслажденія, возвышающаго сердца, вызывающаго слёзы восторга и умиленія при видѣ торжества добродѣтели, сознающей свое превосходство“. Другой панегиристъ „Катона“ восхищался тѣмъ, что, въ лицѣ его, Альбіонъ впервые видитъ „совершенный образецъ того, чѣмъ долженъ бы быть человѣкъ“. Третій убѣждался на этомъ произведеніи, что „стихъ дѣйствительно можетъ покорять умы подъ власть добродѣтели, и что поэтъ, поистинѣ, — благодѣтель человѣчества“. Наконецъ, Попъ упрочилъ своимъ авторитетомъ мнѣніе, что назначеніе трагедіи — „исправлять сердца и внушать человѣчеству смѣлость сознательно слѣдовать добродѣтели“. Отзывы эти предпосланы „Катону“ въ *Bell'евомъ изданіи Brit. Theatre. Tragedies.* II, 1—10.

[2]) Въ *Dedication* своей комедіи *Love's Last Shift (Brit. Theat. Comed.* VIII, 3) онъ самъ говоритъ „о необыкновенно благосклонномъ пріемѣ его пьесы публикою“.

[3]) *C. Cibber, The Lady's Last Stake. Dedication.* Idem. X, 3—4. Въ Dedication другой комедіи *The Careless Husband* (Idem. IV, 3) и въ автобіографіи *(Apology for my life. Lond. 1740)* онъ претендуетъ на то, что онъ первый постарался привить англійской публикѣ „хорошій вкусъ въ драматическомъ искусствѣ“.

[4]) Въ 1752 г. она имѣла шумный успѣхъ въ Парижѣ; въ 1765 г. она была передѣлана въ оперу; въ 1764 г. часть ея была издана въ видѣ поэмы (Дора). *Ивановъ, Политическая роль франц. театра въ связи съ философіей XVIII вѣка. М.1895,* 280 (по Гримму).

[5]) *Le Pour et le Contre. Paris 1733 ss.* № 45, 46. T. III, 337; IV, 23—24.

[6]) *Lillo, The London Merchant. Dedication. Brit. Theat. Tragedies,* III, 3: the more extensively useful the moral of any tragedy is, the more excellent that piece must be of its kind.

художественное развлеченіе“ [1]); безконечныя декламаціи о прелести добродѣтели и о вредѣ порока и всевозможныя наставленія изъ области обыденной практической мудрости рѣкой лились со сцены; эпилогъ комедій, еще недавно бывшій „смѣсью грязи и безпутства“ [2]), теперь (по выраженію Гаррика) превратился „въ безупречно-чистую, форменную лекцію о превосходствѣ добродѣтели“ [3]), и повтореніе заурядныхъ, опошленныхъ назидательныхъ фразъ стало для авторовъ важнѣе правдиваго изображенія дѣйствительности, важнѣе созданія въ драмѣ живыхъ, реальныхъ лицъ и характеровъ [4]).

Широкимъ потокомъ разлилось это морализирующее направленіе по литературѣ и другихъ странъ. Во Франціи оно даетъ себя чувствовать уже въ комедіяхъ Детуша, хотя еще окольными путями: оно сквозитъ въ замыслѣ пьесъ, въ обрисовкѣ дѣйствующихъ лицъ, но еще не облекается въ форму сухой дидактики; главною задачею драматурга остается еще создавать характеры, а не произносить нравственныя наставленія. Однако уже и Детушъ полагаетъ, что „драматическое искусство достойно уваженія лишь поскольку оно ставитъ себѣ задачею поучать посредствомъ развлеченія. Я всегда считалъ“, говоритъ онъ, „за непреложное правило мысль, что какъ бы ни была забавна комедія, она все-таки будетъ несовершеннымъ и даже опаснымъ произведеніемъ, если авторъ не намѣревается въ ней исправлять нравы“ [5]). У Нивелля де ла Шоссе поученіе со сцены уже въ полномъ ходу, оно поставлено на первый планъ. Самъ онъ говоритъ, что старается „больше поучать, нежели забавлять“ [6]); за умѣнье повліять на нравственное чувство зрителей главнымъ образомъ и хвалятъ его современники. Сильная оппозиція со стороны художественной критики противъ этого новаго рода комедіи, чувствительной, или, какъ тогда выражались, „слезливой“, тотчасъ же смолкала, какъ только отъ эстетическихъ достоинствъ пьесъ рѣчь переходила къ ихъ нравственной пользѣ. Академикъ Бугенвилль находилъ, что Ла Шоссе оказалъ великую услугу родинѣ своимъ стараніемъ „привить вкусъ къ благотворной нравственности и убѣдить, посредствомъ чувства, въ томъ, что долгъ — основа счастія“ [7]). Аббатъ

[1]) Такъ *Brooke* въ похвалу драмѣ *Moore'a The Foundling (Brit. Theat. Comed.* VI, 12) говоритъ: He forms a model of a virtuous sort, | And gives you more a moral, than a sport.

[2]) Your modern epilogues... are but ragouts of smut and ribaldry. *Эпилогъ Сиббера къ Фильдинговой пьесѣ The Miser.* Idem. III, 84.

[3]) *Epilogue by Garrik to Moore's Foundling.* Idem. VI, 61.

[4]) No characters from nature now we trace, | All serve to empty books of commonplace. *Fielding. The Miser.* Prologue („by a Friend“). Idem. III, 5.

[5]) *Destouches, Le Glorieux. Préface.* Примѣръ длинной вставной назидательной декламаціи — тамъ же Acte III, Sc. 4. *Chefs d'Oeuvre des auteurs comiques. Paris 1845,* IV, 152—3.

[6]) *Nivelle de la Chaussée. La Fausse antipathie. Prologue. Oeuvres. Paris 1762.* I, 20. О немъ: *Lanson. Nivelle de la Chaussée. Paris 1887. Lenient, La Comédie en France au XVIII siècle. P. 1888.* I, ch. 11 et 12.

[7]) *Niv. d. l. Chaussée, Oeuvres.* T. I, p. X.

Дефонтэнъ, несмотря на личное отвращеніе къ новой манерѣ комедіи, принужденъ признать, что „одна такая пьеса сто́итъ дороже ста рѣчей о нравственности“ [1]). Фреронъ находитъ естественнымъ шумный успѣхъ произведеній, которыя „не могутъ не вызывать понятій чести и добродѣтели, начертанныхъ въ нашихъ сердцахъ“ [2]). Съ другой стороны, злѣйшій врагъ Фрерона Вольтеръ совѣтуетъ перестать возражать противъ пьесъ, „которыя полны нравственными примѣрами и умѣютъ заинтересовывать зрителей“ [3]). Даже лучшіе пастыри церкви привѣтствовали драматическаго писателя, просвѣщавшаго умы „нравственными доблестями и чувствами, вдохновленными разумомъ“ [4]), и если шутники подсмѣивались надъ этимъ „рьянымъ драматическимъ проповѣдникомъ, обратившимъ столько душъ своими театральными гомиліями“ [5]), то люди серіозные, какъ Риккобони, восхищались „почтеннымъ и мудрымъ поэтомъ, создавшимъ родъ комедіи, котораго ждали столько вѣковъ и который наконецъ сдѣлаетъ театръ пригоднымъ для зрителей христіанскихъ“ [6]).

Что касается нѣмецкаго общества, то оно было подготовлено къ усвоенію поучительнаго направленія въ литературѣ еженедѣльными нравственными изданіями и вольфіанской философіей. Побѣда этого направленія въ области драматическаго искусства была сверхъ того облегчена тѣмъ жалкимъ состояніемъ, въ которомъ находился театръ въ Германіи въ первой четверти XVIII вѣка. Когда Готтшедъ, съ педантическою самоувѣренностью въ непреложности принятаго имъ направленія, принялся энергично прививать своимъ соотечественникамъ изящный вкусъ въ искусствахъ „по непоколебимымъ греческимъ и римскимъ образцамъ“ [7]), въ томъ смыслѣ, какъ ихъ понималъ французскій псевдоклассицизмъ, его реформа почти не встрѣтила сопротивленій; ее радостно привѣтствовали съ разныхъ сторонъ, какъ почтенную попытку облагородить искусство, замѣнить царившую въ немъ безпорядочность стройными правилами [8]), а грубость и „низость“ сюжетовъ и выраженій — образцами возвышеннаго и назидательнаго [9]). Въ своей пііитикѣ Готт-

---

1) Idem, p. XIII—XV. 2) Idem. p. XVI et XXII.

3) Idem. p. VI—VII. О временномъ увлеченіи Вольтера манерою Ла Шоссе — *Lenient* I, 271—2, 278. 4) *Ивановъ*, 190.

5) Такъ отзывался о немъ Collet; Пиронъ называлъ его „révérend Père la Chaussée, prédicateur d'une morale glacée“.

6) Въ письмѣ къ Муратори: *Oeuvres de La Chaussée*. V, 215.

7) Ich habe mir selbst gesagt: sind die Regeln und Lehrsätze des griechischen und röm. Alterthums, die du in deiner Dichtkunst vorgetragen hast, wohl gegründet, so werden sie gewiss auch diese Angriffe überstehen, wie sie sich so viele Jahrhunderte in der Hochachtung aller Verständigen erhalten haben. *Gottsched, Versuch einer critischen Dichtkunst. 4. Aufl. Leipzig 1751.* Vorrede. VI. Wie meine Dichtkunst itzo ist, so soll sie bleiben; meine Widerbeller mögen sagen, was sie wollen. XII.

8) Соблюденіе правилъ по Готтшеду составляетъ главное условіе поэтическаго творчества; оттого, по его мнѣнію, „никто не подходитъ подъ истинный типъ (Character) поэта, кромѣ философа“! *Versuch einer crit. Dichtkunst.* 1. Thl., 2. Hauptstück, § 3, S. 96.

9) Объ успѣхѣ Г—хъ взглядовъ на искусство — *Danzel, Gottsched und seine Zeit. Leipzig 1848.*

шедъ объявляетъ безъ всякихъ оговорокъ, что нравственная цѣль должна быть если не исключительною, то во всякомъ случаѣ преобладающею въ искусствѣ: „поэтъ обязанъ быть не только поэтомъ, но и добросовѣстнымъ гражданиномъ и честнымъ человѣкомъ; онъ долженъ, слѣдовательно, стараться придать своимъ вымысламъ какъ можно больше поучительности и не сочинять ничего такого, въ чемъ не скрывалась бы какая-нибудь важная истина“ [1]). Выборъ „поучительной мысли“ составляетъ поэтому первое, начальное правило въ выполненіи того рецепта, который съ комически-педантичною серіозностью былъ составленъ Готтшедомъ для „изготовленія“ [2]) драматическихъ произведеній [3]). Съ этой точки зрѣнія цѣлью трагедіи оказывается „очищеніе или назиданіе душевнаго настроенія зрителей или читателей, посредствомъ возбужденія въ нихъ ужаса и состраданія къ судьбѣ несчастной знатной особы“ [4]); „примѣромъ пороковъ и добродѣтелей авторъ поучаетъ зрителей съ цѣлью очистить ихъ страсти“ [5]). То же назначеніе получаетъ и комедія [6]).

Какъ ни одностороненъ былъ взглядъ Готтшеда на задачи искусства, онъ соотвѣтствовалъ преобладавшему въ то время настроенію общественнаго мнѣнія. Оттого рѣшительный успѣхъ сопровождалъ и критическую, и драматическую дѣятельность Готтшеда: онъ былъ признанъ законодателемъ теоріи искусства своего времени; его піитика выдерживала изданіе за изданіемъ [7]); его трагедіи удостоивались такихъ восторженныхъ похвалъ, которыя въ настоящее время трудно и понять: такъ, его невыносимый „Катонъ“ считался „за образцовое произведеніе всѣми знатоками, видѣвшими въ немъ гордость и славу Германіи“ [8]); имъ восхищались и въ другихъ странахъ, напр. въ Голландіи [9]), да и другія пьесы Готтшеда, по словамъ современниковъ, „привлекали къ себѣ всеобщее вниманіе при первомъ своемъ появленіи, какъ это бываетъ со всякою великою красотою“ [10]). Морализирующее направленіе, внесенное на нѣмецкую сцену Готтшедомъ, упрочилось и расширилось, благодаря трудамъ его жены, которая (въ противорѣчіе съ теоретическими убѣжденіями своего мужа) много содѣйствовала переходу драматическаго искусства въ Германіи къ „мѣщанской комедіи“, становившейся въ ту пору модною [11]). Поучительный характеръ пьесъ госпожи Готтшедъ былъ

---

1) *Gottsched, Dichtkunst* (4. Aufl.) 1. Thl., 4. Hauptst., § 18, S. 159.

2) Подъ своимъ „Катономъ“ онъ подписалъ: *„verfertigt* im Jahre 1730 von Gottsched“.

3) Этотъ рецептъ помѣщенъ въ *Dichtkunst*, 1. Thl., 4. Hauptst., § 21, S. 161.

4) *Gottsched, Die deutsche Schaubühne. Leipzig 1746*, ff., B. III, Vorrede S. 13.

5) *Dichtkunst*, 1. Thl., 1. Hauptst., § 31, S. 91.

6) Id. ibid. и 4. Hauptst., § 25, S. 164. Въ Готтшедовомъ журналѣ *Die vernünftigen Tadlerinnen* (№ 17) комедіи вмѣнено въ обязанность изображать преимущественно пороки и добродѣтели, „часто встрѣчающіеся въ обыденной жизни, среди людей всѣхъ сословій“, съ непремѣннымъ условіемъ, чтобы въ пьесѣ порокъ былъ наказанъ, а добродѣтель удостоивалась награды.

7) *Idem. Vorrede zur 4. Aufl.*, S. III.

8) *Briefe der Frau Gottsched. Dresden 1771.* I, 38. 9) Id. I, 61. 10) Id. I, 79.

11) *Schlenther, Frau Gottsched und die bürgerliche Komödie. Berlin 1886.*

естественнымъ выраженіемъ ея общаго, высоко-нравственнаго настроенія: тогда какъ самъ Готтшедъ былъ хладнокровнымъ и безчувственнымъ проповѣдникомъ нравственности, въ его женѣ все нравственное вызывало настоящее наслажденіе, которому она отдавалась съ какимъ-то почти эстетическимъ восторгомъ[1]); оттого и въ уста героя своей нравоучительной драмы „Пантея“ она влагала напыщенныя, но вполнѣ искренія восклицанія въ родѣ слѣдующихъ: „добродѣтель да будетъ во всякомъ дѣлѣ моею первою заботою!“ и „пусть не осмѣливаются говорить мнѣ ни о чемъ иномъ, какъ о добродѣтели!“[2]).

Этому благонамѣренному правилу поспѣшили послѣдовать съ высоты театральной сцены многочисленные бездарные или недостаточно талантливые писатели: Квисторпъ, Фуксъ, Крюгеръ, Миліусъ, Эліасъ Шлегель, Геллертъ. Нѣмецкій театръ присоединился къ общему хору морализирующихъ жрецовъ искусства, и добродѣтели, которую такъ усердно и такъ скучно прославляли со всѣхъ сторонъ, грозила опасность опротивѣть слушателямъ ея защитниковъ, если бы незамѣтнымъ образомъ само драматическое искусство отъ сухаго, холоднаго, поучающаго тона не перешло къ иному, болѣе теплому, болѣе способному вліять на душу, на чувства слушателей и зрителей. Средствомъ къ тому явился тотъ родъ комедіи и драмы, которую, сначала въ насмѣшку, а потомъ въ похвалу, называли мѣщанскою, буржуазною. Успѣхъ нравоучительнаго направленія на сценѣ стоялъ повсюду въ тѣсной связи съ возрастаніемъ экономической силы и общественнаго значенія средняго сословія. Подчиняясь общему настроенію, драматическіе писатели начали не только интересоваться бытомъ и характерами этой скромной среды, до тѣхъ поръ заброшенной литературою[3]), но и стали въ ея сравнительно чистыхъ нравахъ искать опоры для своей проповѣди добродѣтели и для противодѣйствія порочности высшаго сословія. Такъ, Стиль уже ставилъ „коммерческую честь гражданина выше джентльменской чести благороднаго“[4]), а Сибберъ со своими нравственными поученіями обращался „къ милымъ горожанамъ средняго сословія“ и въ то же время рѣзко порицалъ „ихъ враговъ — благородныхъ“, не желающихъ думать ни о чемъ дѣльномъ и занятыхъ только пьянствомъ, развратомъ да грубыми выходками[5]). Пустоту празднаго быта джентльменовъ, сравнительно съ трудовою жизнью „гражданъ“, энергично осуждала въ своихъ комедіяхъ и талантливая Сусанна Сентливръ[6]). Во Франціи насмѣшки надъ

---

[1]) *Schlenther*, 29. [2]) Id. 69.

[3]) Уже въ „*Барабанщикѣ Аддисона*“ большинство дѣйствующихъ лицъ — „простые люди“, также какъ и въ „*Похоронахъ*“ *Стиля*.

[4]) *Steele, The Conscious Lovers.* Act IV. *Brit. Theat.* II, 54—55.

[5]) ...You, kind city-gentlemen of the middle-row | ...You, Sirs, you, whose sole religion is drinking, | Whoring, roaring, without the pain of thinking. *Cibber, Love's Last Shift.* Epilogue. Id. VIII, 84.

[6]) *Trademan.* What business do you follow, pray, Sir? — *Colonel.* The bussines of a gentleman. — *Trad.* That is as much, as to say, you dress fine, feed high, lie with every

буржуазіей, еще звучавшія со сцены у Лесажа и Д'Алленваля[1]), стихаютъ у Детуша и Нивелля де ла Шоссе и смѣняются открытымъ сочувствіемъ къ буржуазнымъ взглядамъ на святость брака, на супружескую вѣрность, на трудъ и на честь[2]). Театръ становится выразителемъ оппозиціи противъ сословныхъ и политическихъ предразсудковъ, смѣлымъ проводникомъ демократическихъ симпатій, идеи всеобщаго равенства. Не обходится при этомъ, конечно, и безъ преувеличеній, безъ предубѣжденій въ сторону противоположную прежнему настроенію общественнаго мнѣнія: преклоненіе передъ благороднымъ происхожденіемъ смѣняется культомъ золотаго тельца[4]); апологія купца, начатая въ Англіи Аддисономъ[5]) и Стилемъ[6]), поддержанная во Франціи Вольтеромъ[7]), переходитъ въ громкій хвалебный гимнъ у Лилло[8]), въ торжественный

---

woman you like, and pay your surgeon's bill better, than your taylor's or your butcher's. — *Col.* The court is much obliged to you, Sir, for your character of a gentleman! — *Trad.* The court, Sir! What would the court do without us citizens? *Centlivre, A Bold Stroke for a Wife.* Act II. *Brit. Theat. Comed.* III, 24.

[1]) *Le Sage, Turcaret.* — *D'Allainval, L'École des bourgeois (1728).*

[2]) Aimer une compagne à qui on s'associe, | *Cet usage n'est plus que chez la bourgeoisie. Nivelle de La Chaussée, Le Préjugé à la mode.* Acte I, sc. 5; прославленіе брака: Acte II, sc. 3. Объ отношеніяхъ между родителями и дѣтьми: Le nom du père est-il devenu *trop bourgeois. Nivelle de La Chaussée, L'École des mères.* Acte II, sc. 4 и панегирикъ родительской любви — въ концѣ 5-го акта.

[3]) *Fontaine, Le théâtre et la philosophie au XVIII siècle. P. 1879. Ивановъ, Политическая роль франц. театра въ связи съ философіей XVIII вѣка. М. 1895.*

[4]) Уже у *Детуша* въ *Le Glorieux,* Acte V, sc. 5: *Le Comte.* Vos titres?.. — *Lisimon.* Seigneur suzérain d'un million d'écus. — *L. C.* Vous vous moquez, je crois? L'argent est-il un titre? — *Lis.* Plus brillant que les tiens; et j'ai dans mon pupitre | Des billets au porteur dont je fais plus de cas | Que de vieux parchemins, nourriture des rats. — *Mr. Josse.* Il a raison.

[5]) Его статья *„О благодѣяніяхъ торговли“ (Spectator* № 69) въ высшей степени характерна, какъ начало всего сейчасъ упомянутаго направленія: лондонская биржа — любимое мѣсто прогулокъ Аддисона; она переполняетъ его сердце радостью и національною гордостью; онъ готовъ даже расплакаться отъ восторга при видѣ столькихъ счастливыхъ людей, хлопочущихъ объ увеличеніи своего и общественнаго благосостоянія; купцы, по его мнѣнію, „самые полезные члены общежитія“.

[6]) We merchants are a species of gentry ...and are as honourable, and almost as useful, as you landed folks. *Steele, The Conscious Lovers.* Act IV. *Ed. cit.* II, 54.

[7]) *Вольтеръ,* постоянно хваливший англичанъ за ихъ уваженіе къ торговому сословію, въ своей пьесѣ *L'Ecossaise* въ лицѣ Freeport'a постарался создать грубоватый, но симпатичный типъ купца-филантропа.

[8]) Тенденціозное пристрастіе къ коммерсанту видно уже въ выборѣ фамиліи для него: Thoroughgood; этотъ идеальный негоціантъ увѣщаваетъ своихъ близкихъ высоко держать знамя „достоинства нашей профессіи“ и въ размышленіи объ этомъ достоинствѣ находить „охрану отъ искушеній всѣмъ тѣмъ, что кажется порочнымъ или низкимъ“. *Lillo, The London Merchant.* Act I, Sc. 1. *(Bell's Br. Theat. Tragedies.* III, 9—10). Далѣе слѣдуютъ разсужденія о томъ, что „торговля основана на разумѣ и природѣ вещей, что она содѣйствуетъ развитію гуманности, прогрессу искусствъ, промышленности, мира и богатства“. Act III, Sc. 1, p. 30.

диѳирамбъ у Седэна[1]) и не смолкаетъ до временъ Бомарше[2]). Однако, несмотря на свои различныя увлеченія, преувеличенія, слабости и пристрастія, буржуазной комедіи и драмѣ удалось осуществить чрезвычайно важный переворотъ не только въ художественномъ вкусѣ, но и въ нравственномъ настроеніи общества. Перемѣстивши центръ драматическаго интереса изъ далекихъ вѣковъ и изъ сферъ, малознакомыхъ большинству, въ живую, общепонятную современную дѣйствительность, она пріучила сосредоточивать вниманіе не на рѣдкихъ или исключительныхъ чертахъ величавой добродѣтели или выдающагося порока, а на болѣе обыкновенныхъ проявленіяхъ чувствъ и страстей; необычайное она замѣнила обыденнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и общечеловѣческимъ; вмѣсто далекихъ, туманно очерченныхъ призраковъ полубоговъ, царей и героевъ, она давала реальныя изображенія живыхъ людей, анализируя либо цѣльные, типичные характеры, либо еще чаще — отдѣльныя жизненныя положенія и душевныя настроенія, создаваемыя борьбою чувствъ и страстей. Бытовая, буржуазная сцена пріучила интересоваться психологическимъ содержаніемъ больше, нежели историческимъ и политическимъ; своею ареною она сдѣлала не широкое поле крупныхъ внѣшнихъ событій въ судьбѣ народовъ и государствъ, а неисчерпаемую глубину душевнаго міра, существенныя стороны котораго общи, одинаково близки, одинаково понятны всѣмъ людямъ, не исключая и самыхъ простыхъ, заурядныхъ.

Новое направленіе искусства такимъ образомъ становилось въ полную противоположность къ прежнему. Какъ разъ то, что казалось послѣднему отвратительнымъ и презрѣннымъ, теперь привлекало къ себѣ сочувствіе. Защитникъ прежняго направленія, Готтшедъ требовалъ отъ совершеннаго произведенія „дѣйствія настолько важнаго, чтобы оно касалось *не отдѣльныхъ лицъ,* семействъ или городовъ, а цѣлыхъ странъ и народовъ; дѣйствующими лицами въ такихъ произведеніяхъ должны быть самыя знатныя особы, короли, герои и великіе государственные мужи... Характеры, мысли, склонности, аффекты, выраженія, общій

---

[1]) Вотъ какъ характеризуетъ онъ въ *Le Philosophe sans le savoir* (Acte II, Sc. 5. *Sédaine, Oeuv. choisies. P. 1860,* p. 10) значеніе купца: Quel état que celui d'un homme qui d'un trait de plume se fait obéir d'un bout de l'univers à l'autre! Son nom, son seing n'a pas besoin, comme la monnaie d'un souverain, que la valeur du métal serve de caution à l'empreinte; sa personne a tout fait; il a signé, cela suffit... Ce n'est pas un peuple, ce n'est pas une seule nation qu'il sert; il les sert toutes, et en est servi; *c'est l'homme de l'univers.*

[2]) Въ *Les deux amis* Бомарше возводитъ въ образецъ для своихъ современниковъ купца-фабриканта Aurelly, который, даже послѣ полученія дворянства, не прекращаетъ своихъ прежнихъ занятій. Купецъ поставленъ здѣсь выше философа, ученаго и военнаго: Utile voilà le mot! Qu'un homme soit philosophe, qu'il soit savant, qu'il soit sobre, économe ou brave; eh bien! tant mieux pour lui. Mais qu'est-ce que je gagne à cela, moi? L'utilité dont nos vertus et nos talents sont pour les autres, est la balance où je pèse leur mérite. Je fais battre journellement 200 métiers dans Lyon. Le triple de bras est nécessaire aux apprêts de mes soies etc. etc.

складъ рѣчи — все должно быть здѣсь величественно, рѣдкостно и изумительно“ [1]). И вотъ, этимъ поклонникамъ благороднаго тона и величественной манеры сторонники новаго литературнаго направленія (какъ напр. Маривò) осмѣливались замѣтить, что только пустая гордость мѣшаетъ одинаково интересоваться всѣми людьми [2]), тогда какъ „умъ философскій способенъ различать человѣка даже и въ какомъ-нибудь кучерѣ, и женщину — въ какой-нибудь мелочной торговкѣ“, а слѣдовательно, находить и въ ихъ жизни, въ ихъ чувствахъ, желаніяхъ и дѣйствіяхъ общечеловѣческія, интересныя и поучительныя черты [3]). Насколько эта простая мысль казалась многимъ въ ту пору дерзкою и нелѣпою, насколько слабъ былъ еще тогда чисто-психологическій интересъ къ произведеніямъ искусства, видно изъ возраженій Прево на только что приведенныя замѣчанія Мариво, — возраженій тѣмъ болѣе странныхъ, что, какъ извѣстно, самъ Прево былъ однимъ изъ начинателей реалистическаго бытоваго романа. „Низкіе и недостойные вниманія предметы“, говоритъ онъ, „къ сожалѣнію, и помимо нашей воли, слишкомъ часто бываютъ у насъ передъ глазами; они однако научаютъ насъ только одной истинѣ, а именно, что народъ крайне глупъ. Да кто же и сомнѣвается въ этомъ?... Не ошибочное мнѣніе, слѣдовательно, и не гордость виноваты въ томъ, что нѣкоторыя вещи считаются презрѣнными; виноваты въ этомъ сама природа ихъ и разумъ. Низкое простонародье отличается и низкими чувствами, и низкими нравами, въ силу своего низкаго воспитанія. Оттого-то оно и презрѣнно“. Терпѣть его изображенія и его рѣчи на сценѣ, слѣдовательно, невозможно, недостойно благовоспитаннаго человѣка [4]). Мало того! Фанатическому ревнителю благородства вся комедія вообще представляется подозрительною въ нравственномъ отношеніи: „комедія до нѣкоторой степени унижаетъ насъ; *изображая людей такими же, каковы мы сами, она принижаетъ человѣчество*... Наоборотъ, трагедія насъ возвеличиваетъ и возвышаетъ“ [5]). Однако уже сама трагедія вступала на новый путь, уже и она начинала демократизироваться: Лилло хотя и счелъ нужнымъ для соблюденія приличій извиниться передъ публикою „за свою безъискусственную попытку изложить повѣсть страданій частнаго лица“ въ своемъ „Лондонскомъ купцѣ“ [6]), тѣмъ не менѣе въ предисловіи къ той же пьесѣ рѣшительно высказался „за расширеніе области драмы включеніемъ въ нее нравственныхъ повѣстей, взятыхъ изъ частной жизни“, полагая, что такіе сюжеты, какъ легко доступные пониманію и участію большинства лю-

---

[1]) *Gottsched, Versuch einer crit. Dichtkunst (4. Aufl.)* 1. Thl., 4. Hauptst., § 26, S. 165.

[2]) *Marivaux, La vie de Marianne. P. 1842.* 2 part., p. 43.

[3]) *Idem,* Avertissement de la 2-de partie.

[4]) *(Prévost) Le Pour et le Contre.* T. II, № 30, p. 346—7 *(Paris 1733).*

[5]) La Comédie nous avilit en quelque sorte, en rabaissant l'humanité: elle peint des hommes comme nous etc. *Idem,* p. 351.

[6]) Forgive us then, if we atempt to show | In artless strains a tale of private vow. *Lillo, The London Merchant. Prologue. Ed. cit.* III, 7.

дей, „могутъ быть удивительно полезными, неотразимо привлекая къ добродѣтели всѣ душевныя силы и способности“ [1]).

Въ борьбѣ двухъ направленій драматическаго искусства XVIII вѣка наглядно и рѣзко выразился тотъ переломъ, который совершался во взглядѣ общества на значеніе и цѣнность чувства въ жизни человѣческой личности. До сихъ поръ морализирующая литература заботилась не о развитіи чувствъ и страстей, не о поощреніи ихъ силы, а только объ ограниченіи [2]) или очищеніи ихъ [3]). Проявленія ихъ представлялись интересными не сами по себѣ, а лишь въ связи съ исключительнымъ общественнымъ, политическимъ или историческимъ положеніемъ лицъ, изъ которыхъ они исходили; собственно психологическій интересъ къ тому, что Руссо называлъ „игрою страстей“, былъ крайне слабъ, а многимъ и прямо непонятенъ въ людяхъ обычнаго, средняго уровня. Побѣда бытовой буржуазной драмы и комедіи, наоборотъ, знаменуетъ собою усиленіе сочувствія къ личнымъ, индивидуальнымъ проявленіямъ чувствъ и страстей: аффекты и ихъ художественное воспроизведеніе съ этихъ поръ привлекаютъ вниманіе уже сами по себѣ, потому только, что они — наиболѣе наглядное и наиболѣе живое выраженіе особенностей человѣческой природы. Съ наступленіемъ этого перелома въ общественномъ сознаніи само искусство рѣзко перерождается: сухая, резонерствующая дидактика, полновластно царившая на сценѣ, уступаетъ мѣсто новой силѣ—чувствительности; обращаются уже не къ уму, а къ сердцу зрителей, къ ихъ впечатлительности. По правильному замѣчанію одного критика того времени, новая сентиментальная комедія старается не столько исправить публику, сколько ее растрогать [4]); своимъ успѣхомъ она обязана отдѣльнымъ трогательнымъ мѣстамъ болѣе, нежели общему замыслу [5]). Если поученіе и остается еще конечною цѣлью, то достиг-

---

[1]) *Idem*, Dedication, p. 3—4.

[2]) Стихи Стиля о необходимости подчинять страсти требованіямъ долга (You, who the path of honour make your guide, | Must let your passion with your blood subside. *Steele, The Funeral.* Epilogue) сдѣлались обычнымъ поученіемъ англійской морализирующей комедіи. Очень характеристичную для всего направленія проповѣдь умѣренности вездѣ и во всемъ далъ *Сибберъ* въ своей передѣлкѣ *The Provoked Husband* Ванбро (Act IV. Ed. cit. III, 60—62), гдѣ провинціалка (Lady Grace), излагая горожанкѣ (Lady Townly) свои „первобытные, допотопные взгляды на жизнь“, сопровождаетъ ихъ вѣчнымъ припѣвомъ: „умѣренно, въ мѣру, умѣренно!“ Еще энергичнѣе предостерегаютъ отъ увлеченій страстями морализирующія драмы, напр. „*Лондонскій купецъ*“ Act III, Sc. 2. Act IV, Sc. 2, „*Игрокъ*“ *Мура (The Gamester.* Epilogue) и др.

[3]) О трагедіи *Готтшеда* говоритъ: die Erzeugung der Affecten ist hier noch weit lebhafter (als in der Komödie)... Dadurch aber sucht man die Leidenschaften der Zuschauer zu reinigen. *Dichtkunst.* 1. Th., 1. Hauptst., § 31, S. 91. Даже противники Готтшеда, швейцарскіе эстетики, до извѣстной степени еще раздѣляли этотъ взглядъ; такъ *Брейтингеръ* находитъ рѣзкія проявленія страстей допустимыми въ искусствѣ потому лишь, что „искусство очищаетъ ихъ отъ всего того, что въ нихъ есть претящаго“. *Koberstein*, III, 301 *(Ausg. 1872).*

[4]) *Du Tillet* въ *Avertissement къ изданію сочиненій Ла Шоссе (Paris 1762)* T. 1, p. V.

[5]) *Дефонтэнъ, тамъ же,* p. XIII.

нуть ее стремятся уже не холоднымъ резонерствомъ, а возбужденіемъ чувства[1]), и средство это представляется до того дѣйствительнымъ, что въ защиту его раздается авторитетный голосъ Вольтера: „не покушайтесь воспрещать трогательныя сцены, если онѣ нравятся публикѣ!“[2]). Скоро начинаютъ думать даже, что „слезливая драматическая манера“ болѣе соотвѣтствуетъ современнымъ потребностямъ, чѣмъ высокопарный тонъ трагедіи, потому что дѣйствующія лица мѣщанской комедіи „ближе къ нашему сердцу, отстоятъ всего на одинъ шагъ отъ насъ самихъ“[3]). Это сходство съ большинствомъ, эти заурядныя, общечеловѣческія черты, въ которыхъ еще Прево и Готтшедъ видѣли недостатокъ, теперь возводятся въ главное достоинство художественнаго произведенія, и Нивелль де ла Шоссе выражаетъ совершенно вѣрно новое преобладающее настроеніе общественнаго мнѣнія, когда говоритъ: „Правдивое, естественное — вотъ что̀ меня чаруетъ. Къ чему намъ преувеличенное, вымышленное, ложное!.. Къ чему въ нашъ вѣкъ выдумывать людей!.. Изображайте ихъ такими, каковы они есть!“[4]).

Реализмъ однако не спасъ новаго литературнаго направленія отъ односторонности: вмѣсто прежняго резонерства, оно увлеклось чувствительностью; погоня за трогательными эффектами стала потребностью, быстро разросшеюся до излишества. Сначала противъ этого наплыва чувствительности критика протестовала, находя обиліе слезъ въ комедіи неестественнымъ; во Франціи Шассиронъ написалъ цѣлую обвинительную рѣчь противъ этого новаго „чудовища, намѣревающагося пожрать Талію“[5]); въ Германіи Готтшедъ глумился надъ „завывающею комедіей“[6]). Но за нее была сила, передъ которой пришлось склониться строгимъ поклонникамъ правильныхъ формъ искусства, Дефонтэну, Вольтеру, Лессингу[7]): эта сила была сочувствіе публики. „Надъ эпиграммами, подшучивавшими надъ пьесами Ла Шоссе, смѣялись“, говоритъ Д'Аламберъ, „но шли все-таки снова плакать на представленіяхъ „Моднаго предразсудка“ и „Меланиды“[8]), и не только плакать, но и „переживать всѣ

---

[1]) ...inspirer aux hommes le goût d'une morale bienfaisante, et les convaincre *par le sentiment* que le devoir est le fondement du bonheur. *Bougainville. Ibidem,* p. IX.

[2]) *Voltaire. Ibid.,* p. VI—VII.

[3]) *Fréron. Ibid.,* p. XVIII—XIX.

[4]) *La Chaussée, La fausse antipathie. Prologue. Oeuvres,* I, 20—21.

[5]) *Réfléxions sur le Comique larmoyant.*

[6]) „Die heulende Komödie“ — такъ обозначаетъ онъ ее въ своей піэтикѣ.

[7]) *Лессингъ*, не сочувствовавшій принципіально смѣшенію трагическихъ эффектовъ съ комическими, отлично понималъ однако ихъ право на совмѣстное существованіе въ драматическомъ произведеніи. *Hamburger Dramaturgie* 69. u. 70. Stück. Къ Ла Шоссе онъ относится не только снисходительно, но и сочувственно: „Меланиду“, несмотря на то, что „она не верхъ совершенства въ своемъ родѣ“, онъ „желалъ бы написать и самъ“, 8. Stück. Онъ защищаетъ отъ насмѣшекъ весь слезливый родъ комедіи, находя, что во многихъ принадлежащихъ къ нему пьесахъ, „бываетъ и не одна слезливость“. Ibidem.

[8]) *D'Alembert, Eloge de La Chaussée.*

страсти, которыя угодно было автору возбуждать въ зрителяхъ“ [1]). Вмѣстѣ съ Ричардсономъ и Руссо, Нивелль де ла Шоссе, болѣе кого-либо другаго, содѣйствовалъ развитію любви къ сентиментальности въ обществѣ XVIII вѣка. Другіе ее только извиняютъ; онъ же возводитъ ее въ достоинство: онъ считаетъ за недостатокъ не чувствительность, а тотъ, приводящій въ отчаяніе, всегда спокойный тонъ, который показываетъ, что для человѣка все безразлично. „Нѣтъ болѣе грустнаго преимущества (восклицаетъ онъ), какъ ровный темпераментъ! Чѣмъ живѣе я чувствую, тѣмъ сильнѣе я ощущаю свое существованіе... Безчувственность ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть благомъ. Какъ! никогда не волноваться, не подчиняться никакимъ сильнымъ впечатлѣніямъ, оставаться постоянно въ одинаковомъ состояніи, когда вокругъ насъ все мѣняется! ограничивать или, вѣрнѣе, совсѣмъ уничтожать свои личныя симпатіи, смотрѣть на все одними и тѣми же глазами, видѣть все въ одной и той же формѣ, обладать всегда однимъ и тѣмъ же чувствомъ, отдаваться всегда одному и тому же однообразному удовольствію!... Да можно ли это выдержать? да развѣ это значитъ дѣйствительно жить? Нѣтъ, конечно, нѣтъ! Это значитъ едва-едва, кое-какъ влачить существованіе“ [2]). Наоборотъ, чувствительность — признакъ благородной натуры: „люди заурядные“, говоритъ Прево, „не понимаютъ безконечнаго разнообразія движеній сердца“; имъ знакомы по большей мѣрѣ пять-шесть страстей, въ предѣлахъ которыхъ протекаетъ вся ихъ жизнь, тогда какъ „люди болѣе благороднаго свойства могутъ возбуждаться на тысячу различныхъ ладовъ, какъ будто у нихъ не пять чувствъ, а болѣе, какъ будто ихъ способность воспринимать идеи и ощущенія превосходитъ обычныя границы природы“ [3]). Какъ видимъ, мы здѣсь стоимъ уже на прямой дорогѣ къ тому культу свободы чувствъ и страстей, который будетъ узаконенъ періодомъ бурныхъ стремленій. Предаваться волненіямъ чувствъ какъ для героевъ Ла Шоссе, такъ и для слушателей и зрителей его пьесъ, — составляетъ уже потребность, въ удовлетвореніи которой они не видятъ ничего предосудительнаго.

Однако, въ отличіе отъ періода бурныхъ стремленій, эта пора еще не рѣшается считать стремительную смѣну проявленій чувствъ и страстей за самодостаточную цѣль для искусства и тѣмъ болѣе для жизни. Конечною цѣлью, какъ сказано, здѣсь еще остается поученіе, наставленіе къ нравственному: каждая пьеса „чувствительнаго“ репертуара есть, въ сущности, не что иное, какъ рекомендація публикѣ какого-нибудь нравственнаго положенія; назидательное направленіе очень опредѣленно и послѣдовательно просвѣчиваетъ всюду и монотоннымъ колоритомъ окрашиваетъ весь этотъ родъ искусства. Оттого далеко не вся пестрая и бурная толпа ощущеній и страстей находитъ себѣ свободный

---

[1]) Таковъ отзывъ Прево о первомъ представленіи „Préjugé à la mode“. *Lenient.* I, 294—5.

[2]) *La Chaussée, Mélanide.* Acte I, Sc. 4. *Oeuvres.* II, 102.

[3]) *Prévost, Manon Lescaut.* Avis de l'Auteur.

доступъ на сцену; напротивъ того, нѣкоторые важнѣйшіе аффекты здѣсь исключены по принципу, напримѣръ: проявленія религіознаго чувства и политическихъ страстей. Поклонники прежней „возвышенной манеры“ считали недостойнымъ искусства спускаться слишкомъ низко къ будничнымъ, прозаическимъ интересамъ обыкновенныхъ людей. Новаторы, наоборотъ, боятся парить слишкомъ высоко; они отмежевываютъ себѣ ограниченную область домашнихъ, семейныхъ, частныхъ интересовъ, и только эпизодически, при случаѣ, позволяютъ себѣ переступать ихъ границы; супружескія, родительскія отношенія, въ крайнемъ случаѣ — сословныя, насколько они стоятъ въ связи съ частными, — вотъ ихъ излюбленная, скромная среда; по призванію и по убѣжденію они, прежде всего, — жанристы, и только по случаю, мимоходомъ — публицисты, отзывающіеся на общественную злобу дня[1]). Ошибки мысли, заблужденія разсудка интересуютъ ихъ сравнительно мало; ихъ вниманіе сосредоточено почти исключительно на слабостяхъ сердца[2]). Разсудочная сторона въ человѣкѣ уже является здѣсь обезцѣненною раньше, чѣмъ Руссо поколебалъ ея престижъ: уже Мариво находитъ, что „одно только чувство доставляетъ намъ сколько-нибудь достовѣрныя данныя о насъ самихъ; тѣмъ же свѣдѣніямъ, которыя по-своему формируетъ разумъ, довѣрять не слѣдуетъ; разсудокъ очень сильно склоненъ видѣть привидѣнія, вмѣсто дѣйствительности“[3]); область чувствъ — вотъ гдѣ скрываются неисчерпаемыя сокровища для того, кто хочетъ изучать человѣческую природу!

Но даже и тѣ психологическія состоянія и настроенія, которыми ограничивала свой кругозоръ буржуазная комедія и драма, не разрабатывались ею всесторонне; и въ нихъ ее привлекала преимущественно, почти исключительно, одна только сторона, — если можно такъ выразиться, минорная. Не даромъ всему этому направленію искусства дано было прозвище „слезливаго“! Меланхолическое или прямо грустное настроеніе духа становится модною чертою изысканно-чувствительныхъ душъ: „особы, одаренныя чувствительностью“, замѣчаетъ Мариво, „въ нѣкоторыхъ положеніяхъ жизни скорѣе приходятъ въ отчаяніе, чѣмъ другія, такъ какъ все то, что съ ними случается, трогаетъ ихъ сильнѣе и заставляетъ ихъ впадать въ безсмысленную печаль“[4]). Прево полагаетъ даже, что „хотя слезы и вздохи не могутъ въ строгомъ смыслѣ назваться удовольствіемъ, тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что въ нихъ кроется безконечная сладость для опечалившейся особы“[5]). И слезы

---

[1]) Въ эту характеристику, разумѣется, не входятъ комедіи и драмы спеціально-сатирическаго и тенденціознаго направленія. О нихъ, кромѣ сочиненій *Fontaine*'а и *Иванова*,— *Lenient*, T. II.

[2]) *Titon du Tillet* о Ла Шоссе, l. c., p. V.

[3]) *Marivaux, Marianne*, 1 part., p. 14 *(Paris 1842)*.

[4]) ...une tristesse stupide (!) *Idem*, p. 23.

[5]) *Ste Beuve, Notice sur Prévost et ses ouvrages* въ изданіи *Manon Lescaut. P. 1888*, p. 15 (Изъ Mémoires d'un homme de qualité).

дѣйствительно начинаютъ литься въ такомъ изобиліи, котораго никакъ нельзя было ожидать отъ веселаго общества и отъ игривыхъ нравовъ вѣка Людовика XV: плачутъ надъ чтеніемъ романовъ[1]), плачутъ въ театрахъ[2])... Еще немного дальше въ томъ же направленіи, — и Фреронъ выскажетъ желаніе, чтобы писались пьесы „исключительно трогательнаго содержанія, безъ всякой примѣси комическаго элемента“[3]) (что и осуществилъ Дидро), а Риккобони, привѣтствуя появленіе такого назидательнаго направленія въ драматическомъ искусствѣ, восклицаетъ съ комическою серіозностью: „что касается смѣха, то дай Богъ, чтобы привычка къ нему и совсѣмъ изчезла изъ театра!“[4])

То, къ чему Ла Шоссе пришелъ ощупью, что публика одобрила по увлеченію, а критика признала неохотно, по необходимости, то было возведено Дидро въ правило, въ основу драматическаго искусства. Слабый въ своихъ собственныхъ театральныхъ опытахъ[5]), Дидро былъ несомнѣнно талантливымъ драматическимъ критикомъ и теоретикомъ; его статьи о сценическомъ искусствѣ произвели глубокое впечатлѣніе во Франціи[6]) и въ особенности въ Германіи, гдѣ, по мнѣнію Мейстера, и нравы, и направленіе общественнаго сознанія согласовались съ убѣжденіями Дидро болѣе, нежели во Франціи[7]). На нѣмецкое искусство и на нѣмецкую критику Дидро повліялъ двумя путями: во-первыхъ, черезъ Лессинга, который переводилъ его пьесы и статьи, преувеличивая достоинство тѣхъ и другихъ, и признавалъ, что безъ примѣровъ и ученія Дидро его собственныя мысли приняли бы совершенно иное направленіе,

---

[1]) „Каждая строка романовъ Прево вызываетъ у меня слезы“, говоритъ Дидро. VII, 313. Le livre ne vaut pas grand-chose (пишетъ M-lle d'Aissé о Mémoires d'un homme de qualité); cependant on en lit 190 pages en fondant en larmes“. *Ste Beuve*, p. 15.

[2]) Dorval pleurait, Constance et Clairville pleuraient, Rosalie étouffait en sanglots et détournait ses regards; le vieillard qui représentait Lysimond se troubla et se mit à pleurer aussi. La douleur, passant des maîtres aux domestiques, devint générale et la pièce ne finit pas. *Diderot*, VII, 85 (o Fils naturel). О слезахъ зрителей на представленіяхъ пьесъ Ла Шоссе — выше, стр.

[3]) *La Chaussée, Oeuv.* I, XVII—XVIII.

[4]) Circa il riso, volesse il cielo che se ne perdesse l'usanza in teatro! *Idem.* V, 215.

[5]) *Палиссо въ Petites lettres sur les grands philosophes* находилъ, что въ „Незаконномъ сынѣ“ Дидро „нѣтъ ни изобрѣтательности, ни характера, ни стиля, словомъ ничего характеризующаго драматическое произведеніе“. *Колле (Journal et Mémoires. Paris 1868.* III, 325) называетъ эту пьесу самою скучною и неестественною изъ всѣхъ ему извѣстныхъ. Написанный еще въ 1757 г., „Незаконный сынъ“ былъ поставленъ на сцену лишь въ 1771 г. и снятъ послѣ перваго же представленія. Гриммъ изъ этого факта выводилъ заключеніе объ упадкѣ хорошаго вкуса во Франціи. Совсѣмъ иную судьбу имѣла другая пьеса Дидро „Отецъ семейства“. „Le théâtre de Diderot“, говоритъ *Scherer, Diderot,* p. 153, „est pis que médiocre, il est insupportable“. Столь же строгій приговоръ произноситъ надъ нимъ *Геттнеръ, Франц. литература (СПб. 1866),* стр. 248.

[6]) *Entretiens sur le Fils naturel,* изданныя въ 1757 г., имѣли большой успѣхъ, а *Гриммъ* 1 марта 1757 г. писалъ по этому поводу: „Mr. Did. n'a qu'à continuer à travailler en ce genre pour être le maître absolu du théâtre“.

[7]) *Diderot, Oeuvres éd. Assézat.* VII, 173.

быть можетъ, болѣе оригинальное, но едва ли лучшее[1]). Взгляды Дидро на драматическое искусство, переработанные Лессингомъ въ болѣе зрѣлую форму, вошли въ составъ его „Гамбургской Драматургіи“ и черезъ посредство этого произведенія оказали существенно важное вліяніе на весь послѣдующій ходъ развитія художественной критики вообще. Съ другой стороны Дидро и непосредственно повліялъ на нѣмецкое общество прошлаго вѣка, въ особенности на молодое поколѣніе періода бурныхъ стремленій. „Дидро былъ намъ близкою, родственною натурою“, говоритъ Гёте. „Именно во всемъ томъ, что въ немъ порицали французы, онъ былъ настоящій нѣмецъ. Но его точка зрѣнія была слишкомъ возвышенна, его кругозоръ былъ слишкомъ широкъ для того, чтобы мы могли ставить себя и оставаться рядомъ съ нимъ. Однако его дѣти природы, которыхъ онъ умѣлъ выдвинуть впередъ и облагородить силою ораторскаго искусства, намъ очень нравились... приводили насъ въ восторгъ, и характеры этого рода впослѣдствіи даже слишкомъ размножились на нѣмецкомъ Парнассѣ. Вмѣстѣ съ Руссо, Дидро былъ также распространителемъ среди насъ отвращенія къ установившемуся строю общественной жизни, — отвращенія, представлявшаго какъ бы спокойное предисловіе къ тѣмъ чудовищнымъ переворотамъ, въ которыхъ, казалось, должно было погибнуть все существующее“[2]). Наиболѣе типичный представитель поколѣнія бурныхъ стремленій, Клингеръ, находилъ, что именно Дидро научилъ нѣмцевъ, какъ надо писать о вопросахъ эстетики, и полагалъ, что рядомъ съ нимъ можно поставить развѣ только одного Лессинга[3]). На другаго драматурга того же направленія — Ленца Дидро также повліялъ самымъ рѣшающимъ образомъ, быть можетъ даже болѣе, чѣмъ Шекспиръ[4]).

Несмотря на такой успѣхъ среди „молодой Германіи“, Дидро, какъ драматургъ и критикъ, далеко не былъ тождественнымъ съ нею по убѣжденіямъ. Рядомъ съ новыми элементами, которые такъ сильно пришлись по вкусу штюрмерамъ, въ немъ еще на добрую половину было ненужнаго и даже противнаго имъ наслѣдія предыдущаго морализирующаго направленія въ искусствѣ. Быть можетъ, Дидро именно потому и сдѣлался настолько вліятельнымъ въ исторіи развитія духовной жизни нѣмецкаго общества, что онъ представлялъ собою переходъ отъ тенденціозной чувствительности къ тому непосредственному культу чувства и страсти, который, не задаваясь никакими нравственными цѣлями, сталъ въ скоромъ времени самъ себѣ цѣлью, не нуждавшеюся ни въ какихъ оправданіяхъ. Своею склонностью къ чувственному натурализму Дидро увлекалъ пылкую, вольнолюбивую „молодежь будущаго“, своею дидактикою—людей предшествующаго, болѣе строгаго, болѣе практиче-

---

[1]) Въ предисловіи ко 2-му изданію своего перевода пьесъ Дидро. *M-me de Staël (De l'Allemagne,* 2 part., ch. 16, p. 202. *Paris. Garnier. Nouv. ed. s. an.)* замѣчаетъ: „Lessing, en général, pensait comme Diderot sur l'art dramatique“.

[2]) *Wahrheit u. Dichtung,* 11. Buch, S. 28—29.

[3]) *Klinger, Werke,* XI, 60. [4]) *Er. Schmidt, Lenz u. Klinger,* 26—27.

скаго поколѣнія. Только этимъ сочетаніемъ двухъ различныхъ направленій, выраженныхъ съ одинаковою силою, можно объяснить, почему его „Отецъ семейства", произведеніе само по себѣ крайне слабое, имѣло столь широкій успѣхъ во многихъ странахъ[1]), въ Германіи — больше, чѣмъ гдѣ-либо, и сохранило свое вліяніе на очень продолжительный срокъ[2]). Въ Дидро-драматургѣ и критикѣ моралистъ даетъ себя чувствовать настолько рѣшительно, что бо̀льшаго не могли бы желать самые завзятые поклонники поучительнаго назначенія искусства. Для него театръ — настоящій храмъ нравственнаго воспитанія[3]); его завѣтная мечта — возвратить сценѣ ея могучее вліяніе на убѣжденія и чувства народныхъ массъ, какъ было во времена классической древности[4]). Это достижимо только при высокой нравственной чистотѣ сцены, которая должна быть „органомъ морали широкой, общепримѣнимой и могучей[5]): внушать любовь къ добродѣтели, ужасъ передъ порокомъ и обсуждать важнѣйшіе нравственные вопросы — таково истинное назначеніе драматическаго искусства"[6]). „Писатели должны въ своихъ трудахъ всегда имѣть въ виду добродѣтель и людей добродѣтельныхъ"[7]). Это единственное средство достигнуть широкаго и прочнаго вліянія на массу людей. „Я не перестану твердить: честное! давайте намъ честное! оно трогаетъ насъ болѣе задушевнымъ и сладостнымъ образомъ, нежели то, что возбуждаетъ въ насъ презрѣніе или смѣхъ"[8]). При такомъ взглядѣ на задачу искусства, понятнымъ становится отвращеніе Дидро къ смѣхотворному на сценѣ[9]), его увлеченіе „серіознымъ родомъ драмы", который онъ считаетъ наиболѣе благородною и самою полезною формою

---

[1]) „Я не знаю трагедіи, которая заставила бы пролить болѣе сладостныхъ слезъ, чѣмъ „Отецъ семейства", говоритъ *Мейстеръ*. Въ 1761 г. его давали нѣсколько недѣль подъ рядъ; въ 1769 г. представленія были возобновлены „съ успѣхомъ, подобнаго которому никто не помнитъ" (*Diderot, Mémoires, correspondance etc. 1830—31.* III, 58, 68 и *Oeuvres,* VIII, 401). *Вольтеръ* писалъ къ M-me d'Epinay (27 Fevr. 1761), что онъ „опьяненъ успѣхомъ „Отца семейства", а Дамилавиллю (3 Mars 1761), что „смотритъ на этотъ успѣхъ, какъ на побѣду, одержанную добродѣтелью". Въ Италіи (1769 г.) пьеса вызывала „тѣ же обычные эффекты: сердца сжимались; слезы текли въ изобиліи;.. женщинамъ дѣлалось дурно; ни одинъ проповѣдникъ христіанства не вызывалъ такихъ могучихъ эффектовъ". „Изъ всѣхъ пьесъ французскаго театра", говоритъ Galiani, „ни одна не имѣла такого прочнаго успѣха во всѣхъ городахъ Италіи и Германіи". *Notice de d'Assézat* въ *Oeuvres de Diderot,* VII, 177. *Лессингъ (Hamb. Dramaturgie,* 84. Stück) полагалъ, что „эта превосходная пьеса должна продержаться на нѣмец. сценахъ долго, очень долго, а можетъ-быть удержится на нихъ и навсегда". Англійскіе переводы вышли въ 1770 и 1781 г., голландскій въ 1773 г. (2 изданія); нѣмецкій (кромѣ Лессингова) въ Вѣнѣ въ 1777 г.; два русскихъ упомянуты у D'Assézat (VII, 178) съ фантастической орѳографіей именъ и фамилій переводчиковъ „Forgei de Glebow et Beydan de Jetschaninow".

[2]) „Этотъ „Отецъ", говоритъ *Геттнеръ*, стр. 248, „былъ отцомъ всего того множества трогательныхъ пьесъ, которыя со временъ Шрёдера, Ифланда и Коцебу, и въ особенности теперь, распространяются на всѣхъ сценахъ".

[3]) *Oeuvres. Assézat,* VII, 109. [4]) *Idem,* 121—2.

[5]) Idem. VII, 138. [6]) Id. 149, 313. [7]) Id. 310. [8]) Id. 312.

[9]) Le genre burlesque et le genre merveilleux n'ont pas de poëtique, et n'en peuvent avoir. Id. 152. Le burlesque me déplait partout. 153.

искусства[1]). Установленіе этого новаго „серіознаго жанра“ (le genre sérieux) Дидро ставилъ себѣ въ особую заслугу, хотя его „серіозная драма“, въ сущности, не что иное, какъ предшествовавшая ей буржуазная чувствительная комедія, очищенная отъ всякой примѣси комическаго, какъ это пытался уже раньше сдѣлать Ла Шоссе (въ „Меланидѣ“). Дидро только послѣдовательно и рѣшительно[2]) довелъ до конца то, что слагалось уже и до него; сверхъ того, онъ далъ теоретическое оправданіе этому, въ то время еще оспариваемому направленію и рельефно и смѣло выдвинулъ его особенности впередъ, сосредоточивши на нихъ вниманіе публики. Не удивительно, что эту тенденціозно-морализирующую сторону его дѣятельности восторженно привѣтствовали многочисленные поклонники поучительнаго назначенія искусства.

Но рядомъ съ назидательнымъ направленіемъ, въ Дидро было другое, — то, которое такъ сильно плѣняло Гёте и другихъ представителей восторженной „молодой Германіи“, — направленіе натуралистическое. Свою возвышенную цѣль, по мнѣнію Дидро, драматическое искусство можетъ достигнуть только отрѣшившись отъ той условной фальши и неестественности, которую французскій классицизмъ возвелъ въ правило. Смѣлое разоблаченіе недостатковъ этого направленія, и притомъ въ такую пору, когда оно еще полновластно царило на сценѣ[3]), было главною заслугою Дидро въ области драматической критики. Для насъ она, впрочемъ, важна не сама по себѣ, а по своему вліянію на ростъ того духовнаго процесса, который нашелъ свое завершеніе въ періодѣ бурныхъ стремленій. Въ противоположность условному, искусственному, Дидро съ обычнымъ своимъ необузданнымъ энтузіазмомъ провозглашаетъ призывъ къ естественному. „О природа!“, восклицаетъ онъ, „все благо заключено въ твоемъ лонѣ! Ты единственный плодотворный источникъ всѣхъ истинъ! Въ области естественнаго зарождается вдохновеніе, вспыхиваетъ фантазія, пробуждается страсть, проявляются, смѣняя другъ друга, удивленіе, чувствительность, негодованіе, гнѣвъ“. Всѣ эти ощущенія, порождая естественныя, реальныя, правдивыя впечатлѣнія, овладѣваютъ въ минуту вдохновенія душою художника и сообщаютъ ей творческую силу[4]). Провозвѣстникомъ и защитникомъ этихъ естественныхъ основъ прекраснаго и считалъ себя Дидро; свое назначеніе онъ видѣлъ въ томъ, чтобы „неустанно повторять: правда! природа!“[5]). А этотъ кличъ и есть именно тотъ, который вдохновлялъ собою молодую Германію. Хотя другой наставникъ этой послѣдней, Гаманнъ, по причинамъ, которыя мы объяснимъ дальше, не вполнѣ одобрялъ взгляды

---

[1]) Idem. 135 ss. *3-e Entretien sur le „Fils naturel“.*

[2]) Faites des comédies dans le genre sérieux, faites des tragédies domestiques, et soyez sûrs, qu'il y a des applaudissements et l'immortalité qui vous sont réservés. Idem, 146.

[3]) Уже въ *Bijoux indiscrets,* ch. 37 et 38, онъ очень опредѣленно указываетъ эти недостатки. *Лессингъ (Dramaturgie, 84. Stück)* обратилъ вниманіе на этотъ первый протестъ Дидро противъ ложнаго классицизма и поставилъ его въ заслугу Дидро.

[4]) *Oeuvres,* VII, 103. [5]) Id. 120.

Дидро на драматическое искусство, находя, что „они руководствуются блуждающими огоньками ложной философіи“ [1]), тѣмъ не менѣе Дидро былъ несомнѣнно союзникомъ и сотрудникомъ Гаманна въ борьбѣ противъ условнаго, ненатуральнаго и фальшиваго въ искусствѣ, а черезъ посредство искусства — и въ самой жизни, такъ какъ въ это время искусство для многихъ было наставницею жизни, что хорошо понималъ и Гаманнъ, считавшій драматическое искусство „за выгодное орудіе общественнаго воспитанія“ [2]). Вездѣ въ своей проповѣди художественнаго реализма Дидро, какъ и Гаманнъ, — врагъ правилъ, загромоздившихъ собою искусство“ [3]), врагъ холоднаго, бездушнаго разсужденія, поклонникъ непосредственнаго, нерефлектирующаго вдохновенія. „Поэты, актеры, музыканты, живописцы,... влюбленные, истинно-религіозные люди, словомъ, — вся восторженная и страстная толпа энтузіастовъ ощущаетъ живо и разсуждаетъ мало. Не правило, не предписаніе, а что-то болѣе непосредственное, болѣе задушевное, болѣе темное и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе достовѣрное руководитъ ими и озаряетъ ихъ“ [4]). Воспроизводить съ наибольшею живостью и правдою человѣческія чувства и страсти и вызывать интересъ къ воспроизводимому, — вотъ великая тайна таланта поэта и художника [5]). Не будучи поклонникомъ реализма безразличнаго, не знающаго выбора въ сюжетахъ и въ способахъ выполненія [6]), не доходя, какъ Гаманнъ, въ своемъ увлеченіи естественнымъ до того, чтобы находить интересными всѣ проявленія человѣческой природы, Дидро однако уже близокъ къ этому. На замѣчаніе госпожи Риккобони: „природа прекрасна, но надо показывать ее съ тѣхъ сторонъ, которыми она можетъ быть полезна и пріятна, такъ какъ кое-что естественное можетъ иногда казаться не трогательнымъ, а только возмутительнымъ“ [7]), — Дидро отвѣчаетъ: „природа настолько прекрасна, что къ ней почти не слѣдуетъ прикасаться (для того, чтобы ее измѣнять). Ради Бога, предоставьте дереву расти такъ, какъ ему угодно!“ [8]). Вышколенная, облагороженная природа, та, которую жеманная тогдашняя эстетика величала „прекрасною природою“, и непонятна [9]), и противна Дидро; ему нужна, ему дорогà природа неподкрашенная, неподдѣльная, природа болѣе сильная, даже „самая сильная“ [10]).

---

[1]) *Hamann*, III, 81 f. [2]) Id. II, 423 ff.

[3]) *Diderot*, VII, 343—4. Je n'entends point les règles etc. IV, 284. Y a-t-il d'autre règle que l'imitation de la nature? id. 283. Surtout souvenez-vous qu'il n'y a pas de principe général; je n'en connais aucun de ceux que je viens d'indiquer, qu'un homme de génie ne puisse enfreindre avec succès. VII, 138. [4]) Id. VII, 103. [5]) Id. 363.

[6]) Y a-t-il d'autre règle que l'imitation de la nature? — La nature nous offre à chaque instant des faces différentes; toutes sont vraies, mais toutes ne sont pas également belles. IV, 283. Qu'appelle-t-on au théâtre être vrai? Est-ce y montrer les choses comme elles sont en nature? Aucunement. Le vrai, en ce sens, ne serait que le commun. Qu'est-ce donc que le vrai sur la scène? C'est la conformité des actions, des discours de la figure, de la voix, du mouvement, du geste, avec un modèle idéal imaginé par le poëte, et souvent exagéré par le comédien. Voilà le merveilleux! *Paradoxe sur le comédien.*

[7]) *Diderot, Oeuvr.*, VII, 397. [8]) Id. 407. [9]) Id. ibid. [10]) Id. 156.

И если онъ не поклонникъ грубыхъ эффектовъ „мясника-Шекспира“ [1]), его не тянетъ и въ сторону противоположнаго, разслабленнаго искусства, предназначающаго себя „для націи деликатной, легковѣсной и сентиментальной, для душъ слабыхъ, неспособныхъ выносить сильныя потрясенія“ [2]).

Такимъ образомъ отъ односторонней слезливой чувствительности своего времени Дидро уже указываетъ переходъ къ болѣе энергичнымъ и разнообразнымъ ощущеніямъ слѣдующаго поколѣнія. Онъ проповѣдникъ не одного трогательнаго элемента въ искусствѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и даже болѣе, — патетическаго. Всѣ его практическіе совѣты относительно сценической техники [3]) направлены къ тому, чтобы достигнуть наибольшей выразительности и наибольшаго вліянія на чувства зрителей. А такъ какъ сцена есть вѣрное отраженіе дѣйствительности, то и въ жизни онъ отводитъ широкій просторъ напряженному чувству, элементу патетическому. Чувствительность становится у него способностью къ воспринятію всевозможныхъ впечатлѣній и къ выраженію столь же разнообразныхъ страстей. Это уже въ полномъ составѣ — чувствительность періода бурныхъ стремленій; она пригодна ко всему: „она заставляетъ страдать съ другими, дрожать, восхищаться, бояться, приходить въ смущеніе, плакать, лишаться сознанія, помогать другимъ, обращаться въ бѣгство, терять разсудокъ, преувеличивать, презирать, не имѣть опредѣленнаго понятія объ истинномъ, добромъ и прекрасномъ, быть несправедливымъ, даже безумнымъ! Умножьте чувствительныя души“, восклицаетъ Дидро, „и вы, вмѣстѣ съ ними, умножите въ такой же степени всевозможные хорошіе и дурные поступки“ [4]). Характеризованная такимъ образомъ, чувствительность становится источникомъ жизненной энергіи въ человѣкѣ, силы болѣе могучей, чѣмъ рефлективная способность, но въ то же время и силы стихійной, которую нельзя отождествлять съ нравственнымъ совершенствомъ, такъ какъ сама по себѣ чувствительность одинаково способна направляться и на хорошее, и на дурное, и созидать, и разрушать [5]).

Дидро сознаетъ, что эта стихійная сила нуждается въ контролѣ, въ упорядоченіи, но кому должна быть ввѣрена столь важная обязанность, — разсудку ли, внушеніямъ ли совѣсти, велѣніямъ ли долга, —

---

[1]) ...les boucheries de Shakespeare, VII, 393. Je m'accommoderai encore mieux du monstre de Shakespeare, que de l'épouvantail de Mr. Ducis (передѣлавшаго Гамлета для франц. сцены) VIII, 476. (О значеніи Дюси для развитія пониманія шекспировской драмы во Франціи — *Pellissier, Le drame shakespearien en France* въ *Essais de littérature contemporaine. P. 1893,* 89 ss.) [2]) *Diderot,* VIII, 393.

[3]) Преувеличеніе значенія мимики и жестикуляціи: VII, 104 ss., 378—9; о важности декламаціи id. 385, хорошихъ декорацій id. 116, 373, обстановки строго реалистической id. ibid. и 120, 373.

[4]) VIII, 393.

[5]) Il est mille circonstances pour une où la sensibilité est aussi nuisible à la société que sur la scène. *Paradoxe sur le comédien.*

для него осталось неяснымъ, вслѣдствіе крайней шаткости и сбивчивости его этическихъ убѣжденій. Одно для него несомнѣнно: въ области эстетической крайняя чувствительность, предоставленная самой себѣ, не въ состояніи создать высшихъ произведеній искусства. Чуть ли не самая извѣстная изъ статей Дидро, „Парадоксъ объ актерѣ“ старается доказать, что высшая способность къ художественному творчеству состоитъ не въ томъ, чтобы неудержимо отдаваться чувствительности и неразрывно сливаться съ нею, а въ томъ, чтобы, оставаясь хладнокровнымъ наблюдателемъ чувствъ и страстей, передавать ихъ затѣмъ съ поразительною вѣрностью и живостью[1]). Мысли, высказанныя Дидро на эту тему, полны блестящаго остроумія, но онѣ плохо вяжутся съ общимъ складомъ его убѣжденій, противорѣчатъ его собственному темпераменту[2]). Какъ бы ни превозносилъ онъ пользу хладнокровія[3]), онъ самъ вездѣ и во всемъ былъ пылкимъ энтузіастомъ, отдававшимся всецѣло увлеченію минуты и возбуждавшимъ и другихъ жить мгновеннымъ, безотчетнымъ порывомъ. Впадая въ жалкую посредственность тотчасъ же, какъ только онъ превращался въ резонера (напр., въ своихъ драматическихъ произведеніяхъ), онъ былъ великъ и вліятеленъ только тамъ, гдѣ безъ стѣсненій отдавался вдохновенію чувства. Только этою стороною являлся онъ (по словамъ Гёте) натурою, родственною порѣ бурныхъ стремленій. Не слѣдуетъ забывать сверхъ того, что статья, отдающая рефлекціи предпочтеніе передъ чувствительностью въ процессѣ художественнаго творчества, оставалась неизвѣстною для современниковъ[4]) и, слѣдовательно, не могла вліять на нихъ. Наоборотъ, ими отлично усвоено было именно сочувствіе Дидро непосредственнымъ, первичнымъ сильнымъ впечатлѣніямъ, всему патетическому; столь же сильно нравился имъ его протестъ противъ условныхъ приличій въ жизненномъ поведеніи и противъ условныхъ пріемовъ въ искусствѣ. Можно даже сказать, что именно своими крайностями Дидро болѣе всего увлекалъ нѣмецкихъ штюрмеровъ. Онъ защитникъ патетическаго въ искусствѣ, и вотъ, они доводятъ пафосъ до крайнихъ, уродливыхъ размѣровъ: герои пьесъ Клингера и Ленца „заряжены страстью“ до такой степени,

---

[1]) Les grands poëtes, les grands acteurs, et peut-être en général tous les grands imitateurs de la nature... sont les êtres les moins sensibles... Ils sont trop occupés à regarder, à reconnaître et à imiter, pour être vivement affectés au dedans d'eux-mêmes. Nous sentons, nous; eux, ils observent, étudient et peignent... La sensibilité n'est guère la qualité d'un grand génie... Ce n'est pas son coeur, c'est sa tête qui fait tout. *Paradoxe sur le comédien.*

[2]) Au reste, lorsque j'ai prononcé que la sensibilité était la caractéristique de la bonté de l'âme et de la médiocrité du génie, j'ai fait un aveu qui n'est pas trop ordinaire, car si nature a pétri une âme sensible, c'est la mienne. VIII, 408.

[3]) C'est au sang-froid à tempérer le délire de l'enthousiasme. *Paradoxe sur le comédien.*

[4]) *„Парадоксъ объ актерѣ“*, написанный не ранѣе 1776 г. (*Rosenkranz, Diderot,* II, 209), былъ изданъ въ первый разъ въ 1830 г. въ *Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot.*

что смахиваютъ на сумасшедшихъ[1]), оправдывая собою мнѣніе Дидро, что безумствовать — характерный признакъ чувствительной натуры[2]). Дидро величайшій поклонникъ замѣны правильной рѣчи на сценѣ мимикою, криками, краткими восклицаніями, смутнымъ шопотомъ и тому подобными „интонаціями страсти“[3]), — и вотъ, въ драмахъ штюрмеровъ общепринятая связная и ясная рѣчь нерѣдко совсѣмъ исчезаетъ: дѣйствующія лица только охаютъ, ахаютъ, стонутъ, скрежещутъ зубами или „рычатъ, какъ львы“. Даже наиболѣе характерная черта штюрмерскихъ драмъ и романовъ — умышленное попираніе общепринятаго, поруганіе надъ приличіями, предпочтеніе грубой силы и дикости нарядному мишурному блеску современной малокровной и блѣднолицой культурности, — даже и эта черта въ значительной степени привита нѣмцамъ эстетикою Дидро, который здѣсь сближается съ Гаманномъ. „Чѣмъ болѣе цивилизованъ и благовоспитанъ народъ“, говоритъ онъ, „тѣмъ менѣе поэтиченъ его бытъ; умиротворяясь, смягчаясь, все слабѣетъ“. Когда, въ какія времена создаетъ природа образцы для искусства? Во времена полновластнаго владычества страстей, въ тѣ времена, когда сыновья еще рвутъ на себѣ волосы надъ ложемъ умершаго отца, когда мать, умоляя сыновей, обнажаетъ передъ ними грудь, ихъ вскормившую, когда каждое движеніе сердца, каждый порывъ желаній облекается въ наглядный, животрепещущій чувственный образъ, когда картинныя, драматическія положенія создаются въ дѣйствительности ежеминутно, непроизвольно, свободно, сами собою. „Эти нравы, можетъ быть, и не хороши; но они поэтичны... Поэзіи (въ особенности эпосу и драмѣ) нужно нѣчто громадное, варварское и дикое“. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы нашему вѣку была несвойственна геніальность; она присуща всѣмъ временамъ; но геніальные люди остаются омертвѣвшими при отсутствіи необычайныхъ событій, воспламеняющихъ народныя массы и пробуждающихъ геніальность къ жизни. Жалка участь поэта, осужденнаго жить среди

---

[1]) Эшенбургъ, разбирая въ *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, XXVII, 384 ff., драмы Клингера „Оттонъ“ и „Das leidende Weib“, находитъ, что дикія и „безумныя выходки“ ихъ героевъ невыносимы. Бюргеръ о другой пьесѣ того же сорта („Близнецы“) замѣчаетъ: „въ ней нѣтъ ни одного естественнаго характера;... такіе характеры встрѣчаются только въ домѣ умалишенныхъ;... такихъ бѣшеныхъ и безумныхъ субъектовъ полиція заковываетъ въ цѣпи“ (*Strodtmann, Briefe von und an Bürger*. № 563). Въ „*Simsone Grisaldo*“ бѣшеныя страсти дѣйствующихъ лицъ достигаютъ высшихъ, совершенно невѣроятныхъ размѣровъ.

[2]) *Diderot*, VIII, 393. Слова „безумно, безумный“ у него нерѣдко означаютъ похвалу, напр.: il n'est pas possible d'être plus profond et plus *fou*. *Mémoires, correspondance etc. (1830)*, II, 66. Il faut souvent donner à la sagesse l'air de *la folie*, afin de lui procurer ses entrées. Id., p. 71. Le baron (Holbach) fut d'une *folie* sans égale. Il a de l'originalité dans le ton et dans les idées. I, 73—74. Сумасбродствомъ хвастались и нѣмецкіе штюрмеры; такъ напр., Клингеръ самодовольнымъ тономъ говоритъ о себѣ: ich bin toll und unausstehlich und kränke manch gute Seele dadurch. *Rieger*, 399; и Гёте нерѣдко придаетъ выраженію „toll“ сочувственное значеніе.

[3]) *Diderot*, VII, 104—5.

націи, привыкшей къ мелочнымъ, разслабленнымъ, аффектированнымъ нравамъ! Горе геніальному человѣку, который при такихъ условіяхъ осмѣлится выступить съ произведеніемъ, согласнымъ съ природою, но противорѣчащимъ жалкимъ предубѣжденіямъ общества, его условнымъ и фальшивымъ приличіямъ[1]).

Какъ видимъ, Дидро по своимъ взглядамъ на свойства и условія художественнаго творчества довольно близко подходилъ къ Гаманну. Какъ же относился къ его эстетическимъ убѣжденіямъ Гаманнъ? Онъ признавалъ заслуги Дидро въ этомъ отношеніи, съ жадностью читалъ его статьи о драматическомъ искусствѣ и считалъ ихъ полезными для всѣхъ занимающихся этимъ предметомъ. Но окончательнаго, безупречнаго слова истины онъ въ нихъ не находилъ; желающій проникнуть до первоначальныхъ родниковъ поэтическаго творчества, по его мнѣнію, не можетъ остановиться на точкѣ зрѣнія Дидро[2]). Почему же такъ? Потому, что эта точка зрѣнія принята Дидро произвольно; она лишена у него прочнаго философскаго основанія и является противорѣчіемъ въ мыслителѣ, который руководствуется „блуждающими огоньками ложной философіи". Въ самомъ дѣлѣ, что именно ново и оригинально въ ученіи Дидро? — Его взглядъ на геніальность, на непосредственное природное вдохновеніе, какъ на источникъ художественнаго творчества; и Гаманнъ вмѣняетъ Дидро въ великую заслугу то, что онъ, такъ близко знакомый съ правилами и преданіями старой школы искусства, выше всякихъ правилъ ставитъ таинственный даръ вдохновенія. Но мысль эта, вѣрная сама по себѣ, „должна все же казаться галиматьей" въ устахъ такого философа, какъ Дидро[3]), скептика съ матеріалистическою тенденціей. О вдохновеніи, о геніи, о творчествѣ онъ говоритъ съ энтузіазмомъ мистика[4]), поклоняющагося таинственному, необъяснимому. Но вѣдь основа мистицизма есть вѣра, а вѣрѣ противоположны всѣ начала философіи Дидро. По какому же праву вноситъ онъ въ область своей эстетики то, чему нѣтъ мѣста и оправданія въ его метафизикѣ?.. Истина при такихъ условіяхъ теряетъ свой священный характеръ, превращается въ противорѣчіе съ самою собою, „въ галиматью". Мало того! Тамъ, гдѣ она признана произвольно, безъ внутреннихъ основаній, она неизбѣжно должна выродиться въ заблужденіе. Такая участь, по мнѣнію Гаманна, должна постигнуть эстетическій реализмъ Дидро. Съ точки зрѣнія Гаманна, природа также является источникомъ художественнаго вдохновенія и творчества, но потому только, что для Гаманна она — откровеніе Божества, проводникъ божественнаго, то-есть того, что выше нашихъ ограниченныхъ понятій о естественномъ, что, не вмѣщаясь въ предѣлы одного разсужденія, принимается на вѣру, что намъ дано въ личномъ ощущеніи, какъ неопровержимый фактъ, а не какъ отвлеченное умозаключеніе. Для матеріалиста же Дидро такая природа немыслима; его философія, если она желаетъ быть послѣдовательною,

---

[1]) Idem. VII, 370—3. [2]) *Hamann.* III, 81—82. [3]) Idem. 81. [4]) Idem. ibid.

обязана изгнать изъ природы все таинственное, непостижимое, чудесное, слѣдовательно, и это „нѣчто, болѣе глубокое, болѣе задушевное, болѣе темное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе достовѣрное, чѣмъ всѣ правила“, словомъ, — ту таинственную силу вдохновенія, въ которой Дидро видитъ источникъ художественнаго творчества. Дидро долженъ былъ бы отречься отъ непостижимаго, чудеснаго дара геніальности; онъ этого не сдѣлалъ; но превышеніе правъ не идетъ ему въ прокъ, и самъ же онъ исключаетъ чудесное изъ области доступнаго искусству, самъ же онъ говоритъ, что „чудесное не имѣетъ поэтической теоріи и не можетъ ее имѣть; оно прямо вычеркнуто изъ предѣловъ художественнаго воспріятія и воспроизведенія[1]), которыя имѣютъ дѣло только съ реальнымъ. Между тѣмъ для Гаманна чудесно все то, что необъяснимо посредствомъ одного разсужденія, изъ чего однако не слѣдуетъ, чтобы необъяснимое было призрачно, нереально. Наоборотъ, оно-то для философіи чувства и вѣры и есть самое реальное изъ всего существующаго, потому что въ него входитъ все первичное, основное, неразложимое и потому недоказуемое діалектическимъ процессомъ, принимаемое самосознаніемъ какъ фактъ, а не какъ выводъ разсужденія. Этимъ необъяснимымъ, этимъ какъ будто бы чудеснымъ, но въ сущности только неразгаданнымъ естественнымъ полна область художественнаго воспріятія. Какъ же исключать его изъ предѣловъ художественнаго воспроизведенія? Не чудесное ли въ повѣствованіяхъ Гомера о богахъ обезсмертило его музу? не то ли именно, что казалось аѳинянамъ безуміемъ въ рѣчахъ Павла, составляло притягательную, могучую силу его отраднаго благовѣстія[2])?... Не проникало ли чудесное собою всего средневѣковаго міросозерцанія и не нашло ли оно себѣ высочайшаго художественнаго выраженія въ Дантѣ? не имъ ли наконецъ дышала искони народная поэзія?.. Вотъ почему Гаманнъ никакъ не можетъ простить прозаичному Дидро исключеніе чудеснаго и фантастическаго элемента изъ искусства: „отбросить его въ качествѣ негоднаго шлака“, говоритъ Гаманнъ, „значитъ отнять у божественныхъ и человѣческихъ вещей ихъ существенный характеръ,— значитъ изсушить грудь и чресла поэзіи вообще“[3]) и драматическаго искусства въ частности, которое когда-то, первоначально было все — не что иное, какъ священнодѣйствіе[4]). Если бы, въ награду за эту утрату, искусство по крайней мѣрѣ выигрывало въ другомъ отношеніи! если бы, отказавшись отъ порывовъ въ область божественнаго, чудеснаго, оно по крайней мѣрѣ тѣмъ полнѣе воспроизводило бы только-человѣческое! Но и этого нѣтъ! Дидро, одновременно съ чудеснымъ, отбрасываетъ и грубо-комическое, смѣшное, говоря, что и „оно не подходитъ ни подъ какую эстетическую теорію, что оно противно ему во всѣхъ своихъ проявленіяхъ“[5]). И это говоритъ реалистъ, поклонникъ естественности, природы въ искусствѣ! Или онъ не замѣчаетъ, что „смѣшное относится

---

[1]) *Diderot.* VII, 152. [2]) *Hamann.* II, 440. [3]) Idem. ibid. [4]) Idem. II, 437.
[5]) *Diderot.* VII, 153.

къ чудесному, заурядное и пошлое къ священному, точно такъ же, какъ нижнее къ верхнему, какъ обратная сторона къ лицевой?“ [1]). Исключивши самое возвышенное въ человѣкѣ изъ области искусства, какъ недоступное ему, а низкое, какъ недостойное его, тенденціозный эстетикъ не замѣчаетъ, какъ многаго лишился въ этомъ насильственномъ процессѣ важнѣйшій объектъ искусства — человѣкъ. Произвольно искаженный такимъ образомъ, онъ уже не цѣльное и не живое существо, а слѣдовательно и искусство, воспроизводящее его, не можетъ быть уже ни всеобъемлющимъ, ни правдивымъ: оно будетъ изображать намъ либо искалѣченную, либо неполную природу, либо прямо вымышленную. И эту-то пародію дѣйствительности, эту карикатуру жизни намъ хотятъ выдать за какой-то „средній родъ искусства, серіозный, высшій родъ искусства“ [2])!.. Съ обычною проницательностью Гаманнъ разсмотрѣлъ, что тенденціозныя ограниченія реализма у Дидро губятъ всякую правдивость въ искусствѣ, что его „средній, серіозный родъ драмы“ можетъ создать не изображеніе живой человѣческой личности во всей полнотѣ ея характерныхъ особенностей, а только какое-то безличное существо, дѣйствительно „средняго“, неопредѣленнаго рода, сходное съ тѣмъ призрачнымъ нормальнымъ человѣкомъ, надъ искусственною выработкою котораго въ то же самое время трудились философія и педагогика XVIII вѣка [3]).

Правильность приговора Гаманна надъ взглядами Дидро на драматическое искусство подтверждается слабостью драматическихъ произведеній самого Дидро, въ которыхъ отдѣльные правдивые, трогательные моменты (оцѣненные и Гаманномъ [4]) подавлены либо сухой, морализирующей декламаціей, либо вычурною аффектаціей, давшей госпожѣ де-Сталь право замѣтить, что въ его пьесахъ „аффектація условнаго замѣнена аффектаціей естественнаго“ [5]). Другимъ подтвержденіемъ недостаточной зрѣлости Дидро, какъ драматическаго критика, является его отношеніе къ Шекспиру. Выставляя себя поклонникомъ патетическаго и могучаго въ искусствѣ, Дидро однако, въ отличіе отъ Гаманна, не былъ въ состояніи возвыситься до пониманія Шекспира, хотя и восхищался нѣкоторыми отдѣльными сценами его [6]). Шекспиръ и привлекалъ, и пугалъ его своею богатырскою силою; Дидро сравнивалъ его „съ безобразнымъ, грубо выточеннымъ колоссомъ св. Христофора въ парижскомъ соборѣ Богоматери, съ великаномъ, между ногъ котораго мы всѣ могли бы пройти, не задѣвая за него головами“ [7]). Дидро ему дивится, но не сочувствуетъ; въ концѣ концовъ Шекспиръ все же остается для него „чудовищемъ“, а пьесы его по своимъ эффектамъ напоминаютъ бойню и мясную лавку [8]). Такимъ образомъ теоретическій призывъ Дидро

---

[1]) *Hamann.* II, 440—1. [2]) *Diderot.* VII, 134—8, 146.

[3]) Подъ руководствомъ „андріантоглифа Эмиля“, вовсе не такъ хорошо знавшаго природу ребенка, какъ думало большинство, — замѣчаетъ *Гаманнъ* II, 420.

[4]) „Der Hausvater“ hat mich in einigen Stellen sehr erweicht und gerührt. II, 81.

[5]) *De l'Allemagne.* 2 part. ch. 16. p. 203. [6]) Напр. въ „Макбетѣ“. *Diderot.* I. 355.

[7]) Idem. VIII, 384. [8]) Idem. VIII, 393.

къ правдивости и силѣ въ искусствѣ обнаружилъ свое безсиліе уже на самомъ Дидро. Но Гаманнъ убѣжденъ, что внутреннее безсиліе новой тенденціозной драмы должно раскрыться и въ ея неспособности глубоко вліять на народную массу. Гаманнъ раздѣлялъ мнѣніе, что „театръ есть пріятная школа нравственности“ [1]); на драматическое искусство онъ смотрѣлъ какъ на „чрезвычайно удобное и успѣшное орудіе общественнаго воспитанія“ [2]) и вѣрилъ въ возможность введенія этого образовательнаго и воспитательнаго средства въ школьную жизнь, какъ видно изъ его „Писемъ о школьной драмѣ“ [3]). Точно такъ же и Дидро мечталъ о возвращеніи сценѣ ея прошлаго, когда-то могучаго вліянія на народную массу, но мечталъ напрасно, по крайней мѣрѣ по мнѣнію Гаманна: народу по преимуществу свойственъ интересъ именно къ тому, что Дидро исключалъ изъ области драматическаго искусства, къ чудесному съ одной стороны, къ комическому — съ другой. По правильному замѣчанію Гаманна, Дидро на самомъ дѣлѣ даже и не старается сдѣлать драму народнымъ достояніемъ; какъ настоящій французскій тенденціозный философъ, онъ хочетъ низвести ее съ Олимпа и съ форума и замкнуть въ тѣсные, недоступные народному пониманію предѣлы великосвѣтской залы, литературнаго изящнаго салона [4]). Поэтому его изысканно-чувствительныя пьесы оказываются такъ же мало пригодными „для неблаговоспитанныхъ зрителей“, то-есть для народа, какъ и произведенія, построенныя на непостижимыхъ для простыхъ людей правилахъ трехъ единствъ [5]). Вліять широко и глубоко на народную массу можетъ только драма, выросшая на почвѣ народныхъ вѣрованій и убѣжденій, родная народу по мыслямъ и чувствамъ, священная ему „какъ настоящая литургія“, сверкающая природною красотою, какъ необдѣланный алмазъ, который современные педанты-теоретики хотятъ отшлифовать при помощи своей искусственной эстетики, будто бы чистой, точно богемскій хрусталь, но именно поэтому и обличающей всю фальшь своихъ же неестественныхъ хитросплетеній [6]). Искусство, съ точки зрѣнія Гаманна, такъ же, какъ и философія, не въ правѣ разъединять соединеннаго Богомъ, не въ правѣ выбрасывать произвольно изъ состава человѣческой природы цѣлыя ея стороны, высшія и низшія. Менѣе чѣмъ кому-либо, позволительно это дѣлать эстетикамъ-реалистамъ, подобнымъ Дидро: „эти натуралисты дѣлаютъ природу искусственною“; Гаманнъ же наоборотъ, требуетъ, чтобы искусство стало естественнымъ [7]). Всякое искусство у истиннаго поэта должно быть самою природою [8]), въ ея наивной простотѣ и безконечно-богатой содержательности. Непринужденное, живое воспроизведеніе обоихъ этихъ качествъ есть необходимое условіе истиннаго искусства, воплощающаго въ себѣ не выдуманную, а естественную красоту. Св. Писаніе, со своею дѣтски-наивною и въ то же

---

[1]) *Hamann.* IV, 361. [2]) Idem. II, 435.
[3]) *5 Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend (1763).* II, 413 ff. [4]) II, 425.
[5]) II, 429, 437. [6]) II, 437. [7]) IV, 207. [8]) *Hamann,* I, 118.

время глубоко-поэтичною рѣчью, остается для Гаманна величайшимъ образцомъ художественнаго творчества въ этомъ отношеніи[1]), точно такъ же, какъ и „дѣтскіе разсказы божественнаго старца Гомера“. Той же простоты и правдивости формы, той же глубины содержанія требуетъ Гаманнъ и отъ драматическаго искусства: и оно должно стремиться воплотить въ художественномъ впечатлѣніи всю природу человѣка, отъ животно-низкаго до божественно-возвышеннаго. Оттого тенденціозное ограниченіе области искусства, какъ это дѣлаетъ Дидро, Гаманнъ считаетъ для себя непозволительнымъ; для такого произвола, говоритъ онъ съ гордостью, „я слишкомъ стыдливъ, слишкомъ цѣломудренъ“[2]).

Мы прослѣдили смѣну направленій въ драматическомъ искусствѣ XVIII вѣка въ соотвѣтствіи съ тѣмъ переворотомъ, который совершался въ нравственномъ настроеніи общества, и видѣли какъ въ художественной теоріи и на сценѣ строгое, тенденціозное, морализирующее направленіе сначала все возрастало, а затѣмъ мало-по-малу стало уступать мѣсто болѣе свободному и непредубѣжденному реализму, который, чѣмъ дальше, тѣмъ становился все шире въ своихъ задачахъ и проникался все большимъ сочувствіемъ къ непринужденному всестороннему развитію человѣческой личности. Сходный съ этимъ процессъ развитія пережилъ и романъ XVIII столѣтія, оказавшій, вмѣстѣ съ театромъ, глубокое вліяніе на нравственный прогрессъ общества. Романъ, долгое время занимавшійся тяжеловѣснымъ изложеніемъ[3]) рыцарскихъ, пастушескихъ или фантастически-историческихъ сюжетовъ и галантныхъ придворныхъ интригъ[4]), въ XVII вѣкѣ лишь изрѣдка, преимущественно въ Германіи, проявлялъ наклонность къ реалистическому[5]) и поучительному направленію[6]), такъ что, по выраженію одного историка литературы, „за исключеніемъ несовсѣмъ нравственнаго стараго „Симплициссимуса“,

---

[1]) Id. ibid. [2]) Id. II, 437.

[3]) О размѣрахъ этихъ произведеній можно судить по слѣдующимъ примѣрамъ: „Клеопатра“ Лакальпренеда (1648) заключала въ себѣ 12 томовъ 8⁰; его же „Фарамонъ“ 12 томовъ 8⁰. „Артамена“ и „Клелія“ M-lle de Scudery (1650 и 1660) по 10 томовъ 8⁰. „Октавія“ герцога Антона Ульриха Брауншвейгскаго въ изданіи 1712 г. — 7 томовъ въ 6822 страницы мелкой печати. „Арминій и Туснельда“ Лоэнштейна въ изданіи 1731 г. — 2 тома 4⁰.

[4]) Наибольшее распространеніе и вліяніе французскій галантный романъ получилъ въ Германіи, гдѣ онъ вызвалъ множество подражаній и получилъ отчасти политическую окраску. *Wolff, Allgemeine Geschichte des Romans. 2 Ausg. 1850,* 172, 199—200 и ff. Одинъ изъ главныхъ дѣятелей этого рода литературы, Бухгольцъ, задается цѣлью „dem spanischen Hochtrab, der italienischen Ruhmfertigkeit u. dem französischen eingebildeten Vorzug zu Possen zu beweisen, dass die Teutschen nicht lauter wilde Säue und Bähren seien, sondern auch manchen Ritter unter sich gehabt“. Idem. 203 ff.

[5]) Наиболѣе извѣстные литераторы этого времени, говоритъ *Wolff,* 199—200, пренебрегали бытовымъ романомъ, оставляя его неизвѣстнымъ писателямъ, трудившимся не для славы, а изъ-за денегъ.

[6]) Самый извѣстный примѣръ, разумѣется, — „Телемакъ“; въ Германіи — „Арминій и Туснельда“ Лоэнштейна, романъ, снискавшій себѣ необыкновенную популярность своимъ патріотизмомъ, благочестивымъ и нравственнымъ направленіемъ и огромною, но

весь этотъ отдѣлъ нѣмецкой словесности до XVIII вѣка не можетъ указать ни на одну здоровую книгу“ [1]). До какой степени и въ слѣдующую четверть столѣтія на романъ смотрѣли какъ на праздную забаву воображенія, видно изъ поразительнаго успѣха волшебныхъ сказокъ, писаньемъ которыхъ, съ легкой руки Перро, занималось свыше ста авторовъ [2]), а также изъ успѣха того наиболѣе обширнаго отдѣла робинзонадъ, который, въ отличіе отъ своего нравственно-чистаго и поучительнаго образца [3]), вдался въ изображеніе фантастическихъ путешествій и невѣроятныхъ, либо невыносимо грязныхъ приключеній [4]). Даже въ самомъ талантливомъ романистѣ этого періода, Лесажѣ, читателя поражаетъ слишкомъ спокойное отношеніе къ изображенію порока и добродѣтели, слишкомъ большое равнодушіе и къ добру, и къ злу, вызванное не столько объективностью художественной точки зрѣнія, сколько нравственнымъ индифферентизмомъ автора. Не ранѣе тридцатыхъ годовъ XVIII вѣка морализирующее направленіе начинаетъ овладѣвать и романомъ, при чемъ, какъ и въ драматическомъ искусствѣ, оно развивается въ связи съ возрастаніемъ интереса общества къ современному, скромному, бюргерскому быту. Конечно, и здѣсь дѣло не обходится безъ сопротивленія со стороны поклонниковъ аристократическаго тона въ литературѣ: Гордонъ де Персель во Франціи [5]), Готтшедъ въ Германіи [6]) утверждаютъ, что непремѣнное условіе художественнаго и нравственнаго совершенства романа состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствующими лицами въ немъ были „особы высшаго разбора, короли и важные государственные дѣятели“, а разсматриваемыя событія касались бы цѣлыхъ націй и цѣлыхъ странъ. Но уже въ 1704 г. Фюретьеръ въ предисловіи къ своему „Мѣщанскому роману“, въ которомъ онъ намѣревается прежде всего не занимать, а поучать читателя [7]), высказываетъ мысль, что своей назидательной цѣли романъ вѣрнѣе всего достигнетъ тогда, когда онъ будетъ изображать „не героевъ и не героинь, а добрыхъ

безпорядочною эрудиціей, превращавшей его въ цѣлую энциклопедію тогдашнихъ знаній (въ 1718 г. была даже издана хрестоматія, составленная изъ него, Lohensteinius Sententiosus). [1]) *Wolff*, 220—1.

[2]) Они указаны въ 37 томѣ изданнаго въ 1786 г. Cabinet des Feés. *Loebell, Die Entwickelung der deutsch. Poesie.* II. B. *(1858).* S. 157. Графъ Кайлюсъ говоритъ, что въ времена его юности великосвѣтскіе люди ничего не читали, кромѣ волшебныхъ сказокъ. Ibid.

[3]) Извѣстенъ восторженный отзывъ Руссо о „Робинзонѣ“ въ „Эмилѣ“. Самъ Дефоэ придавалъ своему произведенію нравственно-воспитательное значеніе, какъ видно изъ *Serious Reflexions*, присоединенныхъ ко 2-й части „Робинзона“: цѣлью его было укрѣпить вѣру въ Провидѣніе и любовь къ добродѣтели. „I wrote“, говоритъ онъ, „for the purpose of recommending indefatigable application and undaunted resolution under the greatest and most discouraging circumstances“.

[4]) *Геттнеръ. Нѣм. литература.* I, 288—9 и его же *Robinson und die Robinsonaden. Berlin 1854.*

[5]) *Le Pour et le Contre 1734.* III, 142 № 36 по *Gordon de Percel, De l'usage des romans.* [6]) *Gottsched, Dichtkunst.* I Thl. 4 Hauptst. § 26, S. 165.

[7]) *Furetière, Le roman bourgeois. Amsterdam 1704.* Avis au lecteur.

людей средняго положенія въ обществѣ, тѣхъ, которые тихонько плетутся по большой дорогѣ жизни и изъ которыхъ одни хороши, а другіе дурны, одни умны, а другіе глупы, и какихъ на свѣтѣ — большинство“[1]). Въ 1734 г. Прево пишетъ, что романы могутъ быть хороши, даже если ихъ герои и не принадлежатъ къ разряду знатныхъ особъ[2]), а Мариво уже поднимаетъ на смѣхъ аристократическое тщеславіе въ литературѣ[3]). Въ то же время Прево указываетъ на упадокъ сочувствія къ неестественнымъ, фантастическимъ романамъ: ихъ находятъ и длинными, и скучными; невѣроятныя приключенія перестаютъ нравиться; новый вкусъ требуетъ иного, и причину этой перемѣны, по мнѣнію Прево, слѣдуетъ искать „не въ запросахъ ума читателей, а въ настроеніи ихъ сердца“[4]). Эти слова совершенно вѣрно опредѣляютъ существенную сторону духовнаго перелома, совершавшагося въ обществѣ, — поворотъ отъ хладнокровнаго разсужденія въ сторону чувства. Отчего люди неутомимы въ разговорахъ и мечтахъ о правилахъ нравственности и такъ лѣнивы и слабы въ ихъ осуществленіи? спрашиваетъ Прево. — Оттого, что всѣ эти правила слишкомъ общи и неопредѣленны, а слѣдовательно трудно примѣнимы къ частнымъ случаямъ. Старайтесь вліять на нравы опытомъ и примѣромъ, то-есть тѣмъ, что производитъ живое впечатлѣніе на чувство. Но личный опытъ не вездѣ возможенъ; тѣмъ необходимѣе нравственные примѣры; давать ихъ и составляетъ назначеніе романа, который такимъ образомъ оказывается „настоящимъ трактатомъ о нравственности, переложеннымъ въ форму пріятныхъ и общедоступныхъ упражненій“[5]). Еще рѣшительнѣе выражено то же направленіе въ Мариво: въ вѣкъ всеобщаго поклоненія уму и въ особенности остроумію онъ, предупреждая Руссо, имѣлъ смѣлость сказать, что умъ, не согрѣтый огнемъ нравственнаго чувства, не дорого стоитъ. „Я не умѣю философствовать“, говоритъ героиня одного изъ романовъ Мариво, „да и нисколько не забочусь объ этомъ, потому что философія научаетъ только искусству разсужденія... Я же думаю, что сколько-нибудь достовѣрныя свѣдѣнія о человѣческой природѣ намъ можетъ доставить не умъ, а чувство[6]). Правильно философствуетъ не голова, а сердце“[7]).

На почвѣ этого новаго настроенія общественнаго сознанія создался нравоучительный романъ XVIII вѣка. Въ произведеніяхъ Прево его существенныя черты уже намѣчены, но еще не настолько рѣшительно, чтобы устранить остатки прежнихъ литературныхъ пріемовъ. Психологическій интересъ уже выдвинутъ на первый планъ, но ограничиться имъ однимъ авторъ еще не находитъ возможнымъ и потому наполняетъ свои разсказы описаніями всевозможныхъ приключеній, которыя по своей

---

[1]) Idem, p. 3. [2]) *Le Pour et le Contre. 1734.* № 36. III, 142.
[3]) *Marivaux, Le vie de Marianne P. 1842.* 2 part., p. 43.
[4]) *Le Pour et le Contre. 1733.* № 17. II, 46—48.
[5]) *Prévost, Manon Lescaut.* P. 1888. Avis de l'auteur, p. 44—46.
[6]) *Marianne,* 1 part., p. 13—14. [7]) Idem. 4 part., p. 140.

запутанности и невѣроятности иногда мало чѣмъ уступаютъ вымысламъ рыцарскихъ, фантастическихъ романовъ. Неизбѣжно отзывается это и на свойствахъ дѣйствующихъ лицъ, одаренныхъ либо неестественною, преувеличенною чувствительностью и страстностью, либо идеальною добродѣтелью, дѣлающею ихъ уже предшественниками вполнѣ безупречнаго и потому невозможнаго Ричардсонова Грандисона. Только тамъ, гдѣ событія и лица былаго времени и чужихъ странъ замѣнены безъискусственнымъ изображеніемъ современной французской жизни, какъ въ „Манонъ Леско“, авторъ отдается съ блестящимъ успѣхомъ живому реализму, сохранившему этимъ страницамъ неувядающую свѣжесть и до сихъ поръ. Но зато желаніе оставаться вѣрнымъ дѣйствительности заставляетъ его слишкомъ часто описывать не одно назидательное въ нравственномъ отношеніи: вмѣстѣ со своими героями, онъ принужденъ нерѣдко спускаться въ глубокіе омуты порока, которыми изобиловали французскіе нравы временъ Регентства. Тѣмъ не менѣе непристойное и грязное у Прево всегда является только мимоходомъ, нигдѣ не составляя самой цѣли литературнаго произведенія; оно у него предметъ не забавы, а скорѣе поученія[1]). Даже на чувственность у него наброшенъ оттѣнокъ сентиментальности, сообщающей ей нѣкоторую долю изящества, чѣмъ и объясняется то обстоятельство, что герои лучшей книги Прево, несмотря на свои многочисленные проступки, казались очень симпатичными современникамъ автора[2]). Раньше Фильдинга Прево сумѣлъ заинтересовать читателей анализомъ чувствъ и характеровъ лицъ вовсе не безупречныхъ, постоянно увлекающихся, переполненныхъ слабостями, способныхъ даже къ глубокому нравственному паденію, но все-таки симпатичныхъ для наступавшей поры сентиментальности своею крайнею впечатлительностью, нервною возбужденностью, своими хотя и безсильными, но всегда искренними порывами къ чему-либо прекрасному, благородному. Впрочемъ, рядомъ съ этими слабыми сынами грѣшной земли, Прево и его читатели увлекаются уже и другими, болѣе совершенными натурами, которыя „съ изумительною пылкостью чувства стремятся къ цѣли, для нихъ самихъ не вполнѣ ясной, жаждутъ любви безпредѣльной и безмѣрной, но которой, какъ имъ кажется, мѣшаютъ потемки чувствъ и подавляющая тяжесть физической стороны человѣческой природы“[3]). Эти натуры, какъ видимъ, — уже предшественницы „прекрасныхъ душъ“ слѣдующаго поколѣнія, временъ Вертера и Альвилля. Заинтересовавши ими своихъ современниковъ, Прево много со-

---

[1]) Je me propose de tourner les évènements les plus profanes à l'instruction de la jeunesse, à l'édification de tous les âges et de toutes les conditions, et par conséquent à l'honneur du ciel et à l'avantage de la société humaine. *Le Doyen de Killerine. P. 1808.* I, 3—4. Avant-Propos.

[2]) Il serait difficile, sinon impossible, de construire avec le désordre et la débauche un personnage plus animé, plus poétique, plus digne de sympathie que Manon, говоритъ *G. Planche* въ статьѣ *Sur le roman de Prévost* въ изданіи *Manon Lescaut P. 1888,* p. 217.

[3]) Такъ характеризуетъ онъ одну изъ своихъ героинь, Цецилію.

дѣйствовалъ развитію сентиментальности, которая вскорѣ затѣмъ, подъ вліяніемъ Ричардсона и Руссо, сдѣлалась модною духовною болѣзнью второй половины XVIII вѣка. Тѣмъ не менѣе Прево еще не думалъ освобождать симпатичную ему область чувства отъ нравственнаго контроля, какъ этого потребуетъ пора бурныхъ стремленій. По его мнѣнію, сила, сдерживающая и направляющая чувства, необходима человѣку: довѣряться природнымъ влеченіямъ сердца нельзя; безъ нравственнаго контроля мы ежеминутно рискуемъ очутиться на краю гибели. Но контролирующею силою не можетъ быть разсудокъ и его высшее проявленіе — философія, только увеличивающая сомнѣнія; истинная мудрость, способная безошибочно руководить нравственнымъ поведеніемъ, заключается въ религіи и притомъ не деистической, а христіанской[1]).

Этимъ убѣжденіемъ Прево открываетъ широкій просторъ нравственному поученію въ области литературы. Счастливымъ писателемъ считаетъ онъ того, который не только нравится читателямъ, но и можетъ не краснѣть за избранный имъ путь къ успѣху.[2]). Оттого своимъ первымъ правиломъ онъ ставитъ: „почтительно относиться къ нравственности“[3]), „быть не только благоразумнымъ человѣкомъ, но и солиднымъ христіаниномъ въ основахъ нравственности“[4]), не вдаваясь однако въ крайности аскетизма. Подчиняясь духу своего времени, онъ сознаетъ необходимость „снисходить иногда къ человѣческимъ слабостямъ и, по возможности, приспособлять всѣ темпераменты, терпимые справедливостью и христіанскимъ милосердіемъ, къ нравственнымъ требованіямъ Евангелія“. Онъ старается выяснить тѣ правила религіи, которыя могутъ согласоваться съ обычаями и убѣжденіями свѣта, для того, чтобы опредѣлить „до какихъ предѣловъ христіанинъ можетъ отдаваться свѣтской жизни и гдѣ онъ обязанъ останавливаться“[5]). Въ этомъ сдержанномъ отношеніи къ вопросу о свободѣ чувственной стороны человѣка видно ясно съ одной стороны вліяніе умѣренной морали нравственныхъ еженедѣльныхъ изданій, распространителемъ которыхъ во Франціи былъ Прево[6]), а съ другой — вліяніе его воспитателей, іезуитовъ, съ ихъ ученіемъ о необходимости приспособляться къ духу вѣка[7]). Не слишкомъ суровый къ чувственности, но и не слишкомъ потворствующій ей, Прево былъ всегда строгъ въ своихъ литературныхъ замыслахъ, но въ выполненіи ихъ онъ подчинялся увлеченіямъ чувства до такой степени, что эти увлеченія въ его изображеніяхъ слишкомъ часто оказываются не

---

[1]) См. въ *Le Pour et le Contre (1736)* VIII, № 120, p. 354 ss. и въ *Préface du Doyen de Killerine*, p. XI ss. объясненіе плана „*Клевеланда*“.

[2]) *Doyen de Killerine*, Préface, p. VI. [3]) Idem, p. VIII. [4]) Idem, I, 3—4.

[5]) Idem. Préf. p. VIII—IX.

[6]) Его журналъ *Le Pour et le Contre* подражалъ Стилю и Аддисону и знакомилъ французскихъ читателей не только съ англійскими еженедѣльными изданіями, но и съ нѣмецкими, которымъ онъ желалъ бы открыть доступъ и во Франціи. *Le Pour et le Contre (1734)* № 54. IV, 198 ss.

[7]) О его отношеніяхъ къ іезуитамъ и о его романической жизни — *Ste Beuve, Notice sur l'ab. Prévost* и *L'ab. Prévost chez les bénédictins.*

только не предосудительными, но даже симпатичными. Впрочемъ, именно этому свойству обязаны его романы тѣмъ, что они, по словамъ одного современника, „составляли наслажденіе людей, одаренныхъ чувствительнымъ сердцемъ и прекраснымъ воображеніемъ“ [1]); они имѣли огромный сбытъ; имъ подражали, ихъ переводили на другіе языки, ихъ поддѣлывали и писали къ нимъ продолженія [2]); надъ ними проливали слезы не однѣ нервныя дамы, но и такіе люди, какъ Дидро [3]). Видно было, что скромный монахъ-романистъ овладѣлъ секретомъ поучать свѣтскихъ людей, не надоѣдая имъ; неумѣренную морализацію онъ считалъ неумѣстною въ литературномъ произведеніи, гдѣ она, по его мнѣнію, „должна составлять не главное, а только принадлежность“ [4]).

Наклонность къ поучительному направленію въ искусствѣ однако разрасталась быстро. Уже Мариво отступилъ отъ сейчасъ приведеннаго совѣта быть умѣреннымъ въ поученіи: во второй части своей „Маріанны“ онъ ежеминутно останавливается на малѣйшихъ обстоятельствахъ, чтобы по поводу ихъ произносить длинныя, утомительныя проповѣди назидательнаго свойства. Тѣмъ не менѣе современники почти не замѣчали этого недостатка въ писателѣ, къ которому даже надъ всѣми глумившійся Вольтеръ относился съ уваженіемъ „за философское, честное и независимое направленіе его произведеній“ [5]). Мариво, второстепенный, неглубокомысленный писатель, хорошо знавшій всѣ узкія тропинки изящнаго вкуса, но никогда не встрѣчавшійся на большой дорогѣ литературной дѣятельности [6]), былъ обязанъ своимъ широкимъ успѣхомъ, быть можетъ, именно этой привычкѣ идти въ сторонѣ отъ главнаго литературнаго движенія своего времени, воспринимая его результаты только отчасти и воспроизводя ихъ въ смягченномъ видѣ, какъ разъ настолько, чтобы сдѣлать ихъ доступными для значительнаго большинства публики, напуганнаго смѣлостями такихъ могучихъ и оригинальныхъ писателей, какъ Вольтеръ и Дидро. Избѣгая всего слишкомъ рѣзкаго и смѣлаго, Мариво однако обладалъ твердыми убѣжденіями, способными находить себѣ отзывъ въ широкихъ кругахъ общественнаго сознанія, — вѣрою въ положительное христіанство и въ опредѣленную нравственность. Онъ имѣлъ мужество проводить эти убѣжденія въ своихъ произведеніяхъ безъ колебаній, съ увѣренностью, представлявшею отрадную противоположность скептическому равнодушію главнаго тогдашняго литературнаго направленія. Онъ зналъ, что, „хотя добродѣтельные люди и рѣдки, но уважающіе добродѣтель многочисленны“ [7]); къ нимъ-то онъ и обращался со своими чувствительными нравоучительными романами, и не ошибся въ расчетѣ. Дидро, наивно говорившій про себя: „я слишкомъ мало бываю добродѣтеленъ, но никто не цѣнитъ добродѣтели такъ

---

[1]) *Ste Beuve*, p. 4. [2]) *Doyen de Killerine*. I, p. XV, Préface. [3]) *Diderot*. VII. 313.
[4]) *Le Pour et le Contre. 1733*, № 30. II, 345.
[5]) *Janin, Notice sur Marivaux* въ *Vie de Marianne P. 1842*, p. 25.
[6]) Слова Вольтера у *Janin*, p. 31. [7]) *Marivaux, Marianne*. 1 part., p. 12.

высоко, какъ я“ [1]), — Дидро отлично сознавалъ потребность легкомысленнаго общества вернуться къ нравственной чистотѣ по крайней мѣрѣ въ области искусства. „Именно въ то время, когда все окружающее насъ фальшиво и лживо“, говоритъ Дидро, „пробуждается усиленная любовь къ правдивому; какъ разъ тогда, когда все вокругъ безнравственно, нравятся наиболѣе чистые примѣры и зрѣлища“ [2]). Общество, увлекавшееся скептическою философіей, тонувшее въ роскоши и чувственныхъ наслажденіяхъ, отдыхало и нравственно очищалось, читая романы Прево, Мариво и Ричардсона, пробуждавшіе въ сердцахъ добрыя чувства и умѣвшіе среди правдивыхъ изображеній современной порочности указать на прелесть утраченной нравственной чистоты.

Сентиментально-морализирующее направленіе въ романѣ, подготовленное Прево и Мариво и ихъ теперь забытыми подражателями [3]), достигло своего завершенія въ Ричардсонѣ. Ричардсонъ — одинъ изъ кумировъ XVIII вѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ его воспитателей и благодѣтелей. Прежнее поклоненіе ему, точно такъ же, какъ и его заслугу, въ настоящее время почти невозможно понять тому, кто ограничивается разсмотрѣніемъ однихъ его произведеній, независимо отъ того склада культурно-историческихъ условій, который создалъ его успѣхъ въ былое время. Непостижимымъ кажется, чтобы романы, которыхъ теперь никто не въ состояніи одолѣть безъ пропусковъ или безъ утомительной скуки, читались когда-то съ жадностью, съ волненіемъ, со слезами; невѣроятнымъ представляется, чтобы писатель, на страницы котораго въ наши дни заставляетъ заглядывать изрѣдка одна научная любознательность, былъ для нѣсколькихъ поколѣній не менѣе популярнымъ и въ своей области не менѣе вліятельнымъ, чѣмъ такія знаменитости, какъ Вольтеръ и Руссо. Главная причина забвенія, постигшаго произведенія Ричардсона заключается не въ ихъ слабыхъ сторонахъ, а въ томъ, что въ области, гдѣ онъ раньше другихъ прославился, послѣ него было создано слишкомъ много хорошаго, превосходившаго его творенія въ художественномъ отношеніи. Содержаніе реалистическаго бытоваго романа со временъ Ричардсона стало гораздо разнообразнѣе, цѣли его шире и глубже, техника приняла болѣе легкій, виртуозный оттѣнокъ. Многое изъ даннаго Ричардсономъ въ своемъ родѣ превосходно; но мы имѣемъ въ томъ же родѣ слишкомъ много иного, не менѣе интереснаго по содержанію и нерѣдко болѣе совершеннаго по изложенію для того, чтобы безусловно увлекаться его сильно поблѣднѣвшими отъ этого сравненія и слишкомъ монотонными картинами. Ничего подобнаго не могли ощущать его современники; для нихъ (если не считать менѣе удачныхъ и

---

[1]) *Diderot.* VII, 127. [2]) Idem. VIII, 402.

[3]) Въ предисловіи къ роману *La coquette punie ou le triomphe de l'innocence sur la perfidie. La Haye 1740* читаемъ: Le roman est une espèce de théâtre, où l'on expose les caractères différents des hommes non-seulement pour émouvoir les passions du lecteur, mais encore pour qu'il en puisse tirer un profitable fruit... Les romans doivent, en riant, corriger les moeurs.

несравненно менѣе извѣстныхъ произведеній Прево и Мариво) романы Ричардсона были первыми въ своемъ родѣ, чѣмъ-то совершенно новымъ, въ высшей степени оригинальнымъ, не только по замыслу и тенденціи, но и по формѣ[1]). То, что намъ кажется крупными недостатками — длина разсказа, медленность развитія дѣйствія, слишкомъ подробная манера изложенія, мелочно-старательная, точно у живописца-миніатюриста,— все это въ свое время извѣстнымъ знатокамъ и критикамъ искусства казалось достоинствомъ[2]), „средствомъ поддерживать вниманіе читателей въ неослабѣвающемъ возбужденіи и увеличивать удовольствіе, доставляемое созерцаніемъ картины, превосходно списанной съ натуры“[3]). Для насъ Ричардсонъ — только талантливый писатель, во многомъ чрезвычайно удачный, во многомъ слабый и отодвинутый на задній планъ иными знаменитостями; для своихъ же современниковъ онъ былъ безпримѣрный, ни съ кѣмъ не сравнимый геній.

Правильная оцѣнка Ричардсона можетъ, слѣдовательно, быть сдѣлана только съ точки зрѣнія культурно-исторической, въ связи съ условіями времени и духовными потребностями общества, къ которому онъ обращался. Это настроеніе, эти запросы были уже достаточно выяснены мною по поводу предшественниковъ Ричардсона въ области драматическаго искусства и романа; остается указать, почему именно Ричардсону выпало на долю стать главнымъ представителемъ сентиментально-нравоучительнаго направленія въ тогдашней литературѣ. Не колеблясь, можно отвѣтить: потому что на задачи, поставленныя этимъ направленіемъ, онъ далъ отвѣтъ болѣе полный и рѣшительный, чѣмъ кто-либо другой. Мы видѣли, что до него поученіе на сценѣ и въ романѣ еще прибѣгало къ посторонней помощи для своего оправданія; мы видѣли, что критики того времени смотрѣли на „совершенно серіозныя произведенія искусства“ какъ на что-то очень желательное, но еще не осуществившееся. И вотъ, на Ричардсонѣ ихъ желанія сбылись съ избыткомъ. Невозможно указать писателя болѣе выдержаннаго по серіозности, чѣмъ онъ; не даромъ онъ и ребенкомъ не зналъ дѣтскихъ игръ и уже тогда получилъ прозвище „степеннаго, серіознаго“[4]). Конечно, и онъ старался сдѣлать свои произведенія занимательными, но забавное, въ смыслѣ

---

[1]) Одобреніе англійскими и французскими критиками новой, эпистолярной формы романовъ Ричардсона и его собственныя замѣчанія о ней приведены въ *Postscript to Clarissa (Leipzig 1863).* IV, 496—8 и въ *Preface.* I, 4—5. О безчисленныхъ подражаніяхъ этой формѣ изложенія: *Er. Schmidt. Richardson, Rousseau und Goethe. Jena 1875,* 71 ff.

[2]) Защита длины романовъ и медленности хода развитія ихъ самимъ Ричардсономъ дана въ *Postscript to Clarissa* IV, 498; то и другое качество онъ считалъ необходимыми; горячую поддержку этого мнѣнія находимъ у *Дидро: Eloge de Richardson.* Потребность въ сокращеніи стала чувствоваться многими только къ концу XVIII вѣка: *Lettres anglaises, ou Histoire de Miss Clarisse Harlowe. Londres 1784.* Avertissement.

[3]) *Clarissa.* Postscript. IV, 499—500.

[4]) Онъ самъ разсказываетъ объ этомъ въ одномъ письмѣ. *Villemain, Cours de littérature. P. 1859.* II, 340.

безцѣльнаго развлеченія, ему совершенно чуждо: онъ самъ говоритъ, что такого развлеченія напрасно стали бы искать въ его романахъ [1]). Онъ вполнѣ раздѣляетъ мнѣніе тѣхъ, будто бы „мудрѣйшихъ людей, которые полагали, что полезнѣе посѣщать жилище скорби, нежели пріютъ веселья“ [2]), и наполняетъ свои романы преимущественно описаніемъ продолжительныхъ и тяжелыхъ душевныхъ страданій, а когда слишкомъ впечатлительныя читательницы, огорчившіяся печальною судьбою добродѣтельной Клариссы, умоляли его даровать ей счастье хотя бы въ концѣ ея жизни, онъ не соглашался на эту уступку, видя въ ней потворство слишкомъ сильному влеченію своего времени къ наслажденію; ему казалось, что въ вѣкъ пренебреженія къ христіанскимъ добродѣтелямъ смиренія и самоотреченія, полезно „подъ прикрытіемъ изящнаго свѣтскаго развлеченія“, проводить въ общественное сознаніе великое христіанское ученіе о томъ, что страждущая добродѣтель получаетъ награду не на землѣ, а въ жизни загробной. Въ постановкѣ этой задачи онъ не находитъ себѣ предшественниковъ, а ея исполненіе считаетъ своею главною заслугою [3]). Намѣтивши себѣ эту цѣль [4]), Ричардсонъ послѣдовательно шелъ къ ней въ своихъ произведеніяхъ и „гордился тѣмъ, что всѣ они превосходны въ нравственномъ отношеніи“ [5]). Онъ увѣряетъ, что его три романа представляютъ систематическое выполненіе заранѣе обдуманной программы поучительнаго свойства: „Памела“ изображаетъ красоту и силу добродѣтели въ невинной, малообразованной женщинѣ и награды, нерѣдко выпадающія на долю добродѣтели и въ земной жизни; „Кларисса“ является олицетвореніемъ высокой нравственной доблести, остающейся вѣрной долгу среди всевозможныхъ испытаній и умирающей съ надеждою на вѣчное блаженство, тогда какъ представитель порока Ловеласъ подвергается заслуженному наказанію; наконецъ „Грандисонъ“ представляетъ собою законченное, безукоризненное воплощеніе благовоспитанности, добродѣтели и благочестія [6]). Безчисленныя частныя нравоученія разсѣяны повсюду щедрою рукою, а все вмѣстѣ старается „внушить любовь къ высочайшему и важнѣйшему изъ всѣхъ ученій, — къ христіанству“ [7]).

Мы видимъ, что задача, взятая на себя Ричардсономъ, не нова; къ ней стремились многіе писатели до него и одновременно съ нимъ. Если тѣмъ не менѣе ему удалось превзойти успѣхомъ всѣхъ ихъ въ ея исполненіи, то причину этого надо искать въ удивительной нравственной чистотѣ самого автора, жизнь котораго представляла рѣдкій образецъ почти безукоризненной, скромной, но дѣятельной добродѣтели. На себѣ самомъ Ричардсонъ доказалъ возможность приближенія къ тому

---

1) *Grandison. Preface. Clarissa. Preface.*

2) *Clarissa.* Postscript. IV, 490. 3) Idem. 486—7, 491.

4) ... above all, to investigate the highest and most important doctrines not only of morality, but of Christianity etc. *Clarissa.* Preface. I, 5.

5) *Villemain.* II, 340 (изъ письма Ричардсона).

6) *Richardson, Grandison.* Preface. 7) *Clarissa.* Conclusion. Note, IV, 484.

идеалу нравственной, полезной, мирной частной жизни, которою исчерпывались всѣ его симпатіи, такъ какъ отъ широкихъ и бурныхъ политическихъ и соціальныхъ интересовъ онъ держался въ сторонѣ какъ въ жизни, такъ и въ своихъ трудахъ. Эта высокая степень личнаго духовнаго здоровья сообщила ему ту искренность и убѣжденность тона, которая сдѣлала его безпримѣрно-вліятельнымъ проповѣдникомъ нравственной чистоты среди своихъ собратьевъ по литературной дѣятельности. Ни Прево, переживший столько чувственныхъ увлеченій въ своихъ неоднократныхъ переходахъ отъ монастырскаго уединенія къ треволненіямъ военной и столичной жизни, ни Мариво, тѣшившійся изображеніемъ изящныхъ; но праздныхъ ощущеній слишкомъ ему близкихъ людей большаго свѣта, не могли подняться на ту высоту чистосердечнаго культа добродѣтели, на которую такъ естественно, безъ усилія, благодаря ровному темпераменту[1]) и безупречной жизни, поднимался Ричардсонъ[2]). Характеризуя эту особенность, Ааронъ Гилль, одинъ изъ его современниковъ, уподобляетъ его „спокойному морю, которое въ лѣтнюю пору повышается во время прилива незамѣтнымъ образомъ, не сознавая своей глубины, и высоко подъемлетъ такія массы, вѣсъ которыхъ невозможно опредѣлить“[3]). Въ этой скромной, непоколебимой любви Ричардсона къ нравственному заключается тайна обаянія его героевъ и героинь. И авторъ, и его читатели успѣвали до того сжиться, сродниться съ ними въ медленно и постепенно развивавшемся процессѣ ихъ характеристики, что готовы были подъ конецъ принимать ихъ за живыхъ людей. По крайней мѣрѣ самъ Ричардсонъ упоминаетъ о многочисленныхъ запросахъ, которые дѣлались ему съ разныхъ сторонъ относительно будущей судьбы его дѣйствующихъ лицъ и о просьбахъ предотвратить катастрофу, грозившую несчастной Клариссѣ[4]). Дидро не разъ слыхалъ, какъ въ парижскихъ салонахъ „спорили о поведеніи Памелы, Клариссы и Грандисона, какъ о дѣйствительныхъ событіяхъ въ жизни людей хорошо знакомыхъ и которыми чрезвычайно интересовались... Можно было подумать, что дѣло идетъ о сосѣдѣ, о родственникѣ или другѣ, о братѣ и о сестрѣ“; пріятельницы ссорились изъ за разногласій въ сужденіяхъ о Клариссѣ; мужчины рыдали, читая описанія ея страданій и посылали проклятія ея суровымъ родителямъ[5]). Дидро про самого себя говорилъ, что герои Ричардсона, какъ живые, стоятъ передъ нимъ; онъ видитъ ихъ лица; онъ встрѣчаетъ ихъ на улицахъ, сочувствуетъ однимъ изъ нихъ, ненавидитъ другихъ[6]). Даже Грандисона, казавшагося впослѣдствіи такимъ „невозможнымъ чудовищемъ добродѣтели“, считали долгое время вполнѣ естественнымъ типомъ „хорошаго человѣка“, какъ называлъ его самъ Ричардсонъ. „Намъ

---

[1]) Il fut le modèle de toutes les vertus,... n'ayant aucune passion violente. *Dictionnaire universel historique etc. P. 1811.* XV, 94, article „Richardson“.

[2]) Blair называлъ его „самымъ нравственнымъ изъ романистовъ“. *Villemain*, 27 leçon. II, 338. [3]) *Dictionnaire universel.* XV, 96. [4]) *Clarissa.* Postscript. IV, 485.

[5]) *Diderot, Eloge de Richardson.* [6]) Idem, ibid.

нѣтъ дѣла", говоритъ французскій переводчикъ Грандисона, „до того, существовали ли въ дѣйствительности такія личности, лишь бы описанное было правдоподобно и вѣроятно настолько, чтобы мы могли допустить возможность очутиться въ подобныхъ же положеніяхъ, почерпнуть въ нихъ житейскій опытъ и стать благоразумными заранѣе, безъ тяжелой расплаты за полученный урокъ" [1]). Дидро также не находитъ Грандисона неправдоподобнымъ [2]); Софія Ларошъ съ восторгомъ восклицаетъ: „Грандисоны бываютъ на свѣтѣ!" [3]) а лэди Монтэгью увѣряетъ, что они встрѣчались въ годы ея молодости въ Англіи [4]).

Есть что-то трогательное въ отношеніи общества XVIII вѣка къ Ричардсону; въ немъ выразилось не простое прославленіе литературной знаменитости, а нѣчто бо̀льшее, — преклоненіе общественнаго мнѣнія передъ возвышеннымъ стремленіемъ къ нравственному совершенству. Множество свѣтскихъ людей, легкомысленныхъ и даже безпутныхъ по поведенію, но вполнѣ искреннихъ въ своихъ порывахъ къ добродѣтели, находили въ самомъ Ричардсонѣ и въ дѣйствующихъ лицахъ его романовъ то воплощеніе добродѣтели, въ возможность котораго они твердо вѣрили, но осуществлять которое они сами не умѣли. Къ Ричардсоновымъ описаніямъ несложныхъ событій частной жизни и ея скромныхъ, естественныхъ интересовъ ихъ привлекала та же сила контраста съ ихъ собственнымъ бытомъ, которая заставляла великосвѣтское общество того времени восхищаться идиллическими мечтаніями Руссо о сельской жизни и жанровыми картинами Грёза и Шардэна [5]). Вотъ почему исторія цѣломудренной горничной Памелы приводила въ восторгъ англійскихъ знатныхъ лэди и была ихъ любимою книгою [6]), тогда какъ Ричард-

---

[1]) *Histoire de Sir Ch. Grandison, Göttingue et Leide 1766.* Avertissement du traducteur. I, p. VII. [2]) *Diderot. Eloge.* [3]) *Schmidt,* 15.

[4]) *Lady M. W. Montegu, Works. London 1803.* IV, 263.

[5]) Дидро, столько сдѣлавшій для развитія художественнаго вкуса своими статьями о выставкахъ картинъ („Salons"), былъ большимъ поклонникомъ Грёза: Voici votre peintre et le mien, le premier qui se soit avisé parmi nous de donner des moeurs à l'art. *Salon de 1765.* По поводу одного его эскиза (La mère bienaimée) онъ замѣчаетъ: Cela est excellent, et pour le talent et pour les moeurs. Cela prêche la population, et peint très pathétiquement le bonheur et le prix inestimables de la paix domestique. Ibid. Хотя „неприличныя и пошлыя маріонетки" Буше гораздо скорѣе находили себѣ покупателей, чѣмъ картины Грёза (Ibid), однако передъ послѣдними всегда собиралась толпа зрителей. *(Salon de 1761).* Если Грёзъ былъ жанристомъ, идеализировавшимъ деревенскую жизнь и ея типы, то Шардэнъ, по словамъ *Гонкура (L' art au XVIII siècle. P. 1881.* I, 120, 121) былъ „буржуазнымъ живописцемъ буржуазіи": c'est à la petite bourgeoisie qu'il demande ses sujets; c'est dans la petite bourgeoisie qu'il trouve ses inspirations. ...Le génie du peintre sera le génie du foyer. Peinte de si près, et par un homme ayant son âme, cette petite bourgeoisie du temps, la forte mère du Tiers-état, est là vraiment vivante, immortelle, dans ces toiles, dans ces planches de Chardin. Критики удивлялись умѣнью „этого изумительно оригинальнаго таланта вносить занимательность въ изображенія событій обыкновенной жизни" и „трактовать заурядные сюжеты, не унижая искусства". Idem, 142.

[6]) *Encyclopaedia britannica. Art. Richardson.* XX, 543, 544: It is said that the ladies at Ranelagh Gardens were to be seen holding up one to another their copies of

соново же продолженіе этой исторіи, „Памела въ большомъ свѣтѣ“, потерпѣло полную неудачу[1]). Другая и наиболѣе многочисленная часть читателей и читательницъ Ричардсона принадлежала къ той бюргерской средѣ, въ которой выросъ самъ авторъ и въ которой преимущественно вращалось дѣйствіе его романовъ. Читатели этого разряда видѣли въ Ричардсонѣ что-то родное и привѣтствовали его какъ писателя, отнесшагося съ почтеніемъ къ той общественной средѣ, на которую литература такъ долго смотрѣла свысока или съ явнымъ пренебреженіемъ. Если закоснѣлымъ аристократамъ „Памела“ по своимъ демократическимъ симпатіямъ могла казаться „опаснѣйшею изъ книгъ“[2]), то именно поэтому она должна была особенно сильно привлекать къ себѣ читателей изъ средняго сословія. По той же причинѣ становились на сторону автора передовые люди вѣка, поклонники общественнаго равноправія и чистой человѣчности. Для нихъ, да и для всѣхъ, Ричардсонъ былъ цѣненъ прежде всего какъ психологъ, какъ глубокій сердцевѣдецъ. „Онъ подвинулъ впередъ и развилъ знаніе человѣческаго сердца“, говоритъ о немъ Джонсонъ[3]), высоко цѣнившій его именно „за умѣнье живописать характерныя черты природы“[4]). Французскій переводчикъ „Клариссы“, также находитъ, что „всѣ сочиненія безсмертнаго Ричардсона обнаруживаютъ глубочайшее знаніе человѣческаго сердца, картину котораго онъ даетъ намъ съ такою естественностью, живостью и правдивостью, какъ рѣдкій изъ писателей“[5]). И Гёте считалъ для психологическаго анализа незамѣнимою его манеру характеризовать личность „точнѣйшими подробностями, безчисленными мелкими чертами, которыя всѣ, какъ живыя, вырастаютъ изъ удивительной глубины пониманія человѣческой природы“[6]). Наконецъ Дидро ставитъ Ричардсону въ высшую заслугу его способность изображать общечеловѣческія чувства и часто встрѣчающіеся характеры: „этотъ писатель“, говоритъ онъ, „не переноситъ насъ въ отдаленныя страны, не заставляетъ блуждать въ царствѣ Фей; окружающій насъ міръ — вотъ его сцена; основа его драмы всегда правдива; его дѣйствующія лица обладаютъ величайшею полнотою реа-

„Pamela“, to show that they had in their possession the most popular book of the day... Several ladies of quality made a pet of him, deluged him with questions and confidences, and urged him to write more. Лэди Монтэгью пишетъ, что она „съ жадностью читаетъ его и даже рыдаетъ самымъ скандальнымъ образомъ надъ его произведеніями“. *Lady M. W. Montagu. Works. London, 1803.* IV, 263.

[1]) Поклонница Ричардсона, лэди Монтэгью насмѣхается надъ его незнаніемъ нравовъ высшихъ классовъ общества.

[2]) *Lenz, Die Soldaten.* Act III, Sc. 10. *Werke* I, 296.

[3]) *The Rambler.* Preface to the II Volume.

[4]) Онъ отдавалъ ему предпочтеніе передъ Фильдингомъ за то, что онъ умѣлъ изображать the characters of nature, where a man must dive into the recesses of human heart, тогда какъ Фильдингъ, по его мнѣнію, былъ мастеръ изображать только черты нравовъ, characters of manners, для чего будто бы достаточно и болѣе поверхностнаго наблюденія. *Boswell, Life of Johnson. Edinburgh 1888,* p. 156.

[5]) *Lettres anglaises. Nouv. éd. Londres 1784,* Avertissement. T. I p. I.

[6]) *Goethe, Wahrheit u. Dichtung.*

лизма; характеры его взяты изъ жизни общества; описываемыя событія свойственны нравамъ всѣхъ образованныхъ націй; изображаемыя имъ страсти — одинаковыя съ тѣми, которыя я ощущаю въ себѣ; онѣ возбуждаются тѣми же предметами, обладаютъ тою же, хорошо мнѣ знакомою силою... Онъ развертываетъ передъ мною картину круговорота окружающей меня жизни. Безъ этого искусства иллюзія была бы только моментальною, впечатлѣніе было бы слабымъ, проходящимъ“ [1]). На Дидро особенно ясно видно, до какой степени удачно отвѣчалъ Ричардсонъ на потребность общества въ художественномъ психологическомъ анализѣ: защищая своего любимца отъ упрека въ слишкомъ подробномъ описаніи самыхъ обыкновенныхъ чувствъ и страстей, Дидро говоритъ, что именно въ искусствѣ живописать ихъ заключается наибольшій интересъ для читателя, точно такъ же, какъ и величайшая трудность для писателя [2]).

Такимъ образомъ Ричардсону удалось возбудить въ своихъ современникахъ въ высокой степени интересъ къ наблюденію внутренней жизни человѣческой личности, сосредоточить ихъ вниманіе и симпатіи преимущественно на зарожденіи, развитіи и борьбѣ чувствъ и страстей и на вытекающихъ отсюда слѣдствіяхъ для нравственнаго поведенія. Этимъ способомъ Ричардсонъ сдѣлался однимъ изъ главныхъ воспитателей и реформаторовъ духовнаго развитія своего вѣка. Въ отличіе отъ большинства вожаковъ просвѣщенія XVIII столѣтія, заботившихся почти исключительно о развитіи разсудка, объ образованіи ума, онъ сосредоточилъ все вниманіе на изученіи міра чувства, на выясненіи тайнъ человѣческаго сердца и на воспитаніи нравственной стороны человѣка. Въ этомъ смыслѣ онъ явился предшественникомъ Руссо и философіи чувства, однимъ изъ начинателей новой поры въ исторіи развитія современной европейской культуры. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ неумышленно въ значительной степени содѣйствовалъ освобожденію современнаго человѣка отъ стѣсненій, которыя прежній нравственный строй жизни налагалъ на его чувствительную и чувственную сторону. Несомнѣнно, что самъ Ричардсонъ въ этомъ отношеніи отнюдь не былъ снисходительнымъ моралистомъ, слишкомъ равнодушнымъ къ опасностямъ нравственнаго произвола, въ который такъ легко вырождается ученіе о широкой свободѣ чувствъ. Ричардсонъ съ ужасомъ отвергъ бы солидарность съ поколѣніемъ періода бурныхъ стремленій, влюбленнымъ въ чувство и въ страсть до такой степени, чтобы любоваться ими во всѣхъ ихъ проявленіяхъ и считать всѣ ихъ естественными и невмѣняемыми. Наоборотъ, по его убѣжденію, цѣль высшаго образованія и воспитанія въ томъ и состоитъ, чтобы поднять въ человѣкѣ способность и привычку къ правильному сужденію настолько, что разсудокъ, „эта слава и гордость человѣка“ [3]), становится способнымъ обуздывать порывы страстей [4]). Къ этому и на-

---

[1]) *Diderot, Eloge de Richardson.* [2]) Id. ibid. [3]) *Clarissa.* Lett. 21. I, 96.
[4]) Idem. Lett. 29. I, 129.

правлена была литературная дѣятельность Ричардсона, и Джонсонъ правильно понималъ намѣренія своего любимаго автора, когда говорилъ, что „онъ пріучаетъ страсти двигаться сообразно съ повелѣніями добродѣтели“[1]).

И однако такой тенденціозный и строгій къ страстямъ моралистъ, какъ Ричардсонъ, содѣйствовалъ снисходительному и даже сочувственному отношенію къ нимъ современнаго ему общества быть можетъ не меньше, чѣмъ ихъ горячій открытый поклонникъ Руссо. Не преувеличивая, можемъ мы сказать, что безъ серіознаго, степеннаго Ричардсона не было бы ни страстнаго Дидро, ни пылкаго Руссо; прежде, чѣмъ создались цѣломудренные образы Памелы и Клариссы, не могли быть написаны пламенно-чувственныя страницы „Новой Элоизы“. Дѣло въ томъ, что своей назидательной и, пожалуй, даже аскетической цѣли Ричардсонъ надѣется достигнуть посредствомъ точнѣйшаго и вполнѣ реалистическаго психологическаго анализа внутренняго состоянія и поведенія своихъ дѣйствующихъ лицъ. Въ выполненіи этой задачи онъ, по мнѣнію его современниковъ, достигъ такого мастерства, что они восхищались не одною его художественною техникою, но и ея объектомъ, то-есть самими описываемыми порывами чувствъ и страстей. Преднамѣренная назидательная цѣль автора во время чтенія у большинства незамѣтнымъ образомъ отодвигалась на задній планъ, и читатели всецѣло отдавались наслажденію любоваться картиною столкновеній хорошихъ и дурныхъ инстинктовъ, борьбы благородныхъ чувствъ съ порочными влеченіями, проявленія которыхъ иногда изображены у Ричардсона съ соблазнительною живостью. Слишкомъ многіе испытывали то, что разсказываетъ про себя Дидро: „сколько разъ начиналъ я чтеніе „Клариссы“ съ цѣлью воспитать себя! столько же разъ забывалъ я о своемъ рѣшеніи уже на двадцатой страницѣ!“[2]). Не одинъ Дидро восхищался „отвратительнымъ и въ то же время привлекательнымъ Ловеласомъ, соединявшимъ въ себѣ и самыя рѣдкія, и самыя ненавистныя качества“; не одинъ Дидро не зналъ „надо ли любить или ненавидѣть этого демона“[3]); и философъ Беатти находилъ основательнымъ опасеніе многихъ, что „легкомысленные юноши могутъ пожелать подражать Ловеласу, хотя бы они и порицали его безнравственность, и что нѣкоторые читатели будутъ скорѣе восхищаться имъ, нежели бояться постигшаго его наказанія“[4]). Какъ легко было при этомъ впасть въ неумышленную опасность для нравственности, доказали многочисленные подражатели Ричардсона; изображая испытанія и искушенія, окружающія добродѣтель, они давали такія нарядныя, такія яркія картины порока, что конечная назидательная цѣль авторовъ безслѣдно тонула среди соблазнительныхъ пріемовъ литературнаго изложенія. Наиболѣе поучительнымъ примѣромъ этого

---

[1]) *Johnson, Preface to the II Vol. of the Rambler.* [2]) *Eloge de Richardson.*
[3]) Id. ibid. [4]) *Beattie, Ueber die Fabel und den Roman* въ *Moralische u. krit. Abhandlungen. Göttingen 1789—90.* II, 134—6.

рода можетъ служить чувствительный романъ добродушнаго Геллерта „Жизнь шведской графини Г***“, въ которомъ высоконравственный писатель проводитъ свою добродѣтельную героиню черезъ длинный рядъ крайне безнравственныхъ приключеній. Превосходство самого Ричардсона надъ его подражателями въ этомъ отношеніи впрочемъ громадное: соблазнительному удается проскользнуть на страницы его романовъ не иначе, какъ по необходимости, безъ малѣйшаго желанія заинтересовать имъ читателей, чѣмъ и объясняется замѣченная уже англійскими критиками и Лессингомъ излишняя снисходительность къ нему публики въ этомъ отношеніи, сравнительно съ ея строгостью къ другимъ писателямъ, напр. къ Фильдингу[1]).

Въ общемъ, произведенія Ричардсона оказали на два поколѣнія глубокое, нравственно-оздоровляющее дѣйствіе. Поощряя развитіе чувствительности, впечатлительности, они въ то же время облагораживали ея направленіе; идеализируя чувство, они охраняли его отъ вырожденія въ чувственность гораздо лучше, нежели болѣе увлекательныя, но и болѣе соблазнительныя страницы, вышедшія изъ подъ пера Руссо. Ричардсона, какъ романиста, много обсуждали и много осуждали и давно предали его забвенію; но пора вспомнить о немъ съ благодарностью, какъ объ одномъ изъ полезнѣйшихъ наставниковъ человѣчества въ чрезвычайно важный моментъ въ исторіи духовнаго развитія новаго времени. Въ то время, когда зарождался протестъ противъ односторонняго разсудочнаго просвѣщенія, въ критическую эпоху поворота симпатій общественнаго мнѣнія въ сторону чувства, какъ главнаго двигателя нравственнаго прогресса, существенно важно было на первыхъ же порахъ указать чувству почтенное и полезное назначеніе, показать, что оно можетъ быть не только камнемъ преткновенія и соблазна, но и основою добродѣтели. Самъ Ричардсонъ твердо вѣрилъ во всесильное могущество добрыхъ чувствъ въ нравственно-здоровомъ организмѣ и старался увѣрить въ томъ же своихъ безчисленныхъ читателей. Это удалось ему до такой степени, что передъ крупнымъ фактомъ его могучаго воздѣйствія на нравственное улучшеніе цѣлыхъ двухъ поколѣній блѣднѣетъ и кажется маловажнымъ вопросъ о тенденціозности его произведеній, о неправдоподобности ихъ героевъ и героинь съ художественной точки зрѣнія. Что намъ за дѣло до преувеличеній достоинствъ Памелы и Клариссы, до неестественности Грандисона, какъ скоро эти идеализированные образцы добродѣтели принесли въ свое время обильные, совершенно реальные плоды въ области нравственнаго прогресса? Забываешь о слабостяхъ беллетриста, когда любуешься нравственною красотою наставника столькихъ прославленныхъ и столькихъ совершенно неизвѣстныхъ, простыхъ людей на путь добра и человѣчности. Чтобы убѣдиться въ важности этой заслуги Ричардсона и въ глубокомъ вліяніи его на складъ нравственныхъ убѣжденій XVIII вѣка, мы сопоставимъ

---

[1]) *Lessing*, W. XI, 1 Abth., 204: статья *Delicatesse*.

здѣсь нѣсколько отзывовъ современниковъ о томъ воспитательномъ значеніи, которое онъ для нихъ имѣлъ. Про „Грандисона“ его французскій переводчикъ говоритъ, что „эта книга можетъ быть поставлена на ряду съ лучшими трактатами о нравственности; это школа добродѣтели, деликатности, справедливости, великодушія, человѣколюбія, милосердія, прощенія обидъ, благоразумія. Всѣ эти качества окружены авторомъ такими прелестями, что они не могутъ не возбуждать любви къ себѣ... Нельзя не воспламеняться желаніемъ подражать имъ“[1]). Шерлокъ находилъ, что какъ ни велика слава Ричардсона, она все еще недостаточна, сравнительно съ его заслугами: „его планъ охватывалъ человѣческую природу во всей ея полнотѣ; благо человѣчества было его цѣлью. Изъ его „Клариссы“ и „Грандисона“ можно было бы составить книги, не имѣющія себѣ равныхъ по занимательности и пользѣ“[2]). Какъ бы въ подтвержденіе этого мнѣнія, въ 1755 г. былъ изданъ сборникъ нравственныхъ поученій, заимствованныхъ изъ романовъ Ричардсона[3]), и даже съ церковной каѳедры извѣстный англійскій проповѣдникъ находилъ возможнымъ рекомендовать „Памелу“ своимъ прихожанкамъ, какъ превосходное руководство къ добродѣтельному поведенію[4]). Въ признаніи нравственной пользы Ричардсона согласны были самые извѣстные критики и литераторы: Джонсонъ и Блэръ назвали его самымъ нравственнымъ изъ романистовъ[5]); Руссо считалъ „Клариссу“ лучшимъ изъ всѣхъ романовъ; энциклопедисты видѣли въ ней произведеніе, дѣлающее честь Англіи. „Все, что Монтэнь, Шарронъ, Ларошфуко и Николь изложили въ нравственныхъ сентенціяхъ, Ричардсонъ воплотилъ въ дѣйствіи“, говоритъ Дидро. „Какую услугу оказалъ онъ человѣчеству! Онъ не сталъ доказывать истину, что добродѣтель — лучшій путь къ счастью; онъ далъ ее почувствовать... Памела, Кларисса и Грандисонъ — три величайшія драмы... О Ричардсонъ, человѣкъ исключительный, единственный на свѣтѣ! Я ставлю тебя рядомъ съ Моисеемъ, Гомеромъ, Эврипидомъ и Софокломъ... Живописцы, поэты, поклонники изящнаго вкуса, люди добродѣтельные, читайте Ричардсона, читайте его постоянно... Его сочиненія будутъ, болѣе или менѣе, нравиться всѣмъ, всюду, во всѣ времена; ... въ нихъ неисчерпаемое сокровище нравственности, опыта, наблюденій“[6]).

Достойно замѣчанія, что наибольшимъ сочувствіемъ и наиболѣе продолжительнымъ вліяніемъ Ричардсонъ пользовался не въ Англіи[7]),

---

[1]) *Histoire de Sir Charles Grandison. Göttingue et Leide 1766.* Т. I. Avertissement du traducteur, p. VI.

[2]) *Dictionnaire universel (1811),* art. Richardson. XV, 97, 96.

[3]) *A Collection of the moral sentences in Pamela, Clarissa and Grandison. London 1755.*

[4]) *Michaud, Biographie universelle.* Nouv. éd. XXXV, 605. „Памела“ выдержала 5 изданій въ одинъ годъ.

[5]) *Boswell* l. c. *Villemain* l. c. [6]) *Diderot, Etoge de Richardson.*

[7]) О немногочисленныхъ подражателяхъ Ричардсона въ Англіи — *Геттнеръ, Англ. литература,* 396.

а во Франціи[1]) и въ особенности въ Германіи. Во Франціи его успѣхъ былъ подготовленъ нравоучительными романами Прево, уступившаго ему безъ сопротивленія пальму первенства и издавшаго переводъ „Клариссы“[2]), которая скоро стала для увлекающихся французовъ „единственнымъ романомъ, достойнымъ быть прочитаннымъ людьми умными“[3]). Ричардсонъ до того овладѣлъ всеобщимъ сочувствіемъ, что изъ французскихъ извѣстныхъ писателей Вольтеръ былъ, кажется, единственнымъ, не признававшимъ его достоинствъ[4]), что однако не уберегло его отъ подражанія „Памелѣ“ въ единственной написанной имъ чувствительной комедіи „Нанинѣ“[5]). Во Франціи увлекались Ричардсономъ, какъ чѣмъ-то новымъ, оригинальнымъ, потому что его направленіе было противоположно легкомысленному характеру и нравовъ общества, и литературы[6]). Въ Германіи, наоборотъ, успѣхъ Ричардсона объясняется главнымъ образомъ соотвѣтствіемъ его нравственнаго направленія тому скромному, степенному быту, который въ половинѣ прошлаго вѣка еще преобладалъ въ жизни средняго сословія нѣмецкаго общества. Серіозная, поучающая литература этого періода достигла въ Ричардсонѣ своего художественнаго завершенія, и было вполнѣ естественно, что самый вліятельный ея представитель, Геллертъ, сдѣлался главнымъ распространителемъ сочувствія Ричардсону въ Германіи. Въ похвальной одѣ въ честь его онъ говоритъ, что надъ его произведеніями время безсильно, что „для христіанъ Ричардсонъ будетъ безсмертнѣе безсмертнаго Гомера“[7]). Его романы, какъ чрезвычайно полезные въ нравственномъ отношеніи, Геллертъ рекомендуетъ и въ одной изъ своихъ комедій[8]), и въ лекціяхъ о нравственности, называя это одобреніе „исполненіемъ долга со сто-

---

[1]) Это замѣтилъ уже *Дидро*. *Eloge de Rich.*

[2]) Его переводъ изданъ въ 1751 г.; въ томъ же году вышелъ другой, Le Tourneur'a; затѣмъ послѣдовали изданія 1766 и 1777.

[3]) Je suis assez fou (пишетъ Вольтеръ) pour lire Clarisse, qu'on me vente comme le seul roman digne d'être lu d'un homme sage; je perds mon temps. *Villemain*, 27 leçon, p. 348.

[4]) J'ai lu Clarisse... Cette lecture m'allumait le sang. Il est cruel pour un homme aussi vif que je le suis, de lire neuf volumes, dans lesquels on ne trouve rien du tout... Je ne vois dans l'auteur qu'un homme adroit qui connait la curiosité du genre humain et qui promets toujours quelque chose de volume en volume pour les vendre. *Villemain*, 347—8.

[5]) Нивель де-ла-Шоссе также написалъ „Памелу“, Гольдони — цѣлыхъ двѣ: Pamela fanciulla и Pamela maritata.

[6]) У *Мариво* находимъ слѣдующее указаніе на начинавшееся нерасположеніе общественнаго мнѣнія къ непристойному роману (Мариво имѣетъ въ виду Кребильона): Il est vrai que nous sommes naturellement libertins, ou, pour mieux dire, corrompus; mais en fait d'ouvrages d'esprit, il ne faut pas prendre cela à la lettre... Un lecteur veut être ménagé... il aime les licences, mais non pas les licences extrêmes, excessives celles-là ne sont supportables que dans la réalité... mais non pas dans un livre. *Marianne*. 4 part., p. 51—52.

[7]) *Ueber Richardson's Bildniss. Gellert, Sämmtl. Schriften. Berlin 1867.* III, 424.

[8]) *Die Betschwester*, II Aufz. 1 Auftr.

роны университетскаго преподавателя философіи“ [1]). Съ умиленіемъ и благодарностью вспоминаетъ онъ о слезахъ, которыя проливалъ во время чтенія „Клариссы“ и „Грандисона“, и увѣряетъ, что эти часы имѣли „особенно важное значеніе для развитія его сердца“ [2]). Онъ же былъ первымъ изъ нѣмцевъ, подавшимъ примѣръ подражанія, хотя и неудачнаго, Ричардсоновымъ романамъ [3]). Сила обаянія Ричардсона на нѣмцевъ прошлаго столѣтія выясняется въ полномъ объемѣ тогда только, когда мы вспомнимъ, какія противоположныя личности сходились въ поклоненіи ему. Рядомъ съ близкимъ къ піэтизму Геллертомъ и набожнымъ ученымъ Галлеромъ [4]) мы должны въ этомъ отношеніи поставить свободомыслящаго раціоналиста Лессинга; если двое первыхъ превозносили Ричардсона за нравственную чистоту его произведеній, то послѣдняго Ричардсонъ плѣнялъ глубиною психологическаго анализа и простотою замысла. Лессингъ считается творцомъ нѣмецкой мѣщанской драмы, но въ своихъ драматическихъ произведеніяхъ онъ ученикъ и подражатель Ричардсона: „Миссъ Сара Сампсонъ“ въ значительной степени внушена „Клариссою“ [5]), которой она подражаетъ и въ фабулѣ, и въ поученіяхъ [6]), а на „Эмилію Галотти“ сильно повліялъ „Грандисонъ“ [7]). Столь не похожій на Лессинга, Виландъ сначала также увлекался Ричардсономъ и написалъ драму, заимствованную изъ Грандисона [8]). Во всемъ противоположный Виланду, Клопштокъ былъ также большимъ поклонникомъ Ричардсона [9]), какъ видно изъ его проникнутой неподдѣльнымъ чувствомъ „Оды на смерть Клариссы“ [10]). Чрезвычайно живо симпатизировали Ричардсону и представители новаго направленія нѣмецкой литературы, поклонники чувства и геніальности: уже въ группѣ писателей, окружавшихъ Глейма, высоко цѣнили его произведенія; ихъ съ удовольствіемъ читали и гёттингенскіе поэты; Гердеръ восхищался „Клариссою“, а его невѣста (Каролина Гердеръ) слѣдила за ея судьбою съ душевною тревогою, съ замираніемъ сердца [11]); съ такимъ же волненіемъ читалъ тотъ же романъ Фр. Леоп. Штольбергъ, но ему „видъ страждущей невинности и добродѣтели внушалъ прежде всего радость и удивленіе, а затѣмъ уже менѣе благородное чувство жалости“; чтеніе это вызы-

---

[1]) *Moralische Vorlesungen.* 10 Vorles. VI, 189. [2]) Id. ibid.

[3]) Объ этомъ романѣ — *Schmidt, Richardson* etc. 23 f.

[4]) Въ *Haller's Kleine Schriften.* [5]) *Danzel-Guhrauer, Lessing.* I, 302—9.

[6]) Это было замѣчено критикою тотчасъ послѣ выхода въ свѣтъ пьесы Лессинга: *Braun, Lessing im Urtheile seiner Zeitgenossen. Berlin 1884.* I, 71—2, 74.

[7]) *Danzel.* II, 659.

[8]) *Clementina Porretta, ein Drama aus Richardson's Geschichte Sir Karl Grandisons gezogen. 1760.*

[9]) Онъ былъ лично знакомъ съ Ричардсономъ, съ которымъ жена Клопштока вела переписку.

[10]) *Die todte Clarissa* въ *Klopstocks gesam. Werke. Stuttgart, Cotta.* III, 51. Невѣста Гердера пишетъ ему объ этой одѣ: „Die todte Clarissa feierte ich mit meiner ganzen weinenden Seele“. *Herder's Nachlass. Frankf. a. M. 1857.* III, 144.

[11]) *Idem,* III, 144—5.

ваетъ въ немъ почти непрерывную внутреннюю тревогу; иногда у него волосы готовы стать дыбомъ отъ ужаса, и въ то же время, „точно нектаромъ, упивается онъ восторгомъ передъ этою божественною дѣвушкою“ [1]). Софія Ларошъ была также горячею поклонницею Ричардсона и подражала ему въ своихъ романахъ [2]), а Г. Л. Вагнеръ въ своей пьесѣ „Дѣтоубійца“. Самъ Гёте, признавая исключительное мастерство Ричардсона въ психологическомъ анализѣ, мечталъ о подражаніи ему въ изображеніи пережитаго и перечувствованнаго [3]).

Принимая во вниманіе неумѣренное поклоненіе нѣмцевъ того времени Ричардсону, поучительнымъ фактомъ является сдержанное отношеніе къ нему Гаманна. Ричардсонъ столько сдѣлалъ для поворота общественнаго сознанія въ сторону чувства, что отъ Гаманна, какъ вдохновителя философіи чувства, можно было бы ожидать солидарности съ Ричардсономъ. Тѣмъ не менѣе мы ее не видимъ, и отсутствіе ея является новымъ доказательствомъ критической проницательности Гаманна. Этотъ старательный наблюдатель колебаній общественнаго мнѣнія не могъ конечно не обратить вниманія и на всеобщее увлеченіе англійскимъ романистомъ; ему ясна причина этого увлеченія, но не менѣе очевидны и его преувеличенія; и вотъ, вмѣсто того, чтобы, какъ всѣ, пѣть хвалебные гимны Ричардсону, онъ добродушно подсмѣивается надъ идолопоклонствомъ его героямъ [4]) и надъ повсемѣстнымъ вычурнымъ, поверхностнымъ подражаніемъ имъ [5]). Цѣня талантъ писателя [6]), Гаманнъ умѣетъ отдѣлять его дѣйствительныя заслуги отъ преувеличеній ихъ модою, и въ то время, какъ Дидро и Геллертъ ставятъ Ричардсона рядомъ съ Гомеромъ и даже выше его, онъ хорошо видитъ и его недостатки, которые, по его мнѣнію, не трудно было бы разоблачить даже заурядному критику [7]). Очевидно, Ричардсонъ претитъ ему своею благонамѣренною тенденціозностью; его узкая, пуританская, полуаскетическая мораль, такъ восхваляемая всѣми, вовсе не достоинство въ глазахъ Гаманна; она неестественна, потому что навязана человѣку извнѣ, искусственно; она носитъ поверхностный, запретительный, отрицательный характеръ; она заключаетъ человѣческую личность въ заранѣе установленныя рамки, не даетъ простора свободному развитію индивидуальныхъ влеченій. Кларисса и въ особенности Грандисонъ могутъ быть превосходными отвлеченными нравственными образцами для людей, но сами они во всякомъ случаѣ не живые люди. Проявленія ихъ стоическаго „римскаго величія“ не объединились въ цѣльный сплавъ съ остальными стремленіями и страстями, свойственными человѣку. Словомъ, нравственные образцы Ричардсона представляются Гаманну не реальными, а тенденціозно-сочиненными; оттого онъ не колеблется признать,

---

[1]) *Janssen, Graf F. L. Stolberg. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1882*, 27.
[2]) *Schmidt*, 21. [3]) *Wahrheit u. Dichtung.*
[4]) *Hamann*, II, 173. [5]) Id. II, 399—400.
[6]) ... der in der Kunst sybillinischer Märchen so berühmte Götzenschmied Richardson. II, 173. [7]) III, 97.

что „Руссо въ вопросахъ нравственности ушелъ дальше Ричардсона, глубже его постигъ правила художественнаго творчества и удачнѣе примѣнялъ ихъ“ [1]). Назначеніе романа по Гаманну — изображать жизнь человѣческой личности такою, какова она есть, безъ прикрасъ, безъ идеализаціи, ненужной, потому что для гуманиста Гаманна жизнь прекрасна сама по себѣ, цѣнна именно въ своей полнотѣ, интересна въ своихъ слабыхъ сторонахъ, не менѣе, чѣмъ въ возвышенныхъ: изобразить живо это соединеніе всего человѣческаго — значитъ уже прославить человѣка; романъ, понятый такъ, есть „просвѣтленная, возвеличенная самою собою человѣческая природа“ [2]). Чѣмъ полнѣе и ярче картина „увлеченій чувствъ и ухищреній страстей“, тѣмъ совершеннѣе романъ, вслѣдствіе чего Гаманнъ отдаетъ французской манерѣ писать романы предпочтеніе передъ Ричардсоновой [3]).

Въ отношеніи Гаманна къ Ричардсону мы видимъ уже выраженіе реакціи противъ преобладавшаго до тѣхъ поръ поучительнаго направленія изящной словесности. Реакція эта имѣла рѣшающее значеніе для духовнаго развитія періода геніальности и бурныхъ стремленій. Но хотя она началась довольно рано (въ Англіи уже съ Фильдинга), это не помѣшало морализирующему направленію удерживать преобладающее мѣсто въ литературѣ еще въ теченіе очень долгаго времени. Правда, послѣ Ричардсона уже всѣ выдающіяся произведенія не принадлежатъ болѣе къ этому направленію; но въ широкой области второстепеннаго и посредственнаго оно, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, царило почти до конца прошлаго вѣка, находя себѣ безчисленное множество сочувствующихъ. Мы не станемъ слѣдить за многочисленными нѣмецкими подражателями Ричардсона, за назидательными романами Геллерта, Лоэна, Пфейля, Душа, Софи Ларошъ, Гермеса и столькихъ другихъ. Напомнимъ только непонятный для современнаго читателя успѣхъ важнѣйшихъ изъ нихъ, несмотря на ихъ художественную слабость и, въ большинствѣ случаевъ, невыносимую скуку. Не удивительно ли, что Гермесово „Путешествіе Софіи“, въ которомъ на нѣсколькихъ тысячахъ страницъ мы не встрѣчаемъ ни одной глубоко прочувствованной страницы, ни одного проблеска живой страсти, сдѣлалось любимою книгою нѣмецкаго бюргерства [4]) въ такую пору, когда уже начинался высшій расцвѣтъ нѣмецкой литературы? Еще страннѣе, что болѣе сентиментальный, но все еще слишкомъ дидактическій романъ Софи Ларошъ „Фрейлейнъ фонъ Штернгеймъ“ былъ встрѣченъ одобреніемъ многихъ передовыхъ писателей своего времени. Гердеръ былъ отъ него въ восторгѣ, уподоблялъ его поученія евангельскимъ и, читая ихъ, „каялся въ грѣхахъ

---

[1]) *Hamann.* III, 96—97.

[2]) Romane — selbstverklärte Menschennatur. IV. 327. Ср. II, 189.

[3]) *Hamann* III, 96.

[4]) *Er. Schmidt,* 39. Авторъ говоритъ, что множество читателей и читательницъ вступали съ нимъ въ переписку по поводу содержанія и тенденціи его романа. *Sophiens Reisen von Memel nach Sachsen. Leipzig 1766.* Vorrede zum 1. Thl. der 2. Ausg. S. III—IV.

цѣлой жизни“[1]), тогда какъ Гёте называлъ тотъ же романъ „не книгою, а живою человѣческою душою“![2]). Если нравственное поученіе, облеченное въ мечтательно-сентиментальную форму во вкусѣ Руссо, могло настолько плѣнять даже такіе свободные отъ тенденціозности умы, то становится понятнымъ, что масса читателей менѣе требовательныхъ въ художественномъ отношеніи, могла приходить въ восторгъ отъ толстыхъ томовъ Гермеса, говорившаго, что онъ пишетъ „не столько повѣсти, сколько систему христіанской этики или, по крайней мѣрѣ, отрывки изъ нея, способные замѣнить собранія церковныхъ проповѣдей“[3]). Само собою понятно, что писатели этого рода являлись силою, сдерживавшею стремленіе къ нравственной свободѣ личности; ихъ идеаломъ въ романѣ оставался безукоризненно дисциплинированный Грандисонъ[4]), а въ жизни благочестивый добрякъ Геллертъ[5]); на все новѣйшее духовное движеніе, на скептическое философское просвѣщеніе, на „геніальныхъ молокососовъ“ и на „входящую въ моду, противную сентиментальность“ Гермесъ и Книгге смотрѣли съ отвращеніемъ и старались противодѣйствовать всему этому[6]). Насколько такое усиліе опиралось на дѣйствительную потребность значительной части нѣмецкаго общества выясняется при разсмотрѣніи поразительной популярности Геллерта.

„Для нѣмцевъ забыть Геллерта—значитъ отречься отъ своего національнаго характера“, сказалъ біографъ Геллерта Крамеръ[7]), желая этими словами указать на неумирающую его заслугу въ дѣлѣ духовнаго развитія своего отечества. Несомнѣнно, заслуга эта громадна. Послѣ Лютера никто изъ нѣмцевъ не пользовался при жизни такою популярностью, какъ этотъ скромный писатель[8]), не безъ основанія названный, какъ Меланхтонъ, „наставникомъ Германіи“[9]). Достигнуть такого вліянія на массу народную, и притомъ въ переходную, важную пору духовной жизни націи, можетъ только тотъ, кто далъ вѣрный отвѣтъ на какую-либо существенную ея потребность. Фактъ глубокаго и широкаго вліянія Геллерта на своихъ современниковъ удостовѣренъ безчисленными проявленіями ихъ уваженія и благодарности къ нему. Его сочиненія читали и его бесѣды почтительно слушали нѣмецкіе государи, князья и принцессы[10]); а съ другой стороны онъ былъ понятенъ, доступенъ, бли-

---

[1]) *Aus Herder's Nachlass. 1857.* III, 147—8. Слѣдуя его примѣру, и его невѣста пишетъ: Lassen Sie mich bei unsrer Sternheim Busse thun. Wie weit bin ich zurücke! Id. 151. [2]) *Goethe, Recension in den Frankf. gelehrt. Anzeigen.* XXXVIII, 21.

[3]) *(Hermes) Geschichte der Miss Fanny Wilkes. 2. Aufl. Leipz. 1770,* 2—3.

[4]) *Sophiens Reise.* I, 147. [5]) *Idem.* Vorrede zur 1. Ausg. VIII. [6]) *Schmidt,* 44, 45.

[7]) *Cramer, Gellert's Leben (1774)* въ *Gellert's sämmtl. Werke. Berlin 1867.* X, 156.

[8]) *Biedermann* II, 2. Abth. 29. [9]) *Геттнеръ,* III, 1, стр. 350.

[10]) Его разговоръ съ Фридрихомъ II описанъ въ письмахъ Геллерта и другихъ лицъ *Gellert's Werke* IX, 13—20. Его приглашали быть воспитателемъ кронпринца Фридриха-Вильгельма (II). Іосифъ II относился къ нему съ большимъ уваженіемъ; Фридрихъ Августъ III Саксонскій нарочно пріѣхалъ въ Лейпцигъ прослушать его лекцію; разныя нѣмецкія принцессы осыпали его любезностями. Кромѣ этихъ фактовъ, много другихъ въ томъ же родѣ можно найти въ письмахъ и въ біографіи Геллерта.

зокъ и дорогъ едва грамотному простолюдину: случайно увидавшая его, старая служанка благоговѣйно цѣлуетъ руку „у писателя, умѣвшаго писать такія хорошія книжки“ [1]); въ суровую зиму простякъ крестьянинъ везетъ ему возъ дровъ „въ признательность за его прекрасныя басни“ [2]); прусскій фельдфебель, возвращающійся со службы домой, дѣлаетъ пять миль крюку, чтобы лично поблагодарить популярнаго моралиста за ту нравственную пользу, которую его сочиненія принесли старому служивому [3]). Не удивительно, что Геллерта чуть не боготворили въ томъ среднемъ, городскомъ сословіи, о нравственномъ воспитаніи котораго онъ преимущественно заботился [4]) и къ умственному уровню котораго болѣе всего подходили его произведенія; не удивительно, что его здѣсь забрасывали наивными просьбами дать совѣтъ относительно выбора учителя [5]) и даже невѣсты или жениха, по его усмотрѣнію [6]), относительно способа воспитанія дѣтей и о всевозможныхъ нравственныхъ и религіозныхъ сомнѣніяхъ или недоразумѣніяхъ [7]). Труднѣе объяснить его обаятельное вліяніе на представителей аристократическаго круга общества; а между тѣмъ его лекціи о нравственности привлекали въ Лейпцигъ особенно много знатной молодежи изъ разныхъ странъ [8]); его пребываніе въ Карлсбадѣ, гдѣ онъ лѣчился на водахъ, было настоящимъ тріумфомъ: ему не было проходу отъ множества великосвѣтскихъ почитателей и поклонниковъ; имъ интересовались больше, чѣмъ славнымъ маршаломъ Лаудономъ [9]), графини и княгини дарили ему букеты, принцессы искали бесѣды съ нимъ [10]); его письмо служило для знатныхъ австрійцевъ лучшею служебною рекомендаціей передъ императрицею Маріей-Терезіей; графъ Брюль относился къ нему съ нѣжною заботливостью [11]), а датскій министръ Бернсторфъ испрашивалъ его совѣтовъ относительно нѣкоторыхъ казуистическихъ вопросовъ нравственнаго поведенія [12]). Его обаяніе одинаково распространялось на самые различные разряды лицъ: его боготворили женщины [13]); матери семействъ

---

[1]) *Cramer,* 283. Трогательное сопоставленіе этого факта съ изъявленіями благодарности Геллерту со стороны саксонской принцессы: IX, 204—7.

[2]) *Cramer,* 198. [3]) *Gellert. W.* IX, 207—9.

[4]) Свои комедіи онъ предназначалъ „для гражданъ средняго сословія, а не для людей большаго свѣта“. *Cramer,* 195.

[5]) Множество запросовъ этого рода встрѣчаются въ его перепискѣ. Ср. *Cramer,* 236, 280.

[6]) *Cramer,* 280. Молодой офицеръ, графъ Дона просилъ Геллерта выбрать для него невѣсту, „похожую на героиню его романа!“ VIII, 289.

[7]) Какъ цѣнили его совѣты, видно изъ слѣдующихъ словъ его главной корреспондентки, Каролины Луціусъ: Keines von Ihren Worten geht bei mir verloren... Ich fühle das Grosse, das Christliche, das Rührende, die Herablassung, die Güte etc. IX, 112.

[8]) *Cramer,* 213, 216. [9]) *Werke* IX, 189.

[10]) Описаніе карлсбадскихъ привѣтствій IX, 184—197, 259 ff. [11]) IX, 59 etc.

[12]) Онъ же посылалъ знатныхъ датскихъ юношей въ Лейпцигъ воспитываться подъ надзоромъ Геллерта. IX, 235.

[13]) „Дамы высказываютъ ко мнѣ почти вездѣ больше довѣрія и почтенія, чѣмъ мужчины“, говоритъ онъ IX, 269. Онъ очень гордился этимъ (*Cramer,* 285), такъ какъ

совѣтовались съ нимъ о томъ, какъ имъ лучше воспитать дѣтей; дѣвицы наивно просили помочь имъ въ дѣлѣ ихъ собственнаго образованія и нравственнаго усовершенствованія; а съ другой стороны, по нравственнымъ же побужденіямъ, къ нему обращались военные; одинъ офицеръ излагалъ ему свои сомнѣнія относительно согласимости военной службы съ требованіями человѣколюбія; другой каялся въ дуэли съ товарищемъ [1]); во время семилѣтней войны офицеры разныхъ армій, въ томъ числѣ и иностранцы, часто являлись къ нему, чтобы лично засвидѣтельствовать ему свое уваженіе [2]), доходившее до того, что прусскій генералъ Гюльзенъ избавилъ его родной городокъ Гайнихенъ отъ тяжелыхъ повинностей во время войны, заявивши городскому совѣту, что онъ дѣлаетъ это „исключительно изъ расположенія къ профессору Геллерту и къ его сочиненіямъ“ [3]). Особенно сильно и благотворно было его вліяніе на учащуюся молодежь. Какъ университетскій преподаватель Геллертъ не отличался ни ученостью, ни глубиною и оригинальностью мысли [4]) и однако онъ былъ самымъ любимымъ, самымъ популярнымъ среди студентовъ профессоромъ своего времени; аудиторія его была всегда переполнена слушателями, на которыхъ онъ вліялъ не однѣми лекціями: всѣ имѣли къ нему свободный доступъ, и „личное общеніе съ нимъ, его внушительный видъ, его краткія, но всегда продуманныя бесѣды, иногда даже его многозначительное молчаніе бывали, пожалуй, еще полезнѣе его чтеній. Авторитетъ его среди университетской молодежи былъ до того великъ, что многіе боялись отдаваться пороку уже изъ одного опасенія лишиться за это общенія съ любимымъ наставникомъ или быть оставленнымъ имъ безъ вниманія“ [5]). Юноши любили его за его очевидное и постоянное стараніе сдѣлать все возможное не только для ихъ умственнаго развитія, но и для ихъ нравственнаго улучшенія. „Уже одно желаніе снискать его расположеніе удерживало ихъ отъ безпорядочнаго и невоздержнаго поведенія; сердце подсказывало имъ, что въ лицѣ Геллерта они имѣютъ такого же искренняго друга и надёжнаго совѣтника, какъ и старательнаго, добросовѣстнаго учителя“ [6]). И такъ глубоко было это нравственно-оздоровляющее вліяніе, что слѣды его и воспоминанія объ этомъ добромъ пастырѣ оставались у его учениковъ на всю жизнь; имя его благоговѣйно произносилось военными среди тревогъ походной жизни, дипломатами и свѣтскими людьми — среди занятій и развлеченій придворнаго быта [7]); отовсюду

въ нравственномъ отношеніи ставилъ женщину выше мужчины и старался внушать всѣмъ уваженіе къ женщинамъ. *Idem*, 286 и *Werke* IX, 41, X, 119, VIII, 348.

[1]) IX, 104 ff., 159, 166 f. [2]) *Cramer*, 236 и VIII, 287—290.

[3]) Idem. 237—8. О почтительномъ отношеніи къ нему Лаудона и разныхъ другихъ извѣстныхъ генераловъ IX, 186 ff., 259 ff.

[4]) Отъ всего этого онъ отрекается самъ въ предисловіи къ изданію лекцій: VI, 5.

[5]) *Cramer*, 235. [6]) Id. 215.

[7]) Трогательные примѣры этого рода находимъ въ письмахъ къ нему графовъ Брюля и Мольтке и въ отвѣтахъ Геллерта, который думалъ, что молодежь превозноситъ его больше, чѣмъ онъ заслужилъ. IX, 235. Ср. 232 ff.

ему слали сочувственныя письма и подарки; каждая новость о немъ интересовала знавшихъ его; даже переписывавшимся съ нимъ не было покоя отъ многочисленныхъ разспросовъ о немъ[1]), и бывали примѣры, что одно упоминаніе его имени или одинъ случайный взглядъ на его сочиненія удерживалъ людей отъ какого-нибудь дурнаго поступка[2]). Даже иностранцы поддавались общему влеченію[3]); католики, напр. отецъ Моцарта, восхищались его сочиненіями или обращались къ нему за религіозными и нравственными совѣтами наравнѣ съ протестантами[4]); австрійская цензура, въ ту пору еще очень строгая къ иновѣрческимъ сочиненіямъ, находила, что произведенія Геллерта не нуждаются ни въ контролѣ, ни въ одобреніи[5]). Ближніе и дальніе, говоритъ Крамеръ, „чувствовали и вѣрили, что Геллертъ ихъ общій другъ и совѣтникъ, ихъ художественный критикъ и учитель“[6]). Всѣ обращались какъ къ родному къ этому стыдливому, строгому къ себѣ, но безконечно добродушному къ другимъ человѣку. И онъ самъ относился къ нимъ съ тою же патріархальною, наивною простотою и заботливостью: не понимавшій честолюбія[7]), уклонявшійся отъ общенія съ принцами и королями, напр. съ Фридрихомъ II, назвавшимъ его „самымъ благоразумнымъ изъ нѣмецкихъ ученыхъ“[8]), онъ съ истинно отеческою нѣжностью отзывался на духовныя потребности простыхъ людей, забытыхъ въ ту пору всѣми. „Мое честолюбіе“, говоритъ онъ, „состоитъ въ томъ, чтобы служить и нравиться всѣмъ, а не однимъ только ученымъ. Простая умная женщина для меня дороже ученой газеты, и самый простой, здравомыслящій человѣкъ достоинъ того, чтобы постараться снискать его вниманіе, позаботиться о его удовольствіи, высказать истину въ легко доступныхъ ему выраженіяхъ и пробудить въ его душѣ благородныя чувства“[9]). Оттого свои мысли и слогъ онъ приспособлялъ къ умственному и нравственному уровню большинства; онъ любилъ родное, простую рѣчь народа, его скромный бытъ, его преданія и обычаи, его еще не расшатанную новымъ скептическимъ вѣяніемъ церковность, его чистые семейные нравы, его не блиставшій остроуміемъ, но честный и практичный здравый смыслъ, — и все это онъ старался воплотить въ своихъ произведеніяхъ, подкрѣпить, согласовать съ измѣнявшимися требованіями времени и оградить отъ противоположныхъ, разрушитель-

---

[1]) Напр., Каролинѣ Луціусъ въ Дрезденѣ. [2]) *Biedermann*, 25.

[3]) Крамеръ упоминаетъ о сочувствіи ему датчанъ, поляковъ, русскихъ, англичанъ и даже французовъ. Романъ Геллерта и его басни переведены были на французскій языкъ.

[4]) X, 135. Одинъ тирольскій священникъ такъ восхищался его религіозностью, что считалъ его за тайнаго католика IX, 136—8.

[5]) *Biedermann*, II, 2, S. 24. [6]) *Cramer*, 235.

[7]) Его пришлось понуждать принять мѣсто профессора въ Лейпцигѣ; свои лекціи онъ рѣшился издать только вслѣдствіе настоятельныхъ просьбъ друзей.

[8]) Описаніе милостивой бесѣды съ нимъ короля и уклончиваго отношенія Геллерта къ Фридриху дано въ письмѣ Геллерта № 216. IX, 13—16; другое тамъ же 16—20.

[9]) *Cramer*, 198.

ныхъ вліяній. Старанія его увѣнчались успѣхомъ; онъ сталъ народнымъ писателемъ и моралистомъ на многія поколѣнія: его духовныя пѣсни вошли навсегда въ протестантскіе церковные сборники, его басни — въ учебники и хрестоматіи; его сочиненія, черезъ много лѣтъ послѣ его смерти, въ глухихъ деревенскихъ уголкахъ Германіи и Швейцаріи можно было видѣть на почетномъ мѣстѣ. рядомъ съ Библіей и молитвенникомъ [1]); они и до сихъ поръ не утратили своей популярности [2]). Смерть Геллерта оплакивалась всей Германіей: къ могилѣ его стекалось столько поклонниковъ, что лейпцигскій городской совѣтъ принужденъ былъ наконецъ воспретить эти паломничества [3]). Геллертъ сталъ до такой степени „кумиромъ нѣмецкой публики. что для нея", говоритъ Гёте, „вѣрить въ добродѣтель, въ религію и въ Геллерта было почти однимъ и тѣмъ же" [4]); „его сочиненія на долгое время стали основою нѣмецкой нравственной культуры [5]).

Представители слѣдующаго, противоположнаго періода развитія этой послѣдней объясняли безпримѣрный успѣхъ Геллерта его посредственностью какъ мыслителя и писателя. Такъ, по мнѣнію Мовилльона и Унцера, „Геллертъ былъ литераторъ легковѣсный, заурядный и потому именно онъ и нравился поверхностнымъ умамъ, а такъ какъ такихъ вездѣ большинство, то и не удивительно, что онъ сталъ знаменитостью" [6]). Гёте, хотя и находилъ такой приговоръ слишкомъ строгимъ, однако и самъ видѣлъ въ Геллертѣ не болѣе какъ „умнаго, практически-полезнаго писателя какъ разъ того единственнаго сорта, къ которому толпа не остается слѣпою и глухою" [7]). Почти такъ же объясняютъ популярность Геллерта большинство историковъ литературы. Но, по правильному замѣчанію Бидерманна, цѣлая нація не ошибается настолько грубо въ своихъ симпатіяхъ, чтобы поклоняться кому-либо только ради ограниченности и посредственности [8]). Никто не оспариваетъ мнѣнія, что собственно художественный талантъ Геллерта былъ невеликъ и неоригиналенъ и что ему недоставало пониманія самостоятельнаго эстетическаго значенія поэзіи, не зависящаго отъ узко-утилитарныхъ цѣлей. Морализирующее направленіе въ литературѣ получаетъ въ немъ убѣ-

---

[1]) *Biedermann* l. c.

[2]) Вотъ что говоритъ по этому поводу *Hagenbach, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1871*, 328: Gellert wird noch lange der Dichter unsres Volks bleiben; er wird durch das Organ frommer Mütter noch lange in den Herzen der zarten Jugend die Keime der Tugend u. Frömmigkeit pflanzen... auch noch manchen Jüngling vor den Abwegen des Lasters bewahren.

[3]) *Biedermann*, 23. „Печаль о его смерти была настолько сильною и всеобщею, что описать ее словами едва ли возможно. Она распространилась по всей странѣ и среди иноземцевъ... Столько искреннихъ слезъ едва ли когда-либо было пролито надъ чьею бы то ни было могилою", говоритъ *Крамеръ* 266.

[4]) *Goethe, Recension von Mauvillon's Briefe (1772).* XXXVIII, 4.

[5]) *Wahrheit u. Dichtung.* 7. Buch. XXIII, 57.

[6]) *Briefe üb. d. Werth einiger deutsch. Dichter.*

[7]) *Goethe, Recension.* XXXVIII, 4—5. [8]) *Biedermann*, 31.

женнаго, но (надо сознаться!) очень ограниченнаго представителя. Поэзія нужна ему только „для того, чтобы въ образахъ излагать истину людямъ, не обладающимъ большою разсудительностью“ [1]); она такимъ образомъ не болѣе, какъ пособіе къ простому поученію, замѣна его для умовъ, не достаточно сильныхъ, чтобы обойтись безъ этого украшенія истины. Къ самой красотѣ въ искусствѣ онъ совершенно равнодушенъ; онъ считаетъ нужнымъ пользоваться ею въ минимальной степени, какъ средствомъ къ высшей цѣли [2]). „Любовь къ естественному, къ разумному, къ нравственному должна быть этою цѣлью. Поэтъ долженъ всегда соединять полезное съ пріятнымъ, если онъ желаетъ нравиться, пока есть люди на землѣ. Пойте во славу разума, добродѣтели и религіи... и если вы будете пѣть прекрасно, я обѣщаю вамъ въ будущемъ славу и безсмертіе... Прославляйте Бога вашей поэзіей“, но берегитесь вводить ею умы и сердца въ соблазнъ! поэтъ, виновный въ этомъ, преступнѣе разбойника и отравителя [3]); никто болѣе его не обязанъ бояться погрѣшать противъ чистоты вкуса и добрыхъ нравовъ [4]). Руководившійся исключительно назидательными цѣлями въ свой авторской дѣятельности [5]) Геллертъ и о всемъ искусствѣ судилъ по той же ограниченной мѣркѣ; оттого его величайшія литературныя симпатіи — Аддисонъ [6]) и Ричардсонъ [7]), и, наоборотъ, онъ совершенно игнорируетъ всѣхъ даровитыхъ новѣйшихъ писателей, болѣе свободныхъ отъ морализирующей тенденціозности: Клопштока, Клейста, Виланда, Глейма, Лессинга; по правильному замѣчанію Гёте, онъ даже и не считаетъ ихъ за поэтовъ [8]).

Какъ ни соотвѣтствовала эта односторонняя точка зрѣнія временной потребности общества въ поучающей литературѣ, тѣмъ не менѣе было бы ошибочно однимъ этимъ объяснять вліятельность Геллерта на огромный кругъ читателей. Вѣдь сейчасъ приведенные взгляды Геллерта на назначеніе искусства до него и одновременно съ нимъ сотни разъ высказывались и другими писателями, въ еженедѣльныхъ изданіяхъ, въ комедіяхъ, драмахъ, романахъ и стихахъ. И однако никто изъ этихъ писателей, ни даже Ричардсонъ, не достигъ такъ просто, безъ усилій, популярности, равной Геллертовой. Причину ея надо, слѣдовательно, искать глубже.

Со времени Шпенера Геллертъ былъ въ Германіи первымъ человѣкомъ, воспринявшимъ въ себя съ такою полнотою потребность самаго обширнаго круга общества перейти къ новой степени духовнаго развитія,

---

[1]) *Gellert, Die Biene u. die Henne. Werke*, I, 95.

[2]) *Cramer*, 206—7: er wollte seinen Lehren nicht mehr Reiz noch Schmuck geben; er wollte sie nur deutlich, nur mit Empfindung sagen.

[3]) *Cramer*, 220. Cf. *Werke* I, 40.

[4]) *Werke* I, 3, предисловіе къ собранію сочиненій 1769 г.

[5]) *Cramer*, 194 и *W.* V, 66—67. *Von dem Einflusse der schönen Wissenschaften auf das Herz u. d. Sitten.* [6]) *Moral. Vorlesungen.* 10 Vorles. VI, 186 -7.

[7]) Id. 189 и выше приведенное стихотвореніе въ честь Ричардсона, а также письмо къ гр. Брюлю. [8]) *Goethe* l. c.

не разрывая связи съ традиціями прошлаго и оставаясь въ предѣлахъ народныхъ, отечественныхъ симпатій. Ко времени начала дѣятельности Геллерта эта значительная часть нѣмецкаго общества, средняя, бюргерская, находилась еще подъ вліяніемъ того полуаскетическаго взгляда на жизнь, который привилъ ей піэтизмъ. Но взглядъ этотъ и вытекавшій изъ него складъ нравственныхъ понятій начинали слабѣть частію отъ вырожденія самого піэтизма въ искусственную, рутинную дисциплину и болѣзненную сентиментальность, частію же подъ вліяніемъ все усиливавшагося воздѣйствія свѣтской культуры. Мы прослѣдили не мало путей, которыми послѣдняя реагировала противъ стараго воззрѣнія на смыслъ и задачи жизни; но всѣ эти пути, тѣмъ или инымъ, не соотвѣтствовали либо умственному уровню, либо нравственнымъ требованіямъ народной массы. Философское „просвѣщеніе" было недоступно своею отвлеченностью, претило своимъ скептическимъ духомъ, озлобляло пренебрежительнымъ и даже прямо враждебнымъ отношеніемъ къ преданію, къ церковности, къ отечественному. То духовное броженіе, которое подготовляло будущую философію чувства и вѣры, еще не выяснилось, не успѣло еще сложиться въ опредѣленныя убѣжденія, да и по свойствамъ своимъ оно было пригодно не для народной массы, а только для отдѣльныхъ избранныхъ, „прекрасныхъ душъ", какъ выражались его представители. Ближе всего сходилось съ потребностями большинства то морализирующее направленіе, различныя проявленія котораго въ литературѣ мы прослѣдили. Но формы, въ которыя облекалось и это направленіе, во многихъ отношеніяхъ были не способны къ пріобрѣтенію широкой популярности. И еженедѣльныя изданія, и чувствительная комедія, и нравоучительный романъ предназначали себя быть выразителями бюргерскаго склада убѣжденій и вмѣстѣ съ тѣмъ руководителями его постепеннаго перехода къ новому свѣтскому міровоззрѣнію. Но мы видѣли, какъ скоро уклонилась періодическая литература отъ своего первоначальнаго общедоступнаго характера, какъ ничтожны были представители мѣщанской комедіи и драмы въ Германіи и какою бездарностью отличались нѣмецкіе дидактическіе романисты. Все лучшее въ области морализирующей словесности до Геллерта было чужеземное: Аддисонъ и Стиль, Лилло, Детушъ и Ла-Шоссе, Прево, Мариво и наконецъ Ричардсонъ. Французовъ и все французское среднее сословіе недолюбливало тѣмъ болѣе, чѣмъ сильнѣе поклонялась имъ передовая интеллигенція и знать. Наоборотъ, англоманія была въ полномъ ходу у всѣхъ претендовавшихъ идти въ уровень съ вѣкомъ: не было лучшей рекомендаціи для книги, какъ надпись: „переводъ съ англійскаго" или „подражаніе англійскому" [1]); мода доходила въ этомъ отношеніи до того, что Гермесъ на своемъ первомъ романѣ счелъ нуж-

---

[1]) Was muss man nicht alles thun, um seinen Lesern zu gefallen? nur muss ich darüber setzen: „aus dem englischen"... Der Gelehrte, der Bürger, der Kunstrichter, alles hat Hochachtung und einen grossen Grad der Ehrfurcht für diese Ueberschrift. *Der Mann 1758.* III, 393 № 50.

нымъ для рекламы прибавить къ заглавію: „Исторія, какъ будто переведенная съ англійскаго“[1]). Но иноземное, хотя бы оно исходило даже изъ-подъ пера Ричардсона и Фильдинга, все же оставалось чужимъ; патріоты скорбѣли объ отсутствіи словесности родной[2]); омертвѣвшіе къ родному, какъ Фридрихъ II, видѣли въ этомъ доказательство ограниченности нѣмцевъ. И вотъ, въ лицѣ Геллерта нѣмцы впервые услыхали своего народнаго писателя, народнаго по духу, по симпатіямъ, по складу нравственныхъ убѣжденій, по выбору содержанія въ своихъ произведеніяхъ, по общепонятной рѣчи, то добродушно-шутливой, то серіозной, но не педантично надутой ученостью. Его духовныя пѣсни такъ и просились стать рядомъ съ завѣтными старыми лютеранскими гимнами; въ его комедіяхъ и басняхъ „виднѣлись нѣмецкое небо и нѣмецкая земля“, не фантастическія картины, а живая дѣйствительность, „прелесть обыкновенныхъ нравовъ и характеровъ, всѣмъ хорошо извѣстныхъ“[3]). Въ Геллертѣ, какъ замѣтилъ уже Гёте, нѣмецкая нація радостно и съ благодарностью привѣтствовала начало своего самостоятельнаго развитія въ области литературы[4]).

Но дѣло было не въ одномъ литературномъ вліяніи. Какъ сказано, для Геллерта, изящная словесность являлась только средствомъ къ нравственному совершенствованію. Точно такъ же и для читателей Геллерта его авторская дѣятельность оказалась прежде всего нравственно-воспитательнымъ пріемомъ. На его сочиненіяхъ для огромнаго большинства нѣмцевъ совершился постепенный переходъ отъ прежняго, слишкомъ узкаго піэтистическаго склада нравственности къ болѣе свободному, свѣтскому. Духовная перемѣна огромной важности осуществлялась здѣсь съ тою осторожностью, которая такъ сильно привлекаетъ къ себѣ сочувствіе большинства, почти всегда консервативно настроеннаго. Въ философіи, этикѣ и поэзіи Геллерта родному было отдано явное предпочтеніе передъ чужеземнымъ, простому, народному — передъ изысканнымъ, искусственнымъ, великосвѣтскимъ; демократическія его тенденціи были слишкомъ ясны, но сословныхъ и служебныхъ предубѣжденій онъ почти не затрогивалъ[5]); частные, домашніе, семейные интересы, то-есть какъ разъ то, что наиболѣе занимаетъ массу націи, онъ ставилъ на первомъ мѣстѣ и, сообразно съ тогдашнимъ политическимъ равнодушіемъ нѣмцевъ, почти не касался государственныхъ вопросовъ, ограничиваясь внушеніемъ добросовѣстнаго исполненія гражданскаго долга въ предѣлахъ

---

[1]) *Geschichte der Miss Fanny Wilkes, so gut als aus dem englischen übersetzt.*

[2]) *Der Patriot* 1724. № 55. *Der Mann* 1758. № 50, S. 394: es wäre ein Unglück wenn die Wahrheit an Sprachen gebunden wäre. Der Deutsche denkt vielleicht wenn nicht schärfer, dennoch ganz gewiss ebenso scharf, als der Engländer.

[3]) *Cramer*, 195.

[4]) *Goethe* l. c. *(Recension)*.

[5]) Въ его романѣ однако встрѣчаются короткія похвалы тѣмъ, „кто предпочитаетъ служить маленькимъ людямъ больше, нежели знатнымъ“. „Благоразумныхъ людей неравенство сословное не касается“.

традиціонной законности[1]). Зато къ религіознымъ вопросамъ, все еще бывшимъ драгоцѣнною святынею для народа, онъ относился какъ къ величайшему сокровищу, съ неподдѣльною искренностью, съ трогательнымъ благоговѣніемъ. Именно въ этой сторонѣ его убѣжденій простолюдинъ чувствовалъ себя солидарнымъ со своимъ наставникомъ, хорошо понимая его отличіе отъ руководителей партіи такъ называемаго просвѣщенія, глумившихся надъ народными вѣрованіями. Религія для Геллерта есть отвѣтъ на высшую потребность человѣческаго духа: она должна быть „важнѣйшимъ занятіемъ смертнаго“[2]). Энергично внушалъ Геллертъ своимъ слушателямъ „никогда не стыдиться религіи“[3]), и на укрѣпленіе вѣры и благочестія направлены были всѣ его усилія. Вмѣстѣ съ тѣмъ Геллертъ, несравненно лучше умѣренныхъ теологовъ своего времени и такъ называемыхъ „популярныхъ философовъ“, могъ содѣйствовать переходу низшаго и средняго сословія въ Германіи отъ стариннаго склада религіозныхъ убѣжденій къ новому. Самъ онъ былъ вполнѣ искренній лютеранинъ, твердо вѣрившій въ основные догматы протестантизма; но онъ былъ далекъ отъ той безжизненной догматической схоластики, въ предѣлахъ которой безсильно вращалась вымирающая протестантская ортодоксія. Наоборотъ, онъ былъ піэтистомъ, и притомъ не столько по воспитанію, сколько по темпераменту. Въ духѣ піэтизма, онъ отдавалъ рѣшительное предпочтеніе дѣятельному христіанству передъ отвлеченнымъ, догматическимъ, и такимъ образомъ вполнѣ согласовался съ религіознымъ настроеніемъ, преобладавшимъ тогда въ народѣ. Но если бы Геллертъ не перешелъ уровня піэтистическихъ убѣжденій, онъ не могъ бы проявить достаточной отзывчивости къ новымъ духовнымъ потребностямъ своего вѣка, къ которымъ былъ глухъ позднѣйшій разслабленный піэтизмъ. Трусливо жмурившій глаза передъ ослѣпительнымъ блескомъ раціонализма, піэтизмъ замкнулся въ душныхъ предѣлахъ своего сумрачнаго круга и здѣсь истощалъ свои послѣднія силы, стараясь искусственно поддержать болѣзненно-сентиментальную религіозную возбужденность. Несомнѣнно, и Геллертъ былъ очень склоненъ къ этой послѣдней: дневникъ, который онъ велъ, по обычаю піэтистовъ[4]), раскрываетъ передъ нами унылую картину всегдашняго меланхолическаго настроенія, непрерывной борьбы съ чувственными искушеніями[5]) и религіозными сомнѣніями[6]), вѣчныхъ жалобъ на духовную апатію, на слабость вѣры, вздоховъ о суетѣ жизни и частыхъ напоминаній о смерти[7]).

---

[1]) Для него „безразлично, кто властвуетъ надъ Силезіей или Богеміей“; побѣда при Россбахѣ вызываетъ у него только вздохъ сожалѣнія объ убитыхъ. Во всѣхъ его „Лекціяхъ о нравственности“ нѣтъ ни слова объ обязанностяхъ гражданскихъ и патріотическихъ! [2]) *Gellert.* V, 87. [3]) VI, 63. 3. *Moral. Vorlesung.*

[4]) *Cramer,* 275. Часть его издана была Вейгелемъ: *Gellert's Tagebuch aus dem Jahre 1761. 2. Aufl. Leipzig 1863.* [5]) *Tagebuch,* 49, 51, 53, 63, 64, 87.

[6]) Idem. 3, 12, 13, 15, 18, 27, 31, 46, 63, 84, 88, 90, 93.

[7]) O Gott, was ist die Welt für ein leeres Schauspiel! Herr, lehre mich das Nichts und Verderben des Menschen erkennen. Idem. 6. Denke stets deines Todes! 2. Lehre

Религіозная меланхолія была болѣзнью всей жизни Геллерта, тѣмъ болѣе тяжелою, что къ ней присоединялись многолѣтнія физическія страданія. Тѣмъ удивительнѣе его критическое отношеніе къ своему недугу и сила воли, съ которою онъ старался предотвратить его вредное воздѣйствіе на другихъ. Этотъ измученный болѣзнью и недовольный собою меланхоликъ признавалъ свое грустное настроеніе за недостатокъ, за грѣхъ неблагодарности къ Богу, за слабость, которой необходимо противодѣйствовать [1]); въ присутствіи другихъ онъ старался держать себя бодро, весело: въ сочиненіяхъ, въ письмахъ, въ разговорахъ онъ всегда внушалъ свѣтлый, оптимистическій взглядъ на жизнь и на религію [2]) настолько, что видѣвшіе его въ первый разъ дивились, какъ такія ободряющія, даже веселыя мысли и рѣчи могли исходить отъ такого измученнаго страданіями человѣка [3]). Однимъ изъ худшимъ предразсудковъ считалъ онъ „въ ужасъ приводящую мысль, будто религія есть ученіе печальное, отнимающее у человѣка радости жизни и воспрещающее ему общеніе съ міромъ". „Думать это", говоритъ онъ, „значило бы представлять себѣ Бога жестокимъ мучителемъ людей". Религія не требуетъ отказа отъ всѣхъ пріятныхъ ощущеній, а только отъ вредныхъ, гибельныхъ для человѣка; она требуетъ не безчувственности, а добрыхъ и полезныхъ чувствъ [4]). Въ противоположность піэтистамъ, аскетически и пессимистически смотрѣвшимъ на жизнь, Геллертъ высшее правило жизненной мудрости выражаетъ словами: „будь благочестивъ и будь веселъ!" [5]) Этимъ онъ даетъ своимъ современникамъ возможность согласовать требованія христіанской нравственности съ общею склонностью XVIII вѣка къ оптимистическому, жизнерадостному міровоззрѣнію.

Расширивши такимъ образомъ религіозный кругозоръ съ практической, нравственной стороны, Геллертъ раздвигаетъ его и со стороны теоретической. Онъ искренно и горячо преданъ догматамъ вѣры; но они понятны и дороги ему не какъ неподвижныя, застывшія формулы ученой богословской мысли, а какъ психологическія, или, выражаясь его словами, какъ „сердечныя истины", какъ необходимые не только уму, но и чувству отвѣты на нѣкоторыя основныя, неуничтожимыя потребности человѣческаго духа. Сущность христіанства онъ ищетъ не въ головѣ, а въ сердцѣ [6]); и до такой степени практическая, нравственная сторона религіи перевѣшиваетъ въ его мнѣніи значеніе теоретической, догмати-

---

mich immer mein Ende bedenken, täglich, stündlich. 81. Ср. 9, 94. Онъ любилъ прогулки по кладбищамъ, чтобы пріучить себя къ мысли о смерти. *Cramer,* 228.

[1]) Meine unheilige Traurigkeit ist ja grosse Sünde und nichts als Undank gegen Gott. *Tagebuch,* 4. Stosse deine Zweifel u. Traurigkeit von dir. Sie entehren Gott. 18. Uebe deinen Glauben dadurch, dass du... deiner Schwermuth widerstehest. 19.

[2]) См. напр. его ободряющее письмо кающемуся молодому человѣку, № 310. IX, 263 f.

[3]) Между прочимъ это высказывалъ Геллерту генералъ Лаудонъ. IX, 186.

[4]) *Betrachtungen üb. d. Religion,* V, 88 и *5 Mor. Vorles.* VI, 88.

[5]) Sei fromm und froh! Dies sind die ganzen Sorgen des Lebens und der Seligkeit. VIII, 359. [6]) Стихотворенія *Der Christ.* II, 28, и *Der thätige Glaube,* 107.

ческой, что у него нѣтъ охоты къ выработкѣ послѣдней въ самомъ себѣ и къ строгой оцѣнкѣ ея у другихъ. Этимъ объясняется съ одной стороны недостаточная опредѣленность его догматическихъ убѣжденій, а съ другой — его широкая терпимость къ различіямъ въ вѣроученіи. Этого вполнѣ искренняго лютеранина католики могли принимать за человѣка, готоваго перейти въ католичество, къ чему и пробовали склонять его[1]; тогда какъ вольнодумцы — деисты находили въ сочиненіяхъ Геллерта много сходнаго со своимъ ученіемъ[2]). Такую неопредѣленность убѣжденій нельзя, конечно, считать за достоинство, но она тѣмъ не менѣе представляла черту легко объяснимую духомъ времени и притомъ вполнѣ соотвѣтствующую его потребностямъ. Вѣротерпимость была наиболѣе моднымъ понятіемъ XVIII вѣка и сочувствіе ей быстро проникало въ народную массу, на которую въ этомъ смыслѣ старались повліять съ разныхъ сторонъ. Но тогда какъ проповѣдь терпимости въ устахъ философскихъ „просвѣтителей" превращалась въ одобреніе индифферентизма и въ подготовку къ замѣнѣ положительной религіи деизмомъ и даже полнымъ невѣріемъ, у Геллерта терпимость являлась просто слѣдствіемъ его практическаго взгляда на задачи религіи, безъ малѣйшаго умысла расшатать догматику, церковную дисциплину и культъ, къ которому самъ Геллертъ былъ чрезвычайно усерденъ[3]). Неопредѣленность Геллертовыхъ догматическихъ убѣжденій была незамѣчаемою имъ самимъ уступкою духу вѣка, и только такого рода уступка, безъ разрушительныхъ цѣлей, безъ крайностей и рѣзкостей, была согласима съ общимъ консервативнымъ настроеніемъ нѣмецкаго народа. Только отъ такого духовнаго наставника готовъ былъ простолюдинъ съ довѣріемъ слушать предостереженія противъ ханженства[4]) и фанатизма, противъ опасности вырожденія религіи въ ремесло или въ безжизненную, искусственную формулу[5])

Труднѣе было Геллерту согласиться съ раціоналистическимъ движеніемъ своего времени. Онъ былъ несомнѣнно супранатуралистъ; однако эта сторона его убѣжденій нигдѣ не выступаетъ ярко, ни въ его печатныхъ обращеніяхъ къ читателямъ, ни въ интимной перепискѣ съ друзьями. Если бы онъ не былъ такимъ искреннимъ и безхитростнымъ человѣкомъ, можно было бы подумать, что свою вѣру въ сверхъестественное онъ умышленно держитъ подъ спудомъ, чтобы не вводить въ соблазнъ омертвѣвшихъ къ ней своихъ современниковъ. Безъ всякаго сомнѣнія, однако, и эта уклончивость была неумышленною; и въ ней проявлялось воздѣйствіе преобладавшаго настроенія общественной мысли, воздѣйствіе

---

[1]) IX, 136—9. [2]) Хорошій очеркъ этой стороны убѣжденій Геллерта даетъ *Hagenbach* въ статьѣ *Gellert als geistlicher Liederdichter* въ *Gellertbuch* 46 ff.

[3]) *Cramer*, 273—4, 175.

[4]) Напр. въ комедіи *Die Betschwester*. Несмотря на всю осторожность Геллерта въ этомъ отношеніи, выраженную въ *Vorrede zu den Lustspielen*, III, 6—8, вышеупомянутая пьеса все-таки вызвала упреки автору за непочтительное отношеніе къ религіи. *Cramer*, 191 ff. [5]) *Cramer*, 180.

впрочемъ довольно слабое, какъ сейчасъ увидимъ. Самому Геллерту вовсе не были чужды религіозныя сомнѣнія; весь дневникъ его можетъ быть названъ сборникомъ наблюденій, подтверждающихъ трагическій смыслъ текста: „вѣрую Господи! помоги моему невѣрію!“ хотя только слишкомъ придирчивая піэтистическая взыскательность могла придавать преувеличенное значеніе его сомнѣніямъ[1]). Но во всякомъ случаѣ и ихъ было достаточно для того, чтобы сдѣлать Геллерта отзывчивымъ къ потребности его вѣка въ раціоналистическомъ оправданіи вѣры. Но именно здѣсь-то больше, чѣмъ гдѣ-либо, разоблачается недостатокъ глубины и оригинальности его мысли. Тридцатилѣтіе его дѣятельности было порою высшаго расцвѣта споровъ объ отношеніи разума къ вѣрѣ; съ одной стороны деистическая оппозиція супранатурализму, а съ другой — раціоналистическая апологетика исчерпали всѣ свои полемическія силы, и на смѣну имъ, подъ конецъ жизни Геллерта, стала выдвигаться впередъ новая точка зрѣнія на религію въ лицѣ Юма, Руссо, Гаманна, Гердера. Среди этого глубокаго умственнаго броженія Геллертъ не съумѣлъ сказать ни единаго новаго, оригинальнаго слова. Взглядъ его на современное невѣріе слишкомъ пренебрежительный; вольнодумцы представляются ему или безумцами или, въ лучшемъ случаѣ, верхоглядами, поверхностными умами[2]). Упорное невѣріе приводитъ его въ ужасъ[3]); но бороться съ невѣріемъ его же собственнымъ оружіемъ, разсужденіемъ, онъ не умѣетъ и не желаетъ; онъ ограничивается повтореніемъ немногихъ простѣйшихъ, общеизвѣстныхъ соображеній въ пользу религіи[4]) или краткимъ указаніемъ на лучшіе новые апологетическіе труды, превзойти которые, по его мнѣнію, едва ли можно[5]); но еще чаще совѣтуетъ онъ внимательно, безъ предубѣжденій изучать безконечно дорогое ему св. Писаніе[6]). Легкомысленное невѣріе, насмѣхающееся надъ величайшею святынею человѣческаго духа, онъ проклинаетъ, какъ непозволительное безстыдство, или, въ свою очередь, старается поднять его на смѣхъ[7]); къ серіозному, убѣжденному невѣрію онъ относится съ кротостью и сожалѣніемъ, какъ къ бѣдѣ почти непоправимой человѣческими средствами[8]). Онъ и самъ отчасти сознается въ своемъ безсиліи бороться съ этою болѣзнью вѣка, когда говоритъ въ своихъ „лекціяхъ о нравственности“: „я прошу васъ, господа, — потому что ничего иного я не могу сдѣлать, какъ только просить васъ, — я прошу васъ, какъ другъ

---

[1]) О его крайней строгости къ малѣйшимъ ошибкамъ мыслей и чувствъ *Cramer,* 223.

[2]) Примѣръ: „Система вольнодумной нравственности не заслуживаетъ возраженія; она внушаетъ отвращеніе тотчасъ же, какъ только подумаютъ о ея слѣдствіяхъ, и не совсѣмъ испорченное сердце, въ силу своей природной доброкачественности, возмущается противъ дерзости невѣрія“. *3 Moral. Vorlesung.* VI, 57—58.

[3]) *26 Vorlesung.* VII, 166.

[4]) Напр. *7 und 26 Moral. Vorlesung.* VI, 135 f. VII, 165 f.

[5]) *Id. 3 Vorl.* VI, 62—3 и *письма къ Луціусъ:* IX, 283, 303.

[6]) IX, 283. VI, 192, *Tagebuch,* 3, 32. *Cramer,* 246, 272.

[7]) Напримѣръ *Der Freigeist.* I, 174 ff. [8]) IX, 303.

вашъ, во имя всего, что вамъ дорого на землѣ и на небѣ, во имя любви къ тѣмъ, отъ кого вы произошли, во имя всѣмъ желательнаго мира душевнаго, во имя счастія будущаго вашего потомства, наконецъ во имя Бога всемогущаго, — сопротивляйтесь обольщеніямъ вольнодумства и порока"[1]). Въ этихъ наивныхъ и трогательныхъ словахъ выразился весь Геллертъ въ его отношеніи къ самому жгучему вопросу своего времени, и здѣсь же мы находимъ объясненіе его глубокаго вліянія на массу нѣмецкаго общества; мы видимъ здѣсь, какими пріемами достигался его успѣхъ. Онъ сознавалъ необходимость давать себѣ отчетъ въ основахъ вѣры[2]); но эту „обязанность каждаго христіанина" онъ ограничивалъ минимальными размѣрами. Все его стараніе направлено не къ опроверженію сомнѣній, а къ укрѣпленію положительныхъ вѣрованій; онъ думаетъ не о томъ, какъ помочь побороть сомнѣнія, а о томъ только, какъ оградить отъ нихъ людей неопытныхъ. До чего поверхностны были эти предохранительныя мѣры, видно изъ его отношенія къ писателю болѣе какого-либо другаго волновавшему умы и чувства тогдашняго общества, — къ Руссо. Прогремѣвшій по всей Европѣ „Эмиль" успѣлъ уже проникнуть и въ нѣмецкую буржуазную среду; между прочимъ онъ попалъ въ руки къ поклонницѣ Геллерта Каролинѣ Луціусъ, которая читала модную книгу съ восторгомъ, пока какіе-то строгіе цензоры не потребовали, чтобы она прекратила чтеніе „ядовитаго сочиненія". Каролина обращается за разрѣшеніемъ сомнѣнія къ своему духовному наставнику Геллерту. Этотъ сознается, что изъ „Эмиля" онъ знаетъ только предисловіе и дальше читать не намѣренъ, такъ какъ жизнь коротка, а Руссо ему не по вкусу: „я люблю естественное и простое, а онъ — оригинальное и парадоксальное; можетъ-быть онъ и высказалъ кое что дѣльное и новое, но если его мудрость не согласуется съ религіей и противорѣчитъ хотя бы одной истинѣ св. Писанія, я легко могу обойтись безъ Руссо". Во всякомъ случаѣ Мосгеймъ, и Базедовъ полезнѣе „остроумнаго Эмиля". Своей духовной ученицѣ, полагаясь на ея умственное развитіе, онъ сначала дозволяетъ, „въ видѣ исключенія", чтеніе ядовитой книги, но уже въ тотъ же день отмѣняетъ разрѣшеніе, „по чувству долга и любви", потому что онъ получилъ новыя свѣдѣнія „объ опасности увлекательнаго краснорѣчія врага христіанства". Похваливши затѣмъ свою ученицу за исполненіе совѣта, онъ проситъ ее болѣе не упоминать о Руссо, „такъ какъ какое намъ до него дѣло!.."[3]) Случай этотъ наглядно показываетъ какими примитивными мѣрами думалъ добродушный Геллертъ сдержать широкій потокъ философскаго и религіознаго сомнѣнія. Такіе упрощенные пріемы борьбы съ возраставшимъ невѣріемъ не могли оказаться дѣйствительными надолго; однако, до поры до времени, они несомнѣнно достигали своей цѣли, и это былъ одинъ

---

[1]) *3 Mor. Vorles.* VI, 62. [2]) *Gellertbuch*, 290.

[3]) IX, 143—158. Другой, сходный случай по поводу „Эмиля" же и книги M-lle Hubert — Idem, 278—303.

изъ тѣхъ случаевъ, когда вліянію Геллерта на посредственный уровень развитія его поклонниковъ помогало отсутствіе въ немъ самомъ смѣлости и глубины мысли. Тысячи людей того времени, желавшіе сохранить вѣру, тревожились сомнѣніями, изъ которыхъ не умѣли выбраться своими собственными силами. И вотъ, человѣкъ, въ которомъ они видѣли воплощеніе нравственной добросовѣстности, успокоительнымъ тономъ говорилъ имъ: „бросьте мудреныя разсужденія о смущающихъ васъ трудностяхъ; они разрѣшимы, но трудъ этотъ — не для большинства людей, и въ немъ нѣтъ большой надобности. Обратитесь лучше не къ уму, а къ сердцу[1]); прислушайтесь къ его голосу, и оно подскажетъ вамъ, что стремленіе къ Богу — высшая потребность человѣческаго духа, что безъ религіи нѣтъ полнаго душевнаго мира, нѣтъ прочной и легко осуществимой добродѣтели“. Этотъ простой, согрѣтый искреннимъ чувствомъ призывъ творилъ чудеса, и Рабенеръ совершенно вѣрно передавалъ общественное отношеніе къ Геллерту, когда писалъ ему: „не сомнѣвайтесь ни на одно мгновеніе въ томъ, что ваши благочестивыя стихотворенія будутъ имѣть назидательное дѣйствіе!... Встрѣчая ваше имя, публика ждетъ всегда только поучительнаго, только добросовѣстнаго, совершеннаго. И какъ выгодно для нашей святой религіи такое довѣріе къ вамъ свѣта!.. Знающимъ васъ высказываемыя вами истины кажутся вдвойнѣ убѣдительными, такъ какъ людямъ извѣстно, изъ какого чистаго источника, изъ какого добраго сердца исходятъ всѣ эти истины“[2]). Скромный Геллертъ нашелъ наиболѣе успѣшный психологическій пріемъ для воздѣйствія на нравственное настроеніе общества и не замѣчалъ даже, какъ сближался онъ въ данномъ случаѣ съ тѣмъ самымъ писателемъ, котораго онъ ошибочно считалъ за врага религіи, — съ Руссо. Въ общедоступной формѣ, безъ помощи діалектики, въ видѣ простаго, искренняго совѣта и практическаго опыта, массѣ нѣмецкаго народа здѣсь предлагалось въ сущности то же самое, что въ изящномъ философско-литературномъ изложеніи проводилъ въ болѣе развитую часть общества авторъ „Эмиля“ и „Элоизы“.

Тѣми же недостатками, но и тѣми же достоинствами примѣнительно къ потребностямъ своего времени отличается и этика Геллерта. Ея сила не въ стройной и законченной системѣ, не въ искусныхъ, строго выдержанныхъ умозаключеніяхъ, а исключительно въ умѣньи заставить живо почувствовать и полюбить ея общеизвѣстные, тысячи разъ безъ успѣха повторявшіеся добрые совѣты. Геллертъ заранѣе объявлялъ своимъ слушателемъ, что онъ не претендуетъ быть учителемъ ихъ ума, а желаетъ быть только воспитателемъ ихъ сердца, ихъ нравственности[3]); не переполнять головы ихъ ученымъ балластомъ, а развивать въ ихъ

---

[1]) Die Religion entzückt nicht allein den Verstand durch ihre Schönheit; nein, sie lässt sich *empfinden*, und eben desswegen ist sie ein Mittel alle Menschen an sich zu ziehen. V, 89. [2]) Idem. VIII, 230—1.

[3]) *Moral. Vorlesungen. Vorerinnerung an seine Zuhörer.* VI, 9.

сердцахъ „тонкую чувствительность къ добру“ — вотъ чего онъ добивался[1]), и преимущественно съ этой точки зрѣнія расцѣниваетъ онъ достоинство всѣхъ наукъ и искусствъ[2]). Поэтому онъ преподавалъ юношамъ правила нравственности „болѣе живымъ способомъ, чѣмъ обыкновенно принято дѣлать: не одними доказательствами разсудка, но и приговорами сердца, голосомъ внутренняго чувства и совѣсти, примѣрами и картинами, взятыми изъ жизни“[3]). Явись такой преподаватель этики раньше, въ вѣкъ процвѣтанія богословской схоластики или даже въ только что закончившійся періодъ увлеченія вольфіанской діалектикой, его голосъ не вызвалъ бы отклика въ слушателяхъ; но Геллертъ жилъ въ эпоху начинавшагося поворота отъ хладнокровнаго разсужденія къ теплымъ сердечнымъ порывамъ, въ первую пору развитія чувствительности, и потому его практическій способъ преподаванія этики встрѣченъ былъ изумительнымъ сочувствіемъ: сотни слушателей всѣхъ возрастовъ и сословій изъ разныхъ странъ тѣснились въ его аудиторіи, и когда этотъ слабый, жалкій на видъ, весь проникнутый кротостью человѣкъ своимъ ласковымъ, слегка плаксивымъ голоскомъ увѣщавалъ слушателей любить добродѣтель и религію, слезы внимавшихъ ему красновѣчиво доказывали, что эта отеческая проповѣдь добра велась именно въ томъ духѣ, въ какомъ нуждалось большинство людей того времени.

Этою стороною своей дѣятельности Геллертъ явился сотрудникомъ того духовнаго переворота, который совершался въ западно-европейскомъ обществѣ подъ руководствомъ Ричардсона, Руссо и философіи чувства; скромный популярный моралистъ связалъ это новое движеніе съ традиціями прошлаго и сообщилъ ему ту умѣренную консервативную форму, которая доставила ему успѣхъ среди широкихъ среднихъ и нижнихъ слоевъ общества. Въ отличіе отъ вольфіанцевъ, доказывавшихъ діалектически необходимость добродѣтели, и отъ нѣмецкаго просвѣщенія, дававшаго ей грубо-утилитарное обоснованіе, Геллертъ возводитъ свою „простенькую этику“ на почвѣ прирожденнаго влеченія къ добру, вложеннаго Богомъ въ человѣческое сердце: „добродѣтель не есть произвольное изобрѣтеніе разума и не законъ, избранный нами по указанію мудрецовъ; она — призывъ неба, слышимый одними нашими сердцами; это внутреннее чувство, которое судитъ каждый поступокъ, предостерегаетъ, одобряетъ, умоляетъ, ограждаетъ и подаетъ душѣ совѣтъ; слѣдующій его указаніямъ никогда не ошибается въ выборѣ“[4]) „Нашему сердцу свойственно первичное ощущеніе добра и зла, дозволеннаго и непозволительнаго, ощущеніе болѣе достовѣрное, нежели всѣ умозаключенія[5]). Нашъ долгъ состоитъ въ упражненіи этой благодѣтельной способности“[6]). О философскомъ обоснованіи этихъ важныхъ и отвѣтственныхъ положеній Геллертъ не заботится; онъ догматически вѣритъ

---

[1]) *Von dem Einflusse der schön. Wissenschaften auf das Herz u. d. Sitten.* V, 67, 73.
[2]) Idem. 65–69. [3]) *An seine Zuhörer.* VI, 10.
[4]) VI, 43. *2 Mor. Vorles.* [5]) *Id. 9 Vorl.* 169. [6]) Id. ib Cp. VI, 33.

въ присутствіе нравственнаго чувства въ человѣкѣ, приписываетъ ему извѣстныя свойства, но не занимается анализомъ его особенностей и его отношеній къ другимъ силамъ и способностямъ. Оттого этика Геллерта не имѣетъ никакого научно-философскаго значенія; тѣмъ не менѣе, въ виду глубокаго вліянія Геллерта на ходъ развитія нѣмецкой культуры, необходимо отмѣтить нѣкоторыя важнѣйшія ея черты. Разсмотрѣніе ихъ убѣждаетъ въ томъ, что и въ этомъ отношеніи Геллертъ подготовилъ средній классъ нѣмецкаго общества къ воспринятію того новаго направленія нравственной философіи, которое представляло противодѣйствіе одностороннему разсудочному просвѣщенію XVIII вѣка. Сердце и чувство вездѣ у Геллерта поставлены впереди ума и разсужденія; не умъ и не знаніе, а „нравственная доброкачественность сердца обусловливаетъ высшее достоинство человѣческаго духа, даруетъ высшее довольство самому человѣку и вызываетъ высшее одобреніе его у другихъ“[1]). О чемъ бы ни говорилъ Геллертъ, онъ никогда не забудетъ упомянуть о сердцѣ, напомнить о его нравственныхъ потребностяхъ, обнаружить даже среди самыхъ общеизвѣстныхъ, ежедневныхъ, мелочныхъ заботъ, радостей и скорбей цѣнность „добраго чувствительнаго сердца“. Насколько этотъ пріемъ соотвѣтствовалъ тогдашнимъ потребностямъ, видно изъ одобренія его нѣкоторыми извѣстными писателями и учеными: такъ, напримѣръ, Гагедорнъ хвалитъ Геллертовы лекціи нравственности именно за то, что „онѣ написаны для сердца, которое и даетъ себя чувствовать при ихъ чтеніи“; о всеобщемъ сочувствіи такимъ произведеніямъ, прибавляетъ онъ, и о ихъ всеобщей пользѣ, нечего и говорить![2]) „Сколько добра вы принесли намъ, сколько пользы нашимъ потомкамъ, сколько правдивыхъ, честныхъ чувствъ вы пробудили!“ восклицаетъ Кронекъ[3]), тогда какъ славный филологъ Гейне, для котораго одобреніе Геллерта было „дороже холодныхъ похвалъ цѣлаго міра“, поощряетъ его быть вѣрнымъ своему направленію въ преподаваніи, продолжать внушать учащейся молодежи любовь къ добродѣтели и религіи, а не одну ученость, о которой почти исключительно заботятся въ университетахъ[4]).

Однако здравый смыслъ подсказывалъ сентиментальному моралисту Геллерту, что „на одно настроеніе сердца полагаться въ вопросахъ нравственности нельзя“[5]), что желанія сердца часто совершенно противорѣчатъ добродѣтели и потому должны быть подавляемы благоразуміемъ; человѣкъ обязанъ приносить добродѣтели нерѣдко цѣнныя и трудныя жертвы со стороны сердца[6]), во власти надъ которымъ и состоитъ высшая власть человѣка[7]). Руководство разума надъ чувственною стороною необходимо при обсужденіи нравственнаго долга, хотя и здѣсь

---

[1]) *1 Vorles.* VI, 25, *18 Vorles.* VII, 35—36. [2]) X, 10. *Brief 352.*
[3]) *Brief 129.* VIII, 234. [4]) *Brief 360.* X, 23—24. [5]) *1 Moral. Vorles.* VI, 30.
[6]) *6 Vorles.* VI, 100—101.
[7]) Id. ibid. и V, 219 и *Der Kampf der Tugend,* II, 95... Ueb̃e dich getreu und gern, | Dein Herz zu überwinden.

чувство часто предшествуетъ разсужденію[1]). Этими краткими, но слишкомъ неопредѣленными оговорками о контролѣ разума надъ чувствомъ Геллертъ спасаетъ свое нравственное ученіе отъ опасныхъ увлеченій, къ которымъ такъ было склонно его время, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ здѣсь же расходится съ Руссо и съ философами чувства. Ученію ихъ о безусловной природной доброкачественности влеченій сердца нѣтъ мѣста въ его этикѣ, которая въ этомъ отношеніи стоитъ рѣшительно на сторонѣ теологическаго убѣжденія въ недостаточности естественныхъ силъ человѣка для нравственнаго совершенства. Правда, это убѣжденіе уже утратило у него свои крайнія, мрачныя черты; о полномъ природномъ безсиліи человѣка къ добру, о фаталистическомъ вліяніи первороднаго грѣха нѣтъ и рѣчи; но слабость естественной способности человѣка къ добру отмѣчена все еще очень рѣзко. Это положеніе онъ считаетъ основнымъ условіемъ благочестиваго и нравственнаго поведенія и вмѣняетъ себѣ въ обязанность какъ можно чаще напоминать о немъ[2]). Въ отступленіи отъ этого убѣжденія онъ видѣлъ великое зло своего вѣка, зло которому необходимо противодѣйствовать посредствомъ „разрушенія гордыни естественной добродѣтели“[3]), что онъ и исполняетъ очень усердно. „Не полагайтесь на нравственность разума!“ говоритъ онъ; его этика хороша, но недостаточна для измѣненія и перерожденія испорченнаго сердца; это можетъ сдѣлать только божественная сила религіи[4]). Назначеніе естественной нравственности — привести къ сознанію необходимости нравственности высшей, религіозной, съ ея верховнымъ правиломъ — дѣтскимъ послушаніемъ волѣ Божіей, то-есть готовностью жить сообразно съ божественнымъ указаніемъ и предназначеніемъ[5]), въ чемъ и состоитъ высшая и, пожалуй, даже „единственная добродѣтель сердца“[6]).

Какъ скоро принята эта точка зрѣнія на нравственность, отъ Геллерта нечего ждать сочувствія той эманцинаціи чувственной стороны человѣка, которой добивались Руссо, поклонники геніальности и представители философіи чувства. Наоборотъ, этому влеченію своего времени Геллертъ оказалъ энергичное и успѣшное сопротивленіе. Самъ онъ не испыталъ сильныхъ страстей[7]); чувствительность у него никогда не переходила въ напряженный энтузіазмъ[8]), и онъ желалъ, чтобы и у другихъ чувства всегда оставались въ предѣлахъ благоразумной умѣренности. Непринужденнаго, широкаго развитія чувствъ и страстей онъ

---

[1]) VI, 101.

[2]) So nöthig unsere Bemühungen sind, so können wir doch nie durch die Kräfte der Vernunft und Natur wahrhaftig weise und tugendhaft werden. Auf diesen Grundsatz der Religion und Erfahrung habe ich Sie überall zurück geführet. Lassen Sie ihn nie aus Ihren Gedanken, meine Freunde. *Beschluss der moral. Vorlesungen.* VII, 181.

[3]) Zerstöre diesen Stolz der Tugend!.. Bemerke die Hindernisse der Tugend etc. *Cramer,* 177, 176. Объ этой чертѣ его убѣжденій см. *Hagenbach* въ *Gellertbuch,* 47—50.

[4]) *Vorerinnerung an seine Zuhörer,* VI, 11, 29 etc. [5]) *1 Vorles.* VI, 17.

[6]) *Ibid.* 23 и *18 Vorles.* VII, 38. [7]) *Cramer,* 269. [8]) Idem. 207.

не понимаетъ и не сочувствуетъ ему настолько, что всякая могучая страсть представляется ему настоящимъ мученьемъ[1]), отъ котораго онъ молитъ Бога всѣхъ избавить. „Страсти составляютъ сильнѣйшую помѣху мудрости и добродѣтели", потому что „всѣмъ извѣстны ихъ вредныя слѣдствія" и опасность лежащей въ основѣ всѣхъ ихъ чувственности и силы воображенія[2]); только при отсутствіи страстей можно разслышать голосъ разума и „его совѣщенія съ совѣстью"[3]); а потому надо не только энергично „подавлять бунтъ страстей"[4]), но и предупреждать его возникновеніе, слѣдить внимательно за зарождающимся чувствомъ и во время противодѣйствовать его опаснымъ склонностямъ правилами мудрости и добродѣтели[5]), „сообразно съ планомъ нашей жизни, начертаннымъ природою и Богомъ"[6]). Такимъ образомъ въ этомъ важномъ пунктѣ этики Геллертъ изъ союзника философіи чувства превращается въ ея рѣшительнаго противника. Быть можетъ болѣе, чѣмъ кому-либо другому, обязана ему Германія тѣмъ, что опасная въ нравственномъ отношеніи наклонность періода бурныхъ стремленій къ разнузданности чувствъ и желаній не перешла за предѣлы сравнительно немногочисленнаго круга людей, тѣхъ, которые считали себя избранными, „прекрасными душами и геніальными умами". Не будь такъ старательна и успѣшна Геллертова проповѣдь умѣренности и самообладанія[7]) среди цѣлаго поколѣнія нѣмецкаго народа, быть можетъ, „бунтъ страстей", котораго Геллертъ такъ боялся, охватилъ бы собою несравненно болѣе широкіе слои общества и помѣшалъ бы ему такъ быстро переработать съ пользою опасный духовный кризисъ періода бурныхъ стремленій.

Вспоминая эту крупную заслугу Геллерта передъ его отечествомъ, мы не должны упускать изъ виду того обстоятельства, что она достигнута была безъ ретрограднаго уклоненія въ сторону аскетизма и пессимистическаго равнодушія къ жизни. Стоитъ только сравнить Геллерта въ этомъ отношеніи даже съ наиболѣе умѣренными представителями теологической этики предшествующихъ двухъ десятилѣтій, чтобы убѣдиться, насколько онъ ближе и отзывчивѣе къ жизненнымъ потребностямъ своего времени. Онъ, не колеблясь, признаётъ, что и земная жизнь имѣетъ свою самостоятельную цѣну, хотя и мéньшую, чѣмъ жизнь будущая. Любовь къ земному нисколько не противна религіи, которая не требуетъ ея полнаго искорененія въ человѣкѣ[8]); „религія воспрещающая любовь къ жизни, требующая отъ насъ полной безчувственности, была бы жестокою; религія старается отнять у насъ лишь тотъ излишекъ любви къ жизни, который мѣшаетъ нашему же довольству. Мы должны умереть, — это несомнѣнно; мы жаждемъ жить, — это столь же несомнѣнно.

---

[1]) ... die Qual der Leidenschaften. VI, 45. [2]) *9 Moral. Vorles.* VI, 156–7.
[3]) *1 Vorles.* VI, 19.
[4]) Fliehe den Aufruhr der Leidenschaften. *11 Vorles.* VI, 210. Man gewöhne sich so bald wir den Aufruhr der Leidenschaft merken, uns von ihr loszureissen. *9 Vorles.* 161.
[5]) Id. ibid. [6]) *1 и 2 Vorles.* VI, 24, 45. [7]) Образцы ея: VI, 82 ff. VII, 39 ff.
[8]) *Trostgründe wider ein siecles Leben.* V, 47.

Одно споритъ съ другимъ. Перваго измѣнить нельзя. Надо, слѣдовательно, умѣрить второе, умѣрить жажду жизни. Таково намѣреніе религіи. И какъ мудро она его выполняетъ“! [1]) Она не требуетъ излишествъ аскетизма: она хочетъ, чтобы мы были счастливы [2]), чтобы мы пользовались въ предѣлахъ нравственностью дозволеннаго всѣми благами и радостями жизни [3]), не исключая и чувственныхъ [4]); мало того! „религія повелѣваетъ намъ быть веселыми, осуждаетъ печаль, какъ грѣхъ противъ Бога и противъ самого себя“ [5]).

Такимъ образомъ жизнерадостному настроенію Геллертъ открываетъ просторъ, достаточный для требованій людей, привычныхъ къ умѣренности, представителемъ и наставникомъ которыхъ онъ былъ. Но умѣренность и сдержанность была не во вкусѣ передовой части тогдашняго общества, которая начинала видѣть въ этихъ качествахъ скорѣе недостатки, чѣмъ достоинства. Представители новой степени развитія западно-европейской культуры стояли не за строгую дисциплину человѣческихъ силъ и способностей, а за непринужденное, какъ можно болѣе широкое развитіе ихъ; они боялись не столько излишествъ и заблужденій, неизбѣжныхъ при неограниченномъ расширеніи умственной и нравственной свободы личности, сколько бездарной и безсильной посредственности, рѣдко уклоняющейся въ область явно-дурнаго, но зато и неспособной подняться въ область выдающагося хорошаго, возвышеннаго, оригинальнаго, геніальнаго; безцвѣтное, заурядное доброкачественное претило имъ болѣе, нежели ошибочное и порочное; они мечтали о могучемъ, о великомъ, о новомъ, неизвѣданномъ, и потому цѣнили больше всего силу, энергію, въ чемъ бы она ни проявлялась: въ мысли, въ страсти, въ желаніи, потому что только этимъ путемъ они надѣялись достигнуть чего-нибудь крупнаго и цѣннаго въ искусствѣ и въ жизни. Вотъ почему людей этого новаго склада убѣжденій не могла болѣе удовлетворять умѣренность и ограниченная, по ихъ мнѣнію, благонамѣренность представителей морализирующаго направленія въ философіи и въ литературѣ. Такъ Мовилльонъ называетъ Геллерта „посредственнымъ писателемъ безъ малѣйшаго проблеска геніальности“, и Гёте увѣряетъ, будто это мнѣніе раздѣляли „всѣ новѣйшіе нѣмецкіе великіе поэты и критики“. „Эти иконоборцы“, говоритъ онъ, „хотятъ проповѣдовать новую вѣру“, пробудить отъ сна дремлющую публику и „начинаютъ свое дѣло съ того, что отнимаютъ у нѣмцевъ ихъ кумира, Геллерта“. Приговоръ надъ нимъ „иконоборцевъ“ Гёте находитъ слишкомъ строгимъ и вноситъ въ него существенную поправку, что впрочемъ не мѣшаетъ ему самому считать Геллерта за не глубокомысленнаго, но практически полезнаго писателя, какъ разъ подходящаго къ требованіямъ большин-

---

[1]) Idem. 56. [2]) Gott will, wir sollen glücklich seyn, | Drum gab er uns Gesetze. *Der Kampf der Tugend.* II, 94. Zu welchem Glück, zu welchem Ruhm | Erhebt uns nicht das Christenthum, *Osterlied.* 93. [3]) *9 Moral. Vorles.* VI, 171.

[4]) *18 Vorles.* VII, 43 и *5 Vorles.* VI, 88. [5]) *Brief. 262.* IX, 122.

ства людей съ ограниченнымъ развитіемъ[1]). Вдохновитель молодой литературной партіи „геніальныхъ", Гаманнъ, хотя и цѣнилъ личныя нравственныя качества Геллерта[2]), но по всему складу своихъ убѣжденій не могъ сочувствовать его ограниченнымъ эстетическимъ взглядамъ и подсмѣивался надъ его усердіемъ „угощать публику прѣсными пирожками своей морали"[3]). И Лессингъ, учившійся на первыхъ порахъ драматическому комизму на пьесахъ Геллерта (безспорно, лучшихъ нѣмецкихъ комедіяхъ своего времени), находилъ его добродушіе и нравственную щепетильность черезчуръ наивными[4]), а его религіозную точку зрѣнія ограниченною[5]). Гердеръ, на котораго въ дѣтствѣ стихи Геллерта производили глубокое впечатлѣніе[6]), впослѣдствіи относился съ крайнимъ пренебреженіемъ къ этому, какъ онъ выражается, „великому бабьему поэту"[7]). Чрезвычайно строгій приговоръ ставитъ надъ нимъ и Фоссъ, увѣряя, что въ данномъ случаѣ съ нимъ сходится весь кружокъ молодыхъ геттингенскихъ поэтовъ и даже Клопштокъ. „Геллертъ", говоритъ Фоссъ, „былъ добрый, благочестивый человѣкъ и хорошій писатель по тому времени, когда царилъ Готтшедъ; но онъ былъ вовсе не поэтъ"; языкъ его былъ бѣденъ и слабъ; „онъ избиралъ общедоступные предметы и по поводу ихъ расточалъ свою всегдашнюю, невыносимую, жиденькую болтовню въ такомъ изобиліи, что представители того глупаго тщеславія, которое любитъ многословное и легко-понятное чтеніе, чувствовали себя вполнѣ удовлетворенными". Геллертъ былъ самымъ подходящимъ писателемъ для бездарнаго большинства. „Но поэтъ, сильно повліявшій хотя бы на одну великую душу, способную къ дальнѣйшей дѣятельности, полезнѣе того, который навѣваетъ на цѣлое среднее сословіе общества дремоту благочестиваго тупоумія"[8]).

Сходное съ этимъ разочарованіе замѣчается и въ отношеніи къ Ричардсону у тѣхъ, кому тенденціозное морализирующее направленіе въ литературѣ и въ жизни начинало казаться одностороннимъ и ограниченнымъ. Раньше всѣхъ охладѣли къ автору „Клариссы" его соотечественники, въ особенности люди, свыкшіеся съ веселою великосвѣтскою жизнью. Такъ напр. Горасъ Уэльполь называетъ романы Ричардсона

---

[1]) *Frankf. gelehr. Anzeigen 1772. Werke,* XXXVIII, 4—5.

[2]) *Hamann,* VII, 396; онъ ставитъ въ примѣръ его трудолюбіе и бодрость духа.

[3]) An einige Gelehrte sind Exemplare (meiner Lettre néologique) verschickt worden, z. B. an Gellert mit der Aufschrift: à la muse veuve de Gellert qui amasse du bois pour faire encore un petit pâté de morale avant que de mourir. *Hamann.* III, 113.

[4]) *An Ramler 11. Dec. 1755. Lessing,* XII, 46.

[5]) Заставши его однажды за чтеніемъ какой-то душеспасительной книжки, Лессингъ замѣтилъ, что такое чтеніе не для Геллерта, на что этотъ рѣзко отвѣтилъ: „не смущайте моей вѣры, моей единственной утѣшительницы въ болѣзни". *Danzel-Guhrauer. Lessing.* I, 317. [6]) *Haym,* I, 10. [7]) Idem. I, 412.

[8]) *Voss, Briefe. Halberstadt 1829.* I, 127, 138, 184—5, 188. Мнѣніе Глейма о Геллертѣ выражено въ его письмѣ къ Гейнзе: Mit einem ganzen Dutzend Gellerten wird nichts! Ein Dutzend Göthen, und ein Dutzend Deines Feuers, bester Sohn, die könnten helfen! *Prutz, Der Göttinger Dichterbund. Leipzig 1841,* 125.

жалкими слезливыми исторіями, изображающими свѣтъ по безотраднымъ понятіямъ методистскаго проповѣдника[1]). Лэди Монтегью, хотя и плачетъ надъ нѣкоторыми страницами Ричардсона, однако въ общемъ, находитъ его скучнымъ[2]), тенденціознымъ, несносно-благонамѣреннымъ въ нескончаемыхъ поученіяхъ, обличающихъ незнаніе и свѣтскихъ нравовъ, и даже нравственности[3]). Фильдингъ въ своемъ „Джозефѣ Андрьюсѣ“ отнесся съ злою ироніей къ неестественно преувеличеннымъ добродѣтелямъ идеальныхъ героевъ Ричардсона еще въ то время, когда мода на нихъ была въ полномъ ходу. Болѣе зрѣлую критику недостатковъ Ричардсона съ измѣнившейся точки зрѣнія на искусство и на нравственность встрѣчаемъ у Беатти въ его „Этюдѣ о романѣ“: признавши несомнѣнныя достоинства Ричардсона, Беатти въ то же время находитъ его нерѣдко „отчаянно скучнымъ“, его патетическія сцены утрированными и растянутыми, а его героевъ и героинь слишкомъ неприступными и педантичными; такихъ женщинъ, какъ Клементина, можно чтить какъ святыхъ, но любить ихъ нельзя, а Грандисонъ такое безукоризненное совершенство, что съ нимъ у читателя не можетъ быть настоящей, сердечной близости; этотъ идеалъ „не отъ міра сего“ не достигаетъ даже своей назидательной цѣли: онъ не пріохочиваетъ къ добродѣтели, а скорѣе отпугиваетъ отъ нея, отнимая у многихъ надежду сравняться съ такимъ неестественнымъ воплощеніемъ всевозможныхъ достоинствъ[4]). Постепенно разочаровывались въ Ричардсонѣ и въ Германіи: въ 1759 г. Музеусъ написалъ своего „Грандисона Втораго“[5]), въ которомъ осмѣивалъ „грандисономанію“, охватившую нѣмцевъ и доводившую ихъ до романтической нервной возбужденности, искавшей разрѣшенія въ нескончаемыхъ вздохахъ и слезахъ[6]). Даже подражатель Ричардсона Гермесъ жаловался, что „печальный Ричардсонъ слишкомъ пріучилъ читателей къ грустнымъ повѣстямъ“, что этимъ непрерывнымъ нытьемъ начинаютъ утомляться и требуютъ болѣе бодраго и живаго тона[7]). Наконецъ и Гете, признавая достоинство Ричардсона, находилъ, что въ его произведеніяхъ все совершается „уже слишкомъ благоразумно, слишкомъ по-мѣщански, безъ сильныхъ страстей и поэтическаго вдохновенія“[8]).

Ричардсонъ и Геллертъ были для Германіи послѣдними вліятельными представителями тенденціознаго морализма въ литературѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣдними крупными авторитетами, сдерживавшими стремленіе къ нравственной эманципаціи личности. Освобожденіе нравственныхъ убѣжденій отъ послѣднихъ остатковъ полуаскетическаго взгляда на жизнь пошло ускореннымъ ходомъ въ Германіи, начиная съ шестидесятыхъ

---

[1]) *Геттнеръ*, I, 396. [2]) *Lady Montegu.* IV, 267—8. [3]) Idem. ibid. и V, 34—38.
[4]) *Beattie, Ueb. d. Fabel u. d. Roman* въ *Moral. u. krit. Abhandlungen. Göttingen 1780.* II, 132—3. [5]) *Grandison der Zweite, oder d. Geschichte des Herrn von N***. Eisenach 1760—3.* Второе, передѣланное изданіе носитъ заглавіе *Der deutsche Grandison. 1781;* третье вышло въ 1803 г. [6]) *Der deutsche Grandison.* I, 83.
[7]) *Geschichte der Miss Fanny Wilkes. 2. Aufl. Leipzig 1770.* II, 2.
[8]) *Eckermann, Gespräche mit Goethe Leipzig 1895.* I, 157.

годовъ прошлаго вѣка, благодаря цѣлому ряду новыхъ, содѣйствовавшихъ этому факторовъ. Изъ нихъ на первомъ мѣстѣ должно быть поставлено вліяніе французской и нѣмецкой „философіи просвѣщенія“. Способы, которыми первая содѣйствовала расширенію понятія о нравственной свободѣ личности, уже были мною изложены выше; остается сказать нѣсколько словъ о размѣрахъ ея воздѣйствія на нравственную сторону нѣмецкой культуры. Въ общемъ, это воздѣйствіе было чрезвычайно сильно, прежде всего уже вслѣдствіе упрочившейся моды на французскій языкъ, ставшій, по выраженію Гримма, „языкомъ всемірнымъ въ томъ смыслѣ, что его не только вездѣ изучали и на немъ повсемѣстно говорили, но и потому, что онъ повліялъ на складъ всѣхъ остальныхъ языковъ до такой степени, что теперь (говоритъ Гриммъ) мы вездѣ читаемъ только французскую рѣчь, выраженную англійскими, нѣмецкими или итальянскими словами“ [1]). Насколько это замѣчаніе было справедливо относительно Германіи, видно изъ того, что даже писателя, который болѣе всѣхъ литераторовъ своего времени старался быть доступнымъ простому народу, то-есть Геллерта, представители молодаго патріотическаго поколѣнія не безъ основанія обвиняли въ томъ, что онъ писалъ не настоящимъ роднымъ языкомъ, а французско-нѣмецкимъ [2]). Защищать честь отечественной рѣчи передъ поклонникомъ французовъ Фридрихомъ II считалось въ ту пору чуть не геройскимъ подвигомъ [3]). Французскій языкъ не только царилъ въ придворномъ обществѣ, онъ считался необходимымъ и въ образованномъ среднемъ сословіи; современникъ жалуется, что „уже четырехлѣтнихъ дѣтей заставляютъ приносить жертвы французскому Молоху, и во многихъ мѣстахъ уже портные, сапожники и прислуга стараются говорить по французски“ [4]). А съ чужеземною рѣчью проникали въ нѣмецкую жизнь и чужіе нравы, чужія понятія. „Мы стали настоящими французами“, замѣчаетъ одинъ патріотъ; „мы жить безъ нихъ не можемъ; все должно быть французское... распутный французскій духъ обольстилъ насъ такъ же точно, какъ нѣкогда змій обольстилъ нашихъ праотцевъ въ раю“ [5]). Еще въ половинѣ столѣтія Рабенеръ имѣлъ основаніе сказать, что „слова „нѣмецъ и нѣмецкое“ — слова ругательныя“ [6]).

Среди этого огульнаго поклоненія всему иностранному опредѣлить размѣры собственно нравственнаго вліянія французской философіи на

---

[1]) *Grimm.* IV, 515—6. Ed. cit.

[2]) Es ist gefährlich sein Prosa für ein Muster der Schreibart auszugeben; denn französisch-deutsch kann unmöglich gut-deutsch sein. *Voss, Briefe* I, 138. Ср. 127.

[3]) Такъ Рабенеръ пишетъ Геллерту: Ich bin *durchaus muthig*, wenn es mir einfällt, dass ich zum Besten meiner Muttersprache dem tapfersten und noch unüberwundenen Könige dieser Zeit (Фридриху II) den deutschen Witz predigen soll: *Rabener, Sämmtl. Schriften. Leipzig. 1777.* II, 247. Геллертъ также отмѣчаетъ, что онъ говорилъ съ королемъ въ пользу нѣмецкаго языка *„ohne die geringste Furcht“. Gellert.* IX, 14.

[4]) *Förster, Friedrich Wilhelm I.* I, 41. [5]) Idem, ibid.

[6]) *Rabener* II. 256. *Beitrag zum deutschen Wörterbuche:* „Deutsch“ — ist ein Schimpfwort. Die Franzosen sprechen: „er hat den Fehler, dass er Deutscher ist“.

нѣмецкую культуру довольно затруднительно. Несомнѣнно, что вліяніе это было очень широко; но у большинства подвергавшихся ему оно носило все же поверхностный характеръ. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ прежде всего отмѣтить вліяніе Вольтера. „Этотъ неподражаемый мастеръ насмѣшки“, говоритъ Лаукгардтъ, „причинилъ быть можетъ болѣе вреда, нежели всѣ сочиненія англійскихъ и нѣмецкихъ деистовъ... Онъ писалъ неубѣдительно, но тысячи людей, его читавшихъ, считали себя убѣжденными имъ и вполнѣ одобряли его мнѣнія... Онъ писалъ не для ученыхъ, а для женщинъ, для князей и для приказчиковъ, и достигалъ своей цѣли“ [1]). Много содѣйствовало увлеченію французскою легкомысленною литературою слишкомъ озлобленное отношеніе къ ней консервативной прессы и преслѣдованія со стороны духовенства; безъ этого неумѣлаго усердія въ борьбѣ съ вольнодумствомъ, говоритъ І. Г. Шлоссеръ, половина Вольтеровой и Гельвеціевой философіи и вся философія Д'Аржанса и Мирабо (т.-е. Гольбаха) и даже Дидро не имѣла бы успѣха [2]). Несомнѣнно однако, что и въ наиболѣе развитой средѣ вліяніе французскихъ мыслителей было чрезвычайно сильно. „Нельзя себѣ представить“ (вспоминаетъ Гёте подъ старость), „какое глубокое значеніе имѣлъ въ годы моей юности Вольтеръ и его великіе современники, какъ властвовали они надъ всѣмъ нравственнымъ міромъ, и чего мнѣ стоило оградиться отъ нихъ и стать прочно на ноги, въ правильное отношеніе къ природѣ“ [3]). Лессингъ сначала также испыталъ на себѣ обаяніе Вольтера [4]), но зато потомъ не упускалъ случая осмѣивать его многочисленные недостатки какъ человѣка, какъ драматурга, историка, критика и философа [5]), находя, что онъ мастеръ подмѣчать все ошибочное, но совсѣмъ слабъ въ положительной способности познавать истину [6]). Однако въ самой придирчивости къ нему Лессинга сквозитъ желаніе отмстить всеобщему кумиру за долговременное поруганіе всего отечественнаго его нѣмецкими поклонниками [7]). Съ другой стороны, „молодую Германію“ Вольтеръ оттолкнулъ отъ себя (по словамъ Гёте) своею „партійною не-

---

[1]) *Lauckhardt, Selbstbiographie.* I, 268.

[2]) *Schlosser, Ueber Shaftesbury von der Tugend. Basel 1785,* 10.

[3]) *Eckermann,* II, 81. О вліяніи В—а на богослововъ — *Steinbart, System d. Glückseligkeitslehre. 1786.* S. VII.

[4]) Онъ примѣнилъ къ нему слѣдующее двустишіе: Was ihn bewegt, bewegt; was, ihm gefällt, gefällt. | Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt. Онъ перевелъ нѣкоторыя его статьи и написалъ къ нимъ предисловіе въ хвалебномъ тонѣ. *Danzel-Guhrauer.* I, 518.

[5]) Въ „Драматургіи“ во многихъ мѣстахъ, напр.: Stück 23, 24, 36, 70 и др.

[6]) Primus sapientiae gradus est, falsa intelligere, und ich wüsste keinen Schriftsteller in der Welt an dem man es so gut versuchen könnte, ob man auf dieser ersten Stufe der Weisheit stehe, als an dem Herrn von Voltaire: aber daher auch keinen, der uns die zweite zu ersteigen weniger behilflich sein könnte: secundus vera cognoscere. *Dramaturgie, 70 Stück.*

[7]) „Порицать француза“, говоритъ онъ *(idem. 32 St.),* „можетъ только французъ же потому что невозможно даже представить себѣ, чтобы нѣмецъ мыслилъ самостоятельно и имѣлъ бы смѣлость усумниться въ превосходствѣ француза“.

добросовѣстностью“ и умышленнымъ искаженіемъ столь многаго, достойнаго уваженія[1]). Гердеръ, напримѣръ, отворачивался отъ него потому, что находилъ его „тщеславнымъ, заносчивымъ и занятымъ не столько желаніемъ раскрыть истину, сколько страстью отличиться остроуміемъ“. Поверхностное, легкомысленное отношеніе къ важнѣйшимъ интересамъ человѣческаго духа, къ религіи, къ нравственности, — вотъ что больше всего претило молодому, идеалистически настроенному поколѣнію въ вольнодумной, фрондирующей французской литературѣ. Этотъ недостатокъ ея Гердеръ остроумно ставитъ въ связь съ недостатками новѣйшаго французскаго языка, кокетливаго, блестяще отполированнаго, но пустозвоннаго, предпочитающаго изящество силѣ, нарядный оборотъ рѣчи глубинѣ содержанія, такъ, что „философія французскаго языка является помѣхою философіи мысли“[2]).

Если Вольтеръ насмѣхался надъ упроченною Лейбницемъ и Вольфомъ привычкою нѣмцевъ „читать много разныхъ метафизическихъ нелѣпостей, но понимать мало“[3]), то въ свою очередь самая серіозная часть нѣмцевъ пренебрежительно смотрѣла на легкомысленныхъ французскихъ писателей, выступавшихъ подъ предводительствомъ Вольтера, который и самъ сознавался, что „онъ во всемъ — не болѣе, какъ дилетантъ“[4]). Конечно, почтенные и въ свое время вліятельные богословы, Пфаффъ и Мосгеймъ, хватали черезъ край, когда говорили, что французскіе „безстыжіе негодяи почти не заслуживаютъ, чтобы о нихъ упоминали“[5]); но несомнѣнно все же, что именно крайнія дерзости мысли и слишкомъ безцеремонное отношеніе французскихъ вольнодумцевъ къ нравственности въ значительной степени ослабляли ихъ вліяніе на нѣмецкое общество[6]), отношеніе котораго къ нимъ распредѣлялось очень неравномѣрно. Такъ напр. относительно Гельвеція мнѣнія рѣзко расходились. Книга его выдержала два нѣмецкихъ изданія[7]); ее привѣтствовалъ Готтшедъ, какъ „произведеніе, которое должно имѣть успѣхъ среди протестантовъ, въ странахъ, гдѣ люди еще сохранили человѣческія права“; авторъ, по его мнѣнію, „разрушилъ множество предразсудковъ, пагубныхъ для его родины, и просвѣтилъ міръ относительно основаній нрав-

---

[1]) *Wahrheit u. Dicht.* 11. Buch. XXIV, 27. [2]) *Haym*, I, 340.

[3]) *Voltaire. Lettre à Mairan.* № 1095. T. LIV, p. 330—1 *(Beuchot)* и *à Maupertuis*, № 1126, p. 389—390. Наоборотъ, Вольфъ жаловался, что французы „не выносятъ ничего написаннаго методически“. *Wolf's eigene Lebensbeschreibung. 1841*, 182. Самъ Вольтеръ, по его мнѣнію, philosophirt schlecht, hat mehr Imagination, als Judicium. 183.

[4]) *Idem № 2996 à Frédéric II.* LVIII, 392.

[5]) *Tholuck, Gesch. d. Rationalismus. Berlin 1865*, 96.

[6]) Voltaire wird gefallen, aber niemals wird der Voltaire erbauen, dessen ungöttlicher Leichtsinn, dessen schmutziger Witz, dessen liebloser Eigennutz uns seine Sittensprüche, seine Reime von Tugend u. Menschenliebe, u. seine Religion verdächtig machen. Man muss ihn hassen so bald man liest, wie edel er schreibt, und dennoch weiss, wie niedrig er denkt. *Rabener an Gellert. Gellert. Werke.* VIII, 231—2.

[7]) Въ переводѣ Forkert'a, Liegnitz u. Leipzig 1760 и 1787.

ственности и законодательства“ [1]). Гельвецій ласково и съ почетомъ принимали во время его поѣздки по Германіи Фридрихъ и другіе государи [2]); знатные нѣмцы навѣщали его во Франціи [3]); книгу его съ жадностью читало придворное нѣмецкое общество [4]) и она оказала серіозное вліяніе на представителей нѣмецкой философіи просвѣщенія, которые почерпнули въ ней опору какъ для своей утилитарной теоріи нравственности, такъ и для своихъ педагогическихъ и эстетическихъ убѣжденій. Тѣмъ не менѣе трудъ Гельвеція не получилъ въ Германіи того крупнаго значенія, которое выпало на его долю въ Италіи [5]). Если, по мнѣнію Морелле, итальянцы болѣе всѣхъ сочувствовали Гельвецію потому только, что „изъ европейскихъ націй они наименѣе цѣнятъ человѣческое достоинство и не вѣрятъ въ добродѣтель“ [6]), если даже во Франціи книга, озаглавленная „О духѣ“, но бывшая, по шутливому замѣчанію Дидро, на самомъ дѣлѣ книгою о матеріи [7]), вызвала всеобщій ропотъ своимъ слишкомъ безцеремоннымъ отношеніемъ къ общепринятымъ взглядамъ на нравственность [8]), — то тѣмъ болѣе ея грубо эгоистическая и матеріалистическая тенденція должна была вооружить противъ нея склонныхъ къ спиритуализму нѣмцевъ. Въ Германіи, говоритъ Буле, „къ Гельвецію тяготѣли преимущественно такъ называемые дѣльцы, великосвѣтскіе государственные люди, которые, и безъ изученія этого автора, нерѣдко приходятъ къ убѣжденіямъ, сходнымъ съ высказанными имъ“; людей же съ болѣе тонкимъ нравственнымъ чувствомъ его сочиненія отталкивали отъ себя, „потому что они внушали не столько уваженіе и любовь къ человѣку, сколько презрѣніе къ нему“ [9]). Мы видѣли какъ насмѣхался Гердеръ надъ Гельвеціевой теоріей тенденціознаго воспитанія, обезличивающей человѣка, уничтожающей индивидуальныя особенности и отрицающей природную даровитость. Еще строже отнесся къ Гельвецію Гаманнъ, называвшій его фанатикомъ и мелкимъ шарлатаномъ [10]),

---

[1]) Въ предисловіи къ переводу Форкерта.

[2]) *Guillois, Le salon de M-me Helvétius. P. 1894,* 23. *St. Lambert, Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius* въ изданіи *De l'Esprit, P. 1827,* I, 62—63 говоритъ: tous les princes d'Allemagne lui offraient, à l'envie, une retraite. Tous voulaient l'arrêter. Il fut regretté de tous. [3]) *Guillois,* 15. [4]) *St. Lambert,* 52.

[5]) Le livre y fut traduit, admiré et réimprimé. Plusieurs hommes, revêtus des premières dignités de l'église... s'empressèrent d'écrire à l'auteur pour le remercier du plaisir qu'il leur avait donné... Tous les journaux d'Italie le comblèrent d'éloges. *St. Lambert,* 51. Этотъ успѣхъ среди всѣхъ итальянцевъ, занимавшихся философіей, подтверждаетъ *Морелле, Mémoires P. 1821.* I p. 69—70. [6]) *Morellet,* l. c.

[7]) Admirez tous cet auteur — là | Qui „De l'Esprit“ intitula | Un livre qui n'est que matière! | Laire, lanlaire, laire etc. *Grimm, Correspondance (P. 1813)* 1 part. T. II, p. 350.

[8]) Cet ouvrage a causé dans le public un soulèvement général. Les dévots et les gens du monde se sont également déchaînés contre lui... On l'a attaqué dans une foule de brochures. Les journalistes l'ont déchiré de leur mieux. *Grimm,* II, 349, 384. О церковныхъ преслѣдованіяхъ книги *Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du 18 siècle. 3 édit. P. 1854.* III, 381 ss.

[9]) *Buhle, Gesch. d. neuern Philosophie. Göttingen 1804.* VI, 91—92.

[10]) *Hamann,* IV, 26. VII, 263.

во всѣхъ мысляхъ котораго сквозитъ пылкая злоба и глубокое невѣжество[1]). Среди молодежи, находившейся подъ вліяніемъ Гаманна, конечно внимательно читали и серіозно обсуждали ученіе Гельвеція[2]), но симпатизировать ему не могли, потому что оно казалось типичнымъ образцомъ того матеріалистическаго движенія французской мысли, которое, по мнѣнію Якоби, стремилось уничтожить въ человѣкѣ послѣдніе остатки нравственнаго элемента[3]), или, какъ выражается Гаманнъ, лишить всѣ философскія идеи ихъ возвышеннаго характера[4]).

По той же причинѣ, только въ несравненно большей степени, антипатиченъ былъ нѣмцамъ Ламеттри. Серіозной стороны его матеріализма не сумѣлъ разсмотрѣть почти никто изъ его современниковъ; но люди самыхъ противоположныхъ направленій единодушно возмущались цинизмомъ его взглядовъ на нравственность и на смыслъ жизни. Богословы проклинали его какъ безбожника; ученые, напр. Галлеръ, съ негодованіемъ отвергали солидарность съ нимъ[5]) въ чемъ бы то ни было; въ опроверженіе его матеріализма[6]) и фатализма[7]), „въ защиту достоинства человѣческаго рода“[8]), въ осужденіе будто бы „скотской, позорной этики Ламеттри“[9]) печатались рѣзкія статьи и цѣлыя книги; Геллертъ предостерегалъ своихъ слушателей „отъ остроумія этого нечистаго духа“[10]). „Какіе крики раздавались противъ меня со стороны ханжей“, говоритъ самъ Ламеттри; „какія горькія жалобы сыпались на меня отовсюду!.. какой презрѣнный гёттингенскій и берлинскій газетный писака не терзалъ меня! былъ ли хотя одинъ благочестивый домъ, гдѣ обо мнѣ не говорили бы какъ о разбойникѣ Картушѣ“?..[11]) Единственнымъ защитникомъ слишкомъ откровеннаго вольнодумца былъ Фридрихъ II, пріютившій его въ Берлинѣ и включившій его въ составъ своей Академіи, что́ еще болѣе раздражало чопорныхъ нѣмцевъ, изъ которыхъ только веселая молодежь прусской арміи временъ семилѣтней войны съ удо-

---

[1]) *Hamann.* IV, 465.

[2]) Этимъ занимались между прочимъ Виценманнъ и Шенкъ въ домѣ философа Якоби. *Von der Goltz, Th. Wizenmann. Gotha 1859.* I, 358—9, II, 124, 130.

[3]) *Jacobi, Briefwechsel. Leipzig 1827.* II, 389. [4]) *Hamann,* IV, 465.

[5]) Лам. имѣлъ безтактность посвятить Галлеру „L'Homme machine“; возмущенный этимъ, Галлеръ протестовалъ въ письмахъ къ Реомюру и къ Монертюи.

[6]) *Tralles, De Machina et Anima humana prorsus a se invicem distinctis Commentatio. Lips. et Vratisl. 1749. — Plouquet, Dissertatio de Materialismo et confutatio libelli L'homme machine. Tubingae 1751. — Krausii De Homine non Machina disputatio physica. Lipsiae 1752.* Эти и другія сочиненія указаны у *Trinius, Freydenker-Lexicon. Leipz. u. Bernburg 1759,* 357—9.

[7]) *Müller (C. G.) Dass der blinde Zufall kein möglicher Gedanke einer wahrhaftig erhaben denkenden Seele sey. Jena 1753. I. G. Verini, Begriff v. d. natürlichen Freyheit. Frankfurt 1749. Trinius.* 358, 360. [8]) *Joh. Mart. Chladenii Program. dignitatem generis humani, nisi salva religione, salvam esse non posse. Erlangen 1748.*

[9]) *Chladenii, De Anatomico brutescente. Erlang. 1751* и др.

[10]) *Gellert. 3 Moral. Vorl.* VI, 63. Баумгартенъ *(Nachrichten v. einer Hallischen Bibliothek. 1748.* I, 82—83), наоборотъ, относится къ Л. съ полнымъ пренебреженіемъ.

[11]) *La Mettrie, Oeuvres. Amsterd. 1774.* I, 36—37.

вольствіемъ читала дерзкія брошюрки Ламеттри[1]), надѣлавшія много шуму, но не надолго[2]).

Что касается Гольбаха, то онъ былъ вдвойнѣ противенъ нѣмцамъ: по содержанію — крайностями своего выдержаннаго матеріализма и атеизма, а съ внѣшней стороны — мертвенною сухостью изложенія. Мы видѣли какъ враждебно отнеслось общественное мнѣніе даже во Франціи къ разрушенію Гольбахомъ всѣхъ традиціонныхъ воззрѣній на природу и на человѣка. Въ Германіи отвращеніе къ его ученію должно было высказаться еще сильнѣе и по болѣе искреннимъ и безпристрастнымъ побужденіямъ. Изъ французовъ многіе досадовали на Гольбаха прежде всего потому, что онъ крайностями своей доктрины „губилъ дѣло философіи“ (какъ говорили Гриммъ и Вольтеръ), то-есть вооружалъ противъ нея общественное мнѣніе. Для нѣмцевъ же этихъ партійныхъ соображеній не существовало; „Систему природы“ они осуждали просто потому, что считали ложными и вредными убѣжденія, въ ней высказанныя. Даже Фридрихъ II находилъ, что книга Гольбаха подрываетъ всѣ устои общественной нравственности, упраздняетъ вѣру въ свободу человѣческихъ дѣйствій, въ отвѣтственность за пороки и преступленія и проповѣдуетъ бунтъ противъ государственной власти и противъ религіи (необходимой, по мнѣнію короля-скептика, для обузданія грубой толпы, неисправимо склонной къ предразсудкамъ). Оттого Фридрихъ счелъ нужнымъ написать особое опроверженіе „Системы природы“[3]). Если такъ относился къ „своду законовъ атеизма“ даже поклонникъ смѣлаго свободомыслія, то чего же слѣдовало ожидать отъ людей консервативнаго направленія? Они были въ ужасѣ отъ книги, сорвавшей съ невѣрія послѣднее прозрачное покрывало, съ которымъ еще не рѣшались разстаться предшествующіе вольнодумцы. Но несравненно важнѣе было то, что Гольбахъ не встрѣтилъ никакого сочувствія въ кругу талантливой нѣмецкой молодежи и даже не произвелъ на нее сильнаго впечатлѣнія. „Мы не понимали“, говоритъ Гёте, „какъ могла быть опасною *такая* книга, до того безцвѣтною, киммерійскою, мертвенною она намъ казалась! намъ трудно было выносить даже ея присутствіе; мы содрагались уже при одномъ взглядѣ на нее, точно при появленіи какого-то привидѣнія... Она казалась намъ настоящею квинтъ-эссенціей старческой мысли, произведеніемъ безвкуснымъ, даже противнымъ“[4]). Фатализмъ Гольбаха шелъ въ разрѣзъ съ пламеннымъ стремленіемъ этихъ юношей

---

[1]) *Buhle.* VI. 1. Abth. 318.

[2]) Seine Schrift L'Homme machine hat viel Aufsehen gemacht“, писалъ *Лессингъ* своему отцу въ 1750 г. (*Werke 1857.* XII, 24); „ich habe eine Schrift von ihm gelesen welche Antisenèque heisst und die nicht mehr, als zwölfmal ist gedruckt worden. Sie mögen aber von der Abscheulichkeit derselben daraus urtheilen, dass der König selbst zehn Exemplare davon ins Feuer geworfen hat. *Buhle, VI,* 317 говоритъ: La Mettrie erregte ein grosses, aber sehr vorübergehendes Aufsehen am meisten in Deutschland.

[3]) *Examen critique du Système de la Nature. Oeuvres éd. Preuss.* IX, 155 ss.

[4]) *Wahrheit und Dichtung.* 11 Buch. XXIV, 30–31.

къ свободному развитію своей индивидуальности; „они не могли отказаться отъ надежды становиться все разумнѣе и все независимѣе отъ внѣшнихъ вещей и даже отъ самихъ себя; слово „свобода“ звучало для нихъ слишкомъ прекрасно, чтобы можно было обойтись безъ него, даже и въ томъ случаѣ, если бы оно обозначало только заблужденіе“. Ни одинъ изъ нихъ не имѣлъ терпѣнія дочитать скучную книгу до конца; съ волненіемъ раскрывали они ее, ожидая, по заглавію, найти въ ней отвѣтъ на свое страстное влеченіе къ боготворимой ими природѣ; но какое разочарованіе ожидало ихъ! Вмѣсто ихъ богини, вмѣсто той одухотворенной, идеализированной природы, которую ихъ пылкая фантазія преображала въ таинственное поэтическое видѣніе, отзывчивое на запросы пытливаго ума и страстнаго сердца, и съ которымъ чувство жаждало слиться, какъ съ чѣмъ-то роднымъ, возвышеннымъ и безконечно прекраснымъ, вмѣсто всего этого, передъ ихъ восторженными взорами здѣсь разстилался „безотрадный, печальный атеистическій полумракъ, въ которомъ изчезала земля со всѣми своими картинами и небо со своими созвѣздіями“. Вѣчная, безначальная матерія однимъ своимъ вѣчнымъ движеніемъ порождала будто бы всѣ безчисленныя явленія бытія способами, которыхъ авторъ нимало не объяснилъ своими немногими общими, отвлеченными разсужденіями и бездоказательнымъ упраздненіемъ „того, что выше природы, или того, что составляетъ высшую природу въ природѣ“. Такимъ образомъ изъ молодежи кто съ отвращеніемъ, а кто съ насмѣшкою отворачивался отъ Гольбаха, и трудъ его причинилъ имъ, по словамъ Гёте, только тотъ вредъ, что, подъ вліяніемъ вынесеннаго изъ него впечатлѣнія, они охладѣли ко всякой метафизической философіи и съ еще большею страстью отдались живому знанію, опыту, дѣйствію и творчеству[1]).

Зато тѣмъ сильнѣе было вліяніе Дидро и Руссо на нѣмцевъ вообще и на поколѣніе бурныхъ стремленій въ особенности. Такъ какъ о размѣрахъ этого вліянія мы уже не разъ говорили, то здѣсь намъ остается только указать на то, что сосредоточеніе сочувствія общественнаго мнѣнія въ Германіи именно на этихъ двухъ представителяхъ французской культуры являлось особо благопріятнымъ обстоятельствомъ для усиленнаго развитія нравственной свободы личности. Какъ мы видѣли, изъ всѣхъ французскихъ мыслителей именно Дидро и Руссо во 1-хъ наиболѣе сочувствовали принципу свободы вообще, а во 2-хъ придавали первенствующее значеніе роли чувства и страсти въ нравственной жизни человѣка. Сверхъ того были и нѣкоторыя спеціальныя черты въ убѣжденіяхъ обоихъ писателей, предрасполагавшія въ ихъ пользу молодую, передовую часть нѣмецкаго общества. Дидро болѣе кого-либо стоялъ за развитіе энергіи въ человѣкѣ, за усиленіе чувствъ и страстей, какъ главныхъ побужденій нашихъ дѣйствій; а мы видѣли, что „юная Германія“ боготворила энергію и скорѣе мирилась съ злоупотребленіемъ ею, нежели съ равнодушіемъ къ жизни и съ безсиліемъ. Далѣе, Дидро

[1]) Idem, ibid.

былъ рьянымъ проповѣдникомъ натурализма потому именно, что видѣлъ въ немъ воплощеніе первобытной, природной силы, способной къ могучему дѣйствію какъ въ дурную, такъ и въ хорошую сторону. Въ томъ же самомъ направленіи сосредоточивались и всѣ симпатіи поколѣнія бурныхъ стремленій: внѣшняя обезличивающая деликатность и внутренняя холодность французской жизни и французскаго искусства отталкивали отъ себя этихъ юношей, которые предпочитали ужъ лучше отдаваться внушеніямъ болѣе грубой, но зато болѣе энергичной, живой природы, не поддѣланной и не разслабленной условными приличіями и искусственною выправкою [1]). Съ другой стороны, Руссо плѣнялъ ихъ еще сильнѣе изяществомъ и чистотою своихъ чувствъ, своимъ стараніемъ облагородить чувства, придать ихъ порывамъ нравственный характеръ и поднять этимъ способомъ въ человѣкѣ понятіе о его достоинствѣ. Не удивительно поэтому, что Руссо сталъ главнымъ вдохновителемъ поклонниковъ чувства въ области философіи, поклонниковъ геніальности въ эстетикѣ и сторонниковъ широкой свободы личности въ нравственномъ поведеніи.

Значительно труднѣе уяснить, въ какой степени нѣмецкая философія просвѣщенія (Aufklärungsphilosophie) содѣйствовала тому сложному духовному процессу, который нашелъ свое крайнее практическое выраженіе въ преувеличенномъ индивидуализмѣ періода бурныхъ стремленій, а теоретическое — въ философіи чувства. Эта послѣдняя, точно такъ же, какъ и штюрмерство, относилась къ нѣмецкому просвѣщенію враждебно и выработала какъ разъ въ противоположность ему свое собственное воззрѣніе на міръ, на жизнь и на человѣка. Поводовъ къ этой въ высшей степени важной и плодотворной борьбѣ двухъ направленій западно-европейскаго общественнаго сознанія было много, и мы ознакомимся съ ними при изложеніи отношенія Гаманна къ нѣмецкому просвѣщенію. Здѣсь же намъ предстоитъ указать на другую сторону этого послѣдняго, на ту, которою оно сближалось съ противоположнымъ ему направленіемъ и которою оно даже оказывало ему косвеннымъ образомъ содѣйствіе. „Молодая Германія“ была права въ своемъ протестѣ противъ практическихъ, разрушительныхъ слѣдствій односторонняго раціонализма „просвѣтителей“ и ихъ поверхностной, нерѣдко грубой, эвдемонистической этики; но она забывала при этомъ, что теоретически нѣмецкое просвѣщеніе включало въ свое ученіе одно убѣжденіе, съ которымъ могли бы согласиться и философы чувства, и штюрмеры. Это убѣжденіе было: признаніе стремленія ко всестороннему развитію и совершенствованію силъ и способностей за высшее стремленіе въ человѣкѣ. Такъ по Эбергардту „высшее благо состоитъ въ совершенствѣ не одной какой-либо части человѣка, а цѣлаго человѣка, въ полнѣйшей гармоніи всѣхъ его наклонностей и силъ“ [2]); „надо одинаково усердно упражнять и культивировать и способность къ познанію, и способность

[1]) *Goethe*, l. c. 32.

[2]) *Eberhardt, Neue Apologie des Sokrates. Berlin und Stetin 1772*, 297.

къ ощущенію, такъ какъ душа, разсматриваемая какъ цѣлое, не можетъ достигнуть своего высшаго развитія безъ пользованія всѣми своими отдѣльными силами. Пристрастное преувеличеніе цѣнности какой бы то ни было одной силы и преимущественное передъ другими развитіе ея не можетъ считаться дѣйствіемъ невиннымъ"[1]). И по мнѣнію Энгеля „этика должна обращать вниманіе не на нѣкоторыя только силы нашего организма, а на всѣ"[2]). То же назначеніе даетъ Кампе воспитанію[3]). Такъ понимали высшее назначеніе человѣка лучшіе представители нѣмецкаго просвѣщенія. Остальные, хотя и придавали этикѣ грубо-эвдемонистическую окраску, однако все-таки старались сохранить требованіе всесторонняго развитія человѣческихъ силъ и способностей. Такъ напр. Штейнбартъ опредѣлялъ добродѣтель какъ „искусство или умѣнье гармонически удовлетворять всѣ естественныя потребности"[4]), а Бартъ, спускаясь еще ниже въ опредѣленіи нравственнаго долга, возводилъ въ высшее правило этики „искусство всесторонняго наслажденія"[5]).

Несомнѣнно однако, что разсужденія о равномѣрномъ всестороннемъ совершенствованіи оставались праздными словами, не переходившими въ дѣло. Въ самой сущности нѣмецкаго просвѣщенія крылось предрасположеніе къ неумѣренному преувеличенію значенія мыслительной, разсудочной стороны человѣческихъ способностей надъ всѣми остальными, вслѣдствіе чего даже самые глубокомысленные представители этого направленія, не исключая Мендельсона и Лессинга, вдались въ односторонній раціонализмъ, если не прямо враждебный, то во всякомъ случаѣ неотзывчивый ко всему тому, что не исчерпывалось рессурсами одного разсужденія. Нѣмецкое просвѣщеніе само опредѣляло себя въ этомъ одностороннемъ смыслѣ какъ „усиліе человѣческаго духа выяснить *на основаніи ученія чистаго разума* всѣ предметы идейнаго міра, всѣ человѣческія мнѣнія и ихъ результаты и все, что только оказываетъ вліяніе на человѣчество"[6]). Всякое *развитіе силъ разсудка,* всякое исправленіе его понятій, всякое улучшеніе его познаній и всякое совершенствованіе его способностей есть просвѣщеніе. Безъ него нѣтъ правильныхъ основъ человѣческаго мышленія, нѣтъ истины въ ощущеніяхъ, нѣтъ справедливости въ сужденіяхъ, нѣтъ улучшенія въ области умо-

---

[1]) *Eberhardt, Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. 1776,* 171.

[2]) *Engel, Der Philosoph für die Welt, Leipzig. 1787.* 2. Thl. 21 Stück. S. 98.

[3]) Die vollkommene Erziehung ist diejenige, welche *alle* physischen und moralischen Anlagen des Leibes und des Geistes der Kinder in dem besten Verhältnisse zu einander gleichmässig auszubilden sucht. *Campe, Kleine Seelenlehre für Kinder. Hamburg 1780,* 6—7. Vorrede.

[4]) *Steinbart, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, 3. Aufl. Züllichau 1786,* 47.

[5]) *Bahrdt, Katechismus der natürlichen Religion. 1790.* §§ 406—410.

[6]) *(Riem) Ueber Aufklärung. Ob sie dem Staate, der Religion oder überhaupt g fährlich sey und seyn könne? 1. Fragment. 2. Aufl. Berlin 1788,* 4. Это наиболѣе извѣстное изъ полемическихъ сочиненій о нѣм. просвѣщеніи выдержало въ одинъ годъ 4 изданія и вызвало множество статей pro et contra.

зрѣнія и нѣтъ совершенствованія въ началахъ философіи. Въ области природы точно такъ же, какъ и въ области мудрости, просвѣщеніе творило чудеса"[1]). Это просвѣщеніе, очевидно, понимается здѣсь не въ смыслѣ всесторонняго и равномѣрнаго развитія и совершенствованія всѣхъ человѣческихъ способностей, мыслительныхъ, чувственныхъ и волевыхъ, физическихъ, умственныхъ и нравственныхъ, а въ смыслѣ явной гегемоніи или, вѣрнѣе, неограниченной диктатуры разсудка надъ всѣми другими силами организма. „Просвѣщеніе, этотъ благороднѣйшій даръ неба", говоритъ Римъ, „есть *дочь разсудка*."[2]). Міръ чувства, вмѣщающій въ себя цѣлую безпредѣльность еще необъясненнаго и, быть-можетъ, необъяснимаго, съ точки зрѣнія такого просвѣщенія безусловно подчиненъ разсудку, который въ эту эпоху правилъ имъ тирански; насильственно заключалъ онъ въ узкіе предѣлы своего предубѣжденнаго разсужденія то, что пыталось перешагнуть за нихъ, или же пренебрежительно выбрасывалъ за бортъ то, чего онъ не умѣлъ объяснить и что вообще не объясняется демонстративно, а принимается какъ первичное ощущеніе, какъ фактъ, а не какъ умозаключеніе. Отгого это просвѣщеніе самоувѣренно провозглашало, что ему нѣтъ и быть не можетъ границъ, что „ставить ему предѣлы — преступленіе"[3]). „Ignoramus et ignorabimus"[4]) для него ни въ чемъ не существовало.

Подъ вліяніемъ преувеличенной вѣры въ силу разсудка теоретическое требованіе всесторонняго, равномѣрнаго развитія человѣка отошло въ дѣятельности представителей нѣмецкаго просвѣщенія на второй планъ и только тамъ, гдѣ ими было въ достаточной степени воспринято вліяніе Руссо, сдѣланы были попытки къ осуществленію этой широкой программы. Однако и онѣ, какъ показалъ опытъ филантропинистическихъ школъ, дали въ этомъ отношеніи очень скудные результаты и главнымъ образомъ потому именно, что даже здѣсь отвлеченно и тенденціозно выработанный планъ воспитанія, проводившійся слишкомъ послѣдовательно, подавлялъ свободное развитіе воспитанниковъ, сглаживая ихъ различія, ихъ индивидуальныя особенности[5]). Не съ этой стороны, слѣдовательно, могло нѣмецкое просвѣщеніе содѣйствовать развитію нравственной свободы и непринужденному росту индивидуальности. Но зато въ немъ была иная сторона, которая несомнѣнно значительно подвинула нѣмецкое общество къ тому и другому, а именно: эвдемонистическій взглядъ на задачи нравственности или, какъ было принято въ ту пору выражаться, ученіе о счастіи (блаженствѣ, Glückseligkeitslehre).

---

[1]) Idem. 25—28.

[2]) *Ueber Aufklärung, 2. Fragment. 2. Aufl. 1788*, 7. [3]) Idem. 1 Fragm. 26—28.

[4]) Ср. *Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. — Die sieben Welträthsel. Leipzig 1884.*

[5]) Während das Zeitalter noch dem Philanthropinismus zujauchzt, tönen bereits ernste Stimmen durch die Jubelrufe, die es bezeugen, dass seine Bildungsideale kränkeln an Kälte und Seichtigkeit des Gefühls,... dass der höchste Ausflug des Gefühls nicht gelingt... weil das höchste Ideal fehlt. *Leyser, Bahrdt, sein Verhalten zum Philanthropinismus und zur neuern Paedagogik. 2. Aufl. Neustadt a. d. H. 1870*, 89.

Ученіе о счастіи, о довольствѣ, о наслажденіи, какъ конечной цѣли жизни, выдвинулось подъ конецъ XVIII вѣка на смѣну предыдущихъ этическихъ ученій, считавшихъ за верховное побужденіе къ нравственности славу Божію или же послушаніе волѣ Божіей. Переходъ отъ одного начала къ другому сталъ совершаться уже у вольфіанцевъ. Такъ уже Готтшедъ опредѣлялъ практическую философію, какъ „науку о поведеніи людей, посредствомъ которой они могутъ сдѣлаться счастливыми“ [1]). Къ тому же взгляду склонялись умѣренные мыслители, старавшіеся примирить философскій раціонализмъ съ либеральнымъ протестантскимъ богословіемъ. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ напр. Шпальдингъ: „я долженъ слѣдовать указаніямъ моей природы, неискаженной и неподдѣланной, взятой въ ея цѣломъ составѣ“, говоритъ онъ. „Я долженъ слѣдовать тому, въ чемъ заключается мое удовольствіе и моя польза... Предметомъ самыхъ серіозныхъ моихъ усилій должно быть счастіе человѣческаго рода и мое собственное“ [2]), которымъ, „въ предѣлахъ правильно понимаемыхъ потребностей, надо пользоваться со всею полнотою наслажденія“ [3]). У моралистовъ этого разряда стремленіе къ счастію старается сочетать натуралистическое блаженство физическаго бытія съ высшими духовными радостями христіанскаго міровоззрѣнія. Вотъ какъ напр. выражаетъ это сложное настроеніе Цолликоферъ въ одной изъ своихъ проповѣдей „о достоинствѣ человѣка и о цѣнности различныхъ вещей, относящихся къ человѣческому счастію“: „Да, Господи, кому ты даруешь жизнь, тому Ты даешь также способность и средства къ радости и удовольствію... Благо намъ, что мы существуемъ, что мы живемъ, что мы живемъ какъ люди, какъ христіане, какъ разумныя и къ безсмертію призванныя существа и что мы можемъ съ такимъ весельемъ наслаждаться жизнью нашею въ Тебѣ и въ пользованіи дарами Твоей благости!“ [4]) У охладѣвшихъ къ христіанству представителей нѣмецкаго просвѣщенія ученіе о счастьи отказывается отъ оправданія себя религіозными мотивами, предпочитая ссылаться на стремленіе къ непрерывному совершенствованію человѣка, не останавливающемуся на условіяхъ земной жизни. Такъ Реймарусъ ставитъ задачею человѣку добиваться обладанія всею землею, власти надъ животными, обращенія всего на пользу и на удовольствіе себѣ и пользованія всѣми благами въ наибольшей степени, при чемъ самыя несовершенства человѣка оказываются ступенью къ будущему его совершенству въ дальнѣйшей жизни духа [5]). Съ благороднымъ энтузіазмомъ набрасываетъ и Мендельсонъ въ своемъ „Федонѣ“ величавую картину непре-

---

[1]) *Gottsched, Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. 1733—4.* II, 4.

[2]) *(Spalding) Die Bestimmung des Menschen. 7. Aufl. Leipzig 1763,* 24—26.

[3]) Idem, 56.

[4]) *Zollikofer, Predigten üb. d. Würde d. Menschen u. d. Werth d. vornehmsten Dinge, die zur menschl. Glückseligkeit gehören. Neue Aufl. Leipzig 1788.* I, 51—52.

[5]) *Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten d. natürl. Religion. 2. Aufl. Hamburg 1755,* 626—640.

рывнаго восхожденія разумныхъ существъ отъ низшей степени развитія до высшей, при чемъ прогрессивному совершенствованію соотвѣтствуетъ возростаніе блаженства[1]). Ту же „радостную надежду на постоянный ростъ нашего совершенствованія и счастія“ старается внушить и Зульцеръ[2]). Базедовъ считаетъ любовь къ всеобщему улучшенію „за природное влеченіе, слабое сначала, но способное увеличиваться до изумительныхъ размѣровъ“[3]), и даже Штейнбартъ находитъ, что „планъ Провидѣнія относительно человѣка сводится къ тому, чтобы человѣкъ самостоятельно, посредствомъ примѣненія своихъ силъ, возвышался отъ уровня животнаго до существа съ преобладающими духовными интересами“[4]).

Въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи ученіе о счастіи выиграло въ опредѣленности, но понизилось въ нравственной доброкачественности, принявши болѣе грубый, чувственный характеръ. Счастіе, которое должно бы являться слѣдствіемъ улучшенія нашей природы[5]), начинаетъ заслонять собою болѣе широкое и болѣе содержательное понятіе совершенствованія, поглощаетъ его и становится само себѣ цѣлью. Такъ, для Штейнбарта мудрость превращается въ науку наибольшаго пользованія своимъ бытіемъ и вся философія становится понятіемъ равнозначащимъ съ ученіемъ о счастіи[6]); „высшимъ благомъ человѣка, высшею цѣлью его желаній, которой должны быть принесены въ жертву всѣ другія меньшія блага и подчинены всѣ остальныя цѣли“, является уже не прогрессивное улучшеніе человѣчества, а просто счастливая жизнь[7]). Убѣжденію этому пробуютъ дать философское обоснованіе: Зульцеръ пишетъ психологическую и эстетическую „теорію удовольствія“[8]), а Платнеръ старается связать ученіе о блаженствѣ съ нѣкоторыми началами лейбниціанской системы. По его мнѣнію, „каждое видоизмѣненіе духа является своеобразнымъ родомъ представленій субъекта о мірѣ и въ то же время своеобразнымъ родомъ личнаго счастья[9]). Вся интеллектуальная жизнь такимъ образомъ неразлучна съ ощущеніемъ блаженства бытія человѣческою индивидуальностью, такъ какъ все ея міросозерцаніе „воплощается въ феноменахъ, приспособленныхъ къ свойствамъ ея природы и къ ея счастію“[10]). Человѣкъ, слѣдовательно, смотритъ на все сквозь призму своего стремленія къ блаженству, которое и составляетъ высшее

---

[1]) *Mendelssohn, Phaedon. 4. Aufl. Berlin-Stetin. 1776,* 163.

[2]) *Versuch üb. d. Glückseligkeit verständiger Wesen* въ *Sulzer's Vermischte philos. Schriften. Leipzig 1773,* 347.

[3]) *Basedow, Practische Philosophie für alle Stände. Copenhagen-Leipzig 1758.* I, 24—25. [4]) *Steinbart, System,* 55.

[5]) Такъ у *Зульцера* l. c.: die höchste Glückseligkeit kann nicht ohne die höchste Vollkommenheit bestehen, и у *Энгеля:* unsere Glückseligkeit liegt in der Vollkommenheit unserer Natur. *Philosoph für die Welt.* II. Thl. 21 St. S. 94.

[6]) *Steinbart, System.* XX. [7]) Id. 1—2.

[8]) *Untersuchung über d. Ursprung d. angenehmen und unangenehmen Empfindungen. 1. Abschn. Allgem. Theorie des Vergnügens* въ *Verm. phil. Schriften.* 4 ff.

[9]) *Platner, Philos. Aphorismen. 1776,* § 92. S. 32. [10]) Id. § 90. S. 31—32.

благо всего живущаго и конечную цѣль Бога въ твореніи [1]). Средствомъ же къ осуществленію этой всемірной цѣли являются сами конечныя существа: чѣмъ болѣе содѣйствуетъ ей каждое изъ нихъ, тѣмъ цѣннѣе оно съ точки зрѣнія божественнаго разума; если же существо это принадлежитъ къ разряду созданій свободныхъ, то заслуга его въ этомъ отношеніи получаетъ еще и нравственную цѣну [2]). Сама добродѣтель такимъ образомъ превращается въ „способность разумнаго существа дѣйствовать сообразно съ его конечною цѣлью — достиженіемъ блаженства, или (что́ то же) сообразно съ волею Божіей [3]). Критеріемъ для оцѣнки результатовъ свободнаго дѣйствія является поэтому степень вызываемаго имъ блаженства [4]). Точно такъ же католическій моралистъ Зайлеръ сводитъ всѣ природныя влеченія человѣческаго организма къ одному основному стремленію къ блаженству [5]), а столь вліятельный въ свое время Базедовъ выражаетъ первое правило нравственнаго воспитанія словами: „стремись къ своему счастію!“ [6])

Съ этой точки зрѣнія всѣ науки и искусства, всѣ матеріальные и духовные интересы человѣчества становятся для нѣмецкаго просвѣщенія только средствами къ достиженію временнаго блаженства. У Зайлера вся этика [7]), а у Штейнбарта вся философія [8]) превращаются въ ученіе о наслажденіи. Зульцеръ сводитъ къ тому же эстетику, Бартъ — религію [9]), а Базедовъ — воспитаніе [10]). Прежніе верховные мотивы человѣческой дѣятельности: исполненіе воли Божіей, прославленіе Бога [11]), служеніе долгу и наконецъ даже признаваемый теоретически еще самимъ нѣмецкимъ просвѣщеніемъ принципъ совершенствованія, — все блѣднѣетъ и сглаживается передъ этимъ единственнымъ, всеобъемлющимъ мотивомъ — жаждою счастія, блаженства.

Уже одно это главное убѣжденіе этики „просвѣщенія“ должно было распространить въ обществѣ настроеніе, чрезвычайно благопріятное для расширенія правъ личности на нравственную независимость и на свободу поведенія. Частное же развитіе ученія о блаженствѣ еще болѣе упрочило это настроеніе. Прежде всего нѣмецкое просвѣщеніе съ особеннымъ усердіемъ занялось устраненіемъ препятствій къ жизнерадост-

---

[1]) Id. § 1004, 1009. Ср. 993 и 999. S. 372—4. [2]) Id. § 1009.

[3]) Id. § 1012. S. 375. [4]) Id. § 904. S. 307.

[5]) *Sailer, Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen mit Rücksicht auf das Christenthum. München 1787,* 3—4. [6]) *Basedow, Methodenbuch.* Кар. 3. § 5.

[7]) *Sailer. Op. cit.* Nöthiger Vorbericht. [8]) *Steinbart* l. c.

[9]) Es ergiebt sich von selbst, dass der Zweck der Religion kein andrer seyn kann, als Glückseligkeit. *Bahrdt, Moral für alle Stände. 4. Aufl. Berlin 1797,* I, 4.

[10]) *Basedow, Practische Philosophie für alle Stände,* I, 540. *Methodenbuch.* Кар. 2.

[11]) Противъ этихъ мотивовъ протестуетъ *Эбергардтъ (Neue Apologie des Sokrates,* 352—3): Man hat den Gehorsam gegen Gott, der nur als zweite Betrachtung auf den Willen wirken soll, zur ersten gemacht... Diese Stellung der Beweisgründe steht mit der Natur der Seele, der Erkenntniss des Naturreiches und der Absicht Gottes in gleichem Wiederspruch... So ist es auch mit dem Beweisgrunde, der von der Verherrlichung Gottes hergenommen wird.

ному міровоззрѣнію. Считая важнѣйшимъ изъ нихъ старинный теологическій и аскетическій взглядъ на жизнь, оно направило на него свои главные удары. Не вдаваясь въ разсмотрѣніе возникшей отсюда полемики, недобросовѣстности пріемовъ, при помощи которыхъ она велась, и отличавшей ее слабости историческаго знанія и критическаго пониманія, укажемъ здѣсь на одни ея результаты примѣнительно къ разсматриваемому нами вопросу. Съ точки зрѣнія моралистовъ этого направленія, напр. Штейнбарта, христіанство оказывается „законченною системою ученія о счастіи, отъ которой ничего нельзя отбавить и къ которой нечего и прибавлять“[1]). Но такою „совершенною системою блаженства“ христіанство представляется будто бы „только привычнымъ къ размышленію людямъ“, умѣющимъ отличать „первоначальное оздоровляющее ученіе Христа“ отъ произвольныхъ искаженій, „отравившихъ это ученіе“. На людяхъ высшаго развитія, по мнѣнію Штейнбарта, лежитъ „обязанность все болѣе и болѣе очищать христіанство отъ примѣси человѣческой философіи обскурантныхъ временъ“[2]). Послѣ такого процесса очищенія, который велся „просвѣтителями“ съ удивительною безцеремонностью и съ явнымъ нарушеніемъ историческаго и психологическаго смысла христіанства, это послѣднее превращалось въ „высшее ученіе о блаженствѣ[3]), ученіе, въ составъ котораго должно входить всякое понятіе и всякое умозаключеніе, содѣйствующее усиленію нашего довольства и нашей честности, и изъ котораго должно быть безусловно исключаемо все пробуждающее въ насъ страхъ передъ Богомъ или ненависть къ людямъ, а также и все ослабляющее веселое настроеніе духа“[4]). Въ ученіи Христа, по мнѣнію Штейнбарта, не находится ни единаго слова, способнаго опечалить или привести въ уныніе человѣка, желающаго улучшаться, ни единаго намека на то, что нравственному исправленію должна предшествовать тревога совѣсти или глубокое, сопровождаемое слезами сокрушеніе сердечное; для духовнаго возрожденія нужна не печаль, не терзаніе душевное, а радость[5]). На этомъ основаніи самыя существенныя съ теологической точки зрѣнія положенія догматики устранялись этими жизнерадостными богословами и философами, какъ положенія, потворствующія пессимизму. Такъ, Эбергардтъ осуждалъ ученіе о предопредѣленіи и благодати, будто бы гибельное для нравственности, потому что оно уничтожаетъ значеніе личнаго нравственнаго усилія и приводитъ въ отчаяніе желающаго совершенствоваться[6]). Самое понятіе ведущей къ гибели, непоправимой грѣховности отвергалось подъ предлогомъ невозможности оскорбить Бога[7]). Для этихъ оптимистовъ не существовало абсолютнаго, смертельнаго грѣха; они не признавали, слѣдовательно, и безконечнаго наказанія, считая его безполезнымъ даже съ человѣческой точки зрѣнія и несовмѣстимымъ съ милосердіемъ Бога[8]). Штейнбартъ полагалъ даже,

[1]) *Steinbart*, 93. [2]) Id. 3, 94, 147. [3]) Id. 314. [4]) Id. 293—4.
[5]) Id. 183, 185. [6]) *Eberhardt, Neue Apologie*, 158, 180—1. [7]) Id. 378—9.
[8]) Id. 405—6.

что „всѣ заблужденія практической религіи происходятъ отъ путаницы въ понятіяхъ о божественныхъ наказаніяхъ и что въ ужасъ приводящая гипотеза вѣчныхъ адскихъ мукъ совершенно противоположна цѣли и духу религіи Іисуса“ [1]). Мало того! Для этихъ писателей, занимавшихъ мѣста пасторовъ, членовъ консисторій и профессоровъ богословія [2]), основной христіанскій догматъ искупленія утратилъ смыслъ [3]) и даже сталъ казаться имъ „великимъ препятствіемъ къ признанію божественности ученія Христа и къ принятію практическаго христіанскаго ученія о блаженствѣ“ [4]). Бартъ дошелъ до того, что назвалъ его „однимъ изъ величайшихъ заблужденій“ [5]). „Чудесное исправленіе, чудесная помощь“ (какъ выражается Эбергардтъ) стали казаться ненужными; требовали, чтобы дѣло спасенія человѣка было предоставлено ему самому [6]). Въ противоположность отцамъ протестантизма, полагавшимъ все спасеніе въ непоколебимой вѣрѣ въ Искупителя, эти выродившіеся богословы въ своемъ искаженіи христіанства, которое они называли очищеніемъ его, дошли до того, что „Вземляй грѣхи міра“ сталъ имъ совершенно непонятенъ. Въ своемъ изумительномъ по легкомыслію и по пошлости слога „Катихизисѣ естественной религіи“ Бартъ говоритъ, что единственный образъ, въ которомъ можно себѣ представить Бога, есть „очаровательный образъ отца и воспитателя“, предоставляющаго людямъ самостоятельно исполнять обязанность самоулучшенія, съ увѣренностью, что „всѣ, не исключая даже самыхъ испорченныхъ и наиболѣе несовершенныхъ, постепенно достигнутъ своей цѣли, то-есть наслажденія своимъ благомъ и своимъ бытіемъ“ [7]). Подъ вліяніемъ такого убѣжденія всѣ опасенія подвергнуться не только вѣчной гибели, но даже и временному наказанію у однихъ слабѣютъ, у другихъ — совершенно исчезаютъ; на вопросъ: „неужели же никогда не слѣдуетъ бояться чего бы то ни было со стороны Бога?“ тотъ же катихизисъ отвѣчаетъ: „никогда!“ [8]) Замѣчательнѣе всего то, что даже въ католическихъ странахъ въ эпоху Іосифа II убѣжденія такого рода безпрепятственно высказывались въ печати и

---

[1]) *Steinbart,* 203.

[2]) Эбергардтъ, Шульце, Бартъ были пасторами, Штейнбартъ — членомъ прусскаго консисторіальнаго совѣта и занималъ каѳедру богословія въ университетѣ во Франкфуртѣ на Од.

[3]) Aus allen diesen Betrachtungen... fliesset nun, dass Christus keine vertretende Genugthuung zur Besänftigung der Strafgerechtigkeit, Heiligkeit oder verletzten Ehre Gottes habe leisten dürfen, sondern, dass er uns nur durch seinen Tod auf immer von aller Furcht einiges Zorns oder bevorstehender willkührlichen Strafen Gottes erlöset. *Steinbart,* 160.

[4]) Id. 161—2. Штейнбартъ своею главною цѣлью ставитъ „устранить это препятствіе“.

[5]) Die Versöhnungslehre war mir nun nicht nur ein Irrthum, sondern auch einer der allerschädlichsten. *Bahrdt, Geschichte seines Lebens von ihm selbst geschrieben.* 1790. II, 233.

[6]) *Eberhardt, Neue Apologie,* 187, 189, 195.

[7]) *Bahrdt, Katechismus d. natürl. Religion* § 80, 103, 87. S. 35, 45—46, 37—38.

[8]) Id. § 118. S. 52.

въ профессорскихъ лекціяхъ: такъ, въ австрійскихъ семинаріяхъ учили, что „человѣкъ самъ создаетъ свое блаженство и спасеніе и что вѣчныхъ мукъ не существуетъ“ [1]; бывшій бенедиктинскій монахъ, штутгартскій придворный проповѣдникъ Веркмейстеръ въ многочисленныхъ сочиненіяхъ открыто распространялъ соціанизмъ подъ предлогомъ, что „христіанская этика, преподающая наставленіе къ достиженію человѣческаго счастія, но испорченная мистикою и монашескимъ аскетизмомъ, должна быть очищена отъ схоластики“, къ которой онъ причислялъ „ученія о грѣхопаденіи, о его преувеличенныхъ слѣдствіяхъ, объ искупленіи и о благодати“, вслѣдствіе чего онъ и предлагалъ преподавателямъ Закона Божія или вовсе умалчивать о нихъ, или же упоминать о нихъ „въ немногихъ, самыхъ общихъ, аллегорическихъ выраженіяхъ“ [2]. Другой богословъ того же направленія, Шнейдеръ, также бывшій придворнымъ вюртембергскимъ проповѣдникомъ и профессоромъ въ Боннскомъ университетѣ, въ своемъ „Катихизическомъ руководствѣ къ общимъ началамъ практическаго христіанства“, задавшись цѣлью „изложить чистое, нефальсифицированное ученіе Христа о блаженствѣ“, нашелъ возможнымъ выполнить свой планъ, не упомянувши ни единымъ словомъ о божественности Христа и объ искупленіи [3].

Разорвавши такимъ образомъ связь съ историческимъ христіанствомъ, грубо исказивши его психологическій и нравственный смыслъ, отрекшись отъ теологическихъ традицій, эти крайніе представители нѣмецкаго просвѣщенія сдѣлали изъ своей пародіи христіанской этики опору для поверхностнаго оптимизма и для приглашенія безъ стѣсненій, какъ можно полнѣе, пользоваться всѣми благами существованія. Мнѣніе, будто земная жизнь не составляетъ сама себѣ цѣли, а служитъ только средствомъ къ иной жизни, было осуждено, какъ ошибочное [4]. Лишь немногіе изъ авторовъ этихъ системъ и учебниковъ науки о счастіи, какъ напр. Зайлеръ [5], рѣшались высказывать, что земная жизнь — только подготовка къ будущей. Базедовъ еще принадлежалъ къ тѣмъ, которые включали воздаяніе за зло въ понятіе о безсмертіи [6]; но объ этомъ прославленный педагогъ вспоминаетъ въ своихъ многочисленныхъ трудахъ и рѣдко, и кратко, тогда какъ, наоборотъ, онъ охотно распространялся о блаженствѣ будущей жизни, въ описаніи котораго очень характернымъ является опущеніе именно той духовной радости, которая въ прежнихъ разсужденіяхъ о безсмертіи стояла на первомъ мѣстѣ: общеніе душъ праведниковъ съ Богомъ [7]. Позднѣйшіе представители „просвѣщенія“ шли дальше: Веркмейстеръ напр. желалъ „чтобы дѣтямъ хорошенько внушали, что Христосъ основалъ религію не для одного душевнаго, а для общаго спасенія человѣка, что онъ имѣлъ въ виду

---

[1] *Brück, D. rationalistischen Bestrebungen im kath. Deutschland in der zweiten Hälfte d. XVIII. Jahrhunderts. Mainz 1865,* 14. [2] Id. 21—23. [3] Id. 57—59.
[4] *Steinbart,* 224. [5] *Sailer* I, 95, 97.
[6] *Basedow, Elementarwerk, Dessau 1774.* 4. Buch. II. B. S. 127.
[7] Id. 2. Buch. I, 157, 158.

не одно вѣчное благо, а и земное“ [1]). Шнейдеръ называлъ „жертвою, пріятною Богу, радостное и умѣренное наслажденіе жизнью на пользу человѣчества и какой-нибудь краткій взглядъ на небо послѣ многихъ часовъ, проведенныхъ въ удовольствіи“ [2]). Бартъ, допуская вѣроятность безсмертія, которое онъ называетъ „весеннимъ обновленіемъ человѣческой природы“ [3]), въ то же время находилъ „въ высшей степени полезнымъ отсутствіе опредѣленныхъ понятій о будущей жизни“, такъ какъ, по его мнѣнію, „очевидное намѣреніе Бога состояло въ томъ, чтобы человѣкъ жилъ *для этого* (земнаго) міра, для *этой* жизни, для *здѣшнихъ* занятій, и чтобы онъ могъ полюбить *земныя* радости и старался упражнять и совершенствовать свой духъ въ предѣлахъ *земной* дѣятельности“ [4]).

Такимъ образомъ земное было поставлено на первомъ планѣ, а это обязывало и къ повышенію оцѣнки чувственныхъ наслажденій и матеріальныхъ благъ, что̀ и было исполняемо моралистами нѣмецкаго просвѣщенія по большей части съ крайнимъ легкомысліемъ. У Зайлера чувственныя наслажденія занимаютъ еще подчиненное положеніе относительно духовныхъ и въ особенности относительно того, что онъ, приспособляясь къ стилю своего времени, называетъ „удовольствіями религіи“ [5]); убѣжденіе это представляется ему очевиднымъ, не нуждающимся въ доказательствахъ [6]), что впрочемъ не мѣшаетъ ему дѣлать довольно высокую оцѣнку физическихъ благъ, какъ настоящихъ, реальныхъ условій счастливой жизни [7]). Умѣренно, но уже сильнѣе защищаетъ чувственныя удовольствія и Базедовъ: любовь къ земному представляется ему обязанностью для человѣка и при вѣрѣ въ жизнь будущую [8]), а потому и „условія, поддерживающія жизнь, почти настолько же цѣнны, какъ и сама жизнь“ [9]). „Чувственныя наслажденія составляютъ реальную и значительную часть нашего земнаго счастія; взятыя въ отдѣльности, они конечно кратковременны и мелки, но ихъ разнообразіе и частое повтореніе увеличиваютъ ихъ объемъ и важность“ [10]); оттого Базедовъ охотно признаётъ за несомнѣнное благо не только тѣлесныя преимущества, но и почести, богатство, даже высокую степень роскоши [11]); но въ пользованіи чувственными благами онъ требуетъ умѣренности, доходя иногда даже до строгости, не совсѣмъ понятной его современникамъ, слишкомъ снисходительно смотрѣвшимъ на грѣхи чувственности [12]); онъ не разъ говоритъ, что духовныя наслажденія совершеннѣе физическихъ и что высшее блаженство состоитъ въ служеніи

---

[1]) *Brück.* 22. [2]) Id. 60—61.

[3]) *Bahrdt, Katechismus,* § 138. S. 60. [4]) Id. § 169. S. 77—78.

[5]) *Sailer.* I, 88—89. [6]) *Sailer.* I, 98. [7]) Id. I, 131 ff. [8]) *Basedow, Praktische Philosophie,* 37. [9]) Id. 44. [10]) Id. 117. [11]) Id. 158, 361 etc.

[12]) Напр. единственною позволительною формою удовлетворенія половаго инстинкта онъ считаетъ бракъ, не допуская въ этомъ отношеніи никакихъ послабленій. *Elementarwerk.* 4. Buch. II, 125. *Prakt. Philosophie,* 133. Объ умѣренности въ удовлетвореніи чувственныхъ потребностей: idem. 117 ff., 129, 480 etc.

Богу и людямъ[1]). Нѣсколько дальше идетъ Зульцеръ: опираясь на мнѣніе Мопертюи, что „не слѣдуетъ бояться сравнивать чувственныя удовольствія съ интеллектуальными, такъ какъ ошибочно думать, будто одни благороднѣе другихъ“, Зульцеръ дѣлаетъ хладнокровную расцѣнку тѣхъ и другихъ, въ которой уже признаетъ, что чувственныя удовольствія, рядомъ съ извѣстными недостатками, обладаютъ и нѣкоторыми преимуществами надъ духовными (большею интенсивностью ощущенія и возможностью обойтись безъ знанія причинъ, ихъ вызывающихъ)[2]). Искони признанное преимущество духовныхъ благъ надъ физическими сглаживается въ нѣмецкомъ просвѣщеніи очень быстро. Достойно замѣчанія, что могучій толчокъ къ этому дало именно то убѣжденіе, которое думало придать всему ученію о блаженствѣ наиболѣе благородную форму, — убѣжденіе въ необходимости всесторонняго улучшенія человѣческихъ силъ и способностей. „Если наше счастье заключается въ совершенствѣ нашей природы“, говоритъ Энгель, „а наша природа слагается изъ всѣхъ прирожденныхъ намъ силъ, то отсюда явствуетъ, что тотъ, кто повысилъ ту или другую изъ этихъ силъ, *безразлично какую бы то ни было,* тотъ оказалъ содѣйствіе нашему совершенствованію и нашему счастію“[3]). Переводя это разсужденіе на конкретную почву, Эбергардтъ требуетъ, „чтобы способность къ ощущенію была культивируема посредствомъ равномѣрнаго наслажденія различными видами ощущеній. *Одинаковое право* на такое пропорціональное упражненіе имѣютъ *всѣ тѣлесныя ощущенія, начиная отъ самыхъ низкихъ* и кончая самыми совершенными; требуется только, чтобы упражненіе это было дѣйствительно пропорціональное (соотвѣтствующее естественнымъ потребностямъ). Правильный путь между двумя крайностями (аскетизмомъ и животною чувственностью) можетъ быть въ данномъ случаѣ указанъ намъ только природою, поставленною подъ надзоръ яснаго и непредубѣжденнаго разума“[4]). Какія опасныя практическія слѣдствія можно вывести изъ этого положенія въ пользу нравственнаго произвола — понятно само собою; но, не задумываясь надъ опасностью, крайніе вожаки просвѣщенія всею правдою и неправдою старались поддержать это мнѣніе. Штейнбартъ утверждалъ, что „христіанство сняло *рѣшительно всѣ ограниченія* съ разумнаго наслажденія земною жизнью и объявило законными *всѣ* виды чувственныхъ наслажденій, не исключая даже самыхъ искусственныхъ и наиболѣе дорого стоящихъ“[5]). „Въ томъ цѣльномъ планѣ, по которому Богъ создалъ міръ“ (увѣряетъ этотъ неутомимый проповѣдникъ наслажденія), все гармонично согласовано: привязанность къ чувственнымъ удовольствіямъ и къ комфорту, стремленіе къ увеличенію состоянія, склонность любить и быть любимымъ, жажда почестей и славы и всѣ остальныя естественныя желанія чело-

[1]) *Prakt. Philosophie,* 124, 590, 597. [2]) *Sulzer, Verm. philos. Schriften,* 73 ff.
[3]) *Engel, Der Philosoph für die Welt.* II. Thl. 21 St. S. 94.
[4]) *Eberhardt, Allgem. Theorie des Denkens und Empfindens.* 194—5.
[5]) *Steinbart,* 75.

вѣка, — все это ведетъ къ Богу“ [1]). „Высшее благодѣяніе Христа надо видѣть въ томъ, что въ Его ученіи мы обрѣли мудрость, помогающую намъ избѣгать всѣхъ тѣхъ дѣйствій, *физическія* слѣдствія которыхъ причиняютъ намъ скорбь и несчастіе“ [2]). Казалось бы, что дальше идти невозможно въ грубо-чувственномъ искаженіи возвышенной христіанской этики: но крайняго своего предѣла вакхическая жажда наслажденія достигаетъ у „enfant terrible“ нѣмецкаго просвѣщенія, у Барта. Онъ самъ удивлялся своей „изумительной жовіальности, постоянной своей склонности къ веселому, жизнерадостному настроенію, вслѣдствіе чего почти во всѣхъ вещахъ и почти во всѣхъ людяхъ онъ замѣчалъ только одну пріятную сторону, дававшую поводъ къ наслажденіямъ; во всемъ процессѣ разсужденія его занимала исключительно радующая и выгодная для него сторона и, наоборотъ, при всемъ стараніи добиться полноты въ обсужденіи чего бы то ни было, онъ или вовсе не замѣчалъ опасной стороны мысли или поступка и ихъ дурныхъ слѣдствій, или же замѣчалъ ихъ поздно, даже слишкомъ поздно“ [3]). Это откровенное признаніе если не оправдываетъ, то по крайней мѣрѣ въ значительной степени уясняетъ намъ причину легкомысленной церковной, педагогической и авторской дѣятельности этого эксцентрика, для котораго скандалъ составлялъ какъ будто органическую потребность [4]). Несомнѣнно однако, что, помимо того, что должно быть отнесено на долю личнаго сумасбродства и безтактности, въ мысляхъ Барта нашло себѣ завершеніе свойственное нѣмецкому просвѣщенію стремленіе превратить всю этику въ ученіе о наслажденіи. Мы старались отмѣтить постепенное огрубѣніе этого ученія. Бартъ же имѣлъ смѣлость или, пожалуй, добросовѣстность довести матеріализацію нравственности до ея крайнихъ слѣдствій. Взрывъ негодованія, имъ вызванный, былъ какъ бы сигналомъ къ повороту въ другую сторону и содѣйствовалъ оздоровленію нравственныхъ понятій, расположивши нѣмецкую мысль искать ихъ философскаго обоснованія въ новыхъ областяхъ: въ ученіи Канта и въ философіи чувства и вѣры. Для Барта зла въ строгомъ смыслѣ не существуетъ [5]), такъ же какъ нѣтъ грѣха, наказанія и страха серіозной отвѣтственности за проступки; не существуетъ и самостоятельной цѣны, а слѣдовательно и принциніальной обязательности добродѣтели: она цѣнна и нужна только по ея практическимъ слѣдствіямъ, какъ средство къ достиженію счастія [6]). Въ томъ же

---

[1]) Id. 77—78. [2]) Id. 134. [3]) *Bahrdt, Geschichte seines Lebens.* I, 54.

[4]) Онъ довелъ себя до лишенія духовнаго сана, до судебныхъ процессовъ, до заключенія въ тюрьму, гдѣ и написалъ свою до крайности хвастливую автобіографію, пользоваться которою надо съ большою осторожностью. О его безнравственномъ поведеніи см. вышеупомянутую монографію Лейзера. О памфлетахъ, осмѣивавшихъ Барта, интересныя свѣдѣнія сообщаетъ *Ebeling, Geschichte der komischen Literatur in Deutschland während der 2-ten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1869.* I, 423 ff., который въ своемъ забавномъ увлеченіи этимъ „распространителемъ свѣтлыхъ религіозныхъ воззрѣній въ народѣ“ (I, 424) доходитъ до того, что по заслугамъ рѣшается ставить его рядомъ съ Лессингомъ! [5]) *Bahrdt, Katechismus.* § 91 и ff. S. 40 ff.

[6]) Id. § 139, 140. S. 61.

смыслѣ, какъ складъ понятій, содѣйствующихъ нравственному поведенію большинства, не умѣющаго обойтись безъ этого спеціальнаго наставленія къ счастью, представляется Барту полезною и религія[1]). На грубо чувственномъ расчетѣ основано у него и признаніе безсмертія, такъ какъ (говоритъ онъ) „безъ продленія бытія моего Я добродѣтель была бы похожа на обѣдъ, послѣдствій котораго я не ощущалъ бы по окончаніи его“[2]). Безсмертіе, о которомъ онъ, по откровенному своему признанію, не имѣетъ и не желаетъ имѣть „никакого представленія“[3]), нужно ему только какъ успокоительная надежда на продленіе наслажденія, чашу котораго онъ совѣтуетъ пить до дна въ настоящемъ, не смущаясь заботами о туманномъ будущемъ. Мы видѣли какъ энергично восхвалялъ онъ преимущества земныхъ благъ; послушаемъ, какъ онъ поощряетъ „мудрыхъ и добродѣтельныхъ людей къ наслажденію чувственными радостями“. „Сомнѣваться въ правѣ на этотъ родъ блаженства могли только фанатики да безумцы. Чувственныя радости во всѣхъ отношеніяхъ необходимы для счастія человѣка и наслажденіе ими можетъ быть только исполненіемъ воли Божіей. Наслажденіе это необходимо 1) для поддержанія жизни и здоровья, 2) для дѣятельности нашего духа, 3) какъ источникъ богатства идей, 4) какъ связь человѣческаго общежитія, 5) какъ душа общественной жизни, 6) какъ основа нашего богопознанія и нашей любви къ Богу, ибо гдѣ же можетъ человѣкъ чаще, яснѣе и осязательнѣе найти слѣды всеобщаго любвеобильнаго Отца, какъ не въ наслажденіи Его чувственнымъ міромъ?“[4]) Если, послѣ всего этого, Бартъ замѣчаетъ, что чувственныя наслажденія не должны быть главною цѣлью жизни[5]), то эта краткая оговорка производитъ на читателя его „Катихизиса“ впечатлѣніе прибавки, сдѣланной по необходимости, въ качествѣ уступки приличіямъ, тогда какъ указываемые имъ способы „соединенія чувственныхъ удовольствій съ радостью о Богѣ“[6]) могутъ только возмущать нравственное чувство людей искренно религіозныхъ. Наслажденіе Бартъ старается выработать въ настоящее искусство, придать ему изысканный, виртуозный характеръ. Его глубоко огорчаетъ то, что люди не замѣчаютъ обильныхъ поводовъ къ наслажденію или же не умѣютъ ими должнымъ образомъ пользоваться. Чтобы пособить горю, онъ излагаетъ элементарныя правила своего „искусства наслаждаться“, которыя сводятся къ слѣдующему: „надо прежде всего какъ можно внимательнѣе выслѣживать и находить удовольствія; затѣмъ, не слѣдуетъ наслаждаться торопливо: обращай вниманіе на возникновеніе и ростъ каждаго удовольствія; отмѣчай все пріятное, пригодное для твоего на-

---

[1]) Id. ibid. и *Moral für alle Stände.* I, 3 ff.

[2]) *Katechismus* § 139. S. 61. [3]) Id. § 156. S. 77. [4]) Id. § 400, 402. S. 191, 192—3.

[5]) Id. § 404. S. 193—4. Сильнѣе проведено это положеніе въ *Moral für alle Stände,* въ которой Бартъ вообще старался смягчить крайности своего грубаго эпикуреизма, чѣмъ и объясняется успѣхъ этого сочиненія, въ которомъ Теллеръ сдѣлалъ дальнѣйшія смягченія и измѣненія. (См. его предисловіе къ 4 изданію).

[6]) *Katechismus* § 405. S. 194—5.

слажденія, а во время самаго наслажденія старайся сознательно смаковать его; отдавайся притомъ каждому наслажденію со всею силою, стараясь ощутить его въ полномъ составѣ и съ полною сознательностью совершающагося"; увеличивай наслажденіе не только количественно, но и качественно; придавай ему не одну напряженность ощущенія, но и законченность развитія, подвергая его всесторонней разработкѣ. Умѣнье наслаждаться не дается сразу; какъ и всѣ способности, оно требуетъ воспитанія, которое впрочемъ рѣдко остается безуспѣшнымъ; „важно только начать, хотя бы по однимъ разсудочнымъ побужденіямъ и притомъ съ осторожностью и умѣренностью. Попробуйте только! не смущайтесь первоначальнымъ отсутствіемъ вкуса въ удовольствіи; повторите опытъ; повѣрьте, отвращеніе быстро изчезнетъ!" [1])

Чтобы составить себѣ полное понятіе объ этихъ правилахъ· „искусства наслажденія", не забудемъ, что они взяты изъ книги, озаглавленной „Катихизисъ естественной религіи" и претендующей „разоблачить передъ ребенкомъ и юношей все то, что имъ необходимо знать изъ разумной и нравственной религіи" [2]). Изданіе такого катихизиса выдается авторомъ за потребность времени: просвѣщеніе проникаетъ все глубже и глубже въ общество; сторонники его встрѣчаются уже въ бѣдныхъ избушкахъ простолюдина, и вотъ, многіе друзья изъ разныхъ сословій (увѣряетъ Бартъ) настоятельно просятъ поторопиться изданіемъ именно такого наставленія къ благоразумной и благочестивой жизни! [3]) Конечно, въ этихъ словахъ много преувеличенія и еще больше хвастовства, и мы грубо погрѣшили бы противъ исторической правды, если бы вздумали возводить въ общую основную черту всей этики нѣмецкаго просвѣщенія пошлый эпикуреизмъ Барта въ его полномъ составѣ. Несомнѣнно однако, что нѣкоторую склонность къ нему, хотя и въ очень различныхъ степеняхъ, мы встрѣчаемъ у многихъ мыслителей, сюда относящихся, начиная отъ спиритуалистовъ, близкихъ къ Мендельсону, и кончая жуирами самаго невысокаго полета. По мнѣнію Штейнбарта, первый и важнѣйшій для всѣхъ людей вопросъ есть слѣдующій: „что̀ я долженъ знать и дѣлать, чтобы съ наибольшимъ весельемъ воспользоваться полнотою моего бытія и чтобы, сохраняя постоянное довольство, наслаждаться наибольшею для меня возможною суммою радостей?" [4]) Къ тому же идеалу стремится вполнѣ приличный (сравнительно съ Бартомъ) Эбергардтъ. Въ его „Новой апологіи Сократа", одной изъ наиболѣе вліятельныхъ книгъ XVIII вѣка, мы встрѣчаемъ слѣдующія мысли: „не надо пренебрегать ни одною способностью души [5]); всѣ онѣ

---

[1]) *Katechismus.* § 407—410. S. 196—8. [2]) Idem. Vorrede. [3]) Idem. ibid.

[4]) *Steinbart, System.* Einleitung. Какъ и Барту, ему кажется, что „количество непріятныхъ представленій, являющихся извнѣ, ничтожно сравнительно съ большимъ количествомъ пріятныхъ ощущеній, которыя человѣкъ можетъ самъ вызывать и поддерживать". Idem. 27. Объ обиліи нравственныхъ наслажденій. Idem. 38.

[5]) Какъ видно изъ немедленно за этимъ слѣдующихъ словъ, подъ Vermögen der Seele здѣсь надо разумѣть и тѣлесныя, чувственныя влеченія.

воспріимчивы къ развитію, всѣ заслуживаютъ культуры, и улучшеніе каждой изъ нихъ содѣйствуетъ усовершенствованію цѣлаго... Начиная съ самой чистой, наиболѣе духовной способности разсужденія и кончая самою темною чувственностью, отъ самаго общеполезнаго, благороднаго доброжелательства до низшей эгоистической похоти все способно къ упражненію, и посредствомъ успленія каждой отдѣльной части (человѣческаго организма) можетъ становиться совершеннѣе и все цѣлое“ [1]). Эбергардтъ настолько благоразуменъ, что не забываетъ тотчасъ же прибавить, что духовные и соціальные мотивы счастія благороднѣе наслажденія, почерпаемаго въ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей [2]); онъ привѣтствуетъ „всѣ усилія ума и сердца прійти на помощь добродѣтели для того, чтобы ея духовная красота могла по силѣ сравняться съ чувственностью“ [3]), но находитъ, что достигнуть этого очень трудно. И однако сознаніе трудности не мѣшаетъ ему заботиться объ устраненіи „остатковъ прежней монашеской дисциплины, противопоставлявшей мірское и плотское совершенству духовныхъ стремленій“, въ чемъ онъ, опираясь на выводы историческихъ трудовъ Землера [4]), видитъ искаженіе христіанской нравственности [5]).

То же эпикурейское настроеніе преобладало и среди педагоговъ нѣмецкаго просвѣщенія. Серіозный Базедовъ всѣми силами старался внушать и дѣтямъ, и взрослымъ свѣтлый, оптимистическій взглядъ на жизнь, которымъ онъ былъ самъ проникнутъ почти въ такой же степени, какъ легкомысленный Бартъ. „Дорогіе мои“, говоритъ онъ своимъ воспитанникамъ и читателямъ, „дорогіе мои, вы уже счастливы! но вы будете еще болѣе счастливы, если станете внимательнѣе относиться къ различнымъ видамъ вашего довольства [6]). Человѣческое блаженство состоитъ въ пользованіи удовольствіемъ и наслажденіемъ; посмотрите же, сколькими благами вы пользуетесь! Человѣкъ большую часть своей жизни находится въ здоровомъ состояніи; каждое чувство, каждая сила души, каждая способность и ловкость членовъ тѣла доставляетъ человѣку больше удовольствія, нежели огорченія; значительная часть движеній совершается или непосредственно для вашего удовольствія или же для достиженія чего-либо такого, что приведетъ васъ впослѣдствіи къ нему; тѣла ваши въ большинствѣ случаевъ прекрасны и даже немногочисленныя, встрѣчающіяся въ нихъ уродства въ высокой степени полезны:

---

[1]) *Eberhardt, Apologie d. Sokrates,* 334. [2]) Id. 335. [3]) Id. 339.

[4]) *Землеръ (Ueber historische, gesellschaftliche u. moral. Religion der Christen. 1786.* § 33—34. S. 84—86) дѣйствительно называлъ вреднымъ преувеличеніемъ нравственнаго старанія „аскетизмъ временъ мрака и невѣжества“, въ противоположность которому „частная (моральная) религія представляется легкою, божественно легкою“ (§ 38. S. 95), главнымъ образомъ потому, что „тотъ образъ жизни, который въ извѣстную эпоху считается обществомъ за наилучшій для его мѣстныхъ потребностей“, Землеръ признаетъ за „дѣйствительно наилучшій для этого общества“ § 41. S. 108.

[5]) *Eberhardt,* 345.

[6]) *Basedow, Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft. Altona 1764.* 1. Hauptst. § 46. S. 25.

надѣленные ими или не сознаютъ ихъ, или же съ ними свыклись и научаютъ многія тысячи людей, правильно организованныхъ, познавать и цѣнить сокровища ихъ нормальнаго тѣлосложенія. Равнымъ образомъ и болѣзнь служитъ для тѣмъ болѣе радостнаго ощущенія слѣдующаго за нею выздоровленія или же для отраднаго поученія нашему благу: многіе виды болѣзней и страданій оказываются нашими лучшими совѣтниками"[1]). При такомъ оптимистическомъ взглядѣ на жизнь Базедовъ считаетъ необходимымъ развивать веселое настроеніе духа не въ однихъ дѣтяхъ; желательно, чтобы и взрослые предавались невиннымъ шуткамъ и смѣху болѣе, нежели принято; смѣхъ необходимъ для тѣла и для души, какъ ободряющее, укрѣпляющее средство, вслѣдствіе чего неутомимый систематикъ педагогики собирался написать методику и этого условія человѣческаго благополучія[2]). Въ своихъ заботахъ о поддержкѣ веселаго настроенія въ людяхъ онъ доходилъ до требованія, чтобы „все видимое или слышимое даже грудным младенцемъ было въ своемъ родѣ пріятно"[3]). Состояніе удовольствія должно быть для человѣка нормальнымъ; „удовольствіе безъ поводовъ къ раскаянію должно стать нашимъ постояннымъ жизненнымъ правиломъ, а подавленіе страха и печали — нашею нравственною обязанностью"[4]).

Эти убѣжденія раздѣляютъ всѣ педагоги филантропинистическаго направленія. Кампе включаетъ въ свою „Психологію для дѣтей" ученіе о чувственномъ удовольствіи, какъ главномъ побужденіи всей дѣятельности человѣка[5]). По Зальцманну воспитаніе есть „развитіе и упражненіе юношескихъ силъ, которыя должны быть развиваемы и упражняемы *всѣ*, если мы желаемъ воспитать въ ребенкѣ человѣка"[6]). Особенно энергично однако настаиваетъ онъ на воспитаніи тѣла, „такъ какъ человѣкъ — не ангелъ, а существо, котораго всѣ понятія получаются и всѣ дѣйствія осуществляются посредствомъ тѣла". Опираясь на это убѣжденіе, Зальцманнъ рѣзко протестуетъ противъ преобладающихъ еще въ системѣ воспитанія „пагубныхъ слѣдствій монашества, этого грѣха противъ природы, которое, превративши тѣло въ жилище грѣха, направило всѣ свои усилія къ тому, чтобы разслабить тѣло для предполагаемаго исцѣленія души[7]), тогда какъ поддержаніе его здоровья должно быть моею первѣйшею наукою"[8]). „Будь здоровъ! — вотъ первое правило; второе: — будь всегда веселъ"! Если бы воспитатель могъ быть всегда веселъ, не нашлось бы занятія болѣе легкаго, чѣмъ воспитаніе[9]).

---

[1]) *Basedow.* Idem. § 45, 47, 48, 52. S. 24, 26–27, 33.

[2]) *Basedow, Elementarwerk.* I Band. 1 Buch. S. 25—53. [3]) Idem. 4.

[4]) Id. 5 Buch. II Band. S. 301—3.

[5]) *Kampe, Kleine Sittenlehre für Kinder,* 160 ff.

[6]) *Salzmann, Ameisenbüchlein, oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher* въ *Salzmann's pädagogische Schriften. I. Theil* въ *Klassiker der Pädagogik. B. III, 2. Aufl. Langensalza 1890,* S. 58.

[7]) *Salzmann, Noch etwas über Erziehung.* Id. 125. [8]) Idem, 128.

[9]) *Ameisenbüchlein,* 96, 97.

Оттого Зальцманнъ старается склонить всѣхъ, а въ особенности педагоговъ, усвоить себѣ жизнерадостное міровоззрѣніе, полагая, что мрачное настроеніе духа вызывается главнымъ образомъ „дурною привычкою давать просторъ непріятнымъ представленіямъ объ окружающихъ насъ явленіяхъ“. Пессимисты забываютъ, что „есть два міра: одинъ внѣ насъ, другой — въ насъ. На первый мы можемъ вліять лишь въ малой степени; второй же — наше собственное произведеніе; мы сами его творцы. Итакъ, если внѣшній міръ не соотвѣтствуетъ твоимъ желаніямъ, создай самъ себѣ міръ, который улыбался бы тебѣ и настраивалъ бы тебя радостно; пріучи себя къ пріятному воззрѣнію на всѣ вещи, къ воспроизведенію такихъ представленій о нихъ, которыя успокоивали бы тебя и веселили, и тогда твоя радость будетъ обладать прочною основою“ [1]). Слова эти въ высшей степени интересны: нѣмецкое просвѣщеніе выходитъ здѣсь уже за свои обычные предѣлы и отъ оптимизма грубо-чувственнаго направляется въ сторону идеалистическаго оптимизма критической философіи. Этотъ „внутренній міръ отрадныхъ представленій о вещахъ“ уже предвѣстникъ феноменальнаго, субъективнаго міра идеализма; Зальцманнъ уже предупреждаетъ Фихте, когда называетъ человѣка ни отъ чего внѣшняго не зависящимъ творцомъ міра нравственныхъ представленій о вещахъ [2]). Къ этому, столь важному убѣжденію Зальцманнъ впрочемъ обращается какъ будто къ послѣднему средству, за неимѣніемъ иного въ извѣстныхъ положеніяхъ человѣка въ жизни: міръ идеальныхъ представленій о вещахъ является на выручку оптимизма тогда только, когда неблагопріятное для личности стеченіе обстоятельствъ обнаруживаетъ передъ нею несостоятельность ея частнаго оптимистическаго взгляда на міръ реальный. Въ остальныхъ же случаяхъ благамъ этого послѣдняго Зальцманнъ (въ отличіе отъ Спинозы и Фихте) придаетъ абсолютную и очень высокую цѣну, настолько, что, въ качествѣ воспитателя, старается прививать дѣтямъ съ ранняго возраста любовь къ матеріальнымъ благамъ, напр. къ пріобрѣтенію имущества и денегъ, полагая, что „стремленіе къ пріобрѣтенію собственности подавляетъ множество неблагородныхъ животныхъ страстей, разслабляющихъ человѣческій организмъ. „Жажда пріобрѣтенія“, говоритъ онъ, „при должномъ направленіи, приводитъ въ дѣйствіе *всѣ* силы человѣка и является побужденіемъ къ труднѣйшимъ предпріятіямъ; *посредствомъ нея образуются мужественные характеры въ истинномъ смыслѣ этого слова,* способные во *всѣхъ* случайностяхъ жизни найти средства къ обезпеченію и умноженію благосостоянія своей семьи и достигнуть самостоятельно *всякой хорошей цѣли*“ [3]). Возводя такимъ образомъ

[1]) Id. 98. [2]) Обращая вниманіе на возрастаніе бѣдности, слабости и страданій параллельно съ ростомъ цивилизаціи, Зальцманнъ приходитъ къ заключенію, что прогрессъ счастія человѣчества надо видѣть не въ количественномъ приростѣ отдѣльныхъ благъ, а въ совершенствованіи отношеній къ нимъ людей, въ установленіи болѣе правильной разцѣнки благъ. *Salzmann, Ueber d. wirksamsten Mittel Kindern Religion beyzubringen. Leipzig 1780.* Vorbericht.

[3]) *Salzmann, Noch etwas üb. Erziehung,* 171 ff.

стремленіе къ наживѣ въ главное побужденіе всей практической дѣятельности человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ въ нравственно-воспитательное начало, Зальцманнъ, повидимому, нисколько не замѣчалъ, какъ плохо сочетается это убѣжденіе съ тѣмъ, что онъ же самъ говоритъ о превосходствѣ міра идеальныхъ представленій о цѣнности вещей надъ матеріальными отношеніями вещей къ человѣку.

Одобреніе стремленія къ обогащенію многими моралистами нѣмецкаго просвѣщенія показываетъ, до какой степени ихъ этика была противоположна той, которая внушала не заботиться о многомъ, памятуя, что „едино есть на потребу". Поклонники ученія о матеріальномъ счастіи и всестороннемъ наслажденіи не могли не поощрять и страстей, создающихъ потребность въ различныхъ наслажденіяхъ. Тогда какъ Зальцманнъ прославлялъ жажду къ увеличенію имущественнаго благосостоянія, Эбергардтъ разсыпался въ похвалахъ жаждѣ славы, „благороднѣе и священнѣе которой нѣтъ ничего на свѣтѣ"[1]). Шнейдеръ находилъ, что главною помѣхою успѣхамъ просвѣщенія является стѣсненіе „монашескою моралью" честолюбія и чувственной любви, прелести которой этотъ католическій богословъ не стыдился воспѣвать въ крайне циничныхъ стихотвореніяхъ[2]). Наконецъ всѣ были единодушны въ признаніи „правильно понимаемаго себялюбія" за основную добродѣтель въ человѣкѣ. По Базедову „себялюбіе — или естественное влеченіе, или же добродѣтель"; расматриваемое какъ инстинктъ, оно имѣетъ двоякаго рода желанія: непосредственныя, направленныя только къ личной пользѣ, и производныя, „общеполезныя, посредствомъ которыхъ и счастіе другихъ лицъ становится намъ пріятнымъ, а ихъ бѣдствія причиняютъ и намъ огорченія". Первый разрядъ желаній (чисто эгоистичныхъ) несравненно сильнѣе вторыхъ, но, по мнѣнію Базедова, этому можно только радоваться: если мы часто заблуждаемся въ опредѣленіи средствъ къ достиженію даже нашего собственнаго благополучія, то тѣмъ болѣе вредныя ошибки происходили бы, если бы „въ грубомъ, неразвитомъ разсудкѣ" заботы о другихъ преобладали надъ личными. Но мы не только чувствуемъ естественно любовь къ себѣ, „мы обязаны любить себя, и въ этомъ смыслѣ себялюбіе есть добродѣтель; ибо если осуществленіе моего личнаго счастія не составляетъ обязанности, въ такомъ случаѣ не существуетъ вовсе никакой обязанности"[3]). Эбергардтъ осуждаетъ себялюбіе только тогда, когда оно вырождается „въ дѣтскую пустую суету или въ эгоистическую погоню за мелкими преимуществами"[4]). Католическій патеръ Геддерихъ училъ, что „совокупность всѣхъ нравственныхъ обязанностей легко можетъ быть выведена изъ одного себялюбія, правильно объясняемаго", а монахъ-миноритъ Шюренъ утверждалъ, что „себялюбіе — единственное первоначальное стре-

---

[1]) *Eberhardt, Neue Apologie,* 307. [2]) *Brück,* 57—58.

[3]) *Basedow, Moralphilosophie,* 29—30; однако немедленно за этимъ слѣдуетъ оговорка въ пользу альтруизма, впрочемъ безъ внутреннихъ основаній, въ силу одного положительнаго приказа религіи. [4]) *Eberhardt.* Id. 308.

мленіе человѣка: любовь, благодарность, поклоненіе Богу и надежда на Него — все это есть непосредственное слѣдствіе себялюбія“ [1]).

Надо ли говорить, какой просторъ такого рода убѣжденія открывали нравственной свободѣ личности, чтобы не сказать нравственному произволу? Правда, въ сочиненіяхъ наиболѣе умѣренныхъ сторонниковъ ученія о наслажденіи всегда можно найти множество оговорокъ о необходимости ограничать себялюбіе и умѣрять желанія и аффекты; но далеко не всѣ подобныя увѣщанія могутъ похвалиться достаточною основательностью своей мотивировки. Въ большинствѣ случаевъ они производятъ впечатлѣніе искусственныхъ добавленій, вызванныхъ соображеніями хотя и благоразумными, но затерпающимися и легко забывающимися среди практическихъ соблазнительныхъ совѣтовъ пользоваться чувственными благами настоящаго. Только тамъ, гдѣ идеалъ или безсмертія, или нравственнаго долга поставленъ былъ рѣшительно и прочно, эти оговорки звучали съ достаточною искренностью и силою. Чуть ли не на первомъ мѣстѣ въ этомъ отношеніи слѣдуетъ поставить Зайлера. Конечно, и онъ строитъ все ученіе о человѣческомъ счастіи на естественныхъ стремленіяхъ, которыя всѣ обобщаются въ одномъ, всеобъемлющемъ влеченіи къ блаженству; но это „основное стремленіе“ къ личному благу не представляется ему однако верховнымъ законодателемъ нравственной жизни: изъ того, что оно *есть* основное и первоначальное, еще не слѣдуетъ, что оно *должно* оставаться главнымъ; важно опредѣлить *не то, что̀ есть,* что̀ дано человѣку при рожденіи, а то, *что̀ должно быть, что̀ должно оставаться* руководящимъ началомъ его нравственной дѣятельности [2]). Въ своей первоначальной группировкѣ естественныя стремленія человѣка распредѣляются вовсе не въ соотвѣтствіи съ ихъ нравственнымъ достоинствомъ: такъ напр., на первомъ мѣстѣ стоитъ инстинктъ самосохраненія, на второмъ — жажда удовольствія, тогда какъ желаніе самосовершенствованія занимаетъ только третье мѣсто, любознательность — лишь пятое, нравственное сознаніе — восьмое, а религіозное влеченіе — лишь девятое [3]). Но, по мѣрѣ развитія человѣка, первоначальная іерархія природныхъ потребностей подвергается существеннымъ измѣненіямъ: грубый эгоизмъ перерождается сначала въ слегка улучшенную, а потомъ въ болѣе облагороженную и наконецъ „въ самую возвышенную любовь къ себѣ“, совпадающую съ „чистою, живѣйшею любовью къ Богу и къ людямъ“ [4]). Прогрессъ въ этомъ отношеніи достигается не посредствомъ узаконенія всѣхъ естественныхъ влеченій, оставляемыхъ неприкосновенными въ ихъ первоначальномъ видѣ. Не всѣ, внушаемыя ими желанія и дѣйствія позволительны; „даже и естественныя влеченія могутъ вырождаться, искажаться“, становиться вредными, гибельными [5]). Всѣ они, слѣдовательно, нуждаются въ руководствѣ разума; „направляй естественныя влеченія разумомъ — вотъ верховное

---

[1]) *Brück.* 49, 51. [2]) *Sailer, Glückseligkeitslehre,* I, 9. [3]) Id. 2—3.
[4]) Id. 7, 19. [5]) Id. 39.

повелѣніе всякой нравственности, всякой этики“ [1]). Само собою понятно, что, какъ скоро принято это правило, произвольному развитію чувствъ и страстей полагаются очень важныя ограниченія. Дѣйствительно, Зайлеръ совершенно опредѣленно говоритъ, что „личное ощущеніе есть доказательство только существованія какого нибудь явленія, но отнюдь не его разумности“, и часто нѣтъ ничего опаснѣе и даже гибельнѣе правила, признаваемаго многими: „слѣдуй своему сердцу, такъ какъ оно никогда не обманываетъ“. Наоборотъ, сердце слишкомъ часто заблуждается; его наиболѣе сильные порывы, страсти, являются настоящимъ „бунтомъ чувственности противъ законовъ разума и причиняютъ ужасныя разрушенія“ [2]). Удовлетвореніе аффектовъ не даетъ счастія, которое, по мнѣнію Зайлера, создается только яснымъ, радостнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и спокойнымъ состояніемъ духа и при условіи предпочтенія духовнаго чувственному [3]). Поэтому Зайлеръ наивно совѣтуетъ прежде, чѣмъ давать волю страстямъ, методично, со всѣхъ сторонъ разслѣдовать ихъ свойства и обсудить ихъ вѣроятныя слѣдствія, но онъ забываетъ, что страсть, способная подчиниться такому экзамену, утрачиваетъ свой стихійный характеръ, перестаетъ быть страстью.

Ученіе о счастіи, поставленное на такую почву, очевидно, ограждаетъ себя отъ опасности личнаго произвола и отъ распущенности въ области нравственности; но зато оно и отрекается отъ своего первоначальнаго направленія, выражавшагося въ узаконеніи стремленія къ всестороннему развитію человѣческихъ силъ и способностей, въ томъ числѣ и чувственныхъ. Убѣжденія Зайлера не могутъ уже считаться характерными для всей этики нѣмецкаго просвѣщенія; его „разсудочный императивъ“ составляетъ уже прямой переходъ къ категорическому императиву практическаго разума въ этикѣ Канта. Для типичныхъ представителей этики нѣмецкаго просвѣщенія такого императива въ строгомъ смыслѣ слова быть не можетъ, пока остается въ силѣ ея основной принципъ: необходимость свободнаго развитія *всѣхъ* человѣческихъ силъ и способностей и притомъ съ цѣлью чисто эвдемонистическою, съ цѣлью достиженія наибольшаго личнаго блаженства. Въ самомъ дѣлѣ, съ этимъ верховнымъ правиломъ ученія о счастіи тѣсно связано убѣжденіе въ природной доброкачественности всѣхъ естественныхъ влеченій. Мы видѣли, что Зайлеръ принужденъ былъ отъ него отступить, но это была непослѣдовательность, отъ которой большинство его сотоварищей по ученію воздерживалось. Почти всѣ они раздѣляли вѣру Руссо въ правильность и безупречность всѣхъ „влеченій природы“; прирожденное казалось имъ нормальнымъ для человѣка, обязательнымъ и потому нравственно доброкачественнымъ. Базедовъ самъ указываетъ на свою солидарность съ Руссо [4]), а Эбергардъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ защищаетъ непогрѣшимость внушеній природы: „Человѣческія ошибки нимало не ослабляютъ превосходныхъ качествъ закона природы и организаціи человѣка.

[1]) Id. 23, 31. [2]) Id. 40, 44—46 ff. 57. [3]) Id. 53, 54, 135.
[4]) *Basedow, Nouvelle Méthode d'éducation, trad. par Hubert. 1772,* p. XIV.

Если предписанія перваго не всегда достаточны для того, чтобы рѣшительно повліять на волю, изъ этого не слѣдуетъ, чтобы они не могли быть оправданы съ точки зрѣнія высшей познавательной способности, точно такъ же, какъ нельзя заключать объ несовершенствѣ человѣческаго организма изъ того, что лучшее не всегда властвуетъ надъ душою. Надо принимать во вниманіе, что законъ природы доказываетъ свою совершенную истину тогда только, когда онъ разсматривается въ своемъ наиболѣе широкомъ объемѣ и въ общихъ чертахъ, и когда онъ поставленъ въ тѣснѣйшую связь и наилучшую гармонію съ остальною цѣпью всѣхъ разумныхъ истинъ, доступныхъ нашей мысли. Законъ природы есть совершеннѣйшее отраженіе и естественное выраженіе существенныхъ отношеній всѣхъ вещей и нашихъ духовныхъ силъ другъ къ другу. Онъ самъ по себѣ — совершенство, и ни въ насъ, ни во внѣшнихъ вещахъ онъ не можетъ выражать ничего, кромѣ совершенства. Какъ таковое, онъ является для насъ объектомъ, дарованнымъ божественною волею, и каждый, исполняющій его по возможности и почерпающій по мѣрѣ своихъ силъ капли изъ этого моря нравственнаго порядка и правды, становится въ соотвѣтствующей степени и самъ угоденъ Богу“ [1]). При такомъ узаконеніи естественныхъ влеченій не было достаточныхъ основаній подавлять одни изъ нихъ въ пользу другихъ, отдавать однимъ рѣшительное предпочтеніе передъ другими; поступать такъ, значило бы уже усумниться въ правильности и цѣлесообразности человѣческой организаціи и внушеній природы. Поэтому тѣ изъ моралистовъ нѣмецкаго просвѣщенія, которые (какъ мы видѣли выше) стояли за равномѣрное развитіе всѣхъ человѣческихъ силъ и способностей, каковы бы онѣ ни были, должны считаться хотя и наиболѣе опасными въ практическомъ отношеніи, но тѣмъ не менѣе наиболѣе послѣдовательными выразителями истинной тенденціи этики просвѣщенія.

Нормальнымъ завершеніемъ этой послѣдней должно бы быть расширеніе нравственной свободы личности до неопредѣлимыхъ а-пріори предѣловъ. Признаніе этого конечнаго слѣдствія ученія о всестороннемъ индивидуальномъ совершенствованіи сообщило бы этикѣ нѣмецкаго просвѣщенія законченность и сблизило бы ее съ нравственнымъ идеаломъ поколѣнія бурныхъ стремленій. Но у обсуждаемыхъ нами моралистовъ это важное убѣжденіе скорѣе подразумѣвается, нежели ясно и рѣшительно высказывается. Однако Эбергардтъ уже утверждаетъ, что степень нравственной свободы личности пропорціональна уровню „естественнаго совершенства первоначальныхъ наклонностей и способностей этой личности“ [2]). Наибольшая свобода въ области нравственнаго поведенія такимъ образомъ оказывается здѣсь привилегіей наиболѣе богато одаренныхъ природою натуръ, что близко подходитъ ко взглядамъ философовъ чувства и штюрмеровъ на избранныя, такъ называемыя „прекрасныя души“. Наоборотъ, другой пропагандистъ просвѣщенія ста-

---

[1]) *Eberhardt, Neue Apologie.* 341—2. [2]) Idem. 340.

рается связать увеличеніе нравственной свободы съ общимъ ростомъ цивилизаціи: „посредствомъ истиннаго просвѣщенія“, говоритъ онъ, „нравственная свобода должна непремѣнно возрастать, на пользу спокойствія и счастія государства“ [1]), — иными словами: прогрессъ нравственной независимости обусловленъ не столько прирожденными качествами субъекта, сколько совершенствованіемъ всей культуры; нравственная свобода не столько даръ природы, сколько продуктъ цивилизаціи.

Отъ роста нравственной независимости личности моралисты нѣмецкаго просвѣщенія не ждали ничего, кромѣ блага для человѣчества; но противники ихъ смотрѣли на дѣло иначе; ихъ приводила въ ужасъ эта „сибаритская этика“, старавшаяся будто бы „убаюкать совѣсть романтическими, любовными мелодіями“ [2]). Проповѣдь этихъ „новыхъ, сладкорѣчивыхъ руководителей человѣчества“ отдаваться безъ стѣсненій всѣмъ земнымъ наслажденіямъ казалась послѣднимъ защитникамъ аскетической нравственности коварнымъ приглашеніемъ вступить „на опасный путь, пролегающій по цвѣтущимъ лугамъ, но приводящій къ глубокой пропасти, къ вѣчной гибели“. Цѣль этихъ „слѣпыхъ вождей“ (говорили ихъ противники) — „настроить добрыя, честныя сердца молодежи въ свѣтскомъ тонѣ, низвергнуть сверхземныя основы добродѣтели и замѣнить ихъ слишкомъ земною, безсердечною, модною философіей и превратить простодушныхъ христіанъ въ изящныхъ язычниковъ“ [3]). Упреки этого рода раздавались не изъ одного клерикальнаго лагеря: и такіе люди, какъ Гаманнъ и Якоби, были убѣждены, что „просвѣтители“ мечтаютъ объ упраздненіи христіанства и объ установленіи новаго язычества, основаннаго на поклоненіи природѣ, на культѣ земнаго. Послѣдняго впрочемъ не скрывали и сами представители просвѣщенія; Шульцъ, напр., опровергая извѣстное изреченіе Мендельсона о необходимости вѣры въ безсмертіе для поддержки любви къ человѣчеству [4]), безъ колебаній отвѣчалъ: „нѣтъ! если даже мотивы, взятые изъ настоящей жизни, окажутся недѣйствительными, то мотивы, взятые изъ будущаго, посмертнаго состоянія, уже и вовсе будутъ безсильны!“ [5]). Прислушиваясь къ такимъ признаніямъ, противники „просвѣтителей“, сторонники религіозныхъ основъ нравственности, вся эта масса людей, еще не порвавшихъ съ духомъ церковности, всѣ эти поклонники и ученики набожной морали Геллерта должны были проникаться негодованіемъ къ людямъ, казавшимся имъ настоящими развратителями общественнаго сознанія. Не обходилось при этомъ, конечно, безъ преувеличеній и при-

---

[1]) *Ueber die wahre und falsche Aufklärung* въ *Philosophisches Magazin, herausg. von Eberhardt. 1788.* I, 76.

[2]) *Drey Reden über die zu weit getriebene Aufklärung, den studirenden Jünglingen vorgetragen von einem Weltpriester, s. l. 1790,* 81. [3]) Idem. 43—53.

[4]) „Ohne künftiges Leben ist Menschenliebe Schwachheit“.

[5]) *Schulz, Philosoph. Betrachtung üb. Theologie u. Religion. Frankfurt u. Leipzig 1784* въ *Bibliothek der deutschen Aufklärer hrsg. v. Geismar. Leipzig 1846* III, 70.

страстныхъ сужденій; тѣмъ не менѣе, хотя и въ карикатурной формѣ, слабая сторона этики просвѣщенія была подмѣчена вѣрно ея врагами, когда они сводили ея грубый эвдемонизмъ на слѣдующія „простыя начала“: „человѣку свойственно врожденное влеченіе развиваться, поддерживать свое существованіе и размножаться. Изъ этого основнаго стремленія развивается все остальное, и правильное руководство развитіемъ есть условіе нравственнаго и физическаго совершенства человѣка; правила же руководства всѣ получаются изъ опыта; они непогрѣшимы и просты. Ученье даетъ развитіе, пища поддерживаетъ существованіе, соединеніе половъ обезпечиваетъ размноженіе; голова стремится къ познаніямъ, желудокъ — къ пищѣ, шестое чувство — къ половому акту; всѣ три влеченія должны быть удовлетворяемы, а это невозможно безъ дѣятельности. Итакъ, будь дѣятеленъ! вотъ первое и главное правило всеобщей нравственности человѣчества. Второе великое правило: будь полезенъ другимъ для того, чтобы тебѣ самому была отъ нихъ польза... Это второе правило включаетъ въ себя всѣ обязанности человѣка къ людямъ; оно такъ же естественно и понятно, какъ первое. Радостно наслаждайся своими пріобрѣтеніями и своимъ бытіемъ — вотъ третье и послѣднее ученіе общечеловѣческой этики... Пока люди остаются вѣрными этимъ тремъ принципамъ, они бываютъ дѣятельны, невинны, довольны, полезны, умны, свободны, веселы, однимъ словомъ — совершенны настолько, насколько природою имъ предназначено быть“ [1]).

Мы назвали это полемическое изображеніе этики нѣмецкаго просвѣщенія карикатурнымъ; но нельзя отрицать и того, что поводовъ къ такому изображенію было достаточно. Ученіе о счастіи въ своихъ крайнихъ и совершенно послѣдовательныхъ выводахъ, образцы которыхъ были приведены выше, дѣйствительно производило въ общемъ претящее, отталкивающее впечатлѣніе. Оно могло удовлетворять только неглубокомысленныхъ поклонниковъ чувственныхъ наслажденій, которые, не обращая вниманія на лучшую сторону этого ученія, на призывъ къ непрерывному совершенствованію, усматривали здѣсь только поощреніе своему собственному, слишкомъ простому практическому правилу: „carpe diem!“ Натуры болѣе строгія съ отвращеніемъ отворачивались отъ этой будто бы общечеловѣческой, будто бы естественной нравственности, которая всѣ побужденія къ дѣятельности выводила изъ грубо-понимаемаго эгоизма и конечною цѣлью жизни выставляла погоню за всевозможными наслажденіями. Сторонники религіозныхъ основъ нравственности возмущались циническимъ пренебреженіемъ религіозныхъ побужденій къ добру, нескончаемыми похвалами матеріальнымъ благамъ при соотвѣтственномъ униженіи благъ духовныхъ, наконецъ непрерывнымъ приглашеніемъ пользоваться мигомъ настоящаго, стараясь какъ можно меньше думать о безсмертіи и вѣчности [2]). Даже лучшихъ представите-

---

[1]) *Briefe eines Staatsministers über Aufklärung. Strassburg 1789*, 64—68.

[2]) *Штейнбартъ* особенно энергично протестуетъ противъ пользы мысли о смерти. Wen das Gespenst des Todes hofmeistern soll, der wird es in der Weisheit nicht hoch

лей самого нѣмецкаго просвѣщенія, такихъ людей какъ Лессингъ и Мендельсонъ, никакъ не могли удовлетворять приниженныя побужденія и требованія этого ученія о нравственности. Лессингъ геніальными, вдохновенными чертами набрасывалъ величавый планъ воспитанія человѣчества въ его непрерывномъ прогрессѣ отъ мелочнаго эгоизма и животнаго наслажденія до высшей духовной дѣятельности и до безкорыстной всечеловѣческой любви, а какой-нибудь Бартъ загрязнялъ свой „Катихизисъ естественной религіи“ пошлыми наставленіями, какъ слѣдуетъ увеличивать интенсивность наслажденій аппетита и „шестаго чувства!“ Идеалистъ Мендельсонъ находилъ, что безъ Бога и безсмертія жизнь — не жизнь и добродѣтель безсильна, а какой-нибудь Шульцъ доказывалъ ему, что вѣра въ Бога и въ безсмертіе не существенны для нравственности, что настоящее, видимое, осязаемое чувствами вліяетъ на насъ несравненно сильнѣе, чѣмъ будущее, неясно свѣтящееся въ темной дали![1]) Контрастъ былъ слишкомъ великъ для того, чтобы соглашеніе оказалось возможнымъ.

Не удовлетворяли моралисты нѣмецкаго просвѣщенія и „молодую Германію“ приблизительно по той же причинѣ, по которой ей были антипатичны французскіе философы. Эта восторженная молодежь была какъ нельзя болѣе проникнута оптимистическимъ, жизнерадостнымъ настроеніемъ, и призывъ пить полною чашею блаженство бытія былъ для нея излишенъ; и безъ него эти юноши чувствовали слишкомъ сильно, желали слишкомъ страстно, отдавались наслажденію безъ долгихъ думъ и колебаній. Но все это совершалось у нихъ инстинктивно, само собою; они были въ этомъ отношеніи настоящія дѣти природы, и не могло быть большаго контраста къ ихъ безотчетному веселью, къ непроизвольнымъ вспышкамъ ихъ неустойчивыхъ увлеченій то однимъ, то другимъ, какъ увѣсистые, раздѣленные на отдѣлы и параграфы учебники „науки о счастіи“ и послѣдовательно, но скучно, вяло, безцвѣтно изложенныя наставленія и правила „искусства наслажденія“. Поклонники вдохновенія и свободнаго творчества во всемъ, эти пылкія натуры недоумѣвали, какъ можно, спокойно сидя за ученымъ столомъ, строчить статьи какого-то свода законовъ для наслажденія жизнью, когда имъ, захлебывавшимся отъ торопливаго пользованія ея прелестями, некогда было даже призадуматься надъ смысломъ пестрой смѣны переживаемыхъ ощущеній. При всей своей неосторожности, несмотря на всѣ грѣхи своихъ чувственныхъ и умственныхъ увлеченій, эти юноши были слишкомъ здоровы физически и нравственно, чтобы замѣнить инстинктивный молодой

---

bringen... Es ist Wohlthat Gottes, dass wir von lebhaften, unsrer Natur immer fürchterlich bleibenden Todesgedanken nicht oft geplagt werden. *System.* S. 29. Бартъ называлъ благодѣяніемъ отсутствіе какихъ либо понятій о безсмертіи.

[1]) Книга *Шульца Philosophische Betrachtung üb. Theologie u. Religion. 1784* (въ *Bibliothek d. deutsch. Aufklärer.* III, 1—84) спеціально направлена противъ Мендельсона. Лютеранскій пасторъ всѣми силами старается доказать здѣсь, что атеизмъ въ нравственномъ отношеніи ни въ чемъ не уступаетъ какой угодно религіи!

порывъ къ наслажденію старчески безсильнымъ и нечистымъ стараніемъ привести удовольствіе въ педантично обдуманную и хладнокровно-похотливую систему. „Осмысленное наслажденіе“ по рецепту д-ра Барта казалось имъ безсмысленнымъ: скорѣе помирились бы они съ неразсуждающею животною чувственностью Ламеттри, чѣмъ съ этимъ эпикуреизмомъ, „выведеннымъ изъ разумныхъ основаній“ и уснащеннымъ всевозможными пикантностями. Претило имъ сверхъ того въ морали „просвѣтителей“ искаженіе ученія о внушеніяхъ природы. Эти послѣднія они понимали въ духѣ Руссо, какъ первичныя, инстинктивныя и доброкачественныя влеченія чувствъ; подобно Руссо, они готовы были самыя заблужденія природныхъ наклонностей объяснять воздѣйствіемъ на нихъ фальшивой культуры. Права природы, затемненныя расчетомъ, сбившимся съ пути разсудкомъ и искусственными приличіями, они надѣялись возстановить освобожденіемъ порывовъ сердца отъ всѣхъ наложенныхъ на нихъ стѣсненій. А здѣсь, вмѣсто этого, имъ внушали, будто „мудрое наслажденіе жизнью и стремленіе къ чистой добродѣтели основано на культурѣ разсудка“; ихъ увѣряли, что именно она составляетъ основу всего человѣческаго счастія и что на ней же основано даже все развитіе нашего сердца, что ясное, правильно построенное разсужденіе есть норма всѣхъ человѣческихъ ощущеній, склонностей и поступковъ![1]) Молодежи періода бурныхъ стремленій основательно казалось, что просвѣщеніе и прогрессъ, понимаемые въ такомъ односторонемъ смыслѣ, должны подавляющимъ образомъ дѣйствовать на столь дорогое имъ непринужденное развитіе чувствъ и сердечныхъ влеченій, отъ котораго они ждали возрастанія впечатлительности, наблюдательности и энергіи, а черезъ это и дальнѣйшихъ успѣховъ въ нравственной и умственной жизни человѣчества. Поэтому отъ сухаго резонёрства нѣмецкаго просвѣщенія молодое поколѣніе искало спасенія у Руссо и у тѣхъ писателей, которые стояли именно за непринужденное развитіе чувствъ, доказывая, что самыя заблужденія, неизбѣжныя при этомъ, менѣе вредны, чѣмъ обезличеніе индивидуальности однороднымъ воспитаніемъ по шаблону, искусственно выработанному отвлеченнымъ разсужденіемъ, или по нормамъ установившихся свѣтскихъ приличій. Въ этомъ отношеніи на изучаемое нами время спеціально повліяли два англійскихъ литератора: Фильдингъ и Стернъ.

Культурно-историческое значеніе Фильдинга выясняется только въ связи съ его отношеніемъ къ Ричардсону. Его дѣятельность составляетъ естественное и для своего времени необходимое противодѣйствіе чрезмѣрно строгимъ нравственнымъ требованіямъ, которыя выразилъ въ своихъ произведеніяхъ авторъ „Клариссы“ и „Грандисона“. Ричардсоновъ идеалъ безукоризненной добродѣтели, въ общемъ, благотворно повліявшій на современниковъ, могъ тѣмъ не менѣе, по справедливости, казаться многимъ изъ нихъ неосуществимымъ именно вслѣдствіе своего

[1]) *Bahrdt, Moral für alle Stände, Berlin 1797.* I, 24.

неестественнаго совершенства. Людямъ практическимъ думалось, что Кларисса и Грандисонъ — характеры исключительные и что къ большинству обыкновенныхъ смертныхъ непримѣнимы слишкомъ высокія требованія нравственной чистоты, олицетвореніемъ которыхъ являлись эти безупречные герои. Чтобы добиться обязательныхъ успѣховъ въ области нравственнаго улучшенія отъ людей средняго уровня, надо было или понизить требованія или же смотрѣть на человѣческую природу и на современную жизнь иначе, чѣмъ смотрѣлъ Ричардсонъ, проще и снисходительнѣе. Моралисты второй половины XVIII вѣка испробовали то и другое: французскіе философы и нѣмецкое просвѣщеніе дѣйствительно значительно понизили уровень этическихъ требованій; но, какъ мы убѣдились, этотъ пріемъ не удовлетворялъ людей съ наиболѣе чуткимъ нравственнымъ сознаніемъ; естественно, слѣдовательно, было сдѣлать и другую попытку къ выходу изъ затрудненія: ее-то и предприняли Фильдингъ и Стернъ.

Тотъ и другой сходились съ Ричардсономъ въ признаніи зависимости нравственнаго прогресса человѣческой личности скорѣе отъ ея сенситивныхъ и волевыхъ, нежели отъ ея мыслительныхъ способностей; оба были убѣждены въ томъ, что добродѣтель есть результатъ не столько умственнаго развитія и правильнаго разсужденія, сколько слѣдствіе счастливаго темперамента, здороваго состоянія чувствъ и энергіи характера. Но велика была разница между Фильдингомъ и Стерномъ съ одной стороны и Ричардсономъ — съ другой въ оцѣнкѣ свойствъ чувственной стороны человѣка и условій, вліяющихъ на ея развитіе и на ея дѣятельность. Ричардсонъ какъ литераторъ, былъ реалистъ, но онъ остался идеалистомъ въ области нравственныхъ требованій; въ качествѣ романиста, онъ старался изображать объективно, съ фотографическою точностью несовершенства отдѣльныхъ людей и общественнаго быта; но, въ качествѣ моралиста, онъ былъ далекъ отъ оправданія тѣхъ и другихъ; несовершенству дѣйствительности онъ противопоставлялъ возвышенный идеалъ безукоризненной добродѣтели, который онъ потомъ переводилъ въ несовсѣмъ правдоподобные типы героевъ и героинь своихъ романовъ, поставляя эти нравственные образцы въ примѣръ всѣмъ и каждому, какъ нѣчто возможное и долженствующее быть. Фильдингъ, наоборотъ, былъ послѣдовательный реалистъ во всѣхъ отношеніяхъ[1]), не желавшій ни въ искусствѣ, ни въ жизни искать того, что должно бы быть, за предѣлами того, что есть и что свойственно огромному большинству людей. Было бы однако ошибочно заключать изъ этого, будто онъ мало цѣнилъ добродѣтель или относился къ ней равнодушно. Неоднократно увѣрялъ онъ, что въ своей авторской

---

[1]) Въ *Tom Jones*, B. I ch. 1, онъ говоритъ, что весь матеріалъ для своихъ произведеній онъ беретъ исключительно изъ человѣческой природы, которая, разсматриваемая такою, какова она есть, безъ всякой примѣси фантазіи, достаточно богата содержаніемъ и разнообразіемъ. *Fielding, Works. London 1775.* VII, 2.

дѣятельности онъ всегда старался избѣгать всего предосудительнаго въ религіозномъ или нравственномъ отношеніяхъ и направлялъ всѣ усилія къ тому, чтобы изображать красоту и пользу добродѣтели и „рекомендовать доброту и невинность“ [1]). Добросовѣстность его въ этомъ отношеніи была признана и его современниками [2]). Но ему казалось не только не предосудительнымъ, но даже прямо полезнымъ срывать обманчивую личину съ вымышленныхъ представленій о добродѣтели, а къ такимъ фальшивымъ взглядамъ на нее онъ относилъ и преувеличенныя понятія о нравственномъ совершенствѣ. Не рѣшаясь опредѣлять человѣка какъ „животное лживое, обманывающее“, Фильдингъ однако находитъ, что безчисленнымъ количествомъ фактовъ удостовѣряется наклонность человѣка къ обману, умышленному и неумышленному, безсознательному, даже къ обману самого себя въ хорошую или въ дурную сторону. Отвращеніе Фильдинга къ этому недостатку настолько велико, что онъ никогда не упускалъ случая обличать разнообразныя его проявленія, сокрытыя иногда подъ самою благовидною внѣшностью. Къ этому направлены всѣ его романы: въ „Томѣ Джонсѣ“ онъ срываетъ маску съ обмана злонамѣреннаго, съ лицемѣрно-приличнаго поведенія, которое пользуется внѣшнею благопристойностью для болѣе успѣшнаго достиженія эгоистическихъ, безнравственныхъ цѣлей; въ „Джонатанѣ Вейльдѣ“ онъ обличаетъ притворную возвышенность ума и характера, вводящую въ заблужденіе людей мало проницательныхъ [3]); въ „Джозефѣ Андрьюсѣ“ онъ идетъ дальше, разоблачая уже обманъ неумышленный, самообольщеніе добродѣтели во вкусѣ Ричардсоновой Клариссы, слишкомъ педантичной, чрезмѣрно взыскательной къ мелочамъ, добродѣтели, которая дрожитъ передъ малѣйшею пылинкою грѣха, и потому вездѣ и во всемъ видитъ соблазны, искушенія и опасности, и въ щепетильномъ обереганіи себя отъ нихъ тратитъ непроизводительно время и энергію, которыя слѣдуетъ отдавать не одной пассивной оборонѣ отъ дурнаго, но и положительной дѣятельности, гдѣ, рядомъ съ опасностью многочисленныхъ ошибокъ и даже частичныхъ проступковъ, открывается зато и несравненно бо́льшій просторъ для энергичныхъ, полезныхъ и возвышенныхъ порывовъ человѣческаго организма.

Быть можетъ, Фильдингъ простиралъ слишкомъ далеко свой страхъ передъ злонамѣреннымъ притворствомъ и невиннымъ самообольщеніемъ; быть можетъ онъ слишкомъ увлекался взятою имъ на себя ролью изобличать не только Тартюфовъ добродѣтели, но и ея Донъ-Кихотовъ

---

[1]) *Tom Jones. Dedication. Works,* VII p. IX—XI. *Amelia,* Dedication. Vol. X p. V. О назидательномъ назначеніи *Jonathan Wild*'а — Vol. I, 58.

[2]) *Arthur Murphy* въ *Essay on the life and genius of Fielding (F. Works.* I, 83—84) говоритъ: the interests of virtue and religion he never betrayed; the former is amiably enforced in his works, and for the defence of the latter he had projected a labourious answer to the posthumous philosophy of Bolingbroke. Ср. 70.

[3]) This bombast greatness is the character J intend to expose. Jon. Wild strips off the spurious ornaments of hypocrisy. I, 57—58.

въ лицѣ Ричардсона и его поклонниковъ [1]). Онъ не замѣчалъ, что въ своемъ неумѣренномъ стараніи предостеречь современниковъ не только отъ лицемѣрія и ханжества, но и отъ преувеличенной нравственной взыскательности онъ уподоблялся самъ тѣмъ, кого онъ осуждалъ, впадая въ подозрительность и строгость, не меньшія, чѣмъ у Ричардсона, но противоположнаго, болѣе опаснаго свойства. Никто конечно на станетъ осуждать его за то, что онъ восклицалъ: „берегитесь всего показнаго, похваляющагося въ добродѣтели, въ добротѣ или благочестіи!“ [2]), но намъ кажется чрезмѣрною его боязнь внѣшней серіозности и сдержанности выраженій и поведенія, боязнь, заставлявшая его повторять болѣе нарядное, нежели вѣрное изреченіе Шэфтсбюри: „серіозность есть сущность обмана“ [3]). Едва ли также можно признать полезными для большинства его разсужденія о томъ, что люди приписываютъ сердечной добротѣ много лишнихъ достоинствъ, когда отождествляютъ ее съ величіемъ духа или видятъ въ ней его непремѣнное условіе; „не утверждая, что добрякъ долженъ быть непремѣнно дуракомъ или трусомъ“, Фильдингъ полагаетъ однако, что „добрые люди слишкомъ часто бываютъ обдѣлены даровитостью и мужествомъ для того, чтобы имѣть право сколько нибудь претендовать на величіе“ [4]). Фильдингъ забывалъ, что злоупотреблять такими слишкомъ пренебрежительными отзывами о добротѣ было несравненно легче и опаснѣе, нежели Ричардсоновымъ идеализированіемъ ея; а между тѣмъ эту опасность замѣчали даже такія далекія отъ пуританской строгости личности, какъ лэди Монтэгью [5]). Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что въ этихъ неосторожныхъ взглядахъ и выраженіяхъ Фильдинга сказалась не одна его личная нравственная невзыскательность, соотвѣтствовавшая его собственному небезупречному поведенію, но и выразилась новая черта общественнаго настроенія: въ проническомъ отношеніи Фильдинга къ добротѣ, простотѣ и къ чопорной невинности уже высказывается въ зачаточной степени то чувство отвращенія къ благонамѣренной посредственности, которое въ скоромъ времени нашло себѣ такое страстное выраженіе въ поклоненіи штюрмеровъ энергіи и силѣ во всѣхъ ея проявленіяхъ, каковы бы они ни были. Конечно, Фильдингъ еще далекъ отъ опасныхъ крайностей этого чувства; онъ не думаетъ одобрять и поощрять бурныхъ проявленій воли и страстей; ему и въ голову не приходитъ мечтать (подобно нѣмецкой молодежи семидесятыхъ годовъ XVIII вѣка) о превра-

---

[1]) Намѣреніе подражать Сервантесу выражено уже въ заглавіи Joseph Andrews'a: „Written in imitation of the manner of Cervantes, author of Don Quixote“. Біографъ Ф — а Murphy (*F.'s Works* I, 71) называетъ его англійскимъ Сервантесомъ.

[2]) *Works*. XII, 59. [3]) *Fielding*. XII, 45. [4]) Id. I, 56—57.

[5]) I wonder Fielding does not perceive Tom Jones and Mr. Booth are sorry scoundrels. All this sort of books have the same fault, which I cannot easily pardon, being very mischievous. They place a merit in extravagant passions, and encourage young people to hope for impossible events, to draw them out of the misery they choose to plunge themselves into. *Lady Montegu's Works. 1803*. IV, 221—2.

щеніи мирныхъ гражданъ благоустроеннаго государства въ какія то богатырскія и демоническія натуры. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ готовъ оправдать и даже радостно привѣтствовать въ человѣкѣ случайное, иногда даже очень серіозное нарушеніе внѣшнихъ приличій и традиціонныхъ, общепринятыхъ правилъ нравственности, если это нарушеніе вызвано невладѣющею собою энергіей молодой, здоровой натуры, сильнымъ порывомъ естественнаго чувства или неустойчивою, но не злонамѣренною волею. Вѣчно увлекающійся, часто ошибающійся, но безкорыстный, способный къ великодушію, богато одаренный отъ природы повѣса Томъ Джонсъ Фильдингу въ тысячу разъ милѣе не только лицемѣра-святоши Блейфиля, но и ограниченнаго, аффектированно-цѣломудреннаго недотроги Джозефа Андрьюса. Всѣ симпатіи его на сторонѣ непринужденнаго развитія и удовлетворенія естественныхъ, врожденныхъ наклонностей; онъ отлично знаетъ, что давать имъ волю не безопасно, но вѣритъ, что доброкачественный организмъ, хотя бы и послѣ многихъ заблужденій и паденій, въ концѣ концовъ выберется на путь истины и добра и окажется въ итогѣ болѣе полезнымъ человѣкомъ, нежели противоположный ему типъ, олицетворяющій безупречную благопристойность и мечтательную, сентиментальную, но разслабленную, анемичную нравственность, одинаково далекую и отъ глубокаго паденія и отъ величавыхъ подвиговъ добродѣтели.

Въ общемъ, добродушно-юмористическій взглядъ Фильдинга на человѣка и на современные нравы являлся оправданіемъ тѣхъ мелкихъ заблужденій чувства и грѣховъ воли, которые были неизбѣжны при расширеніи нравственной свободы личности. Въ противоположность Памелѣ, Клариссѣ и Грандисону, силившимся поднять на свои плечи неудобоносимое для большинства бремя безупречнаго нравственнаго совершенства, добрякъ Томъ Джонсъ поощрялъ своихъ безчисленныхъ читателей къ жизнерадостному пользованію земными благами, не терзаясь слишкомъ много сомнѣніями объ опасностяхъ, окружающихъ наслажденія, лишь бы только въ человѣкѣ оставалось живо существенное: сердце, отзывчивое на хорошее, и чувство чести, охраняющее отъ умышленнаго зла. Это было немного, конечно; послѣ идеаловъ Ричардсона, даже послѣ кроткихъ наставленій Геллерта! но зато какъ это было общедоступно и заманчиво по своей невзыскательности послѣ пересола нравственной строгости! и какъ это было на-руку молодому поколѣнію, желавшему отдаться невинному веселью послѣ столькихъ скучныхъ проповѣдей о добродѣтели, раздававшихся изо всѣхъ угловъ! Фильдингъ отдѣльно взятый, исторически оторванный отъ Ричардсона и другихъ строгихъ моралистовъ того времени, рисковалъ бы (хотя и неумышленно) превратиться въ потворщика нравственнаго легкомыслія, быть можетъ даже безпутства; Фильдингъ въ качествѣ противовѣса крайностямъ Ричардсона и его подражателей, былъ вполнѣ естественнымъ и отчасти оздоровляющимъ явленіемъ. Гермесъ, самъ такъ сильно подражавшій Ричардсону, призналъ однако необходимость этой реакціи: „утомительно

(говоритъ онъ) непрерывно слушать только adagio, largo и andante; нужно чтобы отъ времени до времени раздавалось и allegro, и presto. Печальный Ричардсонъ отучилъ отъ веселаго настроенія слишкомъ многихъ; но теперь не меньшему числу читателей нравится манера Фильдинга"[1]). А нравилась она прежде всего изумительною естественностью и правдивостью въ изображеніи характеровъ. Что̀ изъ того, что герои Фильдинга были люди обыкновенные, заурядные! зато они стояли передъ читателемъ какъ живые, со всѣми присущими имъ достоинствами и недостатками; они были несравненно реальнѣе, правдоподобнѣе идеализированныхъ характеровъ Ричардсона, а слѣдовательно и ближе къ знакомившемуся съ ними. Пусть нравственныя достоинства Тома Джонса или Адамса были несравненно ниже божественныхъ совершенствъ Клариссы и Грандисона! зато относительно возможности всѣхъ ихъ хорошихъ качествъ не возникало ни малѣйшихъ сомнѣній; каждая ихъ симпатичная черта западала глубоко въ душу, возбуждала живую симпатію и укрѣпляла не только любовь къ добру, но и надежду на его осуществленіе; добродѣтель здѣсь теряла тотъ суровый обликъ, ту расхолаживающую неприступность, которыми она отличалась въ изображеніяхъ Ричардсона; она манила къ себѣ, какъ будто увѣряя, что „заповѣди ея не тяжки". А если, рядомъ съ достоинствомъ человѣческой природы, Фильдингъ столь же правдиво живописалъ и ея недостатки, то и ихъ онъ умѣлъ разоблачить съ такою наивною правдивостью, что даже и они становились дороги читателю, какъ что-то родное, общечеловѣческое, какъ несовершенство, о которомъ можно сожалѣть, но за которое нельзя ненавидѣть. Заинтересовать въ тайнахъ простѣйшихъ ощущеній и порывовъ человѣческаго сердца, заставить отозваться сочувственно даже на заурядное и слабое въ человѣкѣ, потому что и оно также свойственно ему, какъ и самое возвышенное, — вотъ въ чемъ была главная сила художественнаго дарованія Фильдинга, обладавшаго, по мнѣнію Беатти, такимъ знаніемъ человѣческаго сердца, какого, кромѣ Шекспира, не встрѣчалось ни у кого[2]). Не всѣ современники раздѣляли этотъ взглядъ: нѣкоторые, напр. біографъ Фильдинга Мёрфи[3]) и критикъ Джонсонъ[4]), полагали, что Фильдингъ умѣлъ лучше живописать общественные нравы, нежели внутреннюю жизнь человѣка. Но вѣрный приговоръ о художественномъ талантѣ Фильдинга получится только тогда,

---

[1]) *(Hermes) Geschichte der Miss Fanny Wilkes. Leipzig 1770.* II, 2.

[2]) *Beattie, Ueb. d. Fabel u. d. Roman* въ *Abhandlungen.* II, 140.

[3]) Fiel. was more attached to the manners, than to the heart; in descriptions of the former he is admirable; in unfolding the latter he is not equal to Marivaux. *Murphy, Essay on the life etc. of Fielding* въ *Fielding Works.* I, 75.

[4]) Джонсонъ, до несправедливости строго относившійся къ Фильдингу за его легкомысленное поведеніе и за неприличія, встрѣчающіяся въ его романахъ (крайне рѣзкіе отзывы приводитъ *Boswell, Life of Johnson. Edinburgh 1882,* 193), находилъ, что онъ мастеръ изображать только the characters of manners, а не characters of nature, въ чемъ его превосходитъ Ричардсонъ. *Boswell,* 156.

когда мы соединимъ оба мнѣнія о немъ въ одно цѣлое. Въ Ричардсонѣ преобладала склонность къ психологическому анализу при сравнительномъ равнодушіи къ изученію общественной среды; у Фильдинга, наоборотъ, условія среды и свойства личности связаны неразрывно; у перваго характеръ въ значительной степени выдѣленъ изъ окружающей его обстановки, обособленъ настолько, что мы не совсѣмъ понимаемъ, какъ на общемъ блѣдномъ и бѣдномъ содержаніемъ фонѣ, изъ среды съ такимъ ограниченнымъ умственнымъ и нравственнымъ кругозоромъ вырастаютъ такія идеальныя натуры, какъ Кларисса и Грандисонъ. Наоборотъ, относительно дѣйствующихъ лицъ разсказовъ Фильдинга такое недоумѣніе ни на одну минуту не возможно: всѣ его образы до нельзя реальны и жизненны именно потому, что всѣ они отъ головы до ногъ — плоть отъ плоти и кровь отъ крови своей страны и своего времени. Вотъ почему Лесли Стефенъ совершенно правъ, говоря, что Фильдингъ болѣе какого-либо другаго англійскаго писателя знакомитъ насъ съ существенными внѣшними чертами и съ внутреннимъ складомъ своей эпохи[1]). Но вслѣдствіе его изумительнаго искусства рисовать характеры съ безукоризненною наивною простотою и правдивостью[2]), его портреты современниковъ получаютъ значеніе большее, чѣмъ мѣстное и временное: въ нихъ ярко выступаютъ черты общечеловѣческія. Пусть это будутъ въ большинствѣ случаевъ черты мелкія, даже мелочныя и нелестныя для человѣческаго достоинства[3]); но возбужденіе интереса и если не прямо сочувственнаго, то по крайней мѣрѣ жалостливаго отношенія и къ нимъ было нравственною потребностью этой поры расцвѣта гуманитарнаго чувства, любви къ человѣческой природѣ во всей ея полнотѣ. Ричардсонъ обезсмертилъ себя пробужденіемъ любви къ высшему въ человѣкѣ; Фильдингъ же взялъ на себя болѣе неблагодарную и болѣе опасную часть задачи, ту, которую народная мудрость выражаетъ приглашеніемъ „полюбить людей черненькими“, то-есть несмотря на ихъ слабости и недостатки, такъ какъ и подъ этимъ густымъ и грязнымъ слоемъ въ душѣ послѣдняго изъ людей все же тлѣетъ божественная искра истины и правды.

Рядомъ съ тенденціознымъ моралізмомъ, который съ легкой руки Ричардсона получилъ такое широкое развитіе въ литературѣ, Фильдингомъ былъ пробужденъ интересъ къ непосредственному, такъ сказать, наивному наблюденію человѣческой природы, наблюденію, которое, въ отличіе отъ преднамѣренно-поучительнаго, идеалистическаго, мы

---

[1]) *Leslie Stephen, History of Engl. Thought in the 18-th century. Lond. 1876.* II, 380.

[2]) *Beattie* (S. 143) сравниваетъ эту эпическую способность Фильдинга съ Гомеровой: Seit den Tagen Homer's hat die Welt keine kunstreichere epische Fabel gesehen. Die Charaktere u. Begebenheiten sind zum Wunder vermannichfacht, und doch sind alle Umstände so natürlich, etc.

[3]) Джонсонъ сказалъ: „добродѣтели Фильдинговыхъ героевъ не болѣе, какъ пороки дѣйствительно хорошихъ людей“. *Boswell*, 156.

можемъ назвать реалистически-сочувственнымъ, симпатическимъ. Его дальнѣйшее развитіе направилось по пути, указанному Фильдингомъ; оно поставило себѣ задачею изучать дѣйствительность въ томъ видѣ, въ какомъ она есть, не подкрашивая ея желательными, но не встрѣчающимися въ настоящемъ идеалами; оно старалось, вмѣсто воображаемаго совершенства, отыскивать цѣнное, разсѣянное по частямъ въ мысляхъ, чувствахъ и поступкахъ людей, и этимъ путемъ обнаруживало зачатки идеальнаго въ реальномъ, научало относиться къ нимъ сочувственно и укрѣпляло надежду на ихъ способность къ дальнѣйшему росту и совершенствованію[1]). Смоллетъ и Гольдсмитъ явились выразителями этого наивно-симпатическаго отношенія къ человѣку въ двухъ различныхъ направленіяхъ. Первый по своему сатирическому таланту склоненъ былъ подмѣчать преимущественно слабыя стороны человѣческой природы и въ непринужденномъ изображеніи ихъ шелъ несравненно дальше Фильдинга. Недостатки общественныхъ нравовъ, пороки отдѣльныхъ лицъ, словомъ — весь мутный водоворотъ жизни интересуетъ его такъ живо, что онъ отдается съ любовью процессу изображенія его, несмотря на то, что въ этихъ картинахъ свѣтлое и утѣшительное подавлено мрачнымъ и безотраднымъ. Осуждать однако за это Смоллета было бы совершенно неосновательно: не вина наблюдателя, что современная ему жизнь груба, пошла и порочна, что совершающееся передъ нимъ безобразно и безнравственно! Если такова дѣйствительность, то въ такую же грустную, но сильную правдою картину складываются и безпристрастныя наблюденія надъ нею. Смоллетъ не негодуетъ на дѣйствительность, не посылаетъ ей проклятій и не старается смягчить очерствѣлыя сердца чувствительными, слезливыми назиданіями; онъ только разоблачаетъ нравственныя язвы общественной и частной жизни во всей ихъ неприглядной наготѣ. Отдѣльнаго поученія здѣсь нѣтъ; не вплетено оно и въ нити повѣствованія; но оно и излишне; оно дано въ неподдѣльной, жесткой, суровой правдивости изображенія: это все слабые и грѣшные люди, колеблющіеся, падающіе и безповоротно падшіе, но... это все же — люди, не вымышленные, живые люди, которыхъ, къ стыду человѣчества, такъ много, которыхъ недостатки и пороки намъ всѣмъ понятны и за грѣхи которыхъ, какъ за плоды неблагоустройства общественнаго, мы всѣ, болѣе или менѣе, отвѣтственны. Прежде, чѣмъ фарисейски бросать въ нихъ камень осужденія, ихъ слѣдовало бы пожалѣть; а чтобы пожалѣть ихъ искренно, активно, производительно, съ цѣлью ихъ исправленія, ихъ надо сначала узнать, поглубже заглянуть въ эти слабыя или испорченныя души: интересъ, живой, сочувствующій и сострадущій интересъ къ человѣку, хотя бы и порочному, хотя бы даже преступному, долженъ предшествовать надменному и, въ концѣ концовъ, грѣховному отвращенію къ грѣшнику.

---

[1]) Именно такъ опредѣляетъ Босуэлль нравственное достоинство Фильдинговыхъ произведеній: *Boswell*, 156.

Таковъ глубокій нравственный урокъ, который складывается въ умѣ и чувствѣ непредубѣжденнаго читателя, когда онъ внимательно вглядывается въ мутныя волны житейской суеты, проносящіяся передъ нимъ въ „Родерикѣ Рандомѣ“, „Перегринѣ Пиклѣ“ и „Гемфри Клинкерѣ“ и не смущается жесткимъ колоритомъ и неизящною пестротою быстро смѣняющихся картинъ, сбивчивостью ихъ композиціи и ихъ нравственною неприглядностью[1]).

Слишкомъ хладнокровнаго, невозмутимо объективнаго изображенія человѣческихъ слабостей и пороковъ не могли простить Смоллету строгіе критики, видѣвшіе въ этомъ косвенное поощреніе безнравственности[2]). Мы же скорѣе можемъ упрекнуть его въ излишней рѣзкости и подчеркнутости рисунка, получающаго отъ этого нерѣдко эффектъ почти карикатурный. Упоминая однако объ этомъ недостаткѣ, который губитъ художественное достоинство произведеній Смоллета, мы не должны забывать, какъ многое въ тогдашней жизни напрашивалось подъ удары рѣзкой, желчной сатиры и какъ потребность именно въ карикатурномъ изображеніи дѣйствительности нашла еще раньше свое высокое выраженіе въ лицѣ такого пессимистическаго, раздраженнаго и безжалостнаго къ людямъ сатирика, какъ Гогартъ. Гравюры Гогарта необходимое дополненіе и наглядная иллюстрація болѣе сдержанныхъ изображеній нравовъ у Фильдинга и Смоллета; при всемъ безотрадномъ впечатлѣніи, производимомъ ими, конечное ихъ дѣйствіе на зрителя оздоровляющее, не потому, что художникъ включилъ въ длинный рядъ соблазнительныхъ и обличительныхъ сценъ нѣсколько моментовъ тенденціозно-поучительныхъ[3]), а потому, что порокъ раскрытъ его рукою во всей отталкивающей полнотѣ своего грубаго, угарнаго, грязнаго безобразія[4]).

---

[1]) О пользѣ своей сатиры Смоллетъ говоритъ въ предисловіи къ *Roderick Random*.

[2]) *Beattie*, 142.

[3]) Напр., въ *The Harlot's Progress* таблица 3-я („Въ нищетѣ“) и 5-я („Смерть блудницы“); въ „Mariage à la mode“ таблица 5-я („Убійство мужа любовникомъ жены“) и 6-я („Самоубійство жены“); въ *The Rake's Progress* — двѣ заключительныя таблицы („Въ тюрьмѣ“ и „Въ домѣ умалишенныхъ“). Особенно ярко выступаетъ поученіе въ серіи рисунковъ, озаглавленной „Трудолюбіе и Лѣнь“, гдѣ на послѣднихъ страницахъ трудолюбивый удостоивается избранія въ лордъ-мэры Лондона, а лѣнтяй попадаетъ на висѣлицу. Гравюры этой серіи Гогартъ спеціально предназначалъ для поученія рабочимъ, которымъ и раздавалъ ихъ. Популярность его произведеній въ Англіи была совершенно исключительная, и было замѣчено даже, что они вызвали нѣкоторыя полезныя въ нравственномъ отношеніи мѣропріятія со стороны общественной власти, напр. уменьшеніе числа кабаковъ. *Muther, Geschichte der Malerei.* I, 23. *Feuillet de Conches* въ своемъ краткомъ, но интересномъ этюдѣ о Гогартѣ *(Paris 1868*, p. 19) приписываетъ его изображенію ужаснаго положенія заключенныхъ въ Флитской тюрьмѣ вліяніе на улучшеніе тюремнаго устройства въ Англіи; онъ же указываетъ примѣры вліянія его *„Сценъ жестокости“* на пробужденіе жалости къ животнымъ.

[4]) Какое высокое нравственно-воспитательное значеніе приписывали ему современники, видно изъ слѣдующаго отрывка письма къ нему доктора богословія Townley'я: „Ваши произведенія я буду хранить какъ сокровище, какъ семейную книгу, или какъ одинъ изъ классическихъ трудовъ, посредствомъ котораго я буду регулярно поучать моихъ дѣтей тѣмъ же способомъ, какъ при помощи Гомера или Виргилія“. *Feuillet de*

Оттого Гогартъ, какъ и Смоллетъ, можетъ быть названъ карикатуристомъ только въ высшемъ смыслѣ этого слова, то-есть не потому, чтобы онъ изображалъ дѣйствительность въ умышленно смѣшномъ или безобразномъ видѣ, а потому что онъ объектомъ своихъ вполнѣ правдивыхъ изображеній[1]) беретъ такой низкій нравственный уровень отдѣльнаго человѣка и общественнаго быта, на которомъ духовная красота того и другаго исчезаетъ и гдѣ поэтому на мѣсто богоподобнаго образа является его животное, карикатурное, искаженное и претящее подобіе.

Но если для развитія реалистически-сочувственнаго изученія человѣческой природы обличительныя страницы Смоллета и Гогарта были нужны и полезны, все-таки ихъ точкою зрѣнія невозможно было ограничиться. Заинтересованному въ дѣлѣ нравственнаго оздоровленія человѣчества нельзя, подъ предлогомъ стыдливости или отвращенія къ неизящному, отворачиваться отъ омута порока, лицемѣрно прикрытаго приличіями или нарядною, показною стороною общественнаго быта; но и оставаться слишкомъ долго, хотя бы и съ лучшими намѣреніями, въ глубоко-порочной средѣ нездорово; освѣжающій и ободряющій переходъ въ болѣе чистую нравственную атмосферу необходимъ. Но этого успокоивающаго отдыха мы не находимъ въ романахъ Смоллета и въ картинахъ Гогарта; оттого такое отрадное впечатлѣніе производитъ послѣ нихъ чтеніе Гольдсмита: кажется, будто изъ утомительной, безсердечной суеты и изъ грязной, душной и шумной городской жизни мы вырвались на широкій просторъ безмолвныхъ луговъ и полей и дышимъ свѣжимъ, душистымъ воздухомъ. Въ „Вэкфильдскомъ священникѣ“ Гольдсмитъ въ высшей степени удачно воплотилъ оптимистическую сторону новаго реалистически-сочувственнаго отношенія къ человѣку. Въ цѣлой всемірной литературѣ трудно найти образъ, воспроизведенный съ полною правдивостью, безъ всякой искусственной идеализаціи, который такъ привлекалъ бы къ себѣ симпатію читателя, какъ скромный герой этого небольшаго романа, соединяющій въ своемъ лицѣ, по отзыву самого автора, „три величайшихъ характера: священника, супруга и отца семейства“[2]). Въ этой чудной идилліи, неожиданно переходящей въ драму, естественныя, хорошія влеченія человѣческой души изображены такъ изумительно просто и наивно и вмѣстѣ съ тѣмъ съ такою теплотою чувства, съ такою искреннею сердечностью, что вѣра въ доброе начало въ чело-

---

Conches. 23. Въ эпитафіи на гробъ Гогарта Гаррикъ говоритъ, что художникъ достигъ высшей цѣли искусства; онъ создалъ этику въ картинахъ, смягчающую сердца посредствомъ зрительныхъ впечатлѣній.

[1]) Лихтенбергъ необыкновенно высоко цѣнилъ реализмъ Гогарта: Was für ein Werk liesse sich nicht über Shakespeare, Hogarth und Garrick schreiben! Es ist etwas ähnliches in ihrem Genie: anschauende Kenntniss des Menschen in allen Ständen, Andern durch Worte, den Grabstichel und Geberden verständlich gemacht. *Lichtenberg, Ausgewählte Schriften. Leipzig. Reclam.* 167. Въ другомъ мѣстѣ (id. 271) онъ называетъ Шекспира и Гогарта „близкими родственниками по духу“.

[2]) *Goldsmith, The Vicar of Wakefield.* Advertisement.

вѣкѣ и въ возможность его торжества надъ зломъ получаетъ въ насъ новую силу, тѣмъ болѣе цѣнную, что мы почерпаемъ ее не въ воображаемыхъ, исключительныхъ образцахъ совершенства, а въ самой скромной, будничной средѣ, въ мірѣ заурядныхъ радостей и скорбей, чуть не ежедневно встрѣчающихся въ жизни. Неисчерпаемая внутренняя красота духа, горячо преданнаго добру, раскрывается здѣсь во всемъ своемъ величіи, несмотря на кажущійся на первый взглядъ ограниченнымъ умственный кругозоръ героя повѣсти и на еще болѣе узкіе предѣлы его интересовъ и его дѣятельности. Гёте съ обычною своею проницательностью возвелъ въ достоинство эту черту вэкфильдскаго идеалиста, добровольно и съ любовью замкнувшагося въ небольшомъ кругу для того, чтобы имѣть возможность снисходить въ еще болѣе ограниченную среду народную съ цѣлью вносить и въ нее свѣтлыя мысли и пробуждать въ ней добрыя чувства[1]). Гольдсмитъ твердо вѣрилъ самъ въ то, что способности, мудрость и добродѣтель чаще всего встрѣчаются въ многочисленномъ разрядѣ людей, занимающихъ среднее положеніе въ обществѣ[2]), а въ лицѣ своего героя онъ убѣдительно показалъ, что и въ предѣлахъ этой скромной среды всегда открыта возможность къ широкому активному проявленію человѣческаго достоинства, что и здѣсь есть мѣсто для осязательнаго и плодотворнаго выраженія любви къ семьѣ, къ родинѣ, къ общему благу и къ Богу. Давши почувствовать, что истинное величіе человѣка состоитъ не въ однихъ исключительныхъ подвигахъ, доступныхъ немногимъ, а въ добросовѣстномъ служеніи долгу въ предѣлахъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ условій, въ которыя ставитъ насъ жизнь, Гольдсмитъ, быть можетъ болѣе Ричардсона, содѣйствовалъ укрѣпленію любви и уваженія къ человѣческому достоинству въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, такъ какъ онъ изобразилъ прелесть добродѣтели не въ героическихъ подвигахъ выдающихся характеровъ, а въ будничной дѣятельности простыхъ людей, поставленныхъ въ условія жизни большинства, надѣленныхъ приблизительно тѣми же способностями, какъ и большинство, и раздѣляющихъ его интересы, заботы, радости и скорби и даже отчасти его слабости и недостатки.

Не могло быть лучшаго, болѣе здороваго противодѣйствія пессимистическимъ впечатлѣніямъ, навѣваемымъ произведеніями Смоллета и Гогарта, и не удивительно, что романъ Гольдсмита, по простотѣ замысла и обстановки и по строгости тенденціи представлявшій такой контрастъ

---

[1]) *Goethe, Wahrheit u. Dichtung.* X. Buch. XXXIII, 153: Ein protestantischer Landgeistlicher ist vielleicht der schönste Gegenstand einer modernen Idylle; er erscheint, wie Melchisedech, als Priester und König in einer Person... er ist Vater, Hausherr, Landmann u. so vollkommen ein Glied der Gemeine... Zugleich aber füge man *die nöthige Beschränkung* hinzu, das er nicht allein in einem kleinen Kreise verharren, sondern auch allenfalls in einen kleineren übergehen möge.

[2]) In this middle order of mankind are generally to be found all the arts, wisdom, and virtues of society. This order alone is known to be the true preserver of freedom, and may be called the people. *The Vicar of Wakefield.* Ch. 19.

съ общественными нравами своего времени, сверхъ ожиданій автора[1]), встрѣченъ былъ съ необыкновеннымъ сочувствіемъ[2]) даже людьми большаго свѣта, на одобреніе которыхъ онъ менѣе всего претендовалъ[3]); Гольдсмитъ сталъ однимъ изъ популярнѣйшихъ писателей своей родины, „кроткимъ, но полновластнымъ повелителемъ и радостныхъ, и горестныхъ чувствъ", по выраженію Джонсона[4]). Что касается Германіи, то въ ней „Вэкфильдскій священникъ" сталъ, послѣ Робинзона Крузо, самою извѣстною и наиболѣе любимою англійскою книгою[5]). Отмѣчаемъ этотъ фактъ какъ характерную черту въ ходѣ развитія симпатическаго отношенія къ человѣческой природѣ. Мы уже не разъ имѣли случай указать на то, что въ нѣмецкомъ обществѣ, въ отличіе отъ французскаго, наибольшимъ успѣхомъ пользовались не мизантропическіе и не пессимистическіе взгляды на человѣка, а оптимистическіе, внушавшіе довѣріе и любовь къ его достоинству. Та же склонность ясно выразилась и здѣсь: Гогарта, конечно, хорошо знали въ Германіи, его высоко цѣнили, но не всегда достаточно и правильно понимали, чѣмъ и объясняется появленіе объясненій къ его произведеніямъ[6]); Смоллета читали и одобряли многіе[7]), но нѣкоторые изъ его трудовъ оставались неизвѣстными даже такимъ всестороннимъ умамъ, какъ Гёте[8]). Наоборотъ, „Вэкфильдскій священникъ" оказалъ глубокое вліяніе на самыхъ выдающихся литераторовъ своего времени. Гердеръ называлъ его „одною изъ лучшихъ книгъ, которыя когда-либо были написаны, книгою вѣрныхъ изображеній человѣческихъ лицъ, настроеній и характеровъ, человѣческихъ сердецъ и сердечныхъ изреченій", книгою, которую онъ прочелъ не менѣе четырехъ разъ[9]). Столь же высоко ставилъ ее Гёте, считавшій „Вэкфильдскаго

[1]) *Vicar of Wakefield.* Advertisement: In this age of opulence and refinement, whom can such a character please, etc.? Джонсонъ также не ждалъ успѣха для этой книги: *Boswell,* Ch. 46, p. 386.

[2]) Успѣхъ выяснился сразу: книга вышла 27 марта 1766 г., а въ маѣ уже потребовалось новое изданіе, черезъ 3 мѣсяца — третье и такъ далѣе. „Несторъ англійскихъ литераторовъ" Роджерсъ удостовѣряетъ, что на пространствѣ трехъ поколѣній сочувствіе публики „Вэкфильдскому священнику" оставалось въ той же силѣ, какъ и въ первое время послѣ его появленія. *Irving, Oliver Goldsmith. Leipzig, 1850.* Ch. 17, p. 155—6.

[3]) Такъ напр., Орасъ Уэльполь восхищался сочиненіями Гольдсмита, хотя и считалъ его самого за безтактнаго чудака. *Boswell.* Ch. 15, p. 118.

[4]) Въ эпитафіи Гольдсмиту онъ говоритъ: Sive risus essent movendi, | Sive lacrymae, | Affectuum potens at lenis dominator. *Boswell.* Ch. 39, p. 310.

[5]) *Haym, Herder.* I, 413. *Геттнеръ.* I, 404.

[6]) Наиболѣе извѣстное — *Лихтенберга, Erklärung der Hogarth'schen Kupferstiche. Göttingen 1794.*

[7]) Переводъ Humphry Clincker'a сдѣланъ былъ Боде. Фоссъ отзывается о „Г.К—рѣ" какъ о „превосходномъ и поучительномъ романѣ". *Voss, Briefe. Halberstadt 1829.* I, 131. Ф. Л. Штольбергъ читалъ его, какъ отличную книгу, со своими близкими. *Briefe F. L. Stolberg's und der seinigen an Voss. Münster i. W. 1891,* 143—4. „Ich habe „Roderick Random" oft rühmen hören", говоритъ Гёте. *Eckermann.* I, 176.

[8]) *Eckermann,* l. c. [9]) *Haym.* I, 413. Гаманну онъ пишетъ *(Herder's Briefe an Hamann, Berl. 1889, 38):* Wollen Sie etwas recht schönes lesen, so nehmen Sie den Landpriester v. Wakefield, ein Märchen voll Weltkenntniss, Critik, Kunst u. seltnem Humor. Ср. 47.

священника“ не только однимъ изъ лучшихъ романовъ, но и безукоризненно нравственнымъ произведеніемъ, проникнутымъ высшимъ христіанскимъ духомъ. Живо описываетъ онъ, какое волненіе овладѣвало имъ и его молодыми друзьями во время чтенія Гердеромъ этой повѣсти, которая произвела на величайшаго нѣмецкаго поэта благотворное и глубокое впечатлѣніе, не изгладившееся до самой старости[1]).

Что касается Стёрна, то въ его произведеніяхъ реалистическое, наивно-сочувственное отношеніе къ человѣческой природѣ выразилось для своего времени съ наибольшею полнотою и съ наибольшимъ успѣхомъ. Глубокое вліяніе англійскаго юмориста на духовное развитіе Германіи въ концѣ XVIII вѣка объясняется именно тѣмъ, что различныя проявленія этого новаго взгляда на человѣка, по частямъ выраженныя предшественниками и современниками Стёрна, соединились у него въ одно, крайне сложное, но тѣмъ не менѣе цѣльное, своеобразное настроеніе, которое, за неимѣніемъ лучшаго термина, можно назвать сентиментально-юмористическимъ отношеніемъ къ жизни. Пессимизмъ Гогарта и Смоллета и оптимизмъ Фильдинга и Гольдсмита были вызваны однимъ и тѣмъ же побужденіемъ, — желаніемъ ближе познать человѣка безъ предвзятыхъ предубѣжденій, непосредственнымъ, наивнымъ и сочувственнымъ воспріятіемъ какъ хорошихъ, такъ и дурныхъ его свойствъ. Но общія впечатлѣнія, вызванныя тѣмъ и другимъ настроеніемъ (пессимистическимъ и оптимистическимъ) были слишкомъ противоположны, контрасты свѣта и тѣни между ними были слишкомъ рѣзки для того, чтобы не пробудить потребности сочетать оба эти настроенія въ болѣе связное цѣлое посредствомъ смягченія и сглаживанія черезчуръ подчеркнутыхъ противоположностей. Простаго сопоставленія контрастовъ здѣсь не было достаточно: требовалось показать, какъ эти противоположности свѣта и тѣни, добра и зла, рѣдкаго и зауряднаго, величаваго и пошлаго уживаются рядомъ не только въ жизни общества, но часто въ одной и той же личности; требовалось выяснить, какимъ образомъ человѣкъ, отдаваясь противоположнымъ мыслямъ и чувствамъ, все-таки остается одною и тою же опредѣленною индивидуальностью, сохраняетъ свои характерные признаки, свои субъективныя особенности. Словомъ, задача была та же, которая вѣчною загадкою носилась передъ мыслью Гаманна: какимъ образомъ omnia humana въ человѣкѣ сочетаются съ omnia divina въ неразрывное, обособленное, органическое цѣлое? По поводу Гаманна мы уже указали на то, что это стремленіе къ объединенію разнообразнаго и противоположнаго было одною изъ главныхъ духовныхъ потребностей того времени; Стёрнъ же, вмѣстѣ съ Гаманномъ и Гёте, наиболѣе живо и талантливо отозвался на эту потребность, вслѣдствіе чего онъ, вмѣстѣ съ ними, сталъ однимъ изъ главныхъ вдохновителей сложной духовной жизни послѣдняго тридцатилѣтія XVIII вѣка. Если Гаманнъ глубже всѣхъ вдумался въ философскую сторону названной задачи, если Гёте далъ ей

---

[1]) *Wahrheit und Dichtung.* 10. Buch. XXIII, 152–5.

высшее художественное выраженіе (въ „Фаустѣ“), то за Стёрномъ остается заслуга наиболѣе доступнаго для пониманія большинства, хотя и наиболѣе поверхностнаго изложенія той же задачи. Въ отличіе отъ Гаманна и Гёте, не ограничившихся ея постановкою, но и искавшихъ ея рѣшенія, — первый въ ученіи о всеобъемлющемъ индивидуализмѣ, второй — во всеобъемлющемъ пантеистическомъ натурализмѣ, — Стёрнъ довольствуется констатированіемъ противоположныхъ началъ въ человѣкѣ, не пробуя даже предлагать какую-либо разгадку тайны ихъ сочетанія; но зато онъ даетъ необыкновенно живой, богатый психологическими наблюденіями, художественный анализъ непрерывныхъ колебаній личности между разнородными внѣшними вліяніями и между ея собственными, внутренними противорѣчіями убѣжденій и чувствъ, противорѣчіями, создающими въ ней такія сложныя, измѣнчивыя настроенія тѣла и духа.

Какъ предисловіе къ дальнѣйшему такое изложеніе задачи было безспорно необходимо, и если никто не назоветъ Стёрна глубокимъ мыслителемъ, ему однако невозможно отказать въ рѣдкомъ талантѣ тонкой, психологической наблюдательности. Впрочемъ, одними только точными наблюденіями и сухимъ перечнемъ ихъ результатовъ не могло быть достигнуто то захватывающее впечатлѣніе, которое произведенія Стёрна вызывали въ душахъ множества читателей. Для такого эффекта, сверхъ указаннаго достоинства, требовался еще талантъ художественный, способный осязательно показать, что пестрая смѣна разнородныхъ ощущеній и противоположныхъ поступковъ не разрушаетъ единства личности. Не будучи философомъ и не желая отдаваться „безосновательнымъ грёзамъ философіи“[1]), не придавая серіознаго значенія „ея нарядным изреченіямъ объ чемъ угодно“[2]), Стёрнъ не умѣетъ разъяснить и дать *понять* великую тайну единства во множествѣ, но онъ съ удивительною наглядностью и живостью даетъ *почувствовать* ея возможность, и въ этой способности заключается секретъ его обаянія на читателя. Въ умѣньи подчинить себѣ послѣдняго, заставить его сразу перенестися въ изображаемое настроеніе, сроднить съ нимъ, и затѣмъ столь же быстро направить впечатлительность въ другую сторону, чтобы возбудить ее въ иномъ смыслѣ, создать новые и даже противоположные первымъ оттѣнки ощущеній, — въ этомъ искусствѣ Стёрнъ настоящій волшебникъ, зачаровывающій читателя столь же легко, сколько незамѣтно. Про него съ несравненно бо́льшимъ основаніемъ, чѣмъ про Гольдсмита, можно было бы сказать, что онъ — affectuum potens at lenis dominator. Способность эта должна быть при-

---

[1]) ... as groundless, as the dreams of philosophy. *Sterne, Tristram Shandy. Leipzig 1849 (Tauchnitz)*, Ch. 113, p. 252.

[2]) Philosophy has a fine saying for every thing. Id. Ch. 121, p. 273. I hate set dissertations; and, above all things in the world, 't is one of the silliest things in one of them, to darken your hypothesis by placing a number of tall, opake words, one before another, in a right line, betwixt your own and your reader's conception, — when, in all likelihood, if you had looked about, you might have seen something standing, or hanging up, which would have cleared the point at once. Id. Ch. 64. *The Author's Preface.*

знана особенно изумительною, если правы предполагающіе, что самъ онъ почти никогда не раздѣляетъ тѣхъ чувствъ, которыя умѣетъ столь искусно вызывать въ другихъ. Этотъ взглядъ на Стёрна, высказанный еще Лихтенбергомъ[1]) и поддержанный позднѣйшими критиками[2]), кажется намъ однако ошибочнымъ; онъ превращаетъ наивнаго, увлекающагося Стёрна въ хладнокровнаго виртуоза, который (точь въ точь какъ геніальный актеръ по понятіямъ Дидро), умѣетъ тонко наблюдать чужія чувства, изумительно сильно передавать ихъ, вызывать чувствительность въ другихъ и остается самъ при этомъ совершенно безстрастнымъ. Не говоря уже о томъ, что такая спокойная виртуозность, не согрѣтая личнымъ воспріятіемъ изображаемаго, способна создать только искуснаго лицедѣя, а не глубокаго сердцевѣдца, біографическія свѣдѣнія о Стёрнѣ[3]) и его собственныя признанія содержатъ достаточно указаній на то, какою впечатлительностью и живостью чувства отличался онъ самъ до конца жизни[4]). Достаточно бросить бѣглый взглядъ на его письма къ мало любимой женѣ, къ горячо любимой дочери и въ особенности къ предмету его послѣдней и наиболѣе чистой страсти, Элизѣ Дреперъ[5]), чтобы убѣдиться, насколько этотъ „властный повелитель чувствъ“ самъ былъ покорнымъ рабомъ капризовъ чувства, самъ пережилъ значительную часть того, что онъ даетъ перечувствовать другимъ. Мы имѣемъ несомнѣнныя указанія на то, какъ многое въ его романѣ, не говоря уже о „Сентиментальномъ путешествіи“, есть воспроизведеніе личнаго опыта, испытанныхъ имъ самимъ впечатлѣній, воспоминаніе о которыхъ согрѣваетъ его сердце и воспламеняетъ мысль въ моменты творчества. Наконецъ, передъ нами его собственныя признанія о томъ, какъ высоко цѣнитъ онъ „легкость и беззаботность, съ которою сердце раскрываетъ

---

[1]) *Lichtenberg, Aestetische Bemerkungen* въ *Ausgewählte Schriften. Leipz. Reclam.* S. 168.

[2]) Напр. *Thackeray, The english humorists of the 18-th century.* Lect. 6. Еще несправедливѣе къ Стёрну *Лесли Стефенъ (English Thought.* II, 441—2): He is a literary prostitute. He cultivates his fineness of feeling with a direct view to the market. Однако и этотъ строгій критикъ допускаетъ, что „Стёрнъ плакалъ неподдѣльными слезами, когда описывалъ клятву Дяди Тоби и смерть Лефевра“. Странно, что немедленно послѣ этихъ словъ Л. Стефенъ прибавляетъ: „мы чувствуемъ неискренность Стёрна, какъ бы ловко она ни была скрыта“.

[3]) *Percy Fitzgerald, Life of Laur. Sterne. London 1864. — Stapfer, L. Sterne. Paris 1882. 2 édit.* и *Traill, Sterne. Lond. 1889* въ біографическомъ отношеніи только повторяютъ Фитцджеральда.

[4]) Онъ говоритъ, что онъ чувствителенъ, какъ женщина. *Sentimental Journey. Lpz. 1861,* p. 32. О своей слезливости онъ упоминаетъ очень часто, напр. Letter 2. *Letters* въ изданіи *Tauchnitz'a Leipz. 1861,* p. 158, *Sent. Journey,* l. c. Въ немъ была очень развита жалость не только къ людямъ, но и къ животнымъ (напомнимъ „исторію бѣднаго осла“ въ „Тристрамѣ“ Ch. 233, p. 405—406); жалость для него „самая дорогая, лучшая изъ всѣхъ страстей“. *Letter 4,* p. 162. Онъ сознается и въ своей влюбчивости: I myself must ever have some Dulcinea in my head, it harmonizes the soul... I carry on my affairs quite in the French way, sentimentally: „l'amour“ (say they) „n'est rien sans sentiment“. *Letter 58,* p. 248. [5]) *Letters 81—90,* p. 272—292.

свои чувства какъ придется, все равно ка́къ", лишь бы только его признанія были вполнѣ безъискусственны, естественны и правдивы[1]); людей ему близкихъ онъ проситъ писать только такимъ образомъ и увѣряетъ, что и самъ пишетъ точно такъ же: вездѣ, гдѣ онъ не чувствуетъ себя стѣсненнымъ тягостною для него цензурою общественныхъ предубѣжденій, онъ пишетъ „отъ полноты сердца и... желудка"! своему перу онъ предоставляетъ полную свободу, и тогда оно „беззаботно создаетъ сумасбродную, но добродушную книгу, которая навѣрное принесетъ пользу сердцамъ читателей, а пожалуй, и умамъ ихъ, если они только поймутъ ее"[2]). Но важнѣе всѣхъ внѣшнихъ доказательствъ искренности Стёрна доказательство внутреннее, — живость и сила воздѣйствія его произведеній именно на чувство читателя: такая впечатлительность возникаетъ только тамъ, гдѣ авторъ пишетъ дѣйствительно отъ полноты сердечной, гдѣ онъ является не застывшимъ въ безстрастномъ наблюденіи анатомомъ и физіологомъ, а живымъ, сочувствующимъ и сострадущимъ сердцевѣдцемъ, которому описываемое понятно не посредствомъ одной рефлекціи, а вслѣдствіе внутренняго отклика родственной души, извѣдавшей и счастіе, и горе жизни. У Стёрна было, безспорно, много слабостей и не мало грѣховъ; но въ притворствѣ и умышленной фальшивости онъ не грѣшенъ. Аффектація и манерность въ немъ несомнѣнно есть, но только не въ области чувства, а въ области остроумія, переходящаго у него слишкомъ часто въ остроумничанье, которое и виновато въ томъ, что слишкомъ многія его страницы, вмѣсто того, чтобы доставлять развлеченіе, утомляютъ и нагоняютъ скуку. Но даже и этотъ крупный недостатокъ — не дѣло расчета и не фиглярство, какъ кажется его строгимъ критикамъ, а природная наклонность, вредъ которой онъ самъ сознавалъ и съ которою боролся, насколько могъ[3]). Съ негодованіемъ отвергаетъ онъ обвиненіе въ томъ, что его произведенія не болѣе, какъ фарсъ: „если эта книга фарсъ", говоритъ онъ по поводу „Тристрама Шэнди", „въ такомъ случаѣ на жизнь и на мнѣнія каждаго человѣка, точно такъ же, какъ и на мои, придется смотрѣть какъ на фарсъ"[4]).

Въ искренность Стёрна, какъ и въ искренность Руссо, современники вѣрили больше, чѣмъ мы, можетъ-быть, потому, что, сравнительно съ нами, ихъ болѣе поражали достоинства Стёрна, нежели его недостатки, по той причинѣ, что имъ самимъ было въ значительной степени

---

[1]) *Letter 83,* p. 276; *Letter 47,* p. 235. [2]) *Tristram Shandy.* Ch. 178, p. 338—339.

[3]) Ovid is justly censured for being „ingenii sui amator"; and... I'm not sure I am clear of it. To sport too much with your wit, or the game that wit has pointed out, is surfeiting... Though I plead guilty to part of the charge, yet it would greatly alleviate the crime, if my readers knew how much I have suppressed of this device. I have burnt more wit than I have published, on that very account, since I began to avoid the fault. *Letter 131,* p. 344.

[4]) *Trist. Shandy.* Ch. 133, p. 288. Ср. Ch. 168 p. 326—7: God only knows who is a hypocrite — and who is not.

свойственно то сложное настроеніе духа, изъ котораго вытекали преимущества и слабости ихъ любимаго автора. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ обвиненія въ неискренности, взводившіяся на Стёрна, исходятъ изъ предполагаемой несогласимости съ неподдѣльнымъ чувствомъ его постоянныхъ скачковъ отъ одного настроенія къ другому, часто — какъ разъ противоположному[1]). Но непослѣдовательность въ развитіи ощущеній, ихъ контрасты и столкновенія были, какъ мы видѣли, характерною чертою настроенія значительной части тогдашняго общества. Не удивительно, что послѣднее видѣло только естественное въ этой особенности Стёрна, которая болѣе уравновѣшенной порѣ духовнаго развитія кажется чертою вычурною, ненатуральною. Намъ свойственно изумляться тому, что дѣйствующія лица Стёрна въ большей или меньшей степени всѣ — чудаки, эксцентрики, вслѣдствіе чего мы и причисляемъ Стёрна къ юмористамъ въ болѣе узкомъ смыслѣ этого неопредѣленнаго понятія (сближая его съ комизмомъ). Но во второй половинѣ прошлаго вѣка, въ пору глубокаго нравственнаго броженія, вызваннаго начавшеюся реакціей натурализма противъ оковъ условныхъ, традиціонныхъ понятій и приличій, очень многіе готовы были принимать эксцентричное за естественное; на рѣзкое, прихотливое, неожиданное, даже дерзкое и, пожалуй, непристойное смотрѣли взглядомъ сочувственнымъ, какъ на порывы долго подавленныхъ инстинктовъ природы вернуться къ дорогой, ни съ чѣмъ не сравнимой свободѣ. Юморъ въ своемъ наиболѣе широкомъ значеніи, въ смыслѣ сложнаго духовнаго настроенія, богатаго контрастами и неуловимыми оттѣнками разнородныхъ ощущеній, юморъ, двойственно смотрящій на людей и на вещи, на половину жизнерадостно, на половину грустно, но всегда своеобразно, оригинально, соотвѣтственно личнымъ особенностямъ того, кто воспринимаетъ впечатлѣнія, юморъ для современниковъ Стёрна терялъ значительную долю своей эксцентричности и казался имъ явленіемъ болѣе нормальнымъ и здоровымъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, и болѣе желательнымъ, чѣмъ онъ долженъ быть[2]).

Въ этомъ отношеніи Стёрнъ сдѣлался главнымъ наставникомъ своего времени въ хорошую и въ дурную сторону, и такимъ образомъ болѣе кого-либо другаго содѣйствовалъ развитію неумѣренной нравственной свободы, выродившейся въ чувственный произволъ въ эпоху бурныхъ стремленій. Куда ни шло еще возведеніе Стёрномъ неустойчивости мысли въ признакъ выдающагося, оригинальнаго остроумія[3]) или его мольба къ Аполлону даровать ему каплю природнаго юмора и искру божественнаго вдохновенія, чтобы дать отставку всякимъ правиламъ и мѣрамъ въ искусствѣ[4])! То же самое стремленіе мы прослѣдили,

---

[1]) Это высказалъ уже *Лихтенбергъ*, l. c.

[2]) Интересное сопоставленіе опредѣленій юмора различными извѣстными мыслителями сдѣлано *Stapfer*'омъ, *Sterne*, p. 233 ss. Ср. *Jos. Müller, Das Wesen des Humors. München 1896.* [3]) Great wits jump. *Tristram Shandy*. Ch. 53, p. 127.

[4]) Id. Ch. 56, p. 137.

какъ характерную черту времени, въ эстетикѣ Гаманна и его послѣдователей. Но Гаманнъ по крайней мѣрѣ признавалъ за крупный недостатокъ безпорядочность формъ своего мышленія; Стёрнъ же скорѣе гордится и щеголяетъ ею[1]). Важнѣе всего этого однако то, что онъ возводитъ неустойчивость и безпорядочность мысли и чувства въ природное свойство человѣческаго организма. Основательно было замѣчено, что эту наклонность нашей природы никто, послѣ Сервантеса, не изобразилъ такъ сильно и наглядно, какъ Стёрнъ[2]). „Непостоянство“, по его мнѣнію, — „душа человѣка“, его сущность. „Онъ изнываетъ отъ ранъ, исцѣленіе которыхъ въ его власти; вся жизнь его — сплошное противорѣчіе съ выводами его знанія; его разумъ, этотъ драгоцѣнный даръ Божій, вмѣсто того, чтобы изливаться цѣлебнымъ елеемъ на раны, только обостряетъ чувствительность, умножаетъ страданія, увеличиваетъ заботы и печаль. Жалкое, несчастное существо человѣка! Или мало ему неустранимыхъ причинъ скорбей, что къ ихъ тяжелому бремени онъ прибавляетъ еще страданія добровольныя[3])?“ Но откуда и взяться въ отдѣльной личности единству, стройности, послѣдовательности, когда ихъ нѣтъ въ общемъ складѣ жизни человѣчества? „Что такое наша жизнь? Развѣ она не рядъ толчковъ изъ стороны въ сторону, отъ одного горя къ другому, переходъ отъ конца одной непріятности къ началу другой[4])? И однако въ жизни дана воспріимчивость не къ одному только горю! Напротивъ! „какимъ забавнымъ и веселымъ былъ бы этотъ міръ, не будь въ немъ такого безъисходнаго лабиринта обязанностей, заботъ, скорбей, недостатковъ, огорченій, недовольства, меланхоліи, обмановъ и лжи[5])!“ Поставленный между счастьемъ и горемъ, человѣкъ подпадаетъ подъ вліяніе того и другаго, испытываетъ то наслажденіе, то страданье, поперемѣнно, иногда даже одновременно, и вѣчными колебаніями между блаженствомъ и скорбью, между добромъ и зломъ онъ почти не въ силахъ управлять. Его свойства и наклонности зависятъ отъ склада окружающей природы[6]), отъ особенностей климата[7]), отъ вліяній наслѣдственности, отъ безчисленнаго количества мелкихъ, едва

---

[1]) Примѣръ такой фанфаронады: This chapter I name the chapter of Things, and my next chapter to it, if I live, shall be my chapter upon Whiskers, in order to keep up some sort of connexion in my works. Id. Ch. 118, p. 262. Въ главѣ 201-й „Тристрама“ даны уморительныя графическія изображенія зигзаговъ его мысли. Вмѣсто всякаго отчета въ непослѣдовательности изложенія и въ безконечныхъ уклоненіяхъ въ сторону, которыми „Тристрамъ Шенди“ превосходитъ всѣ книги на свѣтѣ, Стёрнъ отвѣчаетъ: „Спросите объ этомъ у моего пера: оно правитъ мною, а не я имъ“. Ch. 167, p. 322.

[2]) *Traill, Sterne. London 1889,* 149. [3]) *Tristram Shandy.* Ch. 65, p. 154.

[4]) Id. Ch. 117, p. 262. [5]) Id. Ch. 175, p. 336.

[6]) These different and almost irreconcileable effects flow uniformly from the wise and wonderful mechanism of Nature... All that we can do is, to turn and work the machine to the improvement and better manufactury of the Arts and Sciences. Id. Ch. 178, p. 339.

[7]) As our air blows hot and cold, wet and dry, ten times in a day, we have them (wit and judgment) in no regular and settled way. Id. Ch. 64, p. 149. *The Author's Preface.*

опредѣлимыхъ причинъ[1]). Человѣкъ — рабъ природы и людей, игрушка ничтожныхъ случайностей[2]); и отъ него-то, этого невольнаго Протея, вы хотите требовать единства, цѣльности, устойчивости? Напрасное требованіе, приводящее только къ разочарованію для себя и къ несправедливому осужденію другихъ! Берите жизнь и людей такими, каковы они есть! „Мы не безчувственное дерево и не камни, но и не ангелы; мы люди, облеченные тѣломъ и управляемые воображеніемъ“[3]). Отъ насъ нельзя требовать послѣдовательной и устойчивой мудрости: безупречная мудрость создается правильнымъ складомъ мыслей и согласіемъ поведенія съ велѣніями разума; но „чтобы хорошо мыслить надо (какъ говорятъ пиѳагорейцы) выйти вонъ изъ тѣла; до тѣхъ же поръ, пока мы неразлучны съ нимъ, ни одинъ человѣкъ не мыслитъ правильно; онъ остается ослѣпленнымъ своимъ природнымъ физическимъ темпераментомъ и не можетъ не быть ослѣпленнымъ имъ, не можетъ не быть увлекаемымъ въ разныя стороны, на разные лады... Вѣдь самый разумъ нашъ на половину — чувство, и примѣняемая къ намъ самимъ небомъ мѣра есть не болѣе, какъ мѣрка тѣхъ потребностей и тѣхъ физіологическихъ состояній, которыя мы въ данную минуту ощущаемъ“[4])! Да и къ чему требовать бо́льшаго? Абсолютное благоразуміе, никогда непзмѣняющая себѣ солидность и серіозность вовсе не достоинства[5]). „Представьте себѣ, что весь нашъ организмъ, до малѣйшихъ его частицъ, способныхъ къ воспрпниманію дѣйствій ума, разсудительности и остроумія, былъ бы безъ мѣры наполненъ и насыщенъ ими и ихъ слѣдствіями: памятью, фантазіей, геніальностью, краснорѣчіемъ, находчивостью и т. д. и т. д. Господи помилуй! какое бы благородное созданіе изъ этого вышло! Но... всего этого, вмѣстѣ взятаго, было бы ужъ слишкомъ много, больше, чѣмъ природа въ состояніи вынести! пришлось бы задохнуться и умереть подъ гнетомъ такого совершенства; обыкновенныя человѣческія отношенія стали бы невозможны; жизнь наша прекратилась бы“[6]).

Мы видимъ насколько близко эти полушутливыя, полусеріозныя мысли Стёрна подошли къ преобладающей тенденціи изучаемаго нами поворота философскаго сознанія, — къ протесту противъ деспотической власти разсужденія надъ чувствомъ. Въ невинной на видъ, юмористической формѣ здѣсь уже прорывается наружу безстрашный бунтъ крайняго индивидуализма противъ общеобязательныхъ, объективныхъ, неподвижныхъ нормъ жизни. Съ точки зрѣнія юмора, не способнаго къ полнымъ и рѣзкимъ разграниченіямъ свѣта отъ тѣни, потому что онъ все видитъ

---

[1]) Наиболѣе извѣстный примѣръ этого рода у Стёрна — анекдотъ о часахъ въ началѣ „Тристрама Шэнди“.

[2]) Sport of small accidents, Tristram Shandy, that thou art, and ever wilt be! Id. Ch. 52, p. 126. [3]) Id. Ch. 125, p. 280. [4]) Id. Ch. 214, p. 381.

[5]) Gravity and grave folks have many and vile impositions to answer for hereafter. Id. Ch. 64, p. 153. [6]) Id, p. 146—7. The Author's Preface.

только въ неуловимыхъ переходахъ отъ одного къ другой, въ томъ, что живопись называетъ свѣтотѣнью, съ точки зрѣнія юмора уже не существуетъ абсолютнаго, догматическаго, устойчиваго, остающагося. Нѣтъ его въ мышленіи, какъ скоро во всемъ возможна теза и антитеза, какъ скоро изъ каждаго положенія истекаютъ свои слѣдствія и заключенія и каждое изъ нихъ порождаетъ новые запросы и новыя сомнѣнія до безконечности[1]); границы, отдѣляющія слѣпой инстинктъ отъ разсужденія, даровитость отъ сумасшествія, ускользаютъ такъ же точно, какъ дѣйствительная сущность тѣлъ, отъ проницательнаго взора метафизиковъ и настолько же мало могутъ быть ими объяснены, насколько геометрами можетъ быть опредѣлена прямая линія. „О вы, ученые анатомическіе аггрегаты, претендующіе учить другихъ аггрегатовъ! будьте же настолько добросовѣстны, какъ мудрецъ будто бы вами чтимый, и объявите вашимъ ученикамъ, что все ваше знаніе состоитъ въ томъ, что вы ничего не знаете!“[2]). Нѣтъ абсолютнаго, непоколебимаго, постояннаго и въ мірѣ ощущеній, гдѣ невозможно разграничить веселаго отъ грустнаго[3]), отраднаго отъ скорбнаго. Нѣтъ наконецъ постоянства и въ мірѣ нравственномъ, такъ какъ не существуетъ столь рѣзкой противоположности между двигателями нравственности, между благомъ и зломъ, какъ обыкновенно воображаютъ[4]). Еще менѣе дано основаній къ установленію догматическихъ опредѣленій нравственной отвѣтственности существъ, поставленныхъ въ зависимость отъ вліяній внѣшняго міра, отъ унаслѣдованныхъ свойствъ темперамента, отъ каприза тысячи мельчайшихъ обстоятельствъ. Есть законы религіи и совѣсти, есть неизмѣнныя обязанности истины и справедливости[5]); но совѣсть, къ несчастью, слишкомъ часто сбивается съ пути; законы природы, безспорно, хороши, но заблужденіе проползаетъ въ малѣйшія скважины, въ самыя узкія разсѣлины человѣческаго организма, чуть только оставимъ его безъ надзора[6]). Кто же при такихъ условіяхъ дерзнетъ по праву взять на себя роль безжалостнаго судьи чужихъ поступковъ, вмѣсто того, чтобы предоставить судъ и милость всемогущему и всеблагому правителю и Отцу міра?..[7])

Мы видимъ, какъ игривый, неуловимо извивающійся потокъ юмора Стёрна расшатываетъ массивные устои догматической мысли и объективной нравственности. Въ этомъ скрытомъ разрушительномъ процессѣ таится и заманчивость, и опасность юмористическаго воззрѣнія на жизнь и на человѣка: увлекая своею легкостью, непринужденностью, призывомъ къ добродушной снисходительности относительно другихъ и надеждою

---

[1]) Id. Ch. 163 p. 317. [2]) *Letters*. Lett. 130, p. 342.

[3]) *Tristram Shandy*. Ch. 220, p. 388. [4]) Id. Ch. 121, p. 275.

[5]) Id. Ch. 42, p. 101. *Sermon on Conscience*. [6]) Id. Ch. 44, p. 113.

[7]) At the great and general review of us all, Corporal, at the day of judgment (and not till then) it will be seen who have done their duties in this world, and who have not; and we shall be advanced, Trim, accordingly. Id. Ch. 168, p. 327.

на безотвѣтственность за собственныя слабости, оно губитъ нравственный смыслъ жизни своею неопредѣленностью, своимъ индифферентизмомъ: противоположности добра и зла сглаживаются, границы дозволительнаго и предосудительнаго спутываются и написанный пламенными чертами въ совѣсти людей вѣчный запросъ человѣческаго духа — „что есть истина?“ тонетъ въ хаосѣ неясныхъ понятій и смутныхъ влеченій сердца.

И однако поворотъ общественнаго сознанія въ эту опасную сторону находился въ полномъ соотвѣтствіи съ культурно-историческими потребностями описываемаго времени. Надвигалась пора крушенія догматическихъ формъ мышленія; близился Кантовъ разгромъ метафизики, надъ развалинами которой долженъ былъ такъ скоро возстать летучій призракъ идеализма Фихте, — конечный результатъ страстнаго стремленія человѣка новаго времени къ побѣдѣ субъективнаго, индивидуальнаго надъ объективнымъ. Феноменализму мышленія долженъ былъ предшествовать феноменализмъ ощущенія, феноменализмъ внутренняго настроенія личности, освобождающейся отъ общеобязательной нравственной догмы. Этотъ феноменализмъ настроенія, выражающійся въ подвижности чувствъ, въ неустойчивости и быстрой смѣнѣ впечатлѣній, въ утратѣ объективнаго объясненія смысла жизни и въ замѣнѣ его неуловимымъ въ опредѣленныя формы импрессіонизмомъ, который смотритъ на все сквозь двоящую и непрерывно вибрирующую среду личныхъ мимолетныхъ воспріятій, — этотъ феноменализмъ настроенія данъ уже въ юмористическомъ міровоззрѣніи Стёрна, который, повидимому, самъ сознавалъ, что центръ тяжести его произведеній лежитъ именно въ выраженіи этого важнаго момента духовнаго развитія своего времени. „Не во власти каждаго“, говоритъ онъ, „наслаждаться юморомъ; это — даръ Божій. Способный ощутить его уже предвноситъ съ собою половину наслажденія имъ; чтеніе (произведенія, проникнутаго юморомъ,) только вызываетъ въ немъ его собственныя мысли, и внутреннія его вибраціи вполнѣ согласуются съ тѣми, которыя возбуждаются въ немъ извнѣ. Такимъ образомъ получается уже чтеніе не книги, а самого себя“[1]). Юморъ, слѣдовательно, по убѣжденію его главнаго представителя въ литературѣ XVIII вѣка, имѣетъ назначеніе индивидуальное и оказываетъ индивидуальное же дѣйствіе: одинъ найдетъ въ немъ одно, другой — иное, третій останется къ нему совершенно невоспріимчивымъ; но тотъ, кто дѣйствительно проникнется наиболѣе глубокимъ смысломъ юмористическаго взгляда на жизнь, тотъ почерпнетъ изъ него важное жизненное правило: быть вѣрнымъ своей природѣ, быть искреннимъ, правдивымъ выразителемъ своихъ ощущеній и настроеній, не смущаясь ихъ ~~извѣстностью~~ и даже мелочностью[2]). Книги Стёрна („Тристрамъ Шэнди“ и „Сентиментальное путешествіе“) не что иное, какъ оправданіе и ~~указаніе~~ этого феноменализма субъективнаго настроенія, утверждающаго, что „опредѣленное положеніе ничего не значитъ, что все заключается только

[1]) *Letter 125*, p. 333. [2]) Объ этомъ — *Letter* 131, p. 343.

въ переходѣ отъ одного состоянія къ другому, въ подготовкѣ диссонанса и въ его разрѣшеніи въ гармоническое созвучіе“ [1]).

Свойствами сентиментально-юмористическаго міровоззрѣнія Стёрна объясняется тайна его изумительнаго вліянія на современниковъ. Мы не разъ имѣли случай указать, какъ на характерную черту изучаемой нами эпохи, на стремленіе ко всестороннему развитію человѣческихъ силъ и способностей и къ сочетанію ихъ въ стройное цѣлое; но вмѣстѣ съ тѣмъ была отмѣчена и безуспѣшность этого стремленія у большинства людей, его испытывавшихъ, такъ, что имъ приходилось или убѣждаться въ неосуществимости своего идеала, или же довольствоваться очень недостаточнымъ приближеніемъ къ нему. При такихъ обстоятельствахъ Стёрнъ долженъ былъ, скорѣе всякаго другаго литератора, сдѣлаться любимымъ и вліятельнымъ писателемъ. Подобно своимъ читателямъ, онъ не умѣлъ привести въ порядокъ пеструю смѣну разнородныхъ впечатлѣній, тѣснившихся въ его воспріимчивой душѣ, не умѣлъ сочетать въ стройную гармонію противоположныхъ желаній, чувствъ и убѣжденій; но среди этой духовной неурядицы онъ неизмѣнно сохранялъ бодрое, жизнерадостное и добродушное настроеніе, какъ общій свѣтлый фонъ, на которомъ его чувствительность чертила мимолетныя картины съ самыми разнообразными оттѣнками колорита. Сверхъ того Стёрнъ признавалъ непрерывныя колебанія душевнаго барометра за явленіе нормальное и вѣрилъ въ возможность сохраненія общаго яснаго, мажорнаго настроенія и при неустойчивости мысли и чувства; а все это должно было дѣйствовать успокоительнымъ и ободряющимъ образомъ на людей, искавшихъ и не находившихъ выхода изъ внутренняго разлада. Такихъ людей Стёрнъ (по выраженію Вальтера Скотта) примирялъ съ человѣческою природою; онъ казался имъ геніемъ утѣшителемъ, вѣстникомъ мира душевнаго. Терзавшія ихъ сомнѣнія исчезали въ его довѣрчивомъ отношеніи къ существующему складу дѣйствительности, къ порядку природы, направляемой Отцомъ милосердія. „Я дитя природы“, говорилъ Стёрнъ, „и не желаю быть ничѣмъ инымъ; я ненавижу дѣтей искусственной выправки“ [2]). Все придуманное, условное, поддѣльное, — мода, приличія, этикетъ, — ему противны [3]); предразсудки воспитанія онъ называетъ злымъ духомъ нашей жизни [4]). „Искусство не должно истязать природу; будемъ учиться у природы, какъ надо жить; пусть она станетъ для насъ алхимикомъ, соединяющимъ всѣ жизненныя блага въ одинъ цѣлебный напитокъ!“ [5]) Къ „дорогой богинѣ Природѣ“ онъ проникнутъ благоговѣйнымъ энтузіазмомъ; онъ „не признаетъ никакого долга, кромѣ долга передъ нею, который и намѣренъ уплатить до послѣдней полушки“ [6]). Авторитетъ природы стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, а своихъ

---

[1]) *Tristram Shandy.* Ch. 92, p. 212. [2]) *Letter 29,* p. 210.

[3]) Оттого такъ скоро опротивѣли ему французы: *Letters 82, 33, 46,* pp. 273, 219, 223. [4]) *Tristram,* Ch. 134, p. 291. [5]) *Letter* 1, p. 158.

[6]) *Letter* 33, p. 218 и *Tristram,* Ch. 208, p. 376.

цѣлей она достигаетъ самымъ спокойнымъ и наиболѣе легкимъ способомъ“[1]): она обыкновенно побуждаетъ насъ къ тому, къ чему мы наиболѣе пригодны[2]), и даруетъ намъ силы пропорціональныя величинѣ предъявляемыхъ къ намъ требованій[3]); „глубина и высота нашихъ способностей вполнѣ соотвѣтствуетъ длинѣ и ширинѣ нашихъ потребностей“[4]). Чрезмѣрнаго, непосильнаго отъ насъ и не спрашиваютъ, и такимъ образомъ самыя наши слабости и несовершенства становятся извинительными. Нравственный долгъ состоитъ не въ томъ, чтобы переходить границы данныхъ намъ способностей и силъ, а въ томъ, чтобы, вѣрно опредѣливши тѣ и другія, жить и дѣйствовать добросовѣстно въ указанныхъ ими предѣлахъ. Надо, разумѣется, стараться „управлять чувствами такъ, какъ подобаетъ хорошему человѣку“, но нечего терзаться сомнѣніями относительно исхода нашихъ стараній; результаты ихъ надо предоставить суду справедливости Того, Кто создалъ насъ такими, каковы мы есть[5]). Онъ всевѣдущъ и благъ къ Своему творенію; Онъ не можетъ желать ему зла или несчастія[6]); этихъ простыхъ соображеній достаточно для того, чтобы „ничего не бояться и на все надѣяться“[7]). Но само собою понятно, что та же снисходительность, которую мы примѣняемъ къ себѣ, должна быть примѣняема и къ другимъ. Наиболѣе симпатичною стороною Стерна было его сочувственное, жалостливое отношеніе къ слабостямъ и горестямъ человѣка, существа достойнаго сожалѣнія по основнымъ свойствамъ его природы[8]). Жалость Стернъ называетъ „самою драгоцѣнною, лучшею изъ страстей“[9]), которая переходя изъ пассивнаго состоянія въ активное, превращается „въ великую, эластичную внутреннюю силу противодѣйствія злу“, и эту естественную силу въ геройскомъ подвигѣ борьбы съ бѣдствіями жизни Стернъ не колеблется ставить не только рядомъ съ чудесною силою религіи, но даже и выше ея[10]). Жалость и состраданіе составляютъ условіе нравственнаго и физическаго здоровья нормально организованнаго человѣка, въ отличіе отъ „несчастнаго, грязнаго эгоиста, сердце котораго лишено эластичности и неспособно умиляться при видѣ страданій ближняго“[11]). Въ безчувственномъ себялюбіи Стернъ видитъ уродство, искаженіе человѣческаго достоинства, и посвящаетъ одну изъ своихъ проповѣдей обличенію моралистовъ, старающихся превратить людей въ эгоистичныхъ животныхъ[12]), тогда какъ на самомъ дѣлѣ человѣкъ — „превосходнѣйшее и благороднѣйшее изъ созданій, чудо природы, чудо изъ чудесъ, подобіе Божества, одаренное способностями, возвышающими его въ одно мгновеніе отъ земли до небесъ“[13]), „созданіе, склонное

---

1) *Sentim. Journey*, p. 18.
2) Ib. p. 17. 3) *Letter 83*, p. 275. 4) *Tristram*, Ch. 64, p. 149.
5) *Sentim, Journey*, p. 116—7. 6) *Letter* 90, p. 290. 7) *Letter 83*, p. 275.
8) *Tristram*, Ch. 93, p. 213. 9) *Letter 4*, p. 162.
10) *Tristram*, Ch. 94, p. 214. *Sermons (1760) Vol. I Sermon 3. Philanthropy recommended. Tristram*, Ch. 93, p. 213. 11) *Sermons. Vol I. Sermon 5.*
12) *Id. Sermon 7. Vindication of Human Nature.* 13) *Tristram*, Ch. 119, p. 265.

къ безкорыстію, искренности, великодушію, къ гуманности, составляющей сущность нашей природы“ [1]). Выражаясь такъ, Стернъ не боится впасть въ преувеличеніе; напротивъ того, онъ полагаетъ, что высокая оцѣнка человѣческаго достоинства составляетъ первый шагъ къ совершенствованію: чтобы мыслить возвышенно, чувствовать благородно и жить добродѣтельно надо предварительно повѣрить въ способность человѣка къ возвышенному, благородному и добродѣтельному [2]).

Полная свобода чувства и въ значительной степени свобода дѣйствій, соединенная съ успокоительнымъ, оптимистическимъ настроеніемъ духа,— таковы практическіе результаты Стерновой философіи. Гдѣ бы мы ни были, въ какихъ бы обстоятельствахъ ни находились, три четверти нашего благополучія должны зависѣть отъ насъ самихъ: „мы должны обладать внутреннимъ счастіемъ, и тогда лишь ничтожное количество вещей или событій можетъ оказывать на насъ свое вліяніе“ [3]). Стернъ на себѣ испыталъ достоинство этой практической мудрости: заранѣе готовый ко всевозможнымъ превратностямъ жизни, онъ ничему не дивился и не ломалъ себѣ голову надъ вопросомъ: „что̀ есть истина?“; онъ слишкомъ часто имѣлъ случай убѣждаться въ ошибочности своихъ собственныхъ мнѣній для того, чтобы „горячиться изъ-за холодныхъ темъ“; истину онъ уважаетъ не менѣе, чѣмъ другіе люди, но ненавидитъ споры и готовъ скорѣе подписаться подъ чемъ угодно, нежели плодить вражду и усиливать раздоръ [4]). Столь же легко мирился онъ и съ любымъ положеніемъ въ жизни: заброшенный судьбою въ деревенскую глушь, онъ проводитъ двадцать лѣтъ въ должности сельскаго священника, сочиняетъ проповѣди, крѣпко приправленныя смѣлымъ юморомъ и скабрезностью, развлекается охотою, чтеніемъ, а иногда кутежами и вольнодумными бесѣдами въ „клубѣ демоніаковъ“, собиравшемся у его друга Стевенсона и выбравшемъ своимъ девизомъ слова Раблэ: „дѣлай что̀ хочешь!“ [5]). Случайно принявшись за литературный трудъ, онъ неожиданно становится знаменитостью, отдается въ Лондонѣ и Парижѣ полному опьяненію славою и наслажденіями свѣтской жизни, превращается затѣмъ въ сентиментальнаго фланера по разнымъ странамъ, записываетъ на лету свои безпорядочныя мысли и впечатлѣнія, моментально влюбляется и столь же быстро охладѣваетъ къ предмету своей страсти, съ добродушнымъ юморомъ относится къ почти непрерывнымъ физическимъ страданіямъ, дурачится „и чувствуетъ себя при этомъ превосходно“ [6]), мечтаетъ о томъ, чтобы умереть одиноко, гдѣ-нибудь въ пло-

---

[1]) *Sermon 3.*

[2]) Surely, 'tis one step towards acting well to think worthily of our nature, and... to set some value upon ourselves enables us to support the character, and even inspires and addes sentiments of generosity and virtue to those we have already preconceived. *Sermon 7.* [3]) *Letter 54,* p. 244. [4]) *Tristram,* Ch. 129, p. 285.

[5]) Описаніе этихъ кощунственныхъ вакханалій современникомъ приведено у *Штанфера,* p. 18. [6]) *Letters 33 and 69,* pp. 219, 259.

хонькой гостиницѣ, не причиняя хлопотъ друзьямъ[1]), прогоняетъ, какъ ему кажется, даже смерть безстрашнымъ отношеніемъ къ ней[2]) и умираетъ наконецъ, какъ жилъ, беззаботно и безропотно. Въ одной изъ своихъ проповѣдей онъ молилъ Бога „даровать ему весело пройти предназначенный ему путь: „я не хочу", говоритъ онъ, „чтобы путь этотъ былъ шире и глаже, чѣмъ онъ есть; ежедневно преклоняясь много разъ до земли, я буду отыскивать его наилучшее направленіе, но, исполнивши это, буду ввѣрять себя и исходъ моего земнаго странствія Тебѣ, Источнику радости, не переставая пѣть гимны утѣшенія и ободренія, пока будетъ хватать силъ идти впередъ"[3]). И дѣйствительно веселье не покидало его ни на минуту[4]); отъ налетныхъ приступовъ грусти онъ мгновенно отрезвлялся, восклицая: „да здравствуютъ пустяки!"[5]). Полагая, что чистая радость направляетъ наши дѣйствія въ сторону добродѣтели, а наши взоры къ небу, и что „слово „радость" можетъ даже служить вторымъ названіемъ для религіи"[6]), Стернъ живо отзывался на радости другихъ людей[7]) и „готовъ былъ простить многіе недостатки изъ-за веселаго, праздничнаго темперамента"[8]). Всѣхъ приглашаетъ онъ „жить самымъ веселымъ, но и самымъ невиннымъ образомъ"[9]). Къ распространенію этого жизнерадостнаго настроенія духа направлена его литературная дѣятельность: „я пишу для смѣющейся части человѣчества", говоритъ онъ, „и молю Бога о помощи меланхоликамъ"[10]). Впрочемъ, онъ и самъ старается облегчить своими шутками ихъ грусть, рискуя изъ-за этого быть сочтеннымъ за шута, за фигляра или за циника со стороны педантовъ и фарисеевъ[11]). Что ему за дѣло до строгихъ цензоровъ! Къ серіозности или, вѣрнѣе, къ ея аффектаціи у него непреодолимое отвращеніе; онъ подозрителенъ къ ней въ такой же степени, какъ Фильдингъ, считая ее за обычное прикрытіе природныхъ недостатковъ или обмана[12]). Наоборотъ, юмористическую жовіальность онъ считаетъ качествомъ оздоравливающимъ для тѣла и для души: жизнерадостный организмъ дышитъ могучею грудью, сердце его бьется страстно; оно отзывчиво къ чувствамъ другихъ людей; всѣ силы сангвиника функціонируютъ энергично и непринужденно и обезпечиваютъ ему долгую и веселую жизнь[13]). Оттого, будь это въ его власти, Стернъ

---

[1]) *Tristram,* Ch. 213, p. 380.

[2]) Забавное описаніе этого препирательства со смертью. Id. Ch. 202, p. 370—1

[3]) *Sermon 22.* [4]) *Tristram,* l. c.

[5]) *Stapfer,* 68. Одинъ французъ, видѣвшій его, больного, подъ конецъ жизни, пишетъ о немъ: „все представляется въ розовомъ свѣтѣ этому счастливому человѣку... чашу наслажденія жизнью онъ хочетъ осушить до послѣдней капли". Id. 62.

[6]) *Sermon 20.*

[7]) Одна изъ лучшихъ страницъ „Сентиментальнаго путешествія" (pp. 417—8) — восторженное описаніе веселящихся крестьянъ („Viva la gioia!")

[8]) *Sentim. Journey,* 45—46. [9]) *Letter 44,* p. 231. [10]) *Letter 34,* p. 221.

[11]) О правильномъ и ошибочномъ отношеніи къ нему — *Tristram.* Ch. 113 and 11, pp. 252 and 17—21. Ch. 6, p. 7. [12]) Id. Ch. 11, p. 19—20. [13]) Id. Ch. 118, p. 263.

„создалъ бы царство сердечныхъ, смѣющихся людей, въ увѣренности, что если бы эти весельчаки были настолько же мудры, насколько они веселы, они оказались бы счастливѣйшими изъ смертныхъ“ [1]). До тѣхъ же поръ, пока осуществится этотъ фантастическій проектъ, онъ даже въ церковныхъ проповѣдяхъ не уставалъ совѣтовать наслаждаться всѣми благами жизни, содѣйствующими веселому настроенію духа: музыкой, танцами, стаканомъ хорошаго вина и „самою естественною духовною и физическою страстью — любовью“ [2]).

Таковъ былъ отецъ періода чувствительности, этотъ „бѣдный Іорикъ“, этотъ малодушный и добродушный шутникъ, относительно котораго такъ рѣзко раздѣлились мнѣнія его современниковъ. Блюстители строго нравственнаго направленія въ литературѣ не могли его выносить: Ричардсонъ называлъ его „отвратительнымъ писателемъ“; Джонсонъ приходилъ въ бѣшенство при одномъ упоминаніи о немъ, а Гольдсмитъ видѣлъ въ немъ фигляра, подлаживавшагося подъ низкій вкусъ публики своими дурачествами [3]). Богословы въ памфлетахъ, направленныхъ противъ Стерна, проклинали „богоотступника“ и его книгу, „написанную самимъ дьяволомъ“ [4]). Даже многимъ свѣтскимъ людямъ, слишкомъ свыкшимся съ приличіями изящнаго поведенія, не нравилась рѣзкая эксцентричность Стерна и его вычурное остроуміе: Ор. Уэльполь, напр., находилъ его скучнымъ писателемъ и скучнымъ собесѣдникомъ [5]). Тѣмъ не менѣе выраженія порицанія были совершенно заглушены громкимъ хоромъ похвалъ, на которыя менѣе кого-либо могъ разсчитывать человѣкъ, до сорокалѣтняго возраста не заявившій о себѣ ничѣмъ. „Тристрамъ Шэнди“, отъ котораго отказались всѣ издатели, сразу сдѣлался самою модною книгою лондонскаго большаго свѣта; она вызвала многочисленные критическіе отзывы, поддѣлки и подражанія; въ мужскомъ обществѣ о ней шли громкіе споры; дамы, притворно сторонившіяся отъ ея непристойностей, усердно читали ее тайкомъ. Авторъ хвастался тѣмъ, что ему удалось „внести раздоръ въ міръ“; одни рѣзко порицали книгу, другіе „превозносили ее до небесъ“; но друзья и враги одинаково раскупали ее на расхватъ [6]): первое изданіе разошлось въ три мѣсяца, второе — въ три недѣли. Чуть ли не еще большій успѣхъ выпалъ на долю эксцентричныхъ проповѣдей Стёрна, про которыя Штапферъ говоритъ, что „никогда произведенія этого рода не расходились и не будутъ расходиться такъ бойко, какъ эти“ [7]); въ четыре года онѣ выдержали шесть изданій [8]); отъ нихъ были въ одинаковомъ восторгѣ лондонскіе и парижскіе аристократы и знаменитости литературнаго

---

[1]) *Tristam Shandy.* Ch. 118, p. 263—4.

[2]) *Sermon 20 and 5:* What Divines say of the mind, Naturalists have observed of the body, that there is no passion so natural to it as love, — which is the principle of doing good. [3]) *Stapfer,* 41—42. [4]) Id. 44—45. [5]) Id. 41.

[6]) *Letter 13 and 15,* p. 180, 184.

[7]) *Stapfer,* 48—49. [8]) *Traill,* 58.

міра[1]); поэтъ Грэй находилъ, что онѣ написаны слогомъ, наиболѣе подходящимъ къ современнымъ требованіямъ, и восхищался ихъ нѣжною чувствительностью и яркими проблесками фантазіи; Вольтеръ полагалъ, что едва ли возможно лучшее разсужденіе о совѣсти, чѣмъ Стернова проповѣдь на эту тему. Въ Лондонѣ счастливаго автора ждалъ невиданный до тѣхъ поръ тріумфъ: у дверей квартиры этого сельскаго пастора, цѣлыхъ двадцать лѣтъ прозябавшаго гдѣ-то въ неизвѣстности, тѣснились лучшіе представители надменной англійской аристократіи; не было конца приглашеніямъ на обѣды и вечера; желающимъ видѣть у себя новую знаменитость приходилось ждать очереди по два, по три мѣсяца; первый живописецъ Англіи Рейнольдсъ писалъ портретъ Стерна, первый рисовальщикъ XVIII вѣка Гогартъ гравировалъ заглавную виньетку къ его книгѣ; величайшій актеръ своего времени Гаррикъ сталъ его лучшимъ другомъ; извѣстнѣйшій изъ британскихъ богослововъ, епископъ глостерскій Уорбертонъ гордился тѣмъ, что могъ рекомендовать Стерна, „какъ англійскаго Раблэ“, въ свѣтскихъ салонахъ и среди высшаго духовенства, спѣшившаго обласкать „этого неисправимаго шалуна-пастора“; новыя кушанья, новая карточная игра, призовыя лошади получили прозвище „Тристрама Шэнди“; термины „сентиментальность, эксцентричность, юморъ, шэндеизмъ, шэндіанская философія“ стали излюбленными словами, обозначавшими не одинъ только минутный капризъ моды, но и новый складъ понятій, новый оттѣнокъ нравственнаго настроенія общества[2]).

Когда черезъ два года послѣ своего лондонскаго тріумфа Стернъ прибылъ въ Парижъ, онъ былъ пріятно удивленъ тѣмъ, что его произведенія извѣстны тамъ почти настолько же, какъ и въ Англіи. Автора и здѣсь ждалъ самый теплый пріемъ: съ нимъ любезничали герцогъ Орлеанскій, министръ Шуазель и другіе аристократы; въ салонахъ на обѣдахъ, въ оперѣ — вездѣ его осыпали ласками и похвалами до того, что подъ конецъ онъ сталъ уже „посылать къ чорту французскій энтузіазмъ, опасаясь какъ бы онъ не довелъ его до мученической смерти“[3]). Особенно сблизился онъ съ кружкомъ барона Гольбаха, съ самимъ серіознымъ авторомъ „Системы природы“, съ увлекающимся Дидро, съ циничнымъ Кребильономъ, которому пришла странная фантазія учить его скромности въ выраженіяхъ. Повсюду шэндеизмъ пріобрѣлъ столько поклонниковъ, что Шуазель въ недоумѣніи сталъ справляться: „да кто же такой этотъ шевалье Шэнди, о которомъ всѣ говорятъ“[4]). Не одна англоманія, бывшая тогда въ полномъ разгарѣ, обезпечивала Стерну успѣхъ во Франціи, но и его искренность и наивность; Гара и Сюаръ

---

[1]) По поводу 3-го и 4-го томовъ проповѣдей Стёрнъ пишетъ, что они выходятъ въ свѣтъ with a prancing list de toute la noblesse. *Letter 55*, p. 245; въ спискѣ красовались имена Вольтера, Дидро, Гольбаха и другихъ извѣстныхъ писателей.

[2]) *Stapfer*, 39—50. *Traill*, 50 sqq. по письмамъ Стёрна и по Фитцджеральду.

[3]) *Sterne, Letters 20, 22, 23*, p. 193—199, 209. [4]) *Letters* 22, 23, p. 196—200.

увѣряютъ, что онъ болѣе всего нравился этими качествами: „вездѣ и во всемъ онъ одинаково вѣренъ самому себѣ; не преднамѣренное и не опредѣленное направляетъ его; онъ всегда увлекается только однимъ впечатлѣніемъ: въ театрахъ, въ салонахъ, на улицѣ онъ всегда находится до извѣстной степени во власти окружающихъ его людей и предметовъ; онъ всегда готовъ быть то влюбленнымъ, то набожнымъ, то шутомъ, то человѣкомъ возвышенныхъ стремленій“ [1]). Общество, утомленное утонченнымъ этикетомъ и мелочнымъ изяществомъ, изъ-за которыхъ французы скоро опротивѣли Стерну, чувствовало, что оно само молодѣетъ душою при видѣ этого чудака, у котораго, по темпераменту и по убѣжденію, душа была всегда нараспашку. Естественность и непринужденность чувства и поведенія, къ которымъ какъ разъ въ эту пору болѣе серіознымъ тономъ призывалъ Руссо [2]), выступали здѣсь наружу какъ нѣчто возможное, въ бойкой, живой формѣ, особенно способной увлекать французовъ своею неподражаемою оригинальностью.

Изъ Франціи слава Стерна распространилась по Италіи [3]) и Германіи. О томъ, какъ усердно читали нѣмцы „Тристрама Шэнди“, упоминаетъ самъ авторъ его [4]); но и проповѣди Стерна считались въ Германіи и Швейцаріи полезною и пріятною нравственною книгою, заслуживавшею, по мнѣнію Боде, быть въ рукахъ у каждаго [5]); что же касается „Чувствительнаго путешествія“, то среди нѣмцевъ оно пользовалось популярностью еще большею, чѣмъ въ Англіи [6]). Указывая на глубокое воспитательное значеніе Стерна для западно-европейскаго общества, Геттнеръ замѣчаетъ, что „Стернъ болѣе кого-либо другаго можетъ считаться прародителемъ великаго французскаго и нѣмецкаго періода бурныхъ стремленій, снова сдѣлавшаго человѣка человѣкомъ“ [7]). Приговоръ этотъ, на нашъ взглядъ нѣсколько преувеличенный относительно французскаго общества, вполнѣ вѣренъ примѣнительно къ нѣмецкому. Франція, помимо Стерна, подчинялась въ это время вліянію двухъ другихъ, родныхъ ей писателей, Дидро и Руссо, далеко подвинувшихъ впередъ развитіе чувствительности, — писателей болѣе энергичныхъ въ дѣлѣ и болѣе содержательныхъ по мысли, нежели „бѣдный Іорикъ“ — Стернъ. Сверхъ того, самый складъ общественной жизни во Франціи, живой интересъ

---

[1]) *Stapfer*, 59.

[2]) „Элоиза“ вышла въ 1761 г., „Эмиль“ въ 1762 г., а Стёрнъ былъ въ Парижѣ также въ 1762 г.

[3]) Онъ былъ обласканъ папою, который бесѣдовалъ съ нимъ нѣсколько разъ и приказалъ открыть ему доступъ въ катакомбы. [4]) *Sterne, Letter 125*, p. 333.

[5]) *Yorick's Empfindsame Reise. 3. Aufl. Hamburg u. Bremen 1771.* I. B. Vorwort d. Uebersetzers, S. XI.

[6]) *Koberstein*, IV, 168, замѣчаетъ, что подражанія „Тристраму“ въ Германіи начались уже послѣ подражаній „Чувствительному путешествію“; этимъ послѣднимъ восхищались единодушно всѣ; на непониманіе же Тристрама жаловался Боде: man wird Leute finden, die es als das unsinnigste Gewäsch verachten. *Yorick's Empf. Reisen.* Vorwort, S. IX. [7]) *Геттнеръ*, I, 427.

къ соціальнымъ и политическимъ вопросамъ, важность надвигавшагося грознаго переворота государственнаго строя, — все дѣйствовало возбуждающимъ образомъ на лучшихъ представителей предреволюціоннаго поколѣнія, все звало ихъ къ энергичной дѣятельности, къ борьбѣ, и не позволяло имъ ограничиваться неопредѣленною, расплывчатою, пассивною сентиментальностью. Наоборотъ, въ Германіи апатія къ общественнымъ нуждамъ, слабое развитіе патріотизма, равнодушіе къ политикѣ и государственной жизни заставляли большинство талантливыхъ людей углубляться внутрь себя, искать выраженія высшихъ духовныхъ потребностей въ проявленіяхъ личной мысли и личнаго чувства, такъ легко вырождающагося въ мелочную чувствительность, наиболѣе симпатичнымъ представителемъ которой и былъ Стёрнъ. „Молодая Германія", не знавшая Стёрна непосредственно, идеализировала его на свой ладъ: тогда какъ англичане увлекались преимущественно его эксцентричностью, а французы непринужденностью его поведенія и откровенностью, мечтательные нѣмцы влюбились въ его сентиментальность и выдвинули на первый планъ эту сторону его характера и его произведеній преимущественно передъ юмористическою[1]).

Что и эта послѣдняя однако была по достоинству оцѣнена нѣкоторыми нѣмцами, видно изъ любви къ нему людей, совершенно чуждыхъ сентиментальности, какъ напр. Лессинга. Именно Лессингъ побудилъ Боде приняться за переводъ „Чувствительнаго путешествія", переводъ, оказавшійся превосходнымъ, быть можетъ, вслѣдствіе участія въ немъ самого Лессинга[2]). Лессингу же принадлежитъ удачный выборъ термина „чувствительность" для обозначенія того душевнаго настроенія, которое придало такую своеобразную окраску нравственному броженію послѣдней четверти прошедшаго столѣтія[3]). Самъ Лессингъ, однако, цѣнилъ въ Стёрнѣ не столько чувствительность, сколько оригинальность таланта, бойкій юморъ и проницательные взгляды въ глубину души человѣческой. Какъ велико было его уваженіе къ Стёрну, видно изъ его словъ: „есть только два писателя, жизнь которыхъ я желалъ бы продлить жертвою части моей собственной; эти два писателя — Винкельманнъ и Стёрнъ[4]). Если такъ относился къ послѣднему мыслитель, въ которомъ рефлекція рѣшительно преобладала надъ чувствомъ, понятно, съ какимъ восторгомъ льнули къ „бѣдному Іорику" энтузіасты чувства и свободы. В. Шлегель говоритъ, что сочиненія Стёрна, вмѣстѣ съ „Ночами" Іонга, „Новой

---

[1]) *W. Schlegel* въ *Lettre sur le Triomphe de la Sensibilité* (письмо это вновь издано *Er. Schmidt*'омъ въ *Festschrift zur Begründung des 5-ten allgem. deutsch. Neuphilologentages. Berlin 1892*, S. 86 ff.) говоритъ: L'admirable ironie des écrits de Sterne ne fut guère sentie, tandis qu'on s'attachait uniquement aux morceaux touchants. S. 87.

[2]) По отзыву самого Боде въ предисловіи ко 2-му изданію. Ср. письмо Лессинга къ Боде. *Lessing. W.* XII, 509.

[3]) *Yorik's Empf. Reisen. Aufl. (1771).* Vorwort, III. Лессингъ предложилъ слово empfindsam, вмѣсто котораго еще Гаманнъ пользовался словомъ empfindselig. *Hamann*, IV, 66. [4]) *Danzel-Guhrauer, Lessing*, II, 263.

Элоизой“ и апокрифическимъ Оссіаномъ, составляли непремѣнную принадлежность библіотеки каждаго чувствительнаго читателя и каждой сентиментальной читательницы того времени[1]); а Гёте, вспоминая годы своей молодости, замѣчаетъ, что „и теперь каждому образованному человѣку слѣдовало бы вновь заглянуть въ труды Стёрна для того, чтобы и девятнадцатый вѣкъ зналъ, чѣмъ мы ему уже обязаны и чѣмъ еще можемъ ему быть обязанными“[2]). Стёрнъ былъ однимъ изъ любимѣйшихъ авторовъ Гердера[3]), который въ своихъ письмахъ къ Гаманну не устаетъ вспоминать о немъ, и всегда съ любовью или похвалою. Онъ считаетъ его вмѣстѣ со Свифтомъ и Чёрчиллемъ, величайшимъ изъ англійскихъ юмористовъ, предпочитая его однако двумъ другимъ за его чарующее добродушіе. Онъ не можетъ вдоволь начитаться имъ; онъ до того свыкся съ особенностями его чувствъ, что можетъ прослѣдить связь самыхъ нѣжныхъ ихъ проявленій съ наиболѣе затаенными свойствами его натуры. Оттого онъ и понимаетъ его лучше, чѣмъ большинство читателей. Ему противны только „проклятыя, свинскія двусмысленности „Тристрама“, изъ за-которыхъ приходится рекомендовать эту книгу рѣже, чѣмъ слѣдовало бы“; зато онъ въ восторгѣ отъ прихотливыхъ перемѣнъ настроенія Стёрна, отъ непринужденности и спокойствія, съ которыми онъ такъ наивно и сердечно разоблачаетъ свои думы, грезы и ощущенія[4]). Съ другой стороны, въ области шутливаго и смѣхотворнаго онъ ставитъ его рядомъ съ Сервантесомъ[5]). Стёрновская манера относиться къ людямъ и къ случайностямъ жизни, его отдѣльныя выраженія, характерныя черты дѣйствующихъ лицъ его произведеній стали у Гердера какъ бы принадлежностью домашняго обихода[6]); да и не у него одного! и у многихъ другихъ людей того же времени имена „бѣднаго Іорика“, „Тристрама“, „Вальтера Шэнди“ и „Дяди Тоби“ встрѣчались чрезвычайно часто въ разговорѣ и въ перепискѣ: Гердеръ называетъ самого себя Іорикомъ, а Гаманна — Дядею Тоби[7]); въ обществѣ Клопштока, Штольберговъ и Клаудіуса былъ также свой „Дядя Тоби“ — докторъ Муммзенъ[8])... Ф. Л. Штольбергъ въ восторгѣ отъ Стёрна: онъ началъ читать „Тристрама“ для развлеченія, но нашелъ въ немъ „богатую пищу для ума и сердца“; книга эта способна разсмѣшить самаго закоснѣлаго педанта, и въ то же время „въ ея живописныхъ облакахъ неожиданно вспыхиваетъ молнія, озаряющая самую глубину души человѣческой“[9]).

Въ кружкѣ братьевъ Якоби и ихъ друзей[10]) увлеченіе Стёрномъ приняло особую, вычурно-сентиментальную форму: подъ вліяніемъ сильнаго

---

[1]) *Schlegel*, l. c. [2]) *Goethe, Maximen u. Reflexionen*. 6. Abschnitt. B. III. S. 135.
[3]) *Haym*, I, 357, 413.
[4]) *Herder's Briefe an Hamann hrsg. v. Hoffmann. Berlin 1889*, 49.
[5]) *Haym*. I, 261.
[6]) Примѣры: *Herder's Briefe an Hamann*, S. 25, 27, 29, 40, 71, 225.
[7]) Id. 27. [8]) *Stolberg's Briefe an Voss*. 324. [9]) Id. 102—3.
[10]) Сочиненія Стёрна составляли любимое чтеніе талантливаго послѣдователя философіи Якоби Виценманна. *Von der Goltz, Thomas Wizenmann*. I, 11.

впечатлѣнія, вызваннаго однимъ поучительнымъ эпизодомъ „Чувствительнаго путешествія“ (разсказомъ о монахѣ Лоренцо), здѣсь вошло въ обыкновеніе имѣть каждому табакерку съ надписью „Лоренцо“ для того, чтобы, при взглядѣ на нее, удерживать самого себя и другихъ отъ всего рѣзкаго и безнравственнаго и такимъ образомъ содѣйствовать развитію искренности и братскихъ отношеній между людьми. Этому наивному пріему взаимной дисциплины настолько посчастливилось, что въ скоромъ времени „почти всѣ благовоспитанные люди въ Германіи и даже въ Даніи и Лифляндіи сочли необходимымъ обзавестись Іориковскою или Лоренцевскою табакеркою“ [1]). Важнѣе этой моды было глубокое вліяніе Стёрна на складъ философскихъ убѣжденій такого выдающагося мыслителя, какъ Ф. Г. Якоби. Основной принципъ его ученія (сохраненіе самобытности и самостоятельности человѣческой личности въ возможно большей полнотѣ и энергіи) нашелъ себѣ опору въ Стёрновомъ оправданіи свободы чувствъ и дѣйствій значительно раньше, чѣмъ началось болѣе серіозное и болѣе глубокое вліяніе Гаманна на Якоби въ томъ же направленіи. Съ самаго начала своей дѣятельности Якоби поставилъ себѣ задачею изучать свою индивидуальность и оставаться ей вѣрнымъ во всѣхъ случайностяхъ жизни, искренно высказываясь за то, что онъ считалъ истиннымъ, добродѣтельнымъ и прекраснымъ, и всегда стараясь сохранить свои чувства въ здоровомъ состояніи, умъ — въ бодромъ и радостномъ настроеніи, а волю — не стѣсненною внѣшнимъ принужденіемъ [2]). Онъ называетъ себя индивидуалистомъ [3]) и цѣнитъ себя „именно за любовь къ свободѣ, привлекающую его ко всему, въ чемъ замѣчается своеобразная, оригинальная, самобытная жизнь и наслажденіе“ [4]). Въ своихъ произведеніяхъ онъ видитъ „только изображеніе самого себя, изображеніе особенностей извѣстнаго организма, опредѣленной индивидуальности, съ ея чувствами, взглядами, представленіями о себѣ и другихъ“ [5]). Точно такъ же чисто Стёрновскимъ духомъ проникнуты и слѣдующія опасныя его мысли: „все дѣлается само собою; отъ насъ требуется только любовь, спросъ на хорошее, стремленіе къ нему; притомъ же каждый можетъ выполнить лишь столько, сколько для него потребно; желающій же сдѣлать больше становится смѣшнымъ“ [6]). Эти слова, почти буквально совпадающія съ приведенными выше выраженіями Стёрна, представляются Якоби настолько цѣнными, что онъ называетъ ихъ „евангеліемъ, которое должны бы проповѣдывать всѣ добросовѣстные люди для того, чтобы болтовни было на свѣтѣ поменьше, а дѣлъ побольше“ [7]). Такое убѣжденіе предполагаетъ твердую вѣру въ доброкачественность человѣческой природы и въ способность отдѣльной личности находить правильный путь къ истинѣ и къ добру; и мы видимъ, что

---

[1]) *Leben Joh. Georg Jacobi's von einem seiner Freunde. Zürich 1822,* 42—45.
[2]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 85, 182 etc.
[3]) Du weisst, ich bin ein Personalist, пишетъ онъ Гердеру. Id. I, 375.
[4]) Id. I, 468. [5]) Id. II, 240. [6]) Id. I, 234—5. [7]) Id. ibid.

вѣра эта свойственна Якоби еще болѣе, чѣмъ Стёрну: „надо", говоритъ онъ, „вѣрить внутреннему чувству, внушающему намъ, что въ насъ есть собственная сила, достаточная для нашей жизни и дѣятельности; надо вѣрить въ свое сердце и довѣряться ему и въ этихъ чувствахъ обрѣтать свою свободу"[1]). Достойно замѣчанія, что такимъ же оптимистическимъ настроеніемъ и такимъ же довѣріемъ къ собственнымъ силамъ проникается и Гердеръ, опираясь именно на жизнерадостную философію Іорика-Стёрна[2]).

Человѣка совершенно противоположныхъ свойствъ, чѣмъ Якоби и Гердеръ, Мерка, Стёрнъ привлекалъ умѣньемъ проникать въ самую глубину характера, изображать его необыкновенно живо и запечатлѣвать его малѣйшія черты въ памяти читателя. Плѣняли Мерка также едва уловимыя колебанія нервной натуры Стёрна, легкая воспріимчивость ко всему встрѣчному и удивительная способность къ мгновенному переходу отъ глубокаго или возвышеннаго чувства къ легкомыслію. Эти особенности Меркъ считаетъ привилегіей „чудеснаго душевнаго строя этого изумительнаго человѣка, остающагося достойнымъ уваженія среди всѣхъ своихъ шутовскихъ выходокъ и дурачествъ"[3]). Еще болѣе вѣскій отзывъ о Стёрнѣ даетъ Гёте: „Невозможно оцѣнить въ достаточной степени вліянія на меня Гольдсмита и Стёрна именно въ главномъ пунктѣ моего духовнаго развитія", пишетъ онъ Цельтеру. „Эта величавая и благодушная иронія, эта справедливость оцѣнки, эта кротость среди всѣхъ превратностей жизни, сохраненіе равновѣсія, несмотря на всевозможныя перемѣны, и другія сходныя съ этимъ добродѣтели воспитали меня наилучшимъ образомъ, и въ концѣ концовъ эти-то настроенія и способны вернуть насъ съ ошибочныхъ путей жизни на путь правильный"[4]). Проникнутый благодарностью къ Стёрну, Гёте называетъ его „прекраснѣйшимъ изъ умовъ, когда-либо трудившихся на пользу человѣчества, признаетъ его юморъ неподражаемымъ, догадливость и проницательность его безграничными, а вліяніе его на читателей облагораживающимъ, содѣйствующимъ любви къ свободѣ и къ красотѣ... Ни въ чемъ его нельзя признать за безукоризненный образецъ, но во всемъ онъ является наставникомъ и пробудителемъ къ дѣятельности"[5]).

Мы видимъ такимъ образомъ, что вліяніе англійскаго юмориста распространялось на самый очагъ того духовнаго броженія, изъ котораго выработались философія чувства и ученіе о геніальности. Тѣмъ болѣе удивительнымъ представляется сдержанное отношеніе Гаманна къ Стёрну, о которомъ первый лишь очень рѣдко и неопредѣленно отзывается въ своихъ статьяхъ и въ перепискѣ съ друзьями. Причину этой сдержанности разъяснить чрезвычайно трудно. По общему складу убѣжденій Стёрна Гаманнъ долженъ былъ бы относиться къ нему очень со-

---

[1]) Id. I, 194. [2]) *Herder's Briefe an Hamann*, 194.
[3]) *Zimmermann. Merck.* 385—6. [4]) *Геттнеръ.* I, 423—4.
[5]) *Goethe, Maximen u. Reflexionen.* [6]) Abschn. III, 133, 136—7.

чувственно, такъ какъ между ними было много сходнаго. Гаманнъ былъ безусловный реалистъ, старавшійся изучить и понять какъ хорошую, такъ и дурную сторону человѣческой природы съ одинаковою полнотою; такимъ же реалистомъ былъ и Стёрнъ. Далѣе, Гаманнъ, подобно Стёрну, былъ индивидуалистомъ, врагомъ отвлеченныхъ понятій о человѣкѣ; его интересовали въ человѣкѣ личныя особенности, частныя, мелкія черты, которымъ онъ придавалъ существенное значеніе, потому что именно онѣ наиболѣе чувственно, осязательно и живо характеризуютъ человѣка, а Стёрнъ былъ неподражаемымъ мастеромъ какъ разъ въ области такой миніатюрной характеристики. Затѣмъ, вполнѣ во вкусѣ Гаманна были его рѣзкіе переходы отъ возвышеннаго къ мелочному и разоблаченіе совмѣстнаго существованія въ человѣкѣ величаваго и ничтожнаго, божественнаго и животнаго. Въ этомъ отношеніи даже многое изъ того, что Гердеръ называлъ „проклятымъ свинствомъ“ въ Стёрнѣ, не нуждалось въ оправданіи съ точки зрѣнія Гаманна, который испыталъ на себѣ стихійную силу чувственности, и, желая провести до конца всестороннее реалистическое изученіе человѣческой природы, не усматривалъ цинизма и соблазна въ наивномъ раскрытіи даже ея наименѣе благородныхъ сторонъ, полагая, что „pudenda нашего организма настолько тѣсно связаны съ тайниками нашего сердца и мозга, что полный разрывъ такого естественнаго союза невозможенъ“ [1]). Довѣріе Стёрна къ чувству, къ инстинктивному влеченію, къ природному внушенію было такъ же согласно съ убѣжденіями Гаманна, какъ и его довѣріе къ Провидѣнію и надежда на конечное милосердіе Небеснаго Отца. Наконецъ, въ самомъ слогѣ обоихъ писателей нельзя не замѣтить нѣкоторыхъ сходствъ: перерывы, неправильные и запутанные обороты рѣчи, безпорядочное изложеніе, пестрота колорита, излишняя витіеватость и вычурность въ выраженіяхъ, искупаемыя глубиною мысли, сосредоточенной въ немногихъ словахъ, и блескомъ разнообразнаго остроумія. Совпаденій и сходствъ между Стёрномъ и Гаманномъ было, слѣдовательно, слишкомъ достаточно для того, чтобы первый могъ сдѣлаться любимымъ авторомъ втораго. Нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что Гаманнъ былъ хорошо знакомъ съ сочиненіями Стёрна; это явствуетъ какъ изъ выраженій самого Гаманна, такъ и изъ того, что Гердеръ бесѣдуетъ съ нимъ о Стёрнѣ какъ о писателѣ, извѣстномъ ему до мелочей; къ Гаманну же обращался и Боде съ просьбою принять подъ свое покровительство его переводъ „Тристрама“ [2]). Страннымъ поэтому представляется почти полное молчаніе Гамана о Стёрнѣ [3]). Надо ли объяснять этотъ фактъ совпаденіемъ многихъ особенностей Стёрна съ его собственными, совпаденіемъ, заставлявшимъ Гаманна

---

[1]) *Hamann*, VII, 142. [2]) *Herder's Briefe an Hamann*. 78.

[3]) Встрѣчается одинъ отзывъ даже прямо пренебрежительный, хотя и относящійся къ второстепенному произведенію: „Yorick's und Eliseu's (Draper) Briefe sind nicht der Rede werth“, пишетъ онъ Гердеру. VI, 145.

принимать лучшее въ Стёрнѣ какъ что-то уже заранѣе извѣстное и потому не возбуждавшее охоты спеціально высказываться по этому поводу? Или же, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, сдержанное отношеніе Гаманна къ модному автору, которымъ современники неумѣренно увлекались, объясняется сознаніемъ опасности увлеченія и желаніемъ ему противодѣйствовать? Поводовъ къ принятію втораго предположенія, мнѣ кажется, имѣется достаточно. Въ самомъ дѣлѣ, несмотря на значительное сходство между нѣкоторыми сторонами міровоззрѣнія Стёрна и Гаманна[1]), болѣе строгая въ нравственномъ отношеніи натура втораго не могла удовольствоваться поверхностными результатами Стёрновой чувствительности. Для Стёрна дѣятельность чувствъ была главнымъ и самодостаточнымъ жизненнымъ отправленіемъ человѣческаго организма, неизсякаемымъ источникомъ наслажденія и вмѣстѣ съ тѣмъ единственнымъ возбудителемъ и регуляторомъ человѣческой дѣятельности. Для Гаманна же чувство было непосредственнымъ, первичнымъ откровеніемъ истины духу человѣческому, началомъ сознанія, изъ котораго, при посредствѣ слова, языка, должно развиваться всеобъемлющее знаніе, до котораго Гаманнъ былъ настолько же ненасытно-жаденъ, насколько Стёрнъ былъ къ нему пренебрежительно-равнодушенъ. Внѣ чувства, по Гаманну, нѣтъ ни жизни, ни знанія; но превращать чувство въ сентиментальность, направленную только къ личному наслажденію и искажающую состраданіе къ людямъ въ новый видъ изысканнаго наслажденія, значитъ сдѣлать изъ главнаго двигателя человѣческой дѣятельности предметъ праздной и разслабляющей забавы. Гаманнъ основательно опасался, какъ бы пустая чувствительность не погубила производительнаго, энергичнаго чувства[2]); онъ видѣлъ, что „гераклитовскія слезы человѣчно-божественной чувствительности не мѣшаютъ сентиментальному XVIII вѣку оставаться и суетнымъ, и разсчетливымъ, и безсердечнымъ“[3]); онъ сознавалъ, что чувство, занятое только самимъ собою, влюбленное въ себя, вырождается въ мелкую чувствительность, не переходящую въ дѣло, да и безсильную для активнаго участія въ немъ. Оттого, среди полнаго разцвѣта чувствитель-

---

[1]) Самъ Гаманнъ намекаетъ на это сближеніе, когда иронически говоритъ, что „einer der berühmtesten Verlegern u. Kunstrichter unter allen jetzt lebenden Kennern u. Nachahmern schöner Caricaturen (Николаи) am ärgsten shandysirt und am ächtesten hamannisirt. IV, 292.

[2]) Meine Empfindseligkeit bringt mich noch um all mein Gefühl. VI, 130. Обращаемъ вниманіе на оригинальное слово, которымъ пользуется Гаманнъ для обозначенія противной ему сентиментальности. Въ отличіе отъ предложеннаго Лессингомъ и оставшагося въ нѣмецкой рѣчи термина „Empfindsamkeit“, обозначающаго просто легкую воспріимчивость къ ощущеніямъ (отзывчивую впечатлительность), Гаманнъ упорно держится слова „Empfindseligkeit“, обозначающаго способность находить наслажденіе, блаженство (Seligkeit) въ самомъ процессѣ ощущенія (Empfinden), независимо отъ свойствъ его объекта, чѣмъ оттѣняется непохвальная, грубо-эпикурейская сторона чувствительности. [3]) *Hamann*, IV, 434, 199 и 66.

ности, когда чуть не вся Германія зачитывалась „Вертеромъ“ и „Зигвартомъ“, Гаманнъ писалъ Рейхардту: „съ чувствительными душами происходитъ то же, что со слишкомъ глубокомысленными умами: чѣмъ больше онѣ пьютъ, тѣмъ сильнѣе ихъ мучитъ жажда. Вкусъ, слишкомъ привыкшій къ сладостямъ жизни, притупляется скорѣе всякаго другаго; наоборотъ, на горестныхъ и острыхъ ощущеніяхъ онъ сохраняетъ свою воспріимчивость къ впечатлѣніямъ на болѣе продолжительный срокъ“ [1]). Проницательному наблюдателю общественной жизни было ясно, къ какому опасному эпикурейству только личнаго, а, слѣдовательно, эгоистичнаго и безсердечнаго довольства должно привести заманчивое правило Стёрновой мудрости: отдаваться безъ стѣсненій любой волнѣ личнаго настроенія, любому внушенію своего чувства, не заботясь о томъ, насколько то и другое согласуется съ настроеніемъ и чувствами если не всѣхъ, то по крайней мѣрѣ большинства. Опасность такой безконтрольной субъективной чувствительности созналь впослѣдствіи и Гёте, когда, вспоминая о Стёрнѣ, замѣтилъ, что „вольнолюбивая душа, подобная его душѣ, легко подвергается риску стать дерзкою и безстыжею, если только нравственное равновѣсіе не возстановляется въ ней благороднымъ доброжелательствомъ (къ другимъ людямъ)“ [2]). Но Гаманнъ слишкомъ хорошо зналъ, какъ рѣдко встрѣчается это желанное равновѣсіе даже въ наилучше организованныхъ натурахъ; несравненно менѣе Гёте довѣрялъ онъ въ этомъ отношеніи природнымъ силамъ человѣка, и потому, въ противоположность Стёрну и Гёте съ ихъ натуралистически-эпикурейскимъ идеаломъ доброжелательства, исходящаго изъ жажды личнаго наслажденія, Гаманнъ указываетъ на аскетическій идеалъ всеобщей любви, „воплощенный религіей въ прекрасномъ, чувственномъ образѣ Креста, въ которомъ мы имѣемъ величавый примѣръ самоотверженнаго наслажденія нашимъ бытіемъ и правильное побужденіе къ дѣятельности для самыхъ сокровенныхъ нашихъ силъ“ [3]).

Опытъ въ скоромъ времени показалъ, какъ правъ былъ Гаманнъ въ своемъ приговорѣ надъ безсильною и непроизводительною сентиментальностью. Въ литературѣ она выразилась въ нескончаемой болтовнѣ безчисленныхъ романовъ, до крайности размножившихся именно въ эту пору. Еще Лессингъ жаловался на недостатокъ въ нихъ, а отъ 1773 до 1796 г. ихъ успѣли издать цѣлыхъ 6000! [4]) Значительная часть ихъ принадлежала къ разряду сентиментальныхъ и юмористическихъ, при чемъ быстрое распространеніе этого направленія несомнѣнно вызвано было сочиненіями Стёрна [5]). Всѣ хотѣли щеголять изяществомъ чувствъ или остроуміемъ ,какъ Стёрнъ [6]). Но во всей этой огромной литературной массѣ, за исключеніемъ „Вертера“ Гёте, „Альвилля“ [7]) и „Вольдемара“

---

[1]) Idem. VI, 257. [2]) *Goethe, Maximen.* B. III, S. 136. [3]) *Hamann,* VI, 257.
[4]) *Геттнеръ, Нѣмецкая литература.* III, 1, 359—360. [5]) *Koberstein,* IV, 68.
[6]) На это Ромлеръ жаловался уже въ 1775 г. Id. ibid.
[7]) Исторія Альвилля изложена въ диссертаціи *Holtzmann'a Ueb. Ed. Allwill's Briefsammlung. Jena 1878.*

Якоби, да, пожалуй, „Жизнеописаній въ восходящей линіи“ Гиппеля, нѣтъ ничего отмѣченнаго даровитостью и оригинальностью. Вымученному юмору недостаетъ естественности, легкости и добродушія, а нѣжная впечатлительность Стёрна выродилась въ напускную мечтательность, въ приторную изнѣженность и въ аффектированную плаксивость [1]). Вялое, пассивное настроеніе проникаетъ собою всю эту беллетристику; безсиліе чувствуется уже въ самыхъ сюжетахъ и въ планахъ изложенія: описываемыя событія ничтожны; нѣтъ даже картинъ дѣятельной стороны жизни; характеристика общественной среды безцвѣтна или вовсе опущена; все вниманіе авторовъ поглощено изображеніемъ мнѣній и внутренняго состоянія дѣйствующихъ лицъ, или, вѣрнѣе, лицъ, которыя не дѣйствуютъ, а только сентиментальничаютъ и еще болѣе резонерствуютъ. Туманный міръ мелкихъ личныхъ думъ, мечтаній и ощущеній совершенно заслоняетъ собою міръ реальный, народную, общественную, государственную жизнь. И когда же?... Въ пору небывалаго подъема демократическаго духа, наканунѣ французской революціи и Наполеоновыхъ войнъ!... Узаконеніе этого мелочнаго, субъективнаго и отвлеченнаго направленія въ литературѣ мы находимъ даже въ средѣ, противоположной той, гдѣ была наиболѣе распространена сентиментальность, — въ средѣ нѣмецкаго „просвѣщенія“. Извѣстнѣйшій представитель послѣдняго Николаи находитъ, что изложеніе мнѣній можетъ, и часто даже должно преобладать надъ описаніемъ событій, такъ какъ для многихъ людей мнѣнія важнѣе, чѣмъ для другихъ дѣйствія [2]), а Меркъ замѣчаетъ, что „у нѣмецкихъ романистовъ стало даже закономъ описывать мнѣнія, вмѣсто жизни, съ тѣхъ поръ, какъ Стёрнъ задалъ тонъ въ этомъ направленіи“ [3]). Но изложеніе мнѣній можетъ быть интереснымъ и поучительнымъ только при условіи содержательности, плодотворности, или по меньшей мѣрѣ, оригинальности мнѣній, или же при важности значенія лицъ и общественныхъ группъ, изъ которыхъ мнѣнія исходятъ. А между тѣмъ, сентиментально-юмористическое направленіе, подражавшее Стёрну, не признавало существеннымъ ни одного изъ названныхъ условій. Николаи, напр., отъ лица реалистическаго искусства, отрекается принципіально отъ всякаго „высокаго полета фантазіи“, отъ изображенія важныхъ событій и иныхъ лицъ, кромѣ „самыхъ обыкновенныхъ плохихъ и самыхъ обыкновенныхъ честныхъ людей“ [4]). Нельзя отрицать того, что въ этомъ приниженномъ и опошленномъ взглядѣ на задачи искусства въ значительной степени виноваты не одни подражатели Стёрна, но и самъ онъ. Лихтенбергъ имѣлъ основаніе сказать, что Стёрнъ стоитъ не на очень высокомъ нравственномъ уровнѣ и не на самомъ благородномъ пути [5]).

---

[1]) Гёте осуждаетъ эти недостатки въ одной изъ своихъ рецензій. *Werke. XXXVIII*, 14. Еще строже приговоръ *Лихтенберга* въ *Vorstellung zu einem Orbis pictus* въ *Ausgew. Schriften (Reclam)*, 433—6.

[2]) *Das Leben u. d. Meinungen d. Sebaldus Nothanker. Berlin u. Stettin (2 Aufl.) 1774.* Vorrede. [3]) *Zimmermann, Merck.* 389. [4]) *Sebaldus Nothanker*, l. c.

[5]) *Lichtenberg, Ed. cit.* S. 168.

Англійскій юмористъ дѣйствительно до того привыкъ возиться съ мелочными чертами человѣческой природы, что отъ него ускользала ея величавая сторона; все возвышенное едва намѣчено въ немъ: вопросы религіозные или затронуты вскользь, или же подвергнуты обсужденію легкомысленному; интересы политическіе его вовсе не интересуютъ, общественные — очень мало; личность, а не сочетаніе личностей, частное и единичное, а не коллективное занимаетъ этого индивидуалиста и, конечно, неизбѣжно, — въ ущербъ ширинѣ взглядовъ и глубинѣ чувствъ. Хотя онъ и желалъ наблюдать и изображать преимущественно „ощущенія, содѣйствующія любви ко всему человѣчеству“ [1]), однако сосредоточеніе вниманія почти исключительно на „нѣжныхъ страстяхъ“ [2]) повліяло на него разслабляющимъ образомъ, отняло у его филантропіи энергичный, дѣятельный характеръ, превративши ее въ пассивное доброжелательство, — чувство праздное или размѣнивающееся на пустяки. И дѣйствительно, значеніе случайнаго, не зависящаго отъ самого себя и притомъ мелочнаго преувеличено имъ до крайности: его поражаетъ непрерывное „побѣдное торжество мелкихъ обстоятельствъ надъ духомъ человѣческимъ, ихъ невѣроятное вліяніе на образованіе и направленіе нашихъ мнѣній; бездѣлицы, легкія, какъ воздухъ, внѣдряются въ нашу душу и укореняются въ ней прочнѣе Эвклидовыхъ доказательствъ[3]), вслѣдствіе чего и самъ человѣкъ становится игрушкою мелкихъ случайностей“ [4]).

Проникнутый такими убѣжденіями, весь складъ нравственныхъ понятій неминуемо долженъ былъ бы измельчать, опошлиться и прійти въ разслабленіе, если бы опасная сторона вліянія Стёрна не встрѣтила нѣкотораго противовѣса въ другомъ вліяніи, противоположнаго свойства, представленномъ Іонгомъ, Клопштокомъ и ихъ послѣдователями. Для противодѣйствія мелочности и невзыскательности юмористическаго взгляда на жизнь и крайностямъ сентиментальнаго настроенія духа было необходимо направить вниманіе и сочувствіе общества въ сторону наиболѣе важныхъ и возвышенныхъ интересовъ, такихъ, которые не ограничивались бы отдѣльными личностями, а воплощали бы въ себѣ широкія, общечеловѣческія потребности ума и сердца; отъ самодовольной и непроизводительной возни съ мелочами мимолетныхъ ощущеній, наполняющихъ личную жизнь, требовалось перейти къ чувствамъ коллективнымъ, болѣе устойчивымъ, къ чувствамъ гражданскимъ, патріотическимъ, религіознымъ. Феноменализму субъективныхъ настроеній, грозившему выродиться въ пустую игру въ ощущенія, необходимо было противопоставить программу широкой и общеполезной дѣятельности, направленной къ удовлетворенію общественныхъ нуждъ и высшихъ запросовъ человѣческаго духа; однимъ словомъ, требовалось перевести

---

[1]) *Sterne, Letter 113*, p. 320.
[2]) Id. Ibid. [3]) *Tristram Shandy*, Ch. 113, p. 250—1.
[4]) Id. Ch. 52, p. 126.

чувство въ дѣло, въ настоящее, реальное, осязательное дѣло, для того, чтобы развившаяся впечатлительность и пробудившаяся энергія не пропадали даромъ или не направлялись на ложные пути. Къ несчастію для Германіи, общественная жизнь ея сложилась такъ неудачно, что широкаго дѣйствительнаго дѣла, способнаго сосредоточить на себѣ вниманіе большинства, въ эту пору общественное сознаніе еще не умѣло найти. Въ Англіи издавна установившійся, болѣе свободный государственный строй дѣлалъ возможнымъ практическое примѣненіе энергіи мысли и чувства. Во Франціи подготовка огромнаго, исключительнаго по важности политическаго переворота привлекала къ себѣ различными способами силы выдающихся людей страны. Въ Германіи же, политически разслабленной и разъединенной, одинаково апатичной къ внутренней и международной государственной жизни, возможности къ широкому общему практическому дѣлу не было, и потому нѣмцы этого времени, болѣе другихъ націй, отдавались отвлеченной умственной дѣятельности и въ ней одной находили просторъ для своихъ лучшихъ духовныхъ стремленій. Само чрезмѣрное развитіе болѣзненной сентиментальности въ Германіи объясняется главнымъ образомъ вялостью и безсодержательностью тогдашней общественной жизни.

За неимѣніемъ крупнаго и важнаго дѣла, было до поры до времени полезно по крайней мѣрѣ поддерживать хотя бы мечты о немъ и подкрѣплять идеалистическую любовь къ предметамъ полезнымъ, серіознымъ и возвышеннымъ. Задачу эту до извѣстной степени взяли на себя, во-первыхъ, представители нѣмецкаго популярнаго просвѣщенія, а во-вторыхъ — морализирующіе литераторы; но способы, избранные тѣми и другими для осуществленія этой задачи, не вполнѣ согласовались съ новымъ складомъ духовныхъ потребностей, который сталъ преобладающимъ съ семидесятыхъ годовъ прошедшаго столѣтія. Нѣмецкое просвѣщеніе оказалось слишкомъ одностороннимъ въ опредѣленіи своей задачи: отзывчивое на ближайшія матеріальныя нужды и къ вопросамъ частнаго воспитанія и образованія, оно (въ отличіе отъ французскаго) относилось апатично къ интересамъ государственнымъ и легкомысленно — къ религіознымъ. Морализирующая же литература, сосредоточивая почти все свое вниманіе на нравственной и религіозной области, едва рѣшалась въ жизни гражданской переходить за предѣлы интересовъ семейныхъ, считая дѣятельность государственную и политическую за предметъ, уже превосходящій ея компетенцію. Наконецъ, оба направленія сходились въ данномъ случаѣ въ томъ отношеніи, что въ обоихъ нихъ поученіе, назидательный тонъ и вообще рефлекція рѣшительно преобладали надъ чувствомъ: въ философіи просвѣщенія это качество было постояннымъ и неизмѣннымъ; морализирующая же литература хотя и открывала широкій просторъ проявленіямъ чувства, однако лишь тамъ, гдѣ дѣло шло о болѣе мелкихъ, личныхъ и семейныхъ интересахъ, тогда какъ примѣнительно къ интересамъ государственнымъ и религіознымъ чувство и здѣсь было въ значительной степени подавлено сухою дидактикою. Оттого но-

вымъ, желательнымъ и полезнымъ явленіемъ въ духовной жизни своего времени оказались во второй половинѣ XVIII вѣка такіе писатели, которые не только сосредоточили вниманіе общества на важныхъ и возвышенныхъ предметахъ, но и сдѣлали это въ формѣ, способной занять не столько умъ, сколько сердце и чувство. Кромѣ Руссо, о которомъ мы уже говорили, существенное значеніе въ этомъ смыслѣ имѣютъ Іонгъ и Клопштокъ.

На первомъ изъ нихъ особенно ярко сказалось принципіальное достоинство сейчасъ упомянутаго порыва мысли и чувства къ возвышенному и въ то же время его практическая слабость, выразившаяся въ отсутствіи реальнаго примѣненія этого благороднаго стремленія. Іонгъ, имѣвшій безчисленныхъ поклонниковъ въ продолженіе нѣсколькихъ десятилѣтій и оказавшій такое глубокое вліяніе на духовную жизнь западной Европы и въ особенности Германіи, Іонгъ собственно по оригинальности мысли былъ настолько ничтожнымъ поэтомъ, что въ этомъ отношеніи онъ бѣднѣе какой бы то ни было литературной знаменитости, — фактъ, который, повидимому, сознавалъ и онъ самъ, когда называлъ свои убѣжденія „простою схемою обыкновеннаго здраваго смысла“ [1]). Но одного того, что высказывавшіяся имъ общеизвѣстныя мысли были вѣски по содержанію и возвышенны по направленію, оказалось достаточнымъ для того, чтобы общество, жаждавшее духовнаго подъема, признало Іонга за великаго поэта и превознесло его именно за серіозность направленія, за глубокомысліе, за чистоту и величавость настроенія. За эти качества Клопштокъ называетъ его святымъ [2]), а его поэму „быть можетъ единственнымъ вполнѣ безупречнымъ произведеніемъ священной поэзіи“ [3]). По той же причинѣ Эбертъ считалъ Іонга за „избранный сосудъ Божій, предназначенный для того, чтобы возвѣщать имя Господа среди новыхъ язычниковъ“ [4]). Крамеръ ставилъ Іонга выше Мильтона, полагая, что никто такъ не приблизился къ вдохновенію Давида и пророковъ, какъ онъ. „Послѣ Откровенія нѣтъ книги, которая давала бы душѣ болѣе благородное занятіе, чѣмъ „Ночныя думы“ [5]). Даже Шиллеръ отдавалъ Іонгу преимущество передъ Клопштокомъ по величавой серіозности настроенія [6]). Съ другой стороны простые люди, читатели средняго уровня развитія, призывали Божіе благословеніе на писателя, утѣшавшаго ихъ пѣснями о безсмертіи и внушавшаго имъ чистыя и добрыя чувства [7]).

---

[1]) *Young, Night Thoughts. Vienna 1802.* Night VIII v. 1373. Vol. II, p. 117. Accept my simple scheme of common sense.

[2]) *Klopstock und seine Freunde. Briefwechsel Klopstock's etc. hrsg. v. Klamer Schmidt. Halberstadt 1810*, I, 267.

[3]) *Abhandlung v. d. heiligen Poesie* въ *Копенгагенскомъ изданіи Мессіады 1755.*

[4]) *Barnstorff, Young's Nachtgedanken und ihr Einfluss auf die deutsche Litteratur. Bamberg 1895*, 23. [5]) *Der Nordische Aufseher. Kopenhagen 1758*, № 13.

[6]) *Schiller, Ueber naive und sentimentalische Dichtung. Werke. Stuttgart 1857*, XII, 212—213.

[7]) Каролина Луціусъ писала Геллерту (*Gellert's Werke*, X, 16) о „Ночныхъ думахъ“: Dieses Buch hat mir unschätzbare Dienste geleistet. Gott belohne den gesegneten Ver-

Дѣйствительно, трудно найти поэта болѣе серіозно и строго настроеннаго, чѣмъ Іонгъ, какъ въ жизни[1]), такъ и въ своихъ произведеніяхъ. Онъ считалъ долгомъ напоминать людямъ, что жизнь не бездѣлица и что если бы они даже легкомысленно относились къ жизни, слѣдуетъ имѣть въ виду, что смерть во всякомъ случаѣ вещь серіозная. Но на самомъ дѣлѣ и жизнь — не забава, не праздная трата времени, а тяжелый подвигъ, забвеніе котораго надо считать „за измѣну передъ нашею безсмертною душою“[2]). Стоять на стражѣ достоинства мысли, оберегать ее отъ мелочности и опошленія — наша обязанность[3]). „Страна легкомысленная становится страною преступною“; наоборотъ, серіозное настроеніе духа создаетъ почву, пригодную для роста всѣхъ добродѣтелей; только серіозный характеръ дѣлаетъ честь человѣку[4]). А потому и поэтъ не въ правѣ избирать пошлыя и малосодержательныя темы; задачи его дѣятельности слишкомъ важны: онѣ требуютъ выбора важныхъ истинъ и серіозныхъ пѣсенъ, которымъ, повѣрьте, съ охотою и одобреніемъ станутъ внимать серіозные умы[5]). Откроемъ же всему благородному свободный доступъ въ наши сердца; расширимъ желанія, проникнемся мужественными чувствами, обнимемъ безграничный міръ мысли и отъ ничтожества поднимемся до высшаго, до Бога[6]). Только тогда мы станемъ достойными своего высокаго назначенія. „Будь человѣкомъ! ты будешь богомъ, и притомъ на половину создавшимъ самого себя!“[7]).

Но стоитъ только Іонгу перейти къ болѣе опредѣленному разъясненію этихъ общихъ „божественно-честолюбивыхъ мечтаній“, какъ тотчасъ же обнаруживается ихъ отвлеченность, безжизненность и неспособность внушить человѣку бодрое настроеніе, привить ему охоту и силы для энергичнаго выполненія жизненнаго долга. Едва ли найдется другой поэтъ, котораго такъ неотвязно преслѣдовала бы дума о смерти, и для котораго жизнь земная представляла бы такъ мало цѣннаго. Іонгъ называетъ мысль о смерти божествомъ, вдохновляющимъ его творчество; ему непонятно, почему у всѣхъ людей жажда жизни составляетъ содержаніе каждой мысли, желаніе каждаго мгновенія. Почему, спрашиваетъ онъ, не думать лучше о смерти[8]), когда мысль о ней и есть та великая сила, которая возвышаетъ насъ до уровня человѣческаго достоинства[9])? Все зло и вся вина человѣчества происходятъ отъ забвенія смерти[10]);

---

fasser auch dafür in alle Ewigkeit. Meine besten und richtigsten Grundsätze habe ich von dieser Zeit her. Ich bin viel glücklicher, als ich sonst war.

[1]) Настроеніе его духа, говоритъ біографъ Іонга, было серіозно отъ природы; онъ имѣлъ обыкновеніе проводить нѣсколько часовъ въ день среди могилъ своего сельскаго кладбища; бесѣда его и всѣ его произведенія непремѣнно имѣли какое-нибудь отношеніе къ будущей жизни. *Life of Young* въ вышеуказанномъ изданіи „Ночныхъ думъ“, I, 29.

[2]) *Night Thoughts*, II, v. 59—84. [3]) Id. v. 95. [4]) Id. Preface to Night VII.

[5]) Id. VII, 1474—80. [6]) Id. IX, 1388—92.

[7]) O be a man, and thou shalt be a god! | And half self-made! IX, 1963—4.

[8]) Id. III, 309—311. [9]) Id. V, 684—6. [10]) Id. IV, 154.

пусть же будетъ смерть предметомъ нашихъ помысловъ всегда и вездѣ [1])! Сообразно съ такимъ настроеніемъ духа, падаетъ въ его глазахъ и цѣнность жизни. Человѣкъ кажется ему тѣнью, „даже меньше, чѣмъ тѣнью! онъ ничто, или, можетъ быть, еще менѣе, нежели ничто. Существовать и перестать существовать унизительнѣе, чѣмъ вовсе не родиться на свѣтъ“ [2]). Но если бы земное бытіе и не прекращалось, оно не стало бы отъ этого привлекательнѣе. „Жить вѣчно здѣсь! Ужаснѣйшая мысль! Жить вѣчно здѣсь! Зачѣмъ? Брести усталыми шагами по пути, утоптанному столькими шагами! Вращаться въ вѣчномъ кругѣ бытія, не приносящаго намъ новаго нимало!... иль съ благодарностью встрѣчать само несчастье за то, что грустную хотя бы перемѣну оно въ томительную скуку жизни вноситъ!...“ [3]). Жизнь сама по себѣ не можетъ быть цѣлью; она только средство; жалкая въ смыслѣ цѣли, она божественна какъ средство; она — ничто, и хуже, чѣмъ ничто, пока мы ее считаемъ за все; но она значитъ уже много, какъ скоро мы смотримъ на нее, какъ на ничто [4]). Ясно, что весь смыслъ земнаго существованія для Іонга заключается въ подготовкѣ къ жизни загробной, „единственнаго блага, которое можетъ нравиться“ [5]). Оттого поэтъ неистощимъ въ усиліяхъ развѣнчать предполагаемыя прелести жизни и еще болѣе неистощимъ въ прославленіи смерти; ей онъ поетъ самые восторженные хвалебные гимны изъ всѣхъ, раздававшихся со временъ суроваго аскетизма [6]).

Но сосредоточивая все вниманіе на безсмертіи, Іонгъ почти ничего не дѣлаетъ для поощренія людей къ активному пріобрѣтенію правъ на него. Въ „Ночныхъ думахъ“ мы, конечно, встрѣчаемъ кучу похвалъ „богинѣ Добродѣтели, вносящей смыслъ въ жизнь и творящей чудеса“ [7]). Еще болѣе встрѣчаемъ почтительныхъ отзывовъ о религіи, которая „составляетъ для человѣка все“ и является „единственною незыблемою скалою, способною дать надежную опору среди взволнованнаго моря жизни“ [8]). Но всѣ эти истины высказаны въ формѣ настолько общей, неопредѣленной и отвлеченной, что онѣ неминуемо затерялись бы въ массѣ подобныхъ же назидательныхъ, слишкомъ безцвѣтныхъ и опошленныхъ изреченій, если бы ихъ не спасла отъ забвенія почти безпримѣрная способность Іонга облекать общеизвѣстныя, тысячи разъ повторявшіяся мысли въ сильныя, страстныя и красивыя выраженія, которыя, несмотря на свой неумѣренный пафосъ и быструю, безпорядочную смѣну поэтическихъ образовъ, производятъ нерѣдко глубокое впечатлѣніе на чувство чита-

---

[1]) Id. V, 730. [2]) VII, 851—3. [3]) III, 325—339. [4]) III, 406—9. [5]) I, 455.
[6]) III, 448—536 и во многихъ другихъ мѣстахъ. [7]) III, 61. VII, 241 sqq. и др.
[8]) IV, 550—562. Не послѣднее мѣсто отдано въ „Ночныхъ думахъ“ борьбѣ съ деистическимъ невѣріемъ, при чемъ самъ апологетъ рѣшительно стоитъ на раціоналистической точкѣ зрѣнія. A Christian is the highest style of Man. IV, 788, но разумъ и для христіанина остается a heaven-lighted lamp in Man. III, 2. *On argument alone my Faith is built;* Reason pursued is Faith. IV, 742—3. Piety is the first-born of Rationality. VIII, 698—9.

теля. „Патетическая сила поэмы Іонга превосходитъ все мнѣ извѣстное“, замѣчаетъ Босуэлль: „надо имѣть очень жесткую и невоспріимчивую натуру, чтобы нервы и сердце оставались не потрясенными многими мѣстами этого необыкновеннаго произведенія“ [1]); точно такъ же и одинъ нѣмецкій критикъ правильно замѣтилъ, что „пламенная сила воображенія никогда не позволяетъ Іонгу оставаться на ровномъ мѣстѣ или въ предѣлахъ обычнаго человѣческаго кругозора... Онъ либо паритъ въ самой крайней высотѣ, либо сразу, стремительно бросается внизъ, въ глубину бездны; держаться средины онъ не въ состояніи“ [2]).

Въ этой способности, а вовсе не въ богатствѣ мыслей, какъ ошибочно полагали иногда даже лучшіе критики [3]), кроется тайна обаятельнаго вліянія „Ночныхъ думъ“ на современниковъ автора и еще болѣе на слѣдующее сентиментальное поколѣніе. Мысли, давно успѣвшія надоѣсть въ сухихъ проповѣдяхъ и въ блѣдныхъ поученіяхъ назидательной литературы, то получали здѣсь новую, сильную окраску, то выплывали въ причудливыхъ формахъ изъ туманнаго міра грезъ, въ которомъ уже звучали меланхолическія мелодіи романтики будущаго, „мотивы лунные, нѣжные, заунывные, женственно-прекрасные“ [4]), сплетавшіеся въ „дикую заросль мыслей, пестрѣвшую безпорядочно разбросанными цвѣтами фантазіи всевозможныхъ оттѣнковъ и ароматовъ“ [5]). Въ этихъ поэтическихъ грезахъ, отвлеченныхъ по содержанію, чувственныхъ по формѣ, сентиментальныя души находили богатую пищу для своей чуткой, но расплывчатой и безсильной впечатлительности, не приводившей къ осязательнымъ, опредѣленнымъ результатамъ. Здѣсь данъ былъ широкій просторъ благороднымъ порывамъ сердца и серафическимъ пѣснямъ о лучшемъ мірѣ, о Богѣ и о величавомъ призваніи человѣка; но въ изученіи „философіи вздоховъ и слезъ“ [6]), столь любимой „нравственною музою“ Іонга [7]), трудно было почерпнуть побужденіе къ энергичной дѣятельности, къ активному выполненію долга передъ жизнью. Пассивностью проникнуты эти „Ночныя думы“, создающіяся въ таинственномъ сумракѣ, въ уединеніи и въ тишинѣ; онѣ располагаютъ къ мечтаніямъ и „серафическимъ грезамъ“ [8]), а не къ напряженному дневному труду. Активное настроеніе духа не находитъ себѣ опоры въ этой поэзіи. Первое условіе успѣшной дѣятельности — знаніе, а знаніе, по мнѣнію Іонга, не дано въ удѣлъ человѣку: „смиренномудрая любовь, а не надменный разумъ отверзаетъ врата неба; воспитаніе своего сердца — вотъ въ чемъ заключается истинная наука человѣка, а не въ напрасныхъ усиліяхъ

---

[1]) *Boswell, Life of Johnson, ed. cit.* Ch. 52, p. 441.

[2]) *Briefe, die neueste Litteratur betreffend. Berlin 1764.* Br. 283. Thl. XVIII, p. 148 f.

[3]) *Johnson, Life of Young* въ *Lives of Engl. Poets,* II, 384.

[4]) ... a quite lunar theme, soft, modest, melancholy, female, fair. *Night Thoughts,* III, 56—57.

[5]) *Johnson,* p. 383. [6]) *Night Thoughts,* V, 516—7.

[7]) Id. IX, 529—538, гдѣ онъ говоритъ о содержаніи своей поэзіи.

[8]) Id. IV, 188—9; IX, 724—9.

проникнуть въ тайны природы и въ еще болѣе глубокія тайны Божества. Попытки познать то и другое приравниваютъ мудрецовъ къ безумцамъ... Не для обширнаго знанія и не для глубокаго пониманія создано человѣчество, а для удивленія и для благоговѣйныхъ чувствъ“ [1]). Отдавая такимъ образомъ предпочтеніе „культурѣ сердца“ передъ развитіемъ ума, Іонгъ однако самъ не умѣетъ содѣйствовать даже развитію вѣры въ нравственную силу человѣка, а слѣдовательно, и подъему нравственной энергіи. По его мнѣнію, въ нашей власти находятся не результаты дѣятельности, а лишь одни намѣренія, и апатичному поэту этого кажется вполнѣ достаточнымъ для успокоенія себя и другихъ: „твердое намѣреніе“ представляется ему „равносильнымъ дѣлу; тотъ, кто дѣйствуетъ наилучшимъ образомъ при данныхъ условіяхъ, тотъ поступаетъ хорошо, благородно; бо́льшаго не могли бы сдѣлать даже ангелы“ [2]). Объ этомъ большемъ, объ измѣненіи обстоятельствъ, препятствующихъ лучшему, о борьбѣ съ ними, объ устраненіи ихъ нѣтъ и рѣчи: всѣ „наши внѣшнія дѣйствія стѣснены; *властвовать надо не надъ вещами, а надъ мыслями;* охраняй какъ можно лучше свои мысли: имъ внемлетъ Небо!“ [3]).

Таковъ конечный взглядъ Іонга на назначеніе человѣка, взглядъ соблазнительный для поры преобладанія отвлеченнаго мышленія и непроизводительной чувствительности, но который былъ бы позорнымъ для человѣческаго достоинства, если бы онъ былъ вѣренъ. Еще разъ намъ представляется здѣсь возможность убѣдиться, какъ постепенно, издалека, въ различныхъ областяхъ западно-европейскаго сознанія назрѣвала наклонность оправдывать и узаконять сначала — отвлеченность мысли, а затѣмъ — отвлеченность чувства отъ жизни, въ ущербъ волевому, дѣятельному началу въ человѣкѣ, во вредъ здоровому, активному, производительному отношенію къ жизни. Вѣкъ безжизненной вольфіанской метафизики и поверхностной скептической философіи просвѣщенія, вѣкъ отвлеченной религіи (деизма) и отвлеченно, искусственно выработанной системы общечеловѣческой этики и педагогики, вѣкъ, который совершенно послѣдовательно долженъ былъ закончиться отвлеченными же теоріями всеобщей свободы, равенства и братства и отвлеченнымъ идеализмомъ Фихте, — этотъ вѣкъ долженъ былъ увлекаться убѣжденіемъ, одинаково свойственнымъ и мечтательному автору „Ночныхъ думъ“, и энергичному Лессингу [4]), и непреклонному защитнику неограниченныхъ правъ „абсолютнаго Я“ (Фихте): „человѣкъ можетъ и долженъ властвовать не надъ вещами, а надъ мыслями“. надъ міромъ идеальнымъ, а не надъ дѣйствительнымъ. Заслуга философіи чувства состояла въ томъ, что она хотя отчасти, хотя бы только теоретически, указала на опасность такого направленія общественнаго сознанія и старалась противодѣйствовать

---

[1]) IX, 1856—1873. [2]) II, 89—95. [3]) Id. ibid.

[4]) Den wahren Weg einschlagen — ist oft blosses Glück; um den rechten Weg bekümmert zu sein giebt allein Verdienst. *Lessing*, *Werke*. XI. B., 2. Abth., S. 122.

ему, по мѣрѣ силъ своихъ, къ сожалѣнію, значительно разслабленныхъ тою же самою болѣзнью вѣка, — предпочтеніемъ отвлеченнаго передъ реальнымъ. Нѣсколько раньше философіи чувства недостаточныя, но все же для своего времени полезныя услуги въ томъ же направленіи оказало нѣмецкому обществу умственное и нравственное движеніе, вызванное Клопштокомъ, во многомъ сходившимся съ Іонгомъ, но превосходившимъ его кое въ чемъ существенно важномъ.

Для того, чтобы понять культурно-историческое значеніе дѣятельности Клопштока, необходимо указать на широкое вліяніе его несовершеннаго предшественника, Іонга, на духовное развитіе Германіи. Іонгу здѣсь посчастливилось еще больше, чѣмъ на его родинѣ[1]) и во Франціи[2]); увлеченіе имъ здѣсь приняло и болѣе широкіе размѣры, и оказалось болѣе продолжительнымъ. Его поэма стала одною изъ самыхъ популярныхъ книгъ, непремѣнною принадлежностью библіотеки всякаго „чувствительнаго“ читателя[3]); въ авторѣ видѣли праведника, святаго; люди, сами слывшіе за праведниковъ, Клопштокъ и Гаманнъ, относились къ нему съ благоговѣніемъ, искали сближенія съ нимъ[4]); мать Штольберговъ просила его быть заочнымъ воспріемникомъ одного изъ ея сыновей[5]). Іонгова „Философія вздоховъ и слезъ“ вызывала тѣ и другіе у нѣмцевъ и нѣмокъ въ теченіе почти пятидесятилѣтія. О вліяніи Іонга на нѣсколькихъ извѣстныхъ литераторовъ мы уже упомянули; укажемъ еще на Лафатера, на Ф. Л. Штольберга, переписка котораго полна воспоминаніями о „благородномъ авторѣ „Ночныхъ думъ“[6]); укажемъ отчасти на Гердера, цѣнившаго впрочемъ въ Іонгѣ скорѣе эстетика, нежели поэта[7]), и въ особенности на Гёльти, Миллера и другихъ энтузіастовъ гёттингенскаго литературнаго кружка[8]), въ которомъ „могильная поэ-

---

[1]) Несмотря на сочувствіе публики „Ночнымъ думамъ“ въ Англіи, критика далеко не единогласно одобряла ихъ. Джонсонъ далъ о нихъ очень сдержанный отзывъ въ своихъ добавленіяхъ къ Croft'овой біографіи Іонга (*Lives*, II, 382—5. Ср. *Boswell, Life of Johnson*. Ch. 20, p. 168). Наоборотъ, Босуэлль называлъ это произведеніе „a mass of the grandest and richest poetry, that human genius has ever produced“ и находилъ поэму Іонга особенно полезною для религіознаго воспитанія юношей. *Boswell*. Ch. 52. p. 441. Изъ англ. подражаній Іонгу важнѣйшее — „*Могила*“ *Блэра*.

[2]) Біографъ Іонга говоритъ, что „французамъ „Ночныя думы“ особенно нравятся“. *Johnson, Life of Young*, II, 373.

[3]) О многочисленныхъ подражателяхъ Іонгу, „Nachtgedankenmacher“, см. *Litteraturbriefe*, №№ 182, 183, 185, 207.

[4]) Клопштокъ съ нимъ переписывался (письма Іонга къ Клопштоку — въ *Auswahl aus Klopstock's nachgelassenem Briefwechsel. Leipzig 1821.* I, 199 ff.; въ перепискѣ Меты Клопштокъ съ Ричардсономъ (ibid. 203—230) также упоминается Іонгъ). Въ „*Одѣ къ Іонгу*“ Клопштокъ называетъ его своимъ учителемъ и своимъ геніемъ-вдохновителемъ.

[5]) *Briefe F. L. Stolberg's und der Seinigen an Voss. Münster 1891.* 355.

[6]) Id. 42, 356 и *Janssen, F. L. Stolberg. Freiburg i. B. 1882*, 32—33, 43, 251, 273, 404—5, 455.

[7]) О вліяніи Іонговой статьи *On original composition* на эстетическое развитіе Гердера см. *Haym* I, 149 ff.

[8]) За исключеніемъ однако Фосса, которому Іонгъ кажется неестественнымъ: Die

зія“ со всѣми ея сентиментальными аттрибутами была въ большомъ ходу[1]).

Но самымъ виднымъ примѣромъ излишняго увлеченія Іонгомъ намъ кажется пристрастіе къ нему Гаманна, заставившее этого проницательнаго мыслителя измѣнить своей обычной правильности критическаго пониманія и восхищаться „лебедиными пѣснями почтеннаго полуночнаго барда“[2]) больше, чѣмъ онѣ заслуживали. Не удивительно, что такой строгій въ нравственномъ отношеніи человѣкъ, какъ Гаманнъ, относился съ почтеніемъ къ писателю, въ которомъ онъ видѣлъ, хотя и угрюмаго, но все же искренняго и ревностнаго друга нравственности“[3]). Понятно также, что Гаманну симпатична была глубокая религіозность Іонга, хотя преобладаніе въ ней объективнаго, раціоналистическаго элемента не совсѣмъ согласовалось съ болѣе живою, субъективною, супранатуралистическою вѣрою самого Гаманна. Но страннымъ, на первый взглядъ непонятнымъ кажется намъ заявленіе послѣдняго, что „почти всѣ его собственныя предположенія казались ему дѣтьми „Ночныхъ думъ“ и что всѣ его фантазіи были расцвѣчены образами, заимствованными у Іонга“[4]). Признавая между обоими писателями сходство въ отдѣльныхъ мысляхъ, напр. въ столь существенномъ для Гаманновой философіи положеніи о генетической зависимости разума отъ языка[5]), мы, вопреки заявленію самого Гаманна, принуждены отрицать присутствіе у него общаго сходства съ Іонгомъ. Взгляды Гаманна на жизнь и на человѣка были гораздо шире и полнѣе воззрѣній Іонга; эти послѣднія носили характеръ аскетическій; интересъ къ земному былъ представленъ въ нихъ крайне слабо: „ничего земнаго!“[6]) было девизомъ Іонга; стремленіе „къ тому, что больше человѣка, что чище нездоровой земной атмосферы“, стремленіе „къ горнимъ высотамъ мысли“[7]) было его идеаломъ. Гаманнъ же не былъ аскетомъ; онъ былъ гуманистомъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова; признавая самостоятельную цѣну земнаго и человѣческаго, онъ старался сочетать божественное съ человѣческимъ, а не поглотить второе первымъ. Вотъ почему вышеприведенное признаніе Гаманна мы можемъ понимать только въ смыслѣ частичнаго, а не полнаго согласія съ Іонгомъ, и полагаемъ, что поводомъ къ соглашенію здѣсь были не столько этическія, сколько эстетическія убѣжденія Іонга, дѣйствительно близко

---

neueren Engländer sind doch wahrlich so unnatürlich... selbst Young nicht ausgenommen. Wer kann die ewigen Antithesen anhören?... Warum ruft er seine Gedanken durch die Trompete und macht sie dadurch unverständlich? *Voss, Briefe,* I, 154.

[1]) *Kräger, Joh. Mart. Miller. Ein Beitrag zur Geschichte der Empfindsamkeit. Bremen 1893,* 153. [2]) *Hamann,* I, 53; II, 198, 266. [3]) Id. IV, 114.

[4]) Ich musste neulich unvermuthet in Young blättern; da kam es mir vor, als wenn *alle* meine Hypothesen eine blosse Nachgeburt seiner Nachtgedanken gewesen und *alle* meine Grillen von seinen Bildern imprägnirt worden wären. *Hamann,* III, 398.

[5]) Alles Geschwätz über Vernunft ist reiner Wind; Sprache ist ihr Organon und Criterion! wie Young sagt. Id. VI, 365. Ср. VII, 216, гдѣ опять упоминается эта мысль Іонга и II, 135, гдѣ она цитируется: Speech, thought's canal etc.

[6]) *Young,* VI, 588. [7]) Id. IX, 628—633.

подходившія къ воззрѣніямъ Гаманна на прекрасное и на художественное творчество. Письмо Іонга къ Ричардсону „Объ оригинальности въ сочиненіи“ [1]), несмотря на свою краткость, содержитъ въ себѣ всѣ главныя мысли эстетики періода геніальности: энергическій протестъ противъ подчиненія правиламъ, „этой клюкѣ, полезной для больныхъ, но вредной для здоровыхъ“, противъ рабскаго подражанія въ искусствѣ какимъ бы то ни было образцамъ, хотя бы и классическимъ, требованіе „подражать не произведеніямъ человѣка, а человѣку“, „учиться не у людей, а у природы“, давать полный просторъ внушеніямъ врожденной геніальности, которая стоитъ выше правилъ, выше всякой школы и учености и въ которой сокрыты необъяснимыя и ни съ чѣмъ несравнимыя тайны творчества. Надо ли говорить, что, встрѣчаясь съ такими мыслями, добросовѣстный Гаманнъ могъ назвать свои собственныя эстетическія убѣжденія „посмертными дѣтьми „Ночныхъ думъ“ Іонга! Ему, точно такъ же, какъ Гердеру и штюрмерамъ, должна была казаться чрезвычайно симпатичною еще защита эстетическаго значенія страстей въ поэмѣ Іонга. Въ настоящій восторгъ могло привести Гаманна и его послѣдователей саркастическое обращеніе Іонга къ „хладнокровнымъ формалистамъ, съ замерзшими сердцами, къ спокойнымъ мудрецамъ, которые, застывши сами, считаютъ всякій пламенный порывъ души за порожденіе ада и осуждаютъ восторженныя пѣсни за то, что онѣ будто бы слишкомъ пылки, слишкомъ страстны... Да развѣ страсти признакъ одной языческой души?“ спрашиваетъ Іонгъ. „Развѣ одинъ только разумъ освященъ крещеніемъ?“ Ничуть! Наши страсти обязаны своимъ происхожденіемъ не испорченности нашей природы, хотя теперь онѣ, къ сожалѣнію, нерѣдко служатъ испорченности. Безспорно, разумъ — божественнаго свойства; но и въ страстяхъ еще чувствуется ихъ первоначальное величіе, ясно говорящее о ихъ высокомъ происхожденіи и ихъ славномъ назначеніи. И въ нихъ еще горятъ лучи вѣчнаго, священнаго огня. Дайте только тему, достойную для ихъ надлежащаго проявленія! Относиться равнодушно, спокойно къ предметамъ благороднымъ и возвышеннымъ было бы нечестіемъ: самъ разумъ въ такихъ случаяхъ долженъ превращаться въ страсть, въ восторженный порывъ, въ священный энтузіазмъ [2]).

Для того, чтобы по достоинству оцѣнить значеніе этихъ смѣлыхъ словъ, надо вспомнить, что они произнесены были въ такое время, которое своею первою обязанностью считало борьбу съ энтузіазмомъ вообще и въ особенности съ религіознымъ энтузіазмомъ, этимъ главнымъ пугаломъ деистическаго раціонализма XVIII вѣка. Іонгъ въ данномъ случаѣ становился въ полную противоположность къ преобладающему направленію общественнаго мнѣнія своего времени, въ чемъ и заключается его заслуга въ исторіи западно-европейской культуры. Гаманнъ

---

[1]) *On Original Composition 1759.*

[2]) *Night Thoughts*, VII, 521—530; IV, 628—631, 638—640.

и другіе поклонники чувства понимали это и цѣнили Іонга какъ разъ за то, за что его осуждали представители хладнокровнаго резонёрства. — за „его полную неспособность держаться на ровной поверхности, въ предѣлахъ благоразумной средины“ [1]). Несомнѣнно однако, что, какъ ни желателенъ былъ самъ по себѣ подъемъ одушевленія къ благородному и возвышенному, одного сдѣланнаго въ этомъ отношеніи Іонгомъ было слишкомъ недостаточно. Энтузіазмъ „полуночнаго пѣвца“ былъ слишкомъ неопредѣленнаго, отвлеченнаго и монотонно-пессимистическаго свойства. Клотцъ имѣлъ основаніе сказать, что „Іонгъ — царь поэтическихъ совъ, но все-таки это — сова“, вліяніе которой вредно отзывается на нѣмецкой литературѣ [2]). Послѣ унылыхъ, „нѣжныхъ лунныхъ мелодій“ Іонга болѣе, чѣмъ когда-либо, чувствовалась потребность въ болѣе энергичныхъ, мажорныхъ, ободряющихъ пѣсняхъ, и Германія съ восторгомъ услыхала ихъ впервые изъ устъ Клопштока.

Можно безъ колебаній утверждать, что ни одинъ поэтъ не умѣлъ въ такой высокой степени, какъ Клопштокъ, оставаться всю жизнь вѣрнымъ долгу служенія исключительно однимъ чистымъ и величавымъ цѣлямъ искусства. Шиллеръ имѣлъ полное основаніе сказать, что „серіозность, сила, величавый полетъ вдохновенія и глубокомысліе характеризовали все выходившее изъ-подъ пера Клопштока“ [3]). Уже съ дѣтства онъ жилъ надеждою прославить свое имя [4]); въ ранней юности онъ поощрялъ друзей „облагораживать свое душевное настроеніе настолько, чтобы удостоиться благословенія Небеснаго Отца“ [5]); съ этою цѣлью онъ старался думать „о высшемъ изо всего, что доступно человѣку, и развивать насколько возможно свое понятіе о совершенствѣ“ [6]). И мечты эти не ограничивались у него жаждою одной личной славы; онъ мечталъ о бо́льшемъ, объ томъ, чтобы „быть достойнымъ сыномъ своего отечества“ [7]), о томъ, чтобы обезсмертить и родину величавымъ литературнымъ подвигомъ: „мы, нѣмцы“, говоритъ онъ въ своей рѣчи при разставаніи съ школою, „должны самимъ дѣломъ, то-есть великимъ, навсегда остающимся произведеніемъ, доказать міру на что̀ мы способны“ [8]). Въ одномъ изъ раннихъ своихъ стихотвореній онъ выражаетъ желаніе, чтобы часы вдохновенія внушали ему однѣ величавыя мысли [9]); въ другомъ — онъ воспрещаетъ доступъ въ свою душу всему неблагородному [10]). Строгій

---

1) *Резевицъ* въ своей рецензіи Эбертова перевода „Ночныхъ думъ“ въ *Briefe, die neueste Litteratur betreffend. Berlin 1764.* Thl. XVIII. Br. 283, S. 148 f.

2) *Barnstorff*, 7.

3) *Ueber naive und sentimentalische Dichtung. Schiller. Werke. Stuttgart und Tübingen 1857*, XII, 212.

4) Въ школьномъ карцерѣ онъ выцарапалъ на стѣнѣ слѣдующій стихъ: Mich trägt die Nachwelt einst in ihre Tafeln ein. *Biedermann*, II B., 2 Thl., 1. Abth., S. 107—8. Ср. *Mein Vaterland.*

5) *Döring, Klopstock's Leben. Weimar 1825*, 40—41. 6) *Döring*, 43.

7) *Klopstock's gesammelte Werke. Stuttgart s. an. (Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur).* III, 125. 8) *Döring*, 51. 9) *Die Stunden der Weihe* (1748). *Werke.* III, 23

10) *Der Verwandelte.* Id. III, 56.

законъ начерталъ онъ себѣ разъ навсегда: быть искреннимъ въ своемъ творчествѣ, благороднымъ и величавымъ въ выраженіяхъ, чистымъ и возвышеннымъ по содержанію[1]). Ни разу въ жизни не измѣнилъ онъ принятому рѣшенію и въ этой безпримѣрной выдержанности серіознаго и цѣломудреннаго настроенія заключалась притягательная сила его строгой музы на идеалистически настроенное, сентиментальное поколѣніе. Мы имѣемъ наивныя признанія современниковъ о томъ, что проникнутые восторгомъ къ чистотѣ и величавости поэзіи Клопштока, они не могли себѣ представить и его самого иначе, какъ какимъ-то неземнымъ существомъ, не похожимъ на остальныхъ людей. Кламеръ Шмидтъ называлъ его „человѣкомъ исключительнымъ, одинаково великимъ въ жизни, въ любви, въ мышленіи и въ дѣлѣ“[2]); Агнеса Штольбергъ просила его, „какъ святаго“, молиться о ней[3]); поклонники и поклонницы „Мессіады“ не хотѣли вѣрить, чтобы вдохновенный пѣвецъ ея могъ раздѣлять мелкія общечеловѣческія радости и удовольствія[4]).

Чтобы остаться неизмѣнно вѣрнымъ серіозному и восторженному настроенію духа, Клопштокъ, какъ писатель, долженъ былъ сосредоточить свое вниманіе исключительно на величавыхъ темахъ, и такими стали для него любовь къ родинѣ и религіозность. Но какъ ни велика была въ немъ первая, и она однако казалась ему еще недостаточно широкимъ побужденіемъ къ художественному творчеству: первоначальное намѣреніе создать великое произведеніе историческаго и патріотическаго содержанія было оставлено и замѣнено выборомъ сюжета религіознаго, еще болѣе величаваго[5]). Клопштокъ увѣрялъ, что онъ никогда бы не сдѣлался поэтомъ или не остался бы имъ, если бы важность и возвышенность избраннаго имъ предмета не поддерживала въ немъ силы вдохновенія и живости чувства[6]). Вся литературная дѣятельность его долгой жизни, „отъ первой юношеской слезы до послѣдняго старческаго вздоха“, была слѣдствіемъ его религіознаго чувства, „результатомъ любви къ Богочеловѣку, примирившему міръ съ Творцомъ“[7]). Его высшею мечтою было не честолюбіе, а „содѣйствіе возвеличенію религіи“[8]). Занятіе искусствомъ такимъ образомъ превращалось у него въ подвигъ благочестія;

---

[1]) *An Freund und Feind.* III, 142. [2]) *Klopstock und seine Freunde.* I, S. IV.

[3]) *Klopstock's Nachlass.* I. 289.

[4]) Очень яркую картину благоговѣйнаго отношенія къ Клопштоку даетъ Гирцель въ письмѣ къ Клейсту (описаніе поѣздки по Цюрихскому озеру). *Kl.'s Nachlass.* I, 101 ff.

[5]) *Mein Vaterland.* III, 124.

[6]) *Auswahl aus Klopstock's nachgelassenem Briefwechsel etc. Leipzig 1821.* I 15.

[7]) Idem. 7.

[8]) Wie glücklich werde ich sein, wenn ich bei Vollendung des Messias etwas zur Verherrlichung unsrer grossen und ganz göttlichen Religion werde beigetragen haben! Wie süss und entzückend sind diese Vorstellungen meinem Geiste! Das ist meine ganze Belohnung. *Döring,* 82. Біографъ Клопштока Крамеръ (*Cramer. Klopstock. Er und über ihn.* I, 25) увѣряетъ, что „оказаніе содѣйствія нравственности было главною цѣлью поэмы Клопштока“. Внѣшнимъ побужденіемъ явилось чтеніе Мильтона, какъ видно изъ письма Клопштока къ Бодмеру (1748). *Koberstein.* § 283, Ii, 324.

„онъ пишетъ не для славы, а для пользы, для назиданія". разсказываетъ въ одномъ изъ своихъ писемъ его жена, Мета; „онъ работаетъ надъ „Мессіадою" всегда со слезами на глазахъ, а я тѣмъ временемъ молюсь, чтобы Богъ благословилъ его трудъ"[1]). Эта преданность Клопштока своему подвигу, искренность и глубина чувства въ служеніи ему отразились и на характерѣ самаго произведенія, бывшаго для своего времени явленіемъ исключительнымъ и небывалымъ, величавымъ по замыслу, священнымъ по исполненію. Поэзія Клопштока имѣла для Германіи не исключительно литературное, а общее, воспитательное значеніе; она произвела существенный переворотъ въ духовномъ настроеніи нѣмецкаго общества. Вспоминая потрясающее впечатлѣніе первыхъ пѣсенъ „Мессіады" и первыхъ лирическихъ стихотвореній Клопштока, Гердеръ говоритъ: „мы обрѣли въ нихъ не только новый языкъ и болѣе чистую поэзію, но и какъ будто новую душу, новое сердце"[2]). Безжизненный, исключительно рефлективный трудъ, создавшій морализирующую словесность предыдущаго періода, смѣнился здѣсь пламеннымъ сердечнымъ порывомъ; поэтъ слился съ человѣкомъ, съ живою личностью; субъективное ощущеніе и настроеніе выдвинулось энергично впередъ, пробудило и въ другихъ душахъ долго дремавшую чувствительность и сразу направило ее въ область благороднаго и возвышеннаго. Клопштокъ, по отзыву того же Гердера, сталъ „первымъ нѣмецкимъ поэтомъ чувства". „Его главная сила таилась въ знаніи человѣческой души, въ умѣньи вызвать изъ ея глубины цѣлую бурю мыслей и ощущеній и заставить ее подняться вихремъ до небесъ"[3]). Только поэтому „Мессіаду" или, вѣрнѣе, первую половину ея, не постигла участь столькихъ благонамѣренныхъ, но сухихъ, не прочувствованныхъ произведеній дидактической поэзіи; только поэтому, несмотря на полный расцвѣтъ деистическаго и матеріалистическаго невѣрія, она получила въ Германіи такое распространеніе, какого не имѣла ни одна книга послѣ Лютерова перевода Библіи и сочиненій Геллерта[4]), и стала для многихъ въ истинномъ смыслѣ слова книгою священною[5]), чтеніе которой волновало и воодушевляло одновременно и сентиментальныхъ дѣвицъ, и ученыхъ богослововъ[6]), и едва грамотныхъ людей изъ простаго народа[7]).

---

[1]) *Nachlass.* I, 156. [2]) *Herder, Adrastea.* V B., 2. St. (*Leipzig 1803*). S. 296.

[3]) *Herder, Gespräch zwischen einem Rabbi u. einem Christen üb. Klopstock's Messias* въ „*Фрагментахъ*". [4]) *Döring,* 63.

[5]) Она была, послѣ Библіи, любимою книгою Лафатера, который „въ теченіе 20 лѣтъ не могъ вдоволь начитаться ею". *Klopstock's Nachlass.* I, 43—44. Напомнимъ разсказъ Гёте о другѣ его отца Шнейдерѣ, ежегодно перечитывавшемъ „Мессіаду" во время Страстной недѣли для назиданія себя на цѣлый годъ. *Dichtung u. Wahrheit.* 2. Buch, XXII, 54.

[6]) Въ Цюрихѣ дѣвицы, „проникнутыя жалостью къ Аббадонѣ, просили Клопштока принять подъ свою защиту этого честнѣйшаго изъ дьяволовъ" (*Messiada.* Пѣснь V). Въ Магдебургѣ даже цѣлый мѣстный синодъ подъ предсѣдательствомъ придворнаго проповѣдника Закка „высказался за возможность спасенія этого дьявола", (*Nachlass.* I, 120), тогда какъ, наоборотъ, въ Лангензальцѣ одинъ пасторъ со слезами умолялъ Клопштока, „ради Бога и религіи, не миловать Аббадону". *Cramer.* II, 385. *Döring,* 81.

[7]) Одна старушка, жена рудокопа въ Фрейбергѣ, молила Бога продлить ей жизнь

Но вся живость религіознаго чувства, разлитаго въ произведеніяхъ Клопштока, не доставила бы ему того глубокаго вліянія на современниковъ, которымъ онъ отличался, если бы въ немъ самомъ и въ его поэзіи преобладало то аскетическое направленіе, то равнодушное и пренебрежительное отношеніе къ земному, которымъ отличался Іонгъ. Клопштокъ вовсе не былъ меланхоликомъ, подобнымъ автору „Ночныхъ думъ“, точно такъ же, какъ не походилъ онъ на добродушнаго, но ограниченнаго въ своемъ кругозорѣ піэтиста Геллерта и на жившаго въ мірѣ фантазіи Лафатера. Отъ природы одаренный сангвиническимъ темпераментомъ, сильный, неутомимый, любитель разнообразныхъ физическихъ упражненій[1]), онъ въ молодости не гнушался почти никакими удовольствіями: воспѣвалъ вино въ многочисленныхъ одахъ[2]), любилъ поболтать и порѣзвиться въ женскомъ обществѣ[3]). Поклонники его серіозной музы удивлялись такому легкомысленному поведенію, непозволительному (какъ имъ казалось) въ пѣвцѣ Мессіи[4]). Мелочное однако скоро надоѣло поэту; онъ старался уклоняться отъ развлеченій, искалъ сосредоточеннаго настроенія въ уединеніи[5]) и упрочилъ въ себѣ привычку къ безупречному нравственному поведенію, въ особенности подъ вліяніемъ духовнаго общенія съ нѣжно-любимою женою, идеалисткою самаго выдержаннаго типа[6]). Но нравственная зрѣлость не сдѣлала его безчувственнымъ и равнодушнымъ къ жизни; до конца сохранилъ онъ бодрость тѣлесную и душевную; онъ хвалился ею передъ молодежью[7]); наблюдавшіе его уже въ старости, находили, что „его жизнь — сплошное наслажденіе, что онъ отдается съ восторгомъ всѣмъ ощущеніямъ“; онъ восхищается природою, живописью, музыкою, обществомъ и невинными физическими удовольствіями[8]) и еще на 60-мъ году жизни пишетъ великолѣпную благо-

---

только до тѣхъ поръ, пока выйдутъ и будутъ прочтены ей послѣднія пѣсни „Мессіады“. *Biedermann*, 133.

[1]) Онъ увлекался верховой ѣздой еще на 71-мъ году жизни! *Klopstock und seine Freunde*. II, 290 (письмо къ Глейму 1795 г.). Пользу катанья на конькахъ онъ „проповѣдывалъ съ энтузіазмомъ миссіонера, обращающаго язычниковъ въ христіанство“. *Döring*, 332—3. Онъ воспѣлъ это удовольствіе въ одѣ *Der Eislauf*. III, 98—100.

[2]) *Der Rheinwein; Der Kapwein und d. Johannesberger; Der Wein u. d. Wasser.*

[3]) *Nachlass*. I, 113, 117, 119 и ода *Der Zürchersee*. Бодмеръ объясняетъ его медленность въ работѣ развлеченіями: sein Attachement an alle Kleinigkeiten, mit Mädchen und rauschenden Gesellschaften. *Biedermann*, 136.

[4]) Бодмеръ говоритъ по этому поводу: Er denkt nicht nach, was für ein gutes, grosses Exempel der Messiasdichter der Welt schuldig ist. Daher steht sein Wandel mit der Messiade in Widerspruch; er ist nicht heilig. *Biedermann*, 129. Объ отношеніяхъ Бодмера къ Клопштоку — *Mörikofer, Die schweizerische Literatur des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1861*, 144 ff.

[5]) *Klopstock an Schmidt, 20. Juli 1751*, въ *Klopstock und seine Freunde (Briefwechsel)*. I, 270.

[6]) Ср. *Brunier, Klopstock und Meta. Leipzig 1860*. Интересная переписка Меты помѣщена въ *Klopstock's Nachlass*. I, 131 ff. [7]) Напр. въ одѣ *Mehr Unterricht*. 1781.

[8]) *Döring*, 332.

дарственную оду къ своей способности чувствовать радость и красоту земнаго бытія[1]).

Поэтъ, въ которомъ такая бодрость темперамента уживалась съ нравственною чистотою и возвышенностью стремленій, былъ, болѣе кого-либо, способенъ стать поэтомъ благородныхъ и величавыхъ чувствъ въ тонѣ, какъ нельзя лучше согласовавшемся со вкусомъ тогдашней молодежи. То было время первой поры развитія чувствительности, когда только начинали увлекаться чувствомъ и страстью, но еще не въ полномъ ихъ объемѣ, не безъ разбора, не всякимъ чувствомъ, не каждою страстью, а тенденціозно, — только избранными чувствами и облагороженными страстями. Клопштокъ былъ наиболѣе типичнымъ представителемъ этой идеалистической чувствительности, которая уже открывала сердце всему земному, но въ то же время преображала реальное, низводя въ немъ чувственное до минимальныхъ размѣровъ и одухотворяя матеріальное насколько было возможно. Возьмемъ для примѣра любое изъ стихотвореній Клопштока, относящихся по темѣ къ разряду такъ называемыхъ анакреонтическихъ, — хотя бы его „Оду къ рейнвейну“: вмѣсто беззаботнаго, вакхическаго веселья, въ ней звучатъ серіозные, величавые аккорды; старое нѣмецкое вино должно возжечь въ сердцахъ легкомысленныхъ юношей благородный духъ славныхъ предковъ, любовь къ родинѣ и къ добродѣтели; не къ буйному веселью призываетъ поэтъ, не къ забвенію заботъ, а, наоборотъ, именно „къ вызывающимъ слезы любви заботамъ о дорогой матери-родинѣ“[2]). Въ такомъ же облагороженномъ, одухотворенномъ видѣ предстаетъ въ поэзіи Клопштока и любовь. Поэтъ былъ очень воспріимчивъ къ этому чувству и утверждалъ, что „никто не въ состояніи любить такъ сильно, какъ онъ“[3]). Но въ его эротической поэзіи было бы напрасно искать реальныхъ проявленій пылкой страсти; въ его стихотвореніяхъ мы не встрѣтимъ ни одного чувственнаго образа, ни одной соблазнительной черты, ни одного слова, которое могло бы заставить покраснѣть самую строгую стыдливость. Сначала онъ воспѣвалъ „будущую, совершенно ему неизвѣстную возлюбленную“[4]); потомъ, когда эта возлюбленная явилась въ дѣйствительности, чувства къ ней остались прежнія, такія же утонченныя, мечтательныя или, какъ тогда выражались, „серафическія“. Любовь къ женщинѣ представляется „высшею добродѣтелью“[5]), благороднѣйшимъ божественнымъ влеченіемъ прекрасныхъ душъ другъ къ другу, внушеннымъ самимъ Провидѣніемъ; это чувство очищаетъ и возвышаетъ души и направляетъ помыслы къ предмету высшей любви, къ Богу[6]). По рѣдкой и счастливой случайности это эѳирное, благоговѣйное чувство[7]), со-

---

[1]) *Der Frohsinn*... Glücklich war ich durch Frohsinn. III, 154; въ болѣе ранней одѣ *(Der Zürchersee)* онъ называетъ радость „богинею, сестрою человѣчности, подругою невинности“. III, 46. [2]) *Der Rheinwein*. III, 69—70.

[3]) *Döring*, 74. [4]) Ода *Die künftige Geliebte*. III, 17 ff. [5]) *Werke*. III, 19.

[6]) Оды *Salem*, *Der Abschied* и *An Gott*.

[7]) Письма Клопштока и Меты въ *Nachlass*, I, 143, 156 etc.

тканное изъ вѣры въ гармонію душъ[1]), изъ надеждъ на неразрывную дружбу, изъ молитвеннаго настроенія[2]) и поэтическихъ думъ о безсмертіи[3]), нашло себѣ реальное воплощеніе въ любви Клопштока и даровитой идеалистки-дѣвушки, восторженной поклонницы его таланта, ставшей его женою. Любовь эта получила въ развитіи нѣмецкой культуры прошедшаго столѣтія значеніе историческое, подобное тому, которое для своего времени имѣла любовь Петрарки къ Лаурѣ. Освященная благословеніемъ Ричардсона и поставленная имъ въ примѣръ „враждебному къ браку вѣку“[4]), эта любовь дѣйствительно стала для нѣсколькихъ десятилѣтій типичнымъ образцомъ, которому, обманывая самихъ себя и другихъ, старались подражать сотни такъ называемыхъ чувствительныхъ душъ, съ усердіемъ, наложившимъ замѣтный отпечатокъ на литературу и на нравственную жизнь нѣмецкаго общества. Нашъ разсудительный вѣкъ едва можетъ допустить возможность такого широкаго вліянія отдѣльныхъ эпизодовъ изъ внутренней жизни частнаго лица на общественные нравы, а между тѣмъ въ ту пору подобное явленіе не было даже единичнымъ, исключительнымъ: уже по поводу первой любви Клопштока, по словамъ Ф. Горна, „трогательно и смѣшно было наблюдать, какъ вся Германія дивилась тому, что величайшій изъ поэтовъ не пользуется взаимностью, и какъ бѣдную Фанни Шмидтъ, имѣвшую несчастіе не сочувствовать творцу „Мессіады“, со всѣхъ сторонъ осаждали просьбами, какъ можно скорѣе образумиться[5]) и не отказываться отъ славнаго назначенія внушать поэту чувства небесной невинности, кротости и любви и наполнять его душу возвышенными мыслями, содѣйствуя такимъ образомъ, посредствомъ его великаго произведенія, спасенію цѣлыхъ націй, которыя почерпаютъ въ „Мессіадѣ“ божественныя идеи и ощущенія“[6]).

Отъ Клопштока же ведетъ свое происхожденіе и другая характерная черта той же эпохи — идеализація дружбы, дружбы, которую онъ называетъ, послѣ любви, самымъ цѣннымъ и благороднымъ изъ чувствъ[7]). Извѣстно какое широкое развитіе получила дружба въ послѣднюю чет-

---

[1]) Es dünkt mir, als ob Du meine Zwillingsschwester mit mir im Paradiese gebohren wärst. Id. I, 144. Ричардсонъ называетъ такой союзъ „a match of Intellects, a love, begun in Mind“. Id. 253, 256, а Бодмеръ — „eine Freundschaft der Seelen“. *Mörikofer, Die schweizerische Litteratur des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1861,* 148, 149.

[2]) Проявленія молитвеннаго настроенія подъ вліяніемъ счастливой любви часты въ письмахъ Клопштока и Меты, напр. *Nachlass.* I, 145—6, 168—9; характерны для всей эпохи слѣдующіе стихи оды *An Gott:* Von ihr geliebet, will ich dir (Gott) feuriger entgegenjauchzen ... | Dann, wenn sie mit mir deinen erhabnen Ruhm | Gen Himmel weinet, betend, mit schwimmendem | Entzücktem Auge, will ich mit ihr, | Hier schon das höhere Leben fühlen. | Das Lied vom Mittler trunken in ihrem Arm, | Voll reiner Wollust, sing' ich erhabner dann | Den guten, welche gleich uns lieben, | Christen, wie wir sind, wie wir empfinden. III, 41. [3]) Напр. *Nachlass.* I, 144—5.

[4]) Письма Ричардсона къ Метѣ въ *Nachlass.* I, 253 ff.

[5]) *Döring,* 69. [6]) Изъ письма *Бодмера* къ Фанни Шмидтъ у *Mörikofer,* 148—9.

[7]) *Klopstock und seine Freunde.* I, 22 и *Der Zürchersee.*

верть прошедшаго вѣка въ томъ самомъ кругу даровитой молодежи, который такъ высоко цѣнилъ примѣръ Клопштока. Вліянію этого послѣдняго должно быть въ значительной степени приписано облагороженіе дружескаго общенія въ мысли и въ чувствѣ, оказавшагося такимъ плодотворнымъ для всего духовнаго развитія того времени: но, съ другой стороны, въ томъ же Клопштокѣ замѣчаются уже и недостатки, свойственные проявленіемъ чувства дружбы въ эту пору: взаимное преувеличеніе достоинствъ близкими другъ къ другу людьми [1]), дававшее поводъ къ самомнѣнію, нерѣдко доходившему до смѣшнаго, – аффектація [2]) и сентиментальность [3]).

Вліяніе Клопштока на складъ нравственныхъ понятій своихъ современниковъ не ограничивалось областью чувствъ, относящихся только къ частной жизни отдѣльныхъ личностей: оно затрогивало и болѣе важныя стороны общественнаго сознанія. Существенная заслуга Клопштока заключалась въ пробужденіи имъ въ своихъ соотечественникахъ любви къ родинѣ. Въ то самое время, когда усилившаяся живость и энергія чувства не находили себѣ достаточно широкаго примѣненія и потому неизбѣжно должны были размѣниваться на мелочи и опошляться, Клопштокъ указалъ возродившемуся чувству на давно забытый путь къ дѣйствительно благородной и величавой цѣли, — къ подъему національнаго сознанія и чувства національнаго достоинства; стремиться къ этой же священной цѣли онъ вмѣнилъ въ высшую обязанность и нѣмецкой музѣ [4]). До какой степени необходимъ и благотворенъ былъ такой поворотъ въ литературѣ, видно изъ полнаго упадка патріотическаго чувства и всякаго интереса къ государственной и политической жизни у предшественниковъ Клопштока. За незначительными, указанными мною исключеніями (въ нѣкоторыхъ еженедѣльныхъ изданіяхъ), всѣ морализирующіе нѣмецкіе литераторы первой половины XVIII вѣка, такъ же, какъ и подражавшіе французамъ, представляются до такой степени омертвѣвшими въ этомъ отношеніи, что даже писатель, наиболѣе заслуживший названіе національнаго и народнаго, Геллертъ, находилъ возможнымъ совершенно исключить изъ своего курса практической этики обязанности человѣка къ обществу и къ государству. Бѣдствія семилѣтней войны и побѣды Фридриха II вызвали первыя вспышки патріотическаго чувства, но скорѣе мѣстнаго, прусскаго свойства, чѣмъ общенѣмецкаго, національнаго, какъ это и выразилось въ военныхъ пѣсняхъ Глейма и Клейста, стоящихъ особнякомъ въ литературѣ своего

---

[1]) О склонности къ этому Клопштока — *Döring*, 8—9. Извѣстно, какія преувеличенныя надежды возлагалъ онъ на своихъ юныхъ гёттингенскихъ поклонниковъ: *Prutz, Der göttinger Dichterbund. Leipzig 1841*, 326.

[2]) Яркій примѣръ — ода *„Die Trennung:* Fürchtest du den Tod? — Ihn nicht! — | Was fürchtest du denn? Das Sterben? — | Ich selbst dies nicht. Du fürchtest also nichts? — | Weh mir, ich fürcht', ich fürchte . . . | Den Abschied von den Freunden.

[3]) *An Ebert.* III, 20—2, — ода, въ которой Клопштокъ заранѣе оплакиваетъ всѣхъ своихъ друзей, какъ будто уже умершихъ. [4]) *An Gleim.* III, 68.

времени[1]). Если не считать слабыхъ попытокъ Уца и Кронегка[2]), Клопштокъ былъ первымъ писателемъ, у котораго узкій мѣстный патріотизмъ развился въ болѣе широкое чувство любви къ общей германской родинѣ. Идея племеннаго, національнаго единства политически разобщенныхъ нѣмцевъ нашла въ немъ своего перваго вдохновеннаго и вліятельнаго провозвѣстника въ формѣ хотя и слишкомъ неопредѣленной, но тѣмъ не менѣе въ высшей степени полезной для того историческаго момента, къ которому она относилась. Нѣмецкіе критики не могутъ простить Клопштоку его несочувствія къ Фридриху II и видятъ въ этомъ доказательство недостаточной зрѣлости политическаго пониманія поэта; но они забываютъ, какъ многое мѣшало послѣднему признать въ прусскомъ королѣ основателя величія будущей объединенной Германіи. Во-1-хъ, семилѣтняя война была борьбою не противъ однихъ чужеземцевъ, но и противъ нѣмцевъ (австрійцевъ); во-2-хъ слишкомъ рѣзко проявлявшееся сочувствіе короля французскому во всемъ, кромѣ политики, и его пренебрежительное отношеніе къ нѣмцамъ оскорбляло чувство національнаго достоинства не въ одномъ Клопштокѣ, но и почти во всѣхъ тогдашнихъ патріотахъ (въ Рабенерѣ, Геллертѣ, гёттингенцахъ, Гердерѣ, Гаманнѣ и т. д.). Дальнѣйшимъ, спеціальнымъ поводомъ нерасположенія Клопштока къ Фридриху было полное презрѣніе короля къ нѣмецкому языку, въ любви къ которому патріотизмъ поэта нашелъ свое наиболѣе живое и осязательное проявленіе. Не удивительно, что такой увлекающійся поклонникъ роднаго языка со всѣми его особенностями и архаизмами, какъ Клопштокъ[3]), не ждалъ блага для отечества отъ того, кто глумился надъ нѣмецкою рѣчью; не удивительно, что статью Фридриха о нѣмецкой литературѣ онъ встрѣтилъ громовымъ призывомъ къ отмщенію поруганной чести родины[4]). Наконецъ въ религіозномъ невѣріи короля, также противоположномъ національнымъ традиціямъ и настрое-

---

[1]) Гёте отводитъ „Военнымъ пѣснямъ“ Глейма высокое мѣсто въ литературѣ, weil sie mit und in der That entsprungen sind, und noch überdiess, weil sich an ihnen die glückliche Form und die vollkommenste Wirksamkeit empfinden lässt. *Dichtung und Wahrheit.* VII Buch. XXIII, 46. Лессингъ также привѣтствовалъ Глеймовы „Гренадерскія пѣсни“ какъ „дѣйствительно живую поэзію“ (въ предисловіи къ ихъ первому изданію 1758 г.). О вліяніи на общественное мнѣніе военныхъ пѣсенъ Глейма и Клейста (какъ извѣстно, павшаго въ Кунерсдорфской битвѣ) — *Pröhle, Friedrich der Grosse u. d. deutsche Literatur. Berlin 1872,* 53—86. Патріотическія стихотворенія Рамлера отличаются, наоборотъ, преобладаніемъ рефлекціи и тенденціозностью, въ ущербъ живости чувства. Idem, 101 ff. и *Biedermann,* 99—100.

[2]) Напр. стихотвореніе *Уца „Das bedrängte Deutschland“.* Кронегкъ сокрушается о раздорахъ нѣмцевъ въ слѣдующихъ стихахъ: O Deutschland, o mein Vaterland! | Wie lange soll die Zwietracht währen? | Was schwächst du dich mit eigner Hand, | Statt den gemeinen Feind zu dämpfen etc. *Biedermann,* 100.

[3]) *Deutsche Gelehrtenrepublik, Grammatische Gespräche* и многія стихотворенія, въ особенности ода *Unsere Sprache:* Den Gedanken, die Empfindung treffend und mit Kraft, | Mit Wendungen der Kühnheit zu sagen, das ist, | Sprache des Thuiskon, Göttin, dir ... ein Spiel. III, 111. [4]) Ода *Die Rache.*

нію большинства, Клопштокъ находилъ другой вѣскій поводъ не сочувствовать Фридриху, несмотря на его славные политическіе подвиги[1]). Оттого патріотизмъ поэта, не удовлетворенный тѣмъ, что давала ему дѣйствительность, обратился къ далекому прошлому для того, чтобы въ заманчивыхъ призракахъ полумиѳической, сѣдой старины искать вдохновенія, которое укрѣпляло бы его вѣру въ возможность возрожденія объединенной и могущественной Германіи.

Его воображеніе любило переноситься во времена средневѣковой нѣмецкой имперіи[2]) и еще болѣе во времена борьбы древнихъ германцевъ противъ всемірнаго владычества Рима. Подвиги Арминія и херусковъ — вотъ что болѣе всего вдохновляло его музу, не стѣснявшуюся идеализированіемъ историческихъ личностей и событій. Фантазія Клопштока и его стремленію къ возвышеннымъ чувствамъ здѣсь открывался почти безграничный просторъ; поэтъ съ наслажденіемъ погружался въ воспоминанія о славныхъ дѣлахъ предковъ, виталъ мечтою въ сумракѣ дремучихъ заповѣдныхъ лѣсовъ, вглядывался съ волны сизаго тумана, въ озаренные луною облака, гдѣ ему мерещились призраки героевъ, падшихъ въ бою за честь и свободу родины; онъ прислушивался къ таинственному шелесту священныхъ дубовъ[3]), къ голосу бури, предвѣстницы грозныхъ событій, къ звону мечей и къ побѣднымъ кликамъ лихихъ защитниковъ дорогой отчизны, къ шумному говору пировъ на походныхъ, лѣсныхъ привалахъ и къ пѣснямъ вѣщихъ народныхъ пѣвцовъ, бардовъ, поэзія которыхъ, искусно поддѣланная въ эту пору Макферсономъ, вскружила голову столькимъ мечтателямъ. Клопштокъ увидалъ въ ней истинное воплощеніе германской самобытной поэзіи[4]); онъ сдѣлался ея восторженнымъ распространителемъ и подражателемъ и увлекъ за собою цѣлую толпу послѣдователей[5]). И вотъ Оссіанъ былъ поставленъ выше грековъ, выше самого Гомера[6]); воскресли смутные при-

---

[1]) Восхищаясь въ *1-й Одѣ къ Фридриху V* (датскому) соединеніемъ въ немъ христіанскаго благочестія съ мудростью свѣтскаго правителя, онъ *во 2-й одѣ къ тому же государю* сожалѣетъ о томъ, что Фридрихъ II не христіанинъ. III, 48—50.

[2]) Онъ мечталъ о большой поэмѣ о Генрихѣ Птицеловѣ, какъ видно изъ оды *Heinrich der Vogler*.

[3]) Дубъ, символическое дерево древнихъ германцевъ, въ противоположность классическому лавру, пользовался особенною любовью Клопштока и его поклонниковъ (*Klopstock u. seine Freunde*. II, 199); на патріотическихъ праздникахъ гёттингенскихъ поэтовъ онъ считался необходимою принадлежностью.

[4]) Оссіанъ особенно дорогъ ему на томъ основаніи, что онъ будто бы—„нѣмецкаго происхожденія, каледонецъ“. *Klopstock u. seine Freunde*. II, 214.

[5]) Въ письмѣ къ Глейму (Id. ibid.) Кл. выражаетъ надежду возстановить (при помощи Макферсона) метрику бардической поэзіи и привить ее современной нѣмецкой поэзіи. Главнымъ центромъ увлеченія оссіанизмомъ былъ гёттингенскій литературный кружокъ. Der Schotte Ossian ist grösserer Dichter, als der Ionier Homer, говоритъ будущій славный переводчикъ Гомера Фоссъ. *Voss, Briefe* I, 191.

[6]) Du stehest, Ossian, nun da, | Gleichest dich dem Griechen, trotzest ihm. *Unsere Sprache*. Ср. ody *Der Hügel und der Hain*, гдѣ греческая поэзія отвергается, какъ несвойственная, чуждая тевтонамъ.

зраки кельтической миѳологіи [1]), зазвучали сложные по ритму, едва понятные по темнотѣ выраженій барды [2]), въ разгадываніи смысла которыхъ поклонники Клопштока видѣли особую заслугу и особое, завидное дарованіе [3]). Молодежь, щеголявшая названіемъ херусковъ [4]) и бардовъ [5]), распѣвала, въ доказательство своего патріотизма, эти странныя пѣсни, къ которымъ стали подыскивать и соотвѣтствующаго характера мелодіи, „наводящія ужасъ мелодіи, леденящія кровь въ жилахъ", какъ выражается самъ Клопштокъ [6]).

Но всему этому напыщенному кельтическому и древне-германскому патріотизму не доставало опредѣленнаго облика и реальнаго содержанія для того, чтобы чувство, вызвавшее этотъ порывъ, могло получить какое-либо практическое примѣненіе. Клопштокъ неустанно призывалъ своихъ соотечественниковъ къ бодрому настроенію духа, къ мужественнымъ чувствамъ [7]), къ дѣлу; но самое дѣло онъ не опредѣлилъ съ достаточною точностью; онъ понималъ его слишкомъ отвлеченно, въ слишкомъ общихъ и расплывчатыхъ чертахъ. Вмѣсто яснаго изложенія его содержанія и выясненія способовъ, необходимыхъ для достиженія намѣченной цѣли, онъ довольствовался одними громогласными призывами направлять энергію людей на благородные и величавые подвиги. „Будь дѣятеленъ!" таковъ, по его убѣжденію, „великій законъ, золотыми письменами начертанный на паросскомъ мраморѣ священныхъ скрижалей храма человѣчества... Будь добръ и силенъ! и пусть будетъ долговѣчно то, что создается твоею дѣятельностью. Пусть созданное остается, — вотъ въ чемъ задача!" [8]). Отъ дальнѣйшаго опредѣленія дѣла поэтъ уклоняется; но изъ слѣдующихъ словъ его не трудно усмотрѣть, что за высшіе подвиги онъ признаетъ подвиги духовные, подвиги мысли, а не воли. Результаты частной дѣятельности отдѣльныхъ лицъ кажутся ему ничтожными даже и въ ихъ общей сложности, хотя съ нравственной стороны ему священны

---

[1]) Wo Mythologie vorkommt (съ гордостью замѣчаетъ Кл. по поводу своихъ одъ), da ist es celtische, oder die Mythologie unserer Vorfahren. *Klopstock u. seine Freunde.* II, 198.

[2]) Такъ назвалъ Кл. свои произведенія *Hermann's Schlacht* и *Hermann's Tod.* Объясненіе термина дано въ примѣчаніяхъ къ первому. *Werke.* IV, 183.

[3]) „Я вполнѣ понимаю Клопштока!" съ гордостью говоритъ Глеймъ. *Klopstock u. seine Freunde.* II, 169. Фоссъ доходитъ даже до защиты темноты и неясности слога; быть понятнымъ толпѣ, черни — унизительно! *Voss, Briefe,* I. 184—5, 232.

[4]) Sie sind reines Cheruskerblut, wie ich, пишетъ, въ видѣ комплимента, Клопштокъ Глейму. *Klopstock u. seine Freunde,* II, 200.

[5]) Въ особомъ почетѣ было это слово у гёттингенцевъ; оно не замедлило вызвать множество насмѣшекъ. *Weinhold. Boie.* 50 f., 154, 171, 176—8. Въ числѣ осуждавшихъ былъ и Гёте.

[6]) *Klopstock u. seine Freunde.* II, 214—5. Глуку было поручено „von hoher Hand" написать хоры бардовъ къ „Арминіевой битвѣ": *Kl.'s Nachlass.* I, 83—84; но въ спискѣ сочиненій Глука у *Schmid'a, Gluck etc. Leipzig 1854,* 437 мы этихъ произведеній не находимъ; отмѣчена только музыка Глука къ нѣсколькимъ одамъ. О музыкальныхъ сочиненіяхъ другихъ композиторовъ къ произведеніямъ Клопштока см. *Döring,* 225—6.

[7]) *Der Abschied.* III, 35. [8]) *Der Grenzstein,* III, 149—150.

эти единичныя проявленія человѣческой энергіи. Болѣе важною представляется ему дѣятельность общественная, „дѣятельность правителей государствъ", но „и она проходитъ мимо, подобно вечерней тѣни". Дѣйствіе, выражающееся въ какихъ бы то ни было матеріальныхъ слѣдствіяхъ, вообще недолговѣчно и не переходитъ за границы извѣстныхъ узкихъ предѣловъ, въ которыхъ замкнута матеріальная дѣятельность даже наиболѣе вліятельныхъ людей. Высокую цѣну имѣетъ поэтому только тотъ подвигъ, дѣйствіе котораго не прекращается даже смертью самого дѣятеля, а таковъ — только подвигъ духовный, „идейный", непрерывно длящійся, вѣчный. Онъ одинъ можетъ быть названъ настоящимъ дѣломъ; онъ полезенъ всегда, вездѣ и всѣмъ; онъ способенъ вызывать и въ будущемъ тѣ же чувства, которыя онъ возбуждалъ въ прошломъ, и можетъ направлять ихъ на тѣ же пути, и нерѣдко — съ успѣхомъ. Не результаты дѣйствія и даже не само дѣйствіе представляются слѣдовательно наиболѣе цѣннымъ Клопштоку, а только вдохновеніе, вызывающее къ жизни активную энергію; это-то вдохновеніе онъ и называетъ „духовнымъ подвигомъ, подвигомъ мысли", приписывая ему одному общепримѣнимость и вѣчность[1]).

Но кажущееся благородство этихъ мыслей и искренность поэта въ выраженіи ихъ не должны заслонять намъ ихъ внутренней слабости и безжизненности. Въ благовидной и благонамѣренной погонѣ за идеальнымъ подвигомъ здѣсь забывается и незаслуженно унижается дѣйствительное реальное дѣло. Необходимо призывать людей къ труду и къ дѣлу, но для того, чтобы этотъ призывъ не остался безъ отвѣта и принесъ плоды, необходимо опредѣлить въ чемъ должно состоять дѣло. Благородная и величавая задача — призывать людей къ дѣлу общеполезному и остающемуся, но неосновательно и неосторожно видѣть, подобно Клопштоку, высшее общечеловѣческое дѣло только въ отвлеченномъ, умственномъ трудѣ, усматривать высшую заслугу во вдохновеніи къ труду, въ побужденіи къ дѣйствію, а не въ результатахъ труда, не въ самомъ дѣйствіи. Подъ предлогомъ предпочтенія духовнаго матеріальному, общаго частному и прочнаго быстро преходящему, здѣсь возникаетъ опасность увлеченія идеей болѣе, нежели ея воплощеніемъ, увлеченія мыслью и чувствомъ, этими орудіями дѣла, болѣе, чѣмъ самымъ дѣломъ. Слишкомъ много энергіи уходитъ на мечты о дѣлѣ и на его духовную подготовку и, къ сожалѣнію, слишкомъ мало силъ и охоты остается для осуществленія возвышенной мечты, для перенесенія мысли въ жизнь. Любовь къ возвышенному, къ дѣлу, къ общеполезному подвигу уже возгорѣлась въ сердцахъ; вѣра въ возможность дѣла уже укрѣпилась въ умахъ; но

---

[1]) Ода *Der Grenzstein* III, 149—151... *Auch die Handlung sinkt hin* und klimmt nicht | Ueber der Sonderung Stein. | *Aber wenn,* wem die Sterblichkeit ruft, noch, was wirket, | Hinter sich lässt, *noch ein Denken in des Geistes* | *Werken,* welches, von Kraft, von Gutem | Voll, wo es waltet, *uns hält:* | Jenseits ist das der Höhe, die grenzt. Was es wirkte, | Wirket es stets, wie im Anfang, so von neuem... | *Da ist das Werk.* und tönet nicht bloss, wie vollbrachte | Handlungen nach.

вѣрующіе все еще забываютъ, что вѣра безъ дѣлъ мертва, что необходимо „показать вѣру отъ дѣлъ“. Въ этомъ-то забвеніи, въ этомъ ограниченіи себя однимъ стремленіемъ къ широкой и общеполезной дѣятельности и въ отсутствіи реальнаго воплощенія этого стремленія и заключается нравственное несовершенство не только самого Клопштока, но и его многочисленныхъ послѣдователей, да и вообще всего періода чувствительности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вдохновлявшей его философіи чувства. Осужденіе всего этого направленія дано въ наивныхъ словахъ одного изъ его представителей, члена гёттингенскаго литературнаго союза, Гана, который совершенно вѣрно назвалъ и себя и своихъ товарищей энтузіастами „бездѣятельными, хотя и жаждавшими дѣла“[1]).

Впрочемъ справедливость требуетъ упомянуть о томъ, что патріотизмъ Клопштока получилъ до извѣстной степени и осязательное, практическое проявленіе въ борьбѣ противъ иноземнаго вліянія и въ соотвѣтствующемъ этому подъемѣ любви къ отечественному. Клопштокъ былъ злѣйшій врагъ всего французскаго и пристрастный поклонникъ всего нѣмецкаго; болѣе кого-либо онъ въ свое время содѣйствовалъ возстановленію чувства національнаго достоинства среди нѣмцевъ. Ему была дорога родная природа[2]) и ея произведенія[3]) и въ особенности родная рѣчь[4]); ему были священны представители нѣмецкой самобытности и нѣмецкаго таланта, Лютеръ[5]), Лейбницъ[6]), Гендель[7]). Въ своихъ похвалахъ родному онъ не умѣлъ держаться въ границахъ безпристрастія, но за это мы можемъ только похвалить его, принимая во вниманіе, какъ слабы были патріотическія чувства его современниковъ и какъ они нуждались въ оживленіи. Заслуга Клопштока въ томъ и состояла, что въ свои рѣчи о любви къ родинѣ онъ вложилъ столько одушевленія, искренности и страсти, что рѣчи эти получили небывалую силу и увлекательность. Въ нѣмецкомъ языкѣ онъ видитъ высшія достоинства, въ нѣмецкихъ умахъ — даровитость, ни въ чемъ не уступающую другимъ націямъ[8]), въ нѣмецкихъ нравахъ — простоту, мудрость, серіозность, глубокомысліе, силу въ словѣ и дѣлѣ[9]); въ отношеніяхъ нѣмцевъ къ другимъ народностямъ — справедливость и безпристрастіе, отъ излишествъ которыхъ, какъ отъ опасности, онъ предостерегаетъ соотечественниковъ[10]). Свой личный энтузіазмъ къ родному, эту идеализацію всего національнаго, Клопштокъ сумѣлъ вдохнуть въ сердца своихъ безчисленныхъ послѣдователей, на патріотическія чувства которыхъ онъ старался подѣйствовать съ разныхъ сторонъ. Нѣкоторыя его пѣсни въ этомъ отношеніи составили эпоху въ исторіи развитія національнаго сознанія. Такое значеніе получило, напримѣръ, его воззваніе къ нѣмец-

---

[1]) Wir thatenlose, aber thatendürstende Jünglinge. *Hahn an Klopstock* въ *Kl.'s Nachlass.* I, 285—6.

[2]) *Der Zürcher See; Die Rosstrappe; Stintenburg; Braga; Winterfreuden* и др.

[3]) *Der Rheinwein etc.* [4]) *Unsere Sprache; Die deutsche Sprache.*

[5]) *Die deutsche Bibel.* [6]) *Der Nachahmer.* [7]) *Wir und sie.* [8]) *Id. ibid.*

[9]) *Mein Vaterland.* [10]) *Id. ibid.*

кимъ дѣвушкамъ, приглашавшее ихъ любить только истинно-нѣмецкихъ юношей и презирать и ненавидѣть равнодушныхъ къ отечеству[1]). Тогда какъ до сихъ поръ даже наиболѣе близкіе къ народу писатели, какъ Геллертъ, въ своихъ обращеніяхъ къ женщинѣ ограничивались внушеніемъ ей исключительно семейныхъ, супружескихъ и материнскихъ обязанностей, Клопштокъ впервые указалъ ей на новую широкую, гражданскую обязанность: онъ приглашаетъ нѣмецкую дѣвушку стать охранительницею и вдохновительницею любви къ родинѣ посредствомъ своего вліянія на сердца молодежи. И этотъ призывъ произвелъ благотворный подъемъ духа въ женской половинѣ нѣмецкаго общества; Клопштоку обязана Германія тѣмъ, что лучшія представительницы періода геніальности (Каролина Флаксландъ (жена Гердера), Эрнестина Бойе (жена Фосса), Альбертина Грюнъ[2]) и столькія другія, отличались патріотизмомъ и старались укрѣплять чувство любви къ родинѣ въ талантливыхъ мужчинахъ, съ которыми сталкивала ихъ судьба.

Не одними этими мирными пѣснями пробуждалъ патріотическія чувства Клопштока; въ поэзіи его звучали и болѣе грозныя мелодіи, оказавшіяся не менѣе вліятельными: его оду къ Генриху Птицелову (1749 г.), прославлявшую смерть за отечество[3]), можно назвать первымъ патріотическимъ возгласомъ Германіи, начавшей возрождаться въ своей политической жизни. Здѣсь передъ нами уже не однѣ туманныя мечты о минувшей доблести предковъ; здѣсь уже звучитъ призывъ къ новымъ подвигамъ за честь и славу родины. Такимъ же бодрымъ и смѣлымъ тономъ отличаются гимны Клопштока къ свободѣ, начало которой, какъ новую эру въ исторіи, поэтъ привѣтствовалъ во время семилѣтней войны[4]) и завершеніе которой въ будущемъ онъ предсказывалъ для всей политически объединенной Германіи[5]). Это будущее представало передъ его воображеніемъ въ просвѣтленныхъ, идеальныхъ чертахъ, какъ „торжество права разума надъ правомъ меча“[6]), и чѣмъ дальше подвигался Клопштокъ въ своемъ духовномъ развитіи, тѣмъ болѣе его патріотизмъ принималъ общечеловѣческую окраску. Оттого и первыя событія французской революціи вызвали у него восторженныя пѣсни сочувствія и радости. Онъ привѣтствовалъ созывъ генеральныхъ штатовъ и декларацію правъ человѣчества какъ зарю новой жизни для цѣлаго міра и смиренно просилъ „у благородныхъ франковъ“ прощенія за свои прежніе упреки имъ[7]). Отнынѣ онъ относится къ нимъ съ братскою любовью и скорбитъ только о томъ, что на долю ихъ, а не нѣмцевъ, выпала за-

---

[1]) *Vaterlandslied.* Ich bin ein deutsches Mädchen etc. Это стихотвореніе было переложено для пѣнія и на простонародное нарѣчіе, и въ этой формѣ его пѣли въ сельскихъ школахъ. *Voss, Briefe.* I, 194.

[2]) Объ этой даровитой представительницѣ періода бурныхъ стремленій см. *K. Schwartz, Albertine von Grün u. ihre Freunde. Basel. S. a. (1872).*

[3]) Willkommen, Tod für's Vaterland! etc. III, 42—43.

[4]) *Das Neue Jahrhundert 1760.* [5]) *Weissagung. 1773.* [6]) *Id. ibid.*

[7]) *Die Etats généraux.*

видная участь „указать народамъ путь къ благороднѣйшему изъ подвиговъ, когда-либо заносившихся въ лѣтописи всемірной исторіи“ [1]). Богатое заманчивыми надеждами начало французской революціи какъ будто переродило стараго поэта и вдохнуло въ него новыя силы; все ему кажется „обновившимся, полнымъ жизни и праздничнаго настроенія“ [2]). Теперь онъ сознаетъ, что его всегдашнія мечты о великихъ подвигахъ были до сихъ поръ слишкомъ неопредѣленны, что онѣ слишкомъ далеко уносились въ глубину прошлаго, минувшее величіе котораго отвлекало его вниманіе отъ неотлагаемыхъ задачъ настоящаго; теперь онъ ищетъ отрады не въ томъ, что́ было, а „радуется тому, что́ есть“; дѣйствительность пріобрѣтаетъ въ его глазахъ новую, высокую цѣну [3]). Онъ отдается съ юношескимъ увлеченіемъ этому новому настроенію духа и становится самымъ смѣлымъ проповѣдникомъ гражданской и политической свободы въ Германіи, полагая, что она одинаково согласима какъ съ демократическою, такъ и съ монархическою формою правленія [4]). Величавое дѣло добровольнаго и мирнаго обновленія государственной жизни народовъ представляется ему теперь высшею задачею, которой должны отдаться лучшіе люди его родины, и въ качествѣ поэта онъ подаетъ примѣръ другимъ: уже на половину забытый обществомъ, оттѣсненный на задній планъ новыми литературными свѣтилами и утратившій значительную долю прежняго вліянія, въ этотъ важный историческій моментъ онъ снова, на склонѣ дней своихъ, выдвигается впередъ и становится еще разъ, хотя и на краткій срокъ, вдохновителемъ множества людей, подобно ему увлекавшихся первымъ періодомъ французской революціи. Тѣмъ болѣе горько было для него разочарованіе „въ блаженствѣ мимолетнаго, золотаго сна“; тѣмъ безутѣшнѣе онъ былъ при изчезновеніи „богини Свободы, снова улетѣвшей съ земли на небо безъ надежды на скорое возвращеніе“ [5]). Такъ же искренно, какъ онъ восхищался мирнымъ идеаломъ реформы, такъ же чистосердечно кается онъ теперь „въ своемъ заблужденіи“ и съ отвращеніемъ отворачиваетъ взоры отъ наступившей разнузданной анархіи и отъ грубаго насилія толпы и ея вожаковъ; онъ нравственно разбитъ и обезсиленъ; бодрость покидаетъ его; всякая радость, всякое веселье отнынѣ для него не существуютъ, и въ безпомощномъ отчаяніи онъ, съ тоскою въ душѣ, слѣдитъ за ростомъ новаго вида деспотіи и за разрушительными слѣдствіями возродившейся гидры войны, отъ которой пришлось столько страдать и его родинѣ [6]).

---

[1]) Оды *Kennet euch selbst* и *Sie und nicht Wir*.

[2]) Alles ist reg' und ist Leben und freut sich! Die Nachtigall flötet | Hochzeit! liebender singet die Braut! | Knaben umtanzen den Mann, den kein Despot mehr verachtet etc. *Kennet euch selbst.* [3]) *Das Gegenwärtige. 1789.* [4]) *Das neue Jahrhundert.*

[5]) *Die Jakobiner; An Larauchfoucauld's Schatten; Mein Irrthum; Die beiden Gräber; Die Denkzeiten; Das Versprechen.*

[6]) *Der Eroberungskrieg; Das Versprechen; Der neue Python; Die Unvergessliche; Losreissung; Die Unschuldigen.* Надежда на лучшее будущее выражена въ одѣ *Kaiser Alexander.*

Патріотическая и космополитическая поэзія Клопштока представляетъ высшую точку развитія стремленія нѣмецкаго общества дать возродившейся чувствительности активное примѣненіе, направленное къ широкой и важной цѣли. Къ сожалѣнію, какъ у самаго Клопштока, такъ и у его поклонниковъ, это благородное стремленіе выразилось болѣе въ подъемѣ личнаго, внутренняго, нравственнаго настроенія, нежели въ реальныхъ проявленіяхъ этого послѣдняго на поприщѣ общественной и государственной дѣятельности. Это сначала патріотическое, а потомъ космополитическое воодушевленіе вызвало множество горячихъ рѣчей и стиховъ, восторженныхъ бесѣдъ и мечтаній о будущемъ величіи родины и о золотомъ вѣкѣ грядущей свободы и всемірнаго братства, но оно не создало государственныхъ и политическихъ дѣятелей, не вызвало къ жизни дѣйствительныхъ тружениковъ на заброшенной нивѣ общественныхъ потребностей, такъ что, когда революціонныя и Наполеоновы войны потребовали отъ Германіи доказать самимъ дѣломъ ту энергію и ту силу любви къ великимъ подвигамъ, о которыхъ столько мечтали и говорили со временъ Клопштока, обнаружилась во всемъ своемъ позорѣ внутренняя слабость политической жизни нѣмецкаго общества. Энтузіасты, мечтатели, литераторы и философы, до тѣхъ поръ громко кричавшіе о возвеличеніи родины и о безстрашной любви къ ней, разсѣялись по разнымъ безопаснымъ уголкамъ и здѣсь, отдавшись опять умственному труду, либо безсильно негодовали на торжество варварства, либо предавались отчаянію и неисправимо продолжали возлагать всю надежду на одну отвлеченную духовную дѣятельность.

Но если такимъ образомъ движеніе, начатое Клопштокомъ въ сторону активнаго примѣненія чувствительности не создало непосредственно выдающихся практическихъ общественныхъ дѣятелей, оно по крайней мѣрѣ расчистило почву для ихъ появленія въ дальнѣйшемъ будущемъ, оно несомнѣнно облагородило ту нравственную атмосферу, которая дѣлаетъ возможной серіозную и энергичную гражданскую и государственную жизнь. Эта оздоровляющая подготовка болѣе высокой ступени общественнаго развитія составляетъ несправедливо забытую, но неумирающую заслугу Клопштока, а важность его роли въ процессѣ нравственнаго воспитанія современниковъ обязываетъ насъ бросить взглядъ на размѣры его вліянія на нихъ и на свойства и слѣдствія этого вліянія. Именно отношеніе общественнаго мнѣнія къ Клопштоку является наглядымъ доказательствомъ того, до какой степени его достоинства и недостатки соотвѣтствовали настроенію большинства и совокупности условій жизни того времени. Въ религіозномъ, литературномъ и политическомъ отношеніяхъ онъ пользовался почти однаково сильнымъ вліяніемъ. Что касается перваго, то уже Гердеръ замѣчаетъ, что „поэма Клопштока вполнѣ соотвѣтствовала духу религіи его времени и ширинѣ тогдашняго кругозора; онъ пѣлъ сообразно съ впечатлѣніями своего сердца, и натуры, съ нимъ сходныя сердцемъ и душою, читали и будутъ его читать съ полнымъ наслажденіемъ“[1]). Самая неопредѣленность его теологическихъ убѣжденій

[1]) *Klopstock's Nachlass.* I, 59.

равнодушіе къ частностямъ догматики при удержаніи лишь наиболѣе существеннаго въ ней[1]), поэтическая вольность, съ которою онъ относился къ библейской основѣ своего сюжета, все это, какъ нельзя лучше, соотвѣтствовало неустойчивому положенію религіозныхъ убѣжденій даже наиболѣе консервативной части тогдашняго общества. Переутомленные теологическими преніями и деистической полемикой, люди этого времени, еще не омертвѣвшіе къ религіи, находили въ поэмѣ Клопштока какъ разъ то, чего они искали: немногія, существенныя черты христіанскаго вѣроученія, выраженныя скорѣе въ психологической, нежели въ догматически-богословской формѣ, и живое чувство, проникнутое мечтательно-религіознымъ настроеніемъ. Если „Мессіада“ оскорбляла запоздавшую строгость немногихъ ревнителей лютеранскаго правовѣрія[2]), но зато была священною книгою для многихъ и даже оказывала нѣкоторое вліяніе на невѣрующихъ[3]), то этимъ она обязана была тому, что авторъ ея, какъ онъ самъ говоритъ, замѣнилъ „холодное, метафизическое воззрѣніе на Бога, относящееся къ Нему почти что какъ къ научному объекту“, другимъ воззрѣніемъ, живымъ, прочувствованнымъ, восторженнымъ[4]).

Но воззрѣніе это однако существенно отличалось отъ того піэтистическаго, которое, непосредственно передъ Клопштокомъ, обновилъ и сдѣлалъ столь популярнымъ Геллертъ. Религіозность творца „Мессіады“

---

[1]) Центральнымъ пунктомъ его религіозныхъ убѣжденій былъ догматъ искупленія, въ который онъ вѣрилъ съ необыкновенною живостью чувства, какъ видно изъ слѣдующихъ стихотвореній: *Dem Erlöser; Die Erlösung; Die Glückseligkeit aller.* Столь же твердо вѣрилъ онъ въ безсмертіе и воскресеніе: *Werke:* III, 33, 40, 53, 83, 144, 206. Ср. *Nachlass,* I, 55. Хорошая характеристика религіозныхъ убѣжденій Кл—а дана *Loebell'*емъ, *Die Entwickelung der deutschen Poesie 1856.* I, 113 ff.

[2]) Даже Готтшедъ позволилъ себѣ (въ *Neuesten aus der anmuthigen Gelehrsamkeit, 1752,* 62 ff). высказать удивленіе равнодушію богослововъ къ той опасности, которую будто бы представляютъ для вѣры „новыя духовныя легенды“ въ родѣ „Мессіады“. Въ 1754 г. нѣкій Гудеманнъ издалъ сочиненіе противъ этой поэмы, „осмѣливающейся, вопреки правиламъ св. Писанія, разсуждать о таинствахъ религіи“. Удивительно, что подъ вліяніемъ подобныхъ упрековъ, Клопштокъ счелъ нужнымъ въ изданіи 1755 г. сдѣлать не мало измѣненій и написалъ статью „*Von der besten Art über Gott zu denken*“ (въ *Nordischer Aufseher).*

[3]) Этимъ вліяніемъ Мессіады на вольнодумцевъ особенно гордился поэтъ. *Nachlass.* II, 50—51. Лессингъ *(Werke. Lachmann.* III, 203) по тому же поводу замѣчаетъ: „если авторъ Мессіады не поэтъ, то онъ все-таки защитникъ нашей религіи и притомъ болѣе, чѣмъ всѣ присяжные апологеты“.

[4]) *Verschiedene Arten über Gott zu denken. Nachlass.* II, 52—59. Вотъ какъ описываетъ Шубартъ впечатлѣнія публики въ Аугсбургѣ во время чтенія Мессіады (1775 или 1776 г.): „я декламировалъ ее въ здѣшнемъ концертномъ залѣ... Высокопоставленныя особы и простые люди, духовные и свѣтскіе, католики и лютеране явились со своими экземплярами Мессіады въ рукахъ. О, какое это было торжественное зрѣлище, когда среди всеобщей благоговѣйной тишины начало прорываться наружу чувство, выражавшееся въ удивленіи и въ слезахъ! „Клопштокъ! Клопштокъ“, слышалось отовсюду при окончаніи чтенія“... *Lappenberg. Briefe von und an Klopstock. Braunschweig 1867,* 269 f. Повѣствующій прибавляетъ, что въ Людвигсбургѣ у многихъ ремесленниковъ Мессіада считается священною книгою, первою послѣ Библіи.

носитъ несравненно болѣе отвлеченный и менѣе опредѣленный характеръ; она не чувствуетъ потребности выражаться въ отдѣльныхъ поступкахъ и спеціально регулировать тѣ или другія стороны поведенія, предписывать то или иное опредѣленное воззрѣніе на вещи; піэтистическая заботливая, но мелочная дисциплина частностей въ жизни людей ей совершенно чужда. Религіозность Клопштока, вмѣсто этого, довольствуется въ области разсужденія немногими широкими идеями, опредѣляющими общій характеръ міровоззрѣнія, а въ области нравственной—созданіемъ общаго благоговѣйнаго, серіознаго настроенія духа, сосредоточеннаго на почтеніи и любви къ величавому и чистому. Однимъ словомъ, это не та практическая, этическая религіозность, которая старается все упорядочить спеціальными предписаніями: это религіозность, такъ сказать, эстетическая, желающая воспитать въ человѣкѣ только общую наклонность къ серіозному, дѣльному, нравственному, прекрасному и величавому, въ надеждѣ, что подъемъ этого облагораживающаго настроенія самъ собою, безъ дальнѣйшихъ наставленій, способенъ оградить человѣка отъ мелочнаго и дурнаго. Эта аристократическая, изящная духовная благовоспитанность Клопштока представляетъ полную противоположность бюргерской, кропотливой вознѣ Геллерта съ мелочами нравственной жизни. И надо ли говорить о томъ, что величавый полетъ религіозно-нравственнаго вдохновенія Клопштока настолько же соотвѣтствовалъ потребностямъ тогдашней интеллигенціи, насколько простенькая, будничная мораль Геллерта согласовалась съ практическими, умѣренными духовными запросами средняго и низшаго сословія того же общества? Лессингъ и Гердеръ отлично опредѣлили роль Клопштока въ религіозномъ развитіи своего времени: „въ такую пору, когда на христіанство нападаютъ исключительно при помощи насмѣшки“, замѣчаетъ первый, „было бы напрасно и безполезно расточать для его защиты серіозныя умозаключенія... Если съ одной стороны стараются унизить достоинство религіи, то съ другой стороны надо стараться показать ее во всемъ ея блескѣ, во всей ея достопочтенности. Это-то и сдѣлалъ поэтъ... и уже одно это соображеніе должно бы заставлять цѣнить „Мессіаду“ очень высоко“[1]). Въ томъ же смыслѣ и Гердеръ, защищая Клопштока отъ упрековъ въ недостаточномъ философскомъ глубокомысліи, говоритъ, что поэтъ и не желаетъ философствовать, даже не долженъ желать этого: эстетически наилучшій способъ мышленія не можетъ быть тождественнымъ съ діалектически лучшею формою разсужденія; неопредѣленность, фантастичность и образность выраженій настолько же необходимы поэзіи, насколько онѣ опасны въ философіи; поэтъ высказалъ художественно извѣстныя предположенія, онъ облекъ ихъ въ живыя формы представленія, онъ вызвалъ въ душѣ читателя нравственныя, благородныя ощущенія, не противорѣчащія требованіямъ откровенія и философіи. Чего же вамъ надо больше?.[2]). Дѣйствительно, религіозная и нрав-

[1]) *Lessing.* l. c. [2]) *Loebell.* I, 196—7.

ственная поэзія Клопштока сильна не детальнымъ углубленіемъ въ свой предметъ, а способностью создавать общее величавое и благоговѣйное настроеніе. Чувство любви къ Искупителю, чувство изумленія передъ непостижимымъ величіемъ Творца — вотъ высшее изъ того, что смертный можетъ ощущать по отношенію къ Божеству[1]), по мнѣнію Клопштока. Погружаться въ смутную думу о Вѣчномъ и Всемогущемъ, испытывать сладостный священный трепетъ или застывать въ благоговѣйномъ созерцаніи таинственныхъ проявленій высшей силы[2]) — вотъ любимое настроеніе души Клопштока и наиболѣе удачное вдохновеніе его лиры. Всѣ чувства, всѣ страсти принимаютъ у него эту величаво-благоговѣйную окраску: въ природѣ, напр., его поражаютъ не частныя черты, къ которымъ у него нѣтъ даже достаточной наблюдательности, а общее, могучее и вдумчивое настроеніе, заставляющее его видѣть въ ея явленіяхъ „великія мысли Творца“, внимать Его голосу[3]), ощущать вѣяніе крыльевъ Вѣчности и Безсмертія[4]). Въ области человѣческихъ отношеній — то же самое настроеніе: любовь, дружба, патріотизмъ — все ему кажется священнымъ, внушающимъ молитвенный, величаво-строгій восторгъ. „Его родная среда — неизмѣнно въ царствѣ идеала“, замѣчаетъ Шиллеръ, „и все, до чего бы онъ ни коснулся, онъ переноситъ въ область безконечнаго“[5]). Не могло быть лучшаго отвѣта на указанное нами не разъ стремленіе того времени къ облагороженію ощущеній; но тотъ же Шиллеръ совершенно правильно указываетъ на неизбѣжный недостатокъ, въ который вовлекла Клопштока эта страсть къ „міру идей“: „у всего, съ чѣмъ онъ имѣетъ дѣло, онъ упраздняетъ тѣло, превращая его въ духъ... Всѣ ощущенія, искренно и такъ сильно возбуждаемыя имъ въ насъ, происходятъ изъ сверхчувственныхъ источниковъ. Отсюда эта серіозность, эта мощь, эта величавость полета, эта глубина, характеризующая все, изъ него исходившее; отсюда наконецъ и эта непрерывная приподнятость, напряженность настроенія“. Все это благородно и возвышенно, конечно, но (справедливо заключаетъ Шиллеръ) все-таки именно Клопштокъ менѣе какого-либо другаго поэта пригоденъ стать единственнымъ любимцемъ и наставникомъ для жизни, такъ какъ „онъ всегда стремится вывести насъ вонъ изъ круга жизни, всегда призываетъ къ оружію одну только духовную сторону нашу, не позволяя чувствамъ освѣжиться спокойнымъ наслажденіемъ существующаго и настоящаго. Какъ и его религія, его муза цѣломудренна; это муза сверхземная, безтѣлесная, святая“, соотвѣтствующая какъ нельзя лучше временнымъ экзальтированнымъ настроеніямъ духа, преимущественно у юношей, всегда стремящихся перешагнуть за узкіе

---

[1]) *Nachlass.* II, 57—58.

[2]) Gedankenvoll, tief in Entzückungen verloren... *(Wingolf.* 8). Der süsse Schauer wird mich fassen... ein Schauer von dem Unendlichen, ein sanftes Beben... wird die Seele ganz überströmen. *(Der Abschied.)*

[3]) См. описаніе Шаффгаузенскаго водопада въ *Klopstock u. seine Freunde.* I, 96—98.

[4]) Ода *Frühlingsfeier.* [5]) *Ueb. naive u. sentiment. Dichtung. Werke.* XII, 212—3.

предѣлы прозаической дѣйствительности; но нельзя оставаться всегда въ этомъ восторженномъ состояніи, отталкивающемъ отъ трезваго отношенія къ жизни[1]), отвернуться отъ которой не даютъ права всѣ ея недостатки, все ея несовершенство.

Но опасность, на которую основательно указывалъ Шиллеръ въ зрѣломъ возрастѣ, совершенно не замѣчалась въ годы юности и имъ самимъ, и его современниками. Семидесятые года XVIII вѣка были порою высшаго расцвѣта идеалистическихъ и сентиментальныхъ мечтаній, порою, когда Клопштоково отдаленіе отъ грубой и печальной дѣйствительности жизни должно было казаться не недостаткомъ, а, наоборотъ, достоинствомъ. Именно потому, что его поэзія была сверхчувственная и сверхземная, она считалась высшимъ родомъ поэзіи. И такъ думали въ ту пору не одни энтузіасты юноши, но и зрѣлые руководители литературнаго вкуса, напр. Глеймъ и Бойе. Первый, до конца жизни сохранившій чувство нѣжной любви и уваженія къ Клопштоку[2]), называлъ его нѣмецкимъ Гомеромъ и Оссіаномъ[3]), ставилъ его выше Мильтона[4]) и находилъ, что съ этимъ „божественнымъ поэтомъ“ не можетъ равняться никакой другой по величію чувствъ и мыслей и по совершенству стиха[5]). Бойе, бывшій, какъ онъ самъ говоритъ, фанатическимъ поклонникомъ Клопштока, считалъ его „первымъ, а, пожалуй, и единственнымъ поэтомъ Германіи“[6]) Талантливый графъ Шёнборнъ также видѣлъ въ Клопштокѣ высшее воплощеніе идеала поэта[7]). Изъ признаній того же Бойе мы можемъ убѣдиться, что тогдашнимъ читателямъ поэзія Клопштока вовсе не казалась отвлеченною и безстрастною, какою она представляется впослѣдствіи, напр., Шиллеру. Бойе говоритъ, что Клопштокъ увлекаетъ именно „своимъ необузданнымъ огнемъ, своею способностью поднимать насъ до высоты облаковъ и потрясать насъ до глубины души... Когда его читаешь, сердце усиленно бьется, духъ захватываетъ отъ волненія, приходится прерывать чтеніе“...[8]). Съ этимъ отзывомъ вполнѣ согласенъ и Гердеръ: и онъ въ восторгѣ отъ „лирическаго богатства“ Клопштока, отъ ширины и жизненности его идей, отъ прелести и чистоты, съ которыми онъ воспѣваетъ то женщину, то родину, то Бога[9]). „По чувству это первый изъ великихъ нѣмецкихъ поэтовъ“[10]); „его величіе ярче всего проявляется именно тамъ, гдѣ онъ выступаетъ въ качествѣ знатока человѣческаго духа, гдѣ онъ то вызываетъ изъ глубины души цѣлую бурю мыслей и ощущеній, заставляя ихъ порывисто взлетать

---

[1]) Id. ibid. Гердеръ (въ „*Фрагментахъ*“), противопоставляя Клопштока Гомеру, также замѣчаетъ, что первый всегда изображаетъ міръ души и мыслей, а не міръ матеріальной дѣйствительности.

[2]) См. ихъ переписку въ *Klopstock u. seine Freunde*. B. II, въ особенности предсмертное письмо Глейма. S. 364. [3]) *Klopstock's Nachlass*. I, 283.

[4]) *Klopstock u. seine Freunde*. II, 169. [5]) Id, 299 и *Nachlass*. I, 280.

[6]) *Boie an Knebel* въ *Knebel's literarischer Nachlass u. Briefwechsel. Leipzig 1835*. II, 112. Объ отношеніи Бойе къ Клопштоку см. *Weinhold, H. Chr. Boie. Halle 1868*, 7, 17—18, 168—178. [7]) *Herbst. Voss*. I, 108—9. [8]) *Knebel's Nachlass*. l. c.

[9]) *Weinhold*. 169. [10]) *Herder, Fragmente*. III, 312.

до самаго неба, то опускается въ водоворотъ сомнѣній, заботъ и тревогъ“[1]). Сообразно съ этимъ, онъ не довольствуется и обычнымъ языкомъ; ему необходимъ свой особый, новый языкъ, болѣе мощный и величавый; онъ „реформаторъ нѣмецкой поэтической рѣчи, почти цѣликомъ пересоздавшій ее“[2]). Лишь очень немногіе хладнокровные люди, какъ Лессингъ[3]), Кнебель[4]) и Меркъ[5]), умѣли различить, какъ далекъ былъ пышный пафосъ Клопштоковой лирики отъ непринужденной, наивной простоты неподдѣльнаго чувства. Значительному большинству читателей, наоборотъ, Клопштокъ казался „поэтомъ, болѣе какого-либо другаго переполненнымъ жизнью“, и въ то же время — „возвышающимъ душу, повергающимъ ее въ непрерывное изумленіе, точно онъ не человѣкъ, не первый изъ обыкновенныхъ смертныхъ, а пророкъ или ангелъ Божій“[6]).

Такъ выражался о немъ Фоссъ, и съ этимъ отзывомъ соглашалось почти безпрекословно какъ старшее, такъ и младшее поколѣніе читателей и критиковъ. Старикъ Галлеръ съ умиленіемъ говорилъ о томъ, какъ многимъ обязана такому поэту родина[7]). Клейстъ, читая Мессіаду, впервые повѣрилъ, что и нѣмецъ можетъ достигнуть высокой степени совершенства въ искусствѣ[8]). Бодмеръ благодарилъ Бога за то, что въ лицѣ Клопштока Онъ послалъ Германіи поэта, который прославилъ свою родину, все человѣчество и возвеличилъ религію,—поэта, преисполненнаго самыми нѣжными чувствами небесной невинности, кротости и любви и самыми величавыми мыслями, далекими отъ всего вульгарнаго, низкаго, отъ всего ограниченнаго одними земными интересами[9]). Если такъ привѣтствовали появленіе Клопштока люди зрѣлаго возраста, то насколько же сильнѣе долженъ былъ быть къ нему энтузіазмъ тогдашней молодежи! Для нея Клопштокъ сталъ не только „славою и гордостью Германіи“, но и спеціальнымъ „наставникомъ въ области величавыхъ мыслей и благородныхъ ощущеній“[10]), „духовнымъ отцомъ“, ко-

---

[1]) *Döring, K's Leben.* 206—7. [2]) *Adrastea.* V, 325.

[3]) Klopstock's Lieder sind so voller Empfindung, dass man oft gar nichts dabei empfindet. *Litteraturbriefe.* Brief 51. Объ отношеніяхъ Лессинга къ Клопштоку см. *Müncker, Lessing's literarische u. persönliche Verhältnisse zu Klopstock. Frankfurt a. M. 1880.*

[4]) *Weinhold,* 151.

[5]) Въ письмѣ къ Николаи Меркъ говоритъ, что никогда не считалъ Кл—а за поэта и убѣдился изъ личныхъ наблюденій, что онъ обладаетъ очень яснымъ разсудкомъ, большимъ знаніемъ свѣта, большою степенью свѣтскаго хладнокровія и спокойнымъ сердцемъ при безукоризненной честности. *Zimmermann, Merck.* 403. Въ той же книгѣ находимъ другой интересный отзывъ (Фюсли младшаго) о безжизненности поэзіи Кл—а: „Клопштокъ вообще дѣйствуетъ на меня въ высшей степени разслабляющимъ образомъ... Его величіе не производитъ подъема духа, а обезкураживаетъ. Вездѣ и во всемъ у него такая божественная и ангельская сила, до которой никакъ не достигнуть намъ, жалкимъ земляным червямъ“. Id. 404.

[6]) *Voss, Briefe.* I, 125, 134, 133. [7]) *Döring.* 87. [8]) Id. 66.

[9]) *Mörikofer.* 145, 148. [10]) Письмо Функа къ Клопштоку въ *Kl.'s Nachlass.* I. 291.

тому юноши издали посылали привѣтствія, поцѣлуи любви и Божье благословеніе [1]). Личное общеніе съ нимъ составляло для нихъ высшее счастіе; одна надежда увидать его наполняла ихъ души восторгомъ [2]); каждое слово его запоминалось и повторялось какъ изреченіе священное [3]), а проявленія его дружбы даже для такихъ выдающихся людей, какъ Ф. Л. Штольбергъ, составляли „гордость и наслажденіе цѣлой жизни“ [4]). Самое имя его получило среди этихъ энтузіастовъ высокое нравственное значеніе: оно было какъ бы общепризнаннымъ призывомъ къ благородному, изящному и возвышенному, къ цѣломудренной любви, къ самоотверженной дружбѣ, къ ощущенію прекраснаго въ природѣ и въ искусствѣ, къ исполненію долга передъ родиной и всѣмъ человѣчествомъ. Такой экзальтированный характеръ принялъ культъ Клопштока преимущественно среди членовъ гёттингенскаго „Союза поэтовъ“ [5]), къ которому принадлежали Бойе, Крамеръ [6]), Фоссъ, Гёльти, Миллеръ [7]), Ганъ, Штольберги, Герстенбергъ [8]), отчасти Бюргеръ [9]) и другіе юноши. Здѣсь ни одна дружеская сходка, ни одна горячая бесѣда не обходились безъ воспоминаній объ „общемъ отцѣ — Клопштокѣ“; декламировались его стихи, вводились въ жизненный обиходъ его отдѣльныя выраженія и имена изъ любимой имъ сѣверной миѳологіи и народныхъ преданій; на засѣданіяхъ „союза поэтовъ“ сочиненія „божественнаго барда“ лежали на видномъ мѣстѣ, въ качествѣ священной книги; одно никѣмъ не занятое кресло, усыпанное розами и левкоями, служило символомъ невидимаго присутствія Клопштока среди его поклонниковъ; его день рожденія считался священнымъ и справлялся съ особою тор-

---

[1]) Ганъ Клопштоку — ibid. 284. [2]) Id. ibid.

[3]) Ф. Л. Штольбергъ писалъ Клодіусу уже въ 1821 г.: Jedes Wort aus Kl.'s Lippen, aus Kl.'s Feder ist ein Heiligthum, ein Kleinod, dessen Aufbewahrung und Beschützung gegen Vergessenheit ein verdienstvolles, vaterländisches Werk ist. *Kl.'s Nachlass.* I, 312—3.

[4]) Id. I, 288.

[5]) О культѣ Клопштока гёттингенцами даютъ живое понятіе письма Фосса къ Брюкнеру. *Voss, Briefe.* B. I. Ср. *Prutz, Der Göttinger Dichterbund* и *Herbst, Voss.* B. I.

[6]) Про него даже такой клопштокіанецъ какъ Фоссъ замѣтилъ, что онъ „ужъ черезчуръ переполненъ Клопштокомъ“. *Voss, Briefe,* I, 87.

[7]) Въ своемъ романѣ *Akademischer Briefwechsel, 1. Sammlung 1776,* содержащемъ главнымъ образомъ точныя картины тогдашней студенческой жизни гёттингенцевъ, Миллеръ даетъ многочисленные примѣры любви и уваженія своего товарищескаго круга къ Клопштоку. Его читали „для укрѣпленія другъ друга въ мужественномъ, нѣмецкомъ образѣ мыслей“; его сочиненія изящно переплетали и хранили какъ святыню, „какъ мѣстную библію“; при чтеніи „Битвы Германна“ (Арминія) у слушателей лились рѣкою слезы; „друзья то и дѣло вскакивали со своихъ мѣстъ, порывисто обнимались, громко шумѣли о Германнѣ и римлянахъ и усердно пили за здравіе Клопштока и... Германна!“ *Krüger. J. M. Miller. Bremen 1893,* 16—17.

[8]) *Klopstock und seine Freunde.* II, 196.

[9]) Бюргеръ, въ ранней юности увлекавшійся Клопштокомъ, *Pröhle, Bürger, sein Leben und seine Dichtungen. Leipzig 1856,* 34—35, навлекъ на себя негодованіе гёттингенцевъ за равнодушное отношеніе къ нему впослѣдствіи; онъ сознавалъ однако, что многимъ былъ ему обязанъ въ нравственномъ отношеніи. См. его письмо къ Клопштоку у *Lappenberg, Briefe von und an Klopstock. Braunschweig 1867,* 244.

жественностью[1]); пріѣздъ поэта въ Гёттингенъ и чествованіе его носили торжественный характеръ и произвели нѣкоторую сенсацію по всей Германіи[2]), а когда, вскорѣ вслѣдъ за тѣмъ, судьба разсѣяла друзей въ разныя стороны, воспоминанія объ общемъ вдохновителѣ ихъ юношескихъ порывовъ поддерживали въ нихъ любовь къ прекраснымъ, по большей части несбывшимся идеаламъ.

Нельзя не быть благодарнымъ Клопштоку за то оздоровляющее вліяніе, которое онъ дѣйствительно оказывалъ на всю эту молодежь. Вдохновляясь его поэзіей, его совѣтами, его примѣромъ, эти энтузіасты принимали рѣшеніе „чувствовать, признавать и громко восхвалять при всякомъ удобномъ случаѣ все прекрасное, хорошее и величавое“[3]); члены гёттингенскаго союза клятвенно обязывались „распространять религіозность и добродѣтель, развивать чувствительность, добросовѣстность въ сужденіяхъ и чистое, невинное остроуміе“[4]). Они мечтали, вмѣстѣ со своимъ руководителемъ, расширить дѣятельность этого „союза благородныхъ душъ“ на всю Германію[5]); Клопштокъ сносился относительно этого съ Іосифомъ II, съ маркграфомъ Баденъ-Дурлахскимъ[6]), съ мюнстерскимъ министромъ Фюрстенбергомъ, который въ свою очередь сообщалъ ему въ слѣдующихъ словахъ о своемъ „планѣ философскаго воспитанія“: „нашъ проектъ задается цѣлью упорядочить просвѣщенную религію и пламенную, возвышенную, дѣятельную любовь къ людямъ и къ отечеству такимъ образомъ, чтобы ощущенія не вытѣсняли ясныхъ понятій, а отвлеченныя мысли не мѣшали бы опытному знанію и не изсушали бы сердца“[7]). Поклонники Клопштока, да и самъ онъ, далеко уступали Фюрстенбергу въ способности облекать эти благородные замыслы въ осязательную, реальную форму; но и то уже было ощутительнымъ нравственнымъ прогрессомъ, что подъ вліяніемъ Клопштокова идеализма молодежь по крайней мѣрѣ стремилась хотя бы къ смутнымъ образцамъ прекраснаго и полезнаго. Они отворачиваются съ презрѣніемъ отъ мелочныхъ наслажденій, отъ пустой забавы чувствъ, требуютъ величавыхъ ощущеній[8]), находятъ, что даже

---

[1]) Очень колоритное описаніе этого торжества въ письмѣ *Фосса:* I, 144—5. Ср. 96.
[2]) *Voss,* I, 177. [3]) Слова Боіе у *Herbst.* I, 85—86. [4]) *Voss, Briefe.* I, 92, 93.
[5]) *Voss.* I, 174, 178. *Herbst.* I, 113 f. *Prutz.* 321 ff.
[6]) О необыкновенномъ уваженіи маркграфа къ поэту см. *Voss,* I, 177 и *Lyon, Goethe's Verhältniss zu Klopstock. Leipzig 1882,* 106.
[7]) Письмо Фюрстенберга къ Клопштоку у *Lappenberg,* 264. Подробныя свѣдѣнія о гуманитарно-воспитательныхъ и образовательныхъ проектахъ Фюрстенберга можно найти въ книгѣ *Esser'a, Franz von Fürstenberg. Münster 1842.* Его сочиненія, сюда относящіяся, — тамъ же, S. 301 ff.
[8]) Въ одѣ *Mein Vaterland* Фоссъ говоритъ: Nach Wollust schnaubt der lodernde Jüngling jetzt, | Der Mann nach Gold! Im dämmernden Myrtenhain | Lustwandeln frecher Mädchen Chöre, | Schmachtend in Galliens geilen Tönen. | O dichtet ihnen, Sänger Germaniens, | Ein neues Buhllied ... Weiht der Tugend das goldne Spiel! | Ha! flieht, und sucht im kalten Norden | Eurem verkannten Gesange Hörer! *Voss, Briefe,* I, 121. Образцомъ этихъ новыхъ нравственныхъ пѣсенъ должна служить „серафическая“ поэзія Клопштока. 122.

въ малѣйшемъ долженъ сказываться величественный характеръ благороднаго человѣка[1]). Они принимаютъ за правило „подвергать все строгому испытанію съ нравственной стороны“[2]) и хотя съ театральными, вычурными эффектами, но все же искренно протестуютъ противъ чувственной разнузданности, главнымъ защитникомъ которой считаютъ Виланда[3]). Если они отдаются любви, то эта любовь совсѣмъ въ духѣ Клопштока: цѣломудренная, мечтательная[4]), „серафическая“, пока воспѣвается „будущая возлюбленная“[5]), но, къ чести этой поры, нерѣдко переходящая въ образцовую супружескую любовь (какъ напр. у Фосса, у Штольберга, у Ф. Г. Якоби). Они боготворятъ красоту, но въ идеальномъ, платоническомъ смыслѣ[6]), восторгаются природою съ такимъ же благоговѣйнымъ настроеніемъ духа, какъ и Клопштокъ, только съ бо́льшею наивностью, живостью и полнотою чувства[7]). Дружба у нихъ получаетъ священное значеніе и ей они отдаются съ энтузіазмомъ, быть можетъ безпримѣрнымъ со временъ классической древности[8]). Наконецъ, всѣ они — пылкіе патріоты, и опять — въ духѣ

---

[1]) Id. 98.

[2]) Въ числѣ правилъ гёттингенскаго союза было слѣдующее: Alles was der Bund hervorbringe, sei *nach* Geschmack und *Moral streng zu prüfen. Herbst,* I, 120. Тѣ же нравственныя задачи отмѣчаетъ *Hölty* въ своемъ стихотвореніи *Der Bund:* Noch einen Rundkuss, Freunde, bevor mein Schwur | Den Bund besiegelt, welchen die Tugend schmückt; | Noch einen Handschlag vor den Augen | Gottes, der unsichtbar um uns wandelt etc. *Hölty, Gedichte. Leipzig, Reclam,* 11.

[3]) На празднествахъ „Союза“ сжигали его сочиненія и кричали: „Смерть Виланду, развратителю нравовъ!“ *Voss,* I, 94. Гёльти призываетъ на свой прахъ проклятія, falls ich Lieder töne, welche Deutschland | Schänden und Laster und Wollust brauchen!.. | Wann meine Lieder Gift in das weiche Herz | Des Mädchens träufeln. *Hölty,* 11—12. Ср. его же стихотвореніе *Der Wollustsänger* (S. 30—31), направленное противъ Виланда и также оканчивающееся обѣщаніемъ хранить въ поэзіи строгое цѣломудріе.

[4]) *Hölty* l. c. и стихотвореніе *Seligkeit:* Freuden sonder Zahl | Blühn im Himmelsaal | ... Jedem lächelt traut | Eine Himmelsbraut. Id. 84. Въ женщинѣ онъ воспѣваетъ преимущественно добродѣтель: *Huldigung; Frauenlob.* Для Фосса тѣсная связь любви съ добродѣтелью такъ же несомнѣнна. „Любовь — высшій даръ Бога человѣку, но горе тому человѣку, который нарушитъ ея священные законы!“ *Briefe.* I, 253. Религіозная окраска его любви къ Эрнестинѣ Бойе (Id. 275—6) очень напоминаетъ такія же чувства Клопштока къ Метѣ.

[5]) *Hölty, Die künftige Geliebte.* Тотъ же мотивъ часто встрѣчается и у другихъ поэтовъ этого времени. *Фоссъ* откровенно сознается, что свои „пѣсни влюбленнаго онъ пишетъ не потому, чтобы былъ дѣйствительно влюбленъ, а просто для упражненія“. *Briefe.* I, 228—9, 214.

[6]) Примѣръ — гимнъ *Штольберга* Красотѣ (Himmlische Urschönheit). *Klopstock's Nachlass.* II, 3 ff.

[7]) Въ одѣ *Штольберга „Die Natur“* читаемъ: Er sei mein Freund nicht, welcher die göttliche | Natur nicht liebet! Engelgefühle sind | Ihm nicht bekannt, | Er kann mit Inbrunst | Freunde nicht! Kinder nicht! Weib nicht lieben! | Er ist kein Sohn der Freiheit etc. *Prutz,* 274.

[8]) *Prutz,* 147 ff. Наилучшее понятіе объ этой сторонѣ періода бурныхъ стремленій даетъ переписка большинства выдающихся людей того времени. Самый яркій примѣръ вычурнаго пафоса, въ который при этомъ впадали, — описаніе разставанія гёттингенцевъ со Штольбергами: *Voss, Briefe.* I, 221 ff. Ср. также романы Миллера.

своего учителя: они провозглашаютъ „смерть галламъ“, пьютъ за славу Арминія, Лютера, Лейбница и Клопштока, гордятся тѣмъ, что они нѣмцы, „которыхъ такъ мало въ Германіи“[1]), восхищаются народной пѣсней, сказкой, легендой, подражаютъ имъ, изучаютъ старинную рѣчь[2])... Отъ свободы они въ неописанномъ восторгѣ[3]); они увлекаются ею иногда до опасныхъ размѣровъ[4]), и если въ политикѣ не переходятъ отъ энергичныхъ декламацій къ серіозному, скромному дѣлу, то виноваты въ этомъ не столько они сами, сколько условія общественной жизни. Во всякомъ случаѣ, въ энергіи у нихъ нѣтъ недостатка; есть, конечно, между ними безхарактерные, какъ Бюргеръ, и слабые, какъ Гёльти и Миллеръ, но несравненно больше бодрыхъ, пылкихъ, увлекающихся, какъ Крамеръ[5]), Ганъ[6]), Штольбергъ[7]), а изрѣдка встрѣчаются и настойчивыя, благоразумно разсудительныя натуры, какъ Фоссъ[8]).

Въ общемъ, вліяніе Клопштока на большинство его поклонниковъ было несомнѣнно ободряющаго и облагораживающаго свойства; въ отличіе отъ разслабляющаго примѣра Стёрна, пріучавшаго къ непроизводительной игрѣ въ чувствительность, примѣръ Клопштока не только будилъ чувство, но и давалъ его порывамъ здоровое, активное направленіе. Подъ впечатлѣніемъ такого цѣльнаго и сильнаго характера, какъ Клопштокъ, Бойе принималъ рѣшеніе быть „насколько можно болѣе мужественнымъ и патріотичнымъ“[9]), такъ же точно, какъ и Штольбергъ[10]), а Фоссъ призывалъ себя и друзей „къ непрерывному труду надъ созиданіемъ храма отечественной славы и добродѣтели“[11]). И такъ велико было это благотворное возбуждающее вліяніе Клопштока, что многіе даровитѣйшіе люди того времени, какъ напр. Гиппель[12]), Гердеръ[13]), Лафатеръ[14]), Фихте[15]), Бринкманнъ[16]), Нибуръ[17]), считали долгомъ благодарить поэта за тотъ подъемъ нравственнаго сознанія, который онъ въ нихъ вызвалъ. Точно такъ же и Шиллеръ, впослѣдствіи возвысившійся до хладнокровной, безпристрастной оцѣнки поэтической дѣятельности Клопштока[18]), сознавалъ, что въ юности самъ былъ его рабомъ[19]). Что касается Гёте, то Клопштокъ не только привлекалъ его къ себѣ въ дѣтскіе годы[20]), но и существенно повліялъ на него въ са-

---

[1]) *Voss.* I, 117. [2]) Id. I, 130, 138—9, 150. 143, 131. *Prutz*, 190, 214 f.

[3]) Der Bund geht auf Freiheit. *Herbst.* I, 121. Самымъ рьянымъ поклонникомъ свободы былъ Ганъ. *Weinhold*, 49.

[4]) O Tyrannenhass und Tyrannensturz — *Herbst*, I, 110—111.

[5]) Вотъ его характеристика у Фосса: Viel Gefühl; die Seele ist in das Ungewöhnliche, in das Stürmende, in das Pythische hineingestimmt. *Voss*, I, 87—88.

[6]) О немъ: *Herbst*, I, 90—92. [7]) См. монографію *Janssen'a*.

[8]) *Prutz*, 394 ff. и превосходный трудъ *Herbst'a*. [9]) *Weinhold*, 152—3.

[10]) *Klopstock's Nachlass.* II, 4. [11]) *Voss, Briefe.* I, 89. [12]) *Lappenberg*, 239.

[13]) Id. 311. [14]) Id. 347. [15]) Id. 356. [16]) Id. 393.

[17]) Sein Hauptumgang ist Klopstock gewesen, писалъ Бойе Фоссу про него въ 1793 г. *Weinhold*, 105. [18]) Въ *Ueb. naive und sentim. Dichtung.*

[19]) *Döring, Schiller's Sturm- und Drangperiode.* Weimar 1852, 54. Ср. 42—3, 50. 53.

[20]) Извѣстный разсказъ въ *Wahrheit u. Dichtung.* 2. Buch.

мый важный моментъ его духовнаго развитія. Новѣйшее тщательное разслѣдованіе этого вопроса[1]) раскрыло силу этого воздѣйствія въ совершенно новомъ свѣтѣ и притомъ въ такихъ существенно важныхъ пунктахъ, каковы отношенія Гёте къ природѣ, къ нравственности и къ религіи, въ противоположность ранѣе установившемуся мнѣнію, будто Клопштокъ и Гёте — несогласимыя другъ съ другомъ противоположности. Въ заключеніе, напомнимъ о вліяніи Клопштока на духовное развитіе женской половины нѣмецкаго общества. Упомянутое выше расширеніе взгляда на призваніе женщины и общій цѣломудренный характеръ поэзіи Клопштока должны были привлечь и привлекли къ нему женскія сердца. Съ какимъ благоговѣніемъ относились къ нему женщины, видно изъ описанія его швейцарскаго путешествія; да и потомъ ему постоянно приходилось получать изъявленія благодарности и уваженія отъ совершенно неизвѣстныхъ ему особъ[2]). Нѣмецкія дѣвушки гордились лестнымъ обращеніемъ къ нимъ Клопштока въ его патріотической пѣснѣ и охотно отзывались на приглашеніе гёттингенскихъ энтузіастовъ принять участіе въ чествованіи поэта[3]); женское общество, группировавшееся въ домѣ графини Бёрнсторфъ въ Гамбургѣ[4]) или вокругъ ландграфини Гессенъ-Дармштадской[5]), было чуть ли не главнымъ очагомъ, откуда распространялся по всей Германіи культъ Клопштока, а въ моментъ высшаго развитія сентиментальности имя его стало у мечтательныхъ женщинъ и дѣвицъ условнымъ терминомъ, которымъ онѣ характеризовали свое романтическое настроеніе духа[6]).

Чрезмѣрное увлеченіе Клопштокомъ должно было однако вызвать реакцію не потому только, что поклоненіе творцу „Мессіады“ дошло до смѣшныхъ крайностей, но и потому, что самый идеализмъ Клопштока и его послѣдователей страдалъ крупнымъ недостаткомъ, дѣлавшимъ необходимымъ противодѣйствіе со стороны реалистическаго направленія мысли и чувства. Не находя въ прозаической дѣйствительности удовлетворенія своему порыву къ нравственному, прекрасному и возвышенному, идеализмъ или немедленно отворачивался отъ дѣйствительности, или же произвольно преображалъ ее своею фантазіей: вмѣсто того, чтобы видѣть людей и вещи такими, каковы они есть, онъ замѣнялъ ихъ вымыслами своего поэтическаго воображенія, въ которыхъ онъ открывалъ будто бы лучшую сторону явленій, отраженіе высшаго порядка вещей, вѣчныхъ законовъ истины, добра и красоты. Такимъ образомъ въ области чувства этотъ эстетическій идеализмъ являлся въ нѣкоторомъ родѣ предшественникомъ будущаго философскаго идеализма чистаго мышленія. Онъ не допускалъ человѣка до непосредственнаго ощущенія природы и

[1]) Въ монографіи *Lyon, Goethe's Verhältniss zu Klopstock. Leipzig 1882.*

[2]) *Kl.'s Nachlass.* I, 293. Объ уваженіи къ нему Анджелики Кауфманнъ — id. 268 f., 271 и *Klopstock u. seine Freunde.* II, 228. [3]) *Voss, Briefe.* I, 218.

[4]) *Weinhold,* 62. [5]) *Lyon,* 17—18. *Goethe, Wahrheit u. Dichtung.* 12. Buch.

[6]) Лучшій примѣръ — сцена въ Гётевомъ *Вертерѣ* (Brief v. 16. Juni). Въ „Зигвартѣ“ также встрѣчаются многочисленныя похвалы „божественному, святому Клопштоку“. *Siegwart. 2. Aufl. 1777.* I, 277, 284—9, 293 etc.

жизни; абсолютную дѣйствительность онъ отдѣлялъ отъ воспринимающаго ее субъекта промежуточнымъ идеальнымъ міромъ личныхъ представленій о вещахъ и событіяхъ, сообразно съ заранѣе установившимся настроеніемъ чувства. Идеалисты смотрѣли на міръ и на жизнь не иначе, какъ сквозь призму этой особой, романтической чувствительности, и не удивительно, что, при такихъ условіяхъ, природа и люди, существующее и совершающееся, прошлое и настоящее, словомъ — все рѣшительно должно было представать передъ ними въ своеобразной фантастической окраскѣ, совершенно произвольнаго, субъективнаго свойства. Когда же такого рода люди брались за изображеніе дѣйствительности, они и другихъ людей могли знакомить не съ непосредственною, чувственною ея истиною, а лишь съ ея идеализированнымъ отраженіемъ въ своей личной, рефлектирующей чувствительности. Наивное реалистическое воспріятіе объективнаго міра такимъ образомъ замѣнялось идеалистическимъ, субъективнымъ; трезвая правда жизни застилалась туманною поэтическою мечтою. Феноменализмъ чувства съ его уже указанными мною опасностями получалъ въ романтической сентиментальности Клопштока рѣшительную поддержку и становился здѣсь, пожалуй, еще опаснѣе, нежели въ средѣ юмористическаго міровоззрѣнія Стёрна; Стёрнъ открывалъ по крайней мѣрѣ непринужденный, хотя и безпорядочный доступъ въ человѣческое сердце всевозможнымъ ощущеніямъ и такимъ образомъ стоялъ все-таки ближе къ дѣйствительности, тогда какъ тенденціозная чувствительность Клопштока и его послѣдователей совершенно не замѣчала цѣлыхъ сторонъ жизни или же произвольно искажала ихъ фантастическими и тенденціозными же представленіями о вещахъ; усиленно поощряя развитіе одного рода ощущеній, она подавляла или уродовала остальныя. Здоровое равновѣсіе человѣческихъ силъ и способностей снова оказалось нарушеннымъ, и потому не было ничего удивительнаго въ томъ, что вызванное въ нѣмецкомъ обществѣ Клопштокомъ благородное стремленіе къ возвышенному и прекрасному очень скоро выродилось въ болѣзненную, безсильную и безплодную сентиментальность.

Реалистическое противодѣйствіе этому направленію было, слѣдовательно, необходимо; но, какъ сейчасъ увидимъ, и оно приняло въ изучаемую нами эпоху малосодержательную и въ свою очередь небезопасную форму. Оно также явилось выраженіемъ характерной черты того времени — видѣть смыслъ жизни не въ дѣлѣ, не въ подвигѣ, а только въ ощущеніи, въ пользованіи данными условіями жизни, а не въ пересозданіи ихъ въ иныя, лучшія. Вина нѣмецкаго идеализма состояла въ аристократической гордости, заставлявшей его надменно отворачиваться отъ неудовлетворительнаго порядка вещей и удаляться отъ него въ міръ обольстительныхъ поэтическихъ призраковъ, вмѣсто того, чтобы скромно, но энергично приняться за трезвый трудъ измѣненія печальной дѣйствительности сообразно съ требованіями справедливости и красоты. Наоборотъ, вина нѣмецкаго реализма состояла въ излишней снисходительности къ существующему порядку вещей, въ невзыскательности, съ кото-

рою онъ относился къ жизни, въ низкомъ уровнѣ предъявляемыхъ къ ней требованій. Довольствуясь немногимъ, онъ слишкомъ скоро получалъ удовлетвореніе въ своихъ желаніяхъ, слишкомъ легко мирился съ установившимся строемъ жизни и, вмѣсто раскрытія и исправленія его слабостей и пороковъ, ограничивался себялюбивымъ эксплуатированіемъ того, что казалось ему наиболѣе привлекательнымъ и доступнымъ; а когда даже и эта сторона дѣйствительности оказывалась ниже его требованій, реализмъ, подобно своему старшему брату идеализму, замѣнялъ дѣйствительность мечтою и пополнялъ нарядными созданіями поэтическаго воображенія некрасивую прозу жизни.

Въ литературѣ это реалистически-эпикурейское направленіе раньше всего выразилось въ произведеніяхъ поэтовъ Галльскаго и Гальберштадтскаго кружка (Ланге, Пира, Уцъ, Глеймъ, Гёцъ, І. Г. Якоби). Своими образцами эти писатели избрали Анакреона и Горація и въ особенности игривыхъ французскихъ поэтовъ: Шапелля, Башомона, Шолье, Лафара, Грессе. Послѣдніе представляются имъ не простыми изящными стихотворцами, а настоящими мудрецами, достойными величайшаго уваженія. Вотъ какъ характеризуетъ ихъ, напр., Якоби: чуждые предразсудкамъ большинства людей, они слѣдовали одной природѣ да совѣтамъ великаго Эпикура; дорожа краткою жизнью, они проводили ее на половину въ пирахъ, на половину — въ неутомительномъ, пріятномъ литературномъ трудѣ; не отягощая себя дѣловыми заботами и не гоняясь за призракомъ славы, они увѣнчивали себя не лаврами, а розами; избѣгая высокопарнаго тона, они, подъ звонъ бокаловъ, не столько учено, сколько изящно и мило, слагали свои пѣсни для избранныхъ друзей, для юношей и молоденькихъ дѣвушекъ, и, вмѣсто жёлчныхъ и скучныхъ назидательныхъ рѣчей, игриво, съ невинными шутками, съ улыбкою на устахъ, воспѣвали тріумфъ добродѣтели, окруженной амурами и граціями[1]). Сравняться съ этими виртуозами искусства жить невинно и весело казалось невозможнымъ даже для такого мастера нарядно-игривой поэзіи, какъ Виландъ[2]); даже подражаніе имъ считалось сначала чуть не за дерзость[3]), и только появленіе І. Г. Якоби заставило Глейма[4]), Бойе[5]) и другихъ повѣрить въ то, что и для тяжеловѣсныхъ нѣмцевъ возможно соревнованіе съ французами въ этой области. Среди степеннаго, строгаго склада нѣмецкой бюргерской провинціальной жизни, въ ту пору, когда духовная

---

[1]) *Briefe von Herrn Joh. G. Jacobi. Berlin 1778*, 7—9.

[2]) Nie in meinem Leben ist mir eingefallen für die Franzosen zu schreiben. Sie haben das Alles weit besser. *Neue Briefe Wieland's herausgeg. v. Hassencamp. Stuttgart 1894*, 274. [3]) *Jacobi* l. c. и 33.

[4]) Einstimmig sagen wir: Sie können, wenn Sie wollen, unser Chaulieu sein. *Briefe von den Herren Gleim und Jacobi. Berlin 1778*, 2. Nichts ist gewisser, als dass Sie unser Gresset sein werden, id. 13. Mein theurer, bester deutscher Gresset. 72.

[5]) Wer wollte Jacobi's Feinheit und unübertroffene Leichtigkeit nicht bewundern? Er allein hat mit den Franzosen in einer Art gewetteifert, worin ihnen alle Nationen den Vorzug zugestanden, пишетъ Бойе Кнебелю 29 окт. 1770 г. *Knebel's liter. Nachlass u. Briefwechsel. Leipzig 1835* II, 85.

атмосфера была еще пропитана благонамѣренною моралью Геллерта и эстетическимъ педантизмомъ Готтшеда, эпикуреизмъ въ искусствѣ и въ жизни долженъ былъ казаться явленіемъ опаснымъ, предосудительнымъ или по меньшей мѣрѣ легкомысленнымъ. Его сторонники поэтому должны были на первыхъ порахъ чувствовать себя одинокими и принуждены были сплотиться въ небольшіе дружескіе кружки, а съ другой, волей-неволей,— приспособлять свои мысли, свои произведенія и свое поведеніе къ строгимъ нравственнымъ требованіямъ общественнаго мнѣнія. То и другое обстоятельство наложило замѣтный отпечатокъ на ихъ убѣжденія и на ихъ поэзію.

Въ отличіе отъ идеалистовъ, послѣдователей Клопштока, мечтавшихъ о широкой дѣятельности, о сближеніи съ народомъ, о возвеличеніи отечества, эти скромные эпикурейцы довольствовались общеніемъ съ немногими избранными людьми. Главный вдохновитель и руководитель этой среды, Глеймъ, посвятилъ всю свою долгую жизнь культу дружбы, отыскиванію молодыхъ талантовъ, оказанію имъ содѣйствія и сближенію другъ съ другомъ литераторовъ, среди которыхъ онъ былъ извѣстенъ подъ названіемъ всеобщаго отца[1]). Домъ его въ Гальберштадтѣ, прозванный имъ „храмомъ музъ и дружбы“[2]), въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій оставался однимъ изъ главныхъ очаговъ духовной жизни Германіи, предназначеннымъ соединять въ общую братскую семью разъединенныхъ дѣятелей умственнаго труда. Не странно ли, что этотъ „отецъ нѣмецкихъ литераторовъ“, столь заботившійся о ихъ матеріальномъ положеніи и о ихъ славѣ, относился и къ критикѣ, и къ публикѣ не только равнодушно, но даже прямо пренебрежительно. Необходимости тѣснаго единенія передовыхъ представителей духовной жизни націи съ самимъ обществомъ онъ не понималъ, не желалъ этого единенія и осуждалъ попытки къ нему въ своихъ друзьяхъ. На замѣчаніе философа Якоби, что продолженіе его романа „Вольдемаръ“ зависитъ отъ пріема его начала публикою, Глеймъ съ неподдѣльнымъ ужасомъ восклицаетъ: „да неужели же вы пишете для публики? для какой же это, позвольте спросить? для нашихъ критикановъ? для нашихъ читателей?... Ну, я ни для тѣхъ, ни для другихъ писать не желалъ бы! Я, дорогой мой, не написалъ для нихъ ни одного изъ написанныхъ мною 50000 стиховъ; я всегда писалъ исключительно для какого-нибудь друга: „Шутливыя пѣсни“ — для Упа, „Басни“ — для Клейста, „Военныя пѣсни“ — для Лессинга, „Галладатъ“ — для Гейнзе[3]). Цѣлый міръ критики съ его одобреніемъ для меня не стоитъ одного благосклоннаго взгляда моего Клейста или моего Якоби“[4]). Историка Мюллера онъ также упрекаетъ за то, что тотъ пишетъ для

---

[1]) Объ этой сторонѣ его дѣятельности см. его біографію: *Körte, Gleim's Leben. Wien 1811.*

[2]) Въ немъ помѣщалась галлерея портретовъ извѣстныхъ современниковъ, друзей Глейма, его обширная библіотека и огромное собраніе писемъ. *Körte*, 437 ff. О размѣрахъ его переписки съ друзьями и о ея важности даетъ понятіе списокъ, приведенный у *Бидерманна*, 86—88. [3]) *Körte*, 329. [4]) *Briefe Gleim's u. Jacobi's.* 145.

ученыхъ [1]). Такимъ образомъ поэтъ, котораго прославляютъ обыкновенно какъ одного изъ отцовъ нѣмецкаго патріотизма и демократизма, былъ въ дѣйствительности закоснѣлымъ сторонникомъ аристократизма такъ называемой интеллигенціи и вмѣнялъ ей въ обязанность „не стремиться къ одобренію со стороны большинства людей или всего человѣчества“: онъ внушалъ, что „похвала полуслѣпыхъ существъ не можетъ ничего прибавить къ благородству писателя, какъ не въ состояніи она и ничего отнять отъ него“; важно не общественное мнѣніе, не сочувствіе народа, а одобреніе немногихъ избранныхъ умовъ, такихъ, напр., какъ Клопштокъ, „пѣсни котораго понятны однимъ ангеламъ, да предназначеннымъ стать ангелами“ [2]). Какъ видимъ, „отецъ нѣмецкихъ литераторовъ“ былъ въ сильной степени зараженъ порокомъ большинства нѣмецкихъ интеллигентовъ того времени — пренебрежительнымъ отношеніемъ къ мнѣнію большинства и, вслѣдствіе этого, отчужденіемъ науки и искусства отъ жизни и желаніемъ обособить ихъ дѣятелей въ небольшія группы съ замкнутыми интересами и неизбѣжно ограниченнымъ кругозоромъ.

Между тѣмъ, примѣръ такого вліятельнаго лица, какъ Глеймъ, имѣлъ въ данномъ случаѣ особенно важное значеніе. Именно для людей эпикурейски-реалистическаго направленія совѣты этого рода были наиболѣе соблазнительными, но вмѣстѣ съ тѣмъ и наиболѣе опасными: наклонность къ невзыскательности, къ ограниченности желаній, къ апатіи находила здѣсь себѣ благовидное оправданіе, которымъ не преминули воспользоваться. І. Г. Якоби хвалилъ, напр., французскихъ игривыхъ поэтовъ за то, что они писали „не для толпы и не для будущей славы, а для молоденькихъ дѣвушекъ и для друзей“. Онъ самъ настолько любилъ уединенный, сидячій образъ жизни, что Гейнзе имѣлъ основаніе дать ему прозвище „домосѣднаго Якоби“ [3]), въ отличіе отъ его брата-философа, благородная душа котораго была всегда открыта самымъ разнообразнымъ высшимъ интересамъ. Поэтъ Якоби старательно уклонялся отъ волненій житейской суеты; въ практическихъ дѣлахъ онъ былъ до смѣшнаго неопытенъ; отъ круговорота общественной жизни держался вдалекѣ: вздумавши было въ своемъ журналѣ („Ирисѣ“) знакомить изящную публику съ политическими новостями, онъ тотчасъ же отказался отъ этого предпріятія, какъ только замѣтилъ, что тема эта „не настолько ничтожна, какъ онъ предполагалъ“ [4]); увлекшись на мгновеніе французской революціей, онъ быстро охладѣлъ и къ этому великому политическому перевороту, а когда его другъ Шлоссеръ приходилъ въ отчаяніе отъ нескончаемыхъ катастрофъ, потрясавшихъ общественный строй Европы, онъ приглашалъ его забыть всеобщее горе и искать утѣшенія „въ не-

---

[1]) *Briefe zwischen Gleim, Heinse u. Joh., v. Müller, herausgeg. v. Körte. Zürich 1800.* II, 128—9. [2]) Стихотвореніе къ Мюллеру — ibid. II, 278—283.

[3]) Der Stuben-Jacobi, der einsame Jacobi. *Leben J. G. Jacobi's von einem seiner Freunde. Zürich 1822* (= *Jacobi's sämmtl. Werke.* B. VIII), 125. [4]) Idem, 55—56.

винномъ наслажденіи прелестями природы, остающимися невредимыми даже среди развалинъ разрушающагося міра“[1]). Наоборотъ, эстетическая сторона всевозможныхъ мелочей неудержимо привлекала его[2]). По отзыву Глейма, душа его была всегда полна стремленіемъ къ прекрасному; она искала красоты во всемъ: въ природѣ, въ искусствѣ, въ нравахъ[3]). Но необходимо оговориться, что единственная ему понятная красота — грація, и притомъ миніатюрная[4]); возвышенный тонъ въ поэзіи для него недоступенъ[5]); величавое, могучее, грозное дѣйствуетъ на него подавляющимъ образомъ[6]).

Эти черты характерны для всѣхъ представителей эпикурейски-анакреонтическаго направленія. Легкомысленно равнодушные къ дѣйствительно важному и общественному, они, по справедливому замѣчанію Гёте, „приписывали слишкомъ большое значеніе частнымъ событіямъ своего узкаго круга, придавали излишнюю важность своему ежедневному препровожденію времени, тѣшились своими шуточками и забавами болѣе, чѣмъ слѣдовало, и черезчуръ охотно принимали обильныя похвалы отъ другихъ и столь же щедро сами расточали ихъ, не жалѣя бумаги и чернилъ“[7]). Описанію мелочей частной жизни была посвящена ихъ поэзія и ихъ переписка, на половину рифмованная. Англичане и французы дивились тому, что подобные пустяки получали широкую огласку и распространеніе въ качествѣ вещей, достойныхъ серіознаго вниманія со стороны общественнаго мнѣнія[8]); но сами нѣмцы замѣтили ихъ безсодержательность и пошлость только впослѣдствіи[9]). Правда, отдѣльные немногіе голоса осуждали эту пустую забаву съ самаго начала: такъ, напр., Гроссманъ видѣлъ въ ней простое подражаніе французамъ даже въ ихъ глупостяхъ и пошлостяхъ[10]), а берлинскій придворный пасторъ Заккъ упрашивалъ поэта Якоби замѣнить свое остроуміе здравымъ смысломъ[11]). Большинство однако было на первыхъ порахъ въ восторгѣ отъ новаго рода изящной словесности и гордилось успѣхами нѣмцевъ, которыхъ до сихъ поръ никто не считалъ способными къ столь удачному порханію по цвѣтущимъ лугамъ амуровъ и грацій. Витіеватые

---

[1]) Idem, 119. Онъ не былъ однако равнодушенъ къ политической судьбѣ Германіи; онъ сходился съ Глеймомъ въ поклоненіи Фридриху, а на закатѣ дней своихъ восторженно привѣтствовалъ освобожденіе родины отъ французскаго ига; *Leben,* 163. Послѣдніе его стихи посвящены этому радостному событію (они присоединены къ его біографіи. *Leben,* 186).

[2]) Idem, 130—1. [3]) *Briefe Gleim's u. Jacobi's,* 207. [4]) *Leben,* 150.

[5]) *Briefe Jacobi's,* 9. [6]) Idem, 13–14.

[7]) *Dichtung und Wahrheit,* 10. Buch, XXIII, 134. О вовлеченіи самого Гёте и его друзей въ подобное же „wechselseitiges Schönethun, Geltenlassen, Heben und Tragen“ — тамъ же. [8]) *Biedermann,* 92. [9]) *Goethe* l. c.

[10]) *Grossmann an Knebel* въ *Knebel's Nachlass.* II, 172.

[11]) Der gute Oberpriester Sack rieth meinem Jacobi . . . seinem Mädchen Witz den Abschied zu geben, und . . . mit der Dame gesunde Vernunft sich zu vermählen . . . Er meinte wir bahnten durch unsern Witz zu grober Wollust den Weg. *Gleim an Knebel. Knebel's Nachlass,* II, 61.

мадригалы и эпиграммы, шутливыя записочки, игривыя описанія разныхъ забавъ и дружескихъ бесѣдъ[1]) обращались въ спискахъ между пріятелями, а затѣмъ предавались печати. Тогдашняя склонность къ французскому вкусу значительно содѣйствовала успѣху этого рода произведеній. Къ нимъ относился благосклонно даже такой врагъ нѣмецкой словесности, какъ Фридрихъ II: поэта, наиболѣе прославившаго его побѣды, Глейма, онъ зналъ лишь въ качествѣ анакреонтика, а не какъ автора дѣйствительно прекрасныхъ „Пѣсенъ гренадера“[2]), и изъ всѣхъ произведеній нѣмецкаго Парнасса рѣшительной похвалы со стороны короля-философа удостоилось только пустое по содержанію, игривое, почти скабрезное по формѣ произведеніе Гёца „Дѣвичій островъ“[3]). Съ другой стороны, спросъ на анакреонтическую лирику сталъ постепенно увеличиваться и въ среднемъ сословіи; нѣкоторыя переложенныя для музыки и пѣнія стихотворенія Глейма[4]), посвященныя восхваленію невиннаго и беззаботнаго веселья, получили широкое распространеніе, сдѣлавшись любимымъ развлеченіемъ домашняго круга, гдѣ ихъ декламировали или пѣли хоромъ. Тогдашнее бюргерство, малоотзывчивое къ вопросамъ общественной жизни, съ нѣкоторою благодарностью смотрѣло на литераторовъ, превозносившихъ общедоступныя, скромныя радости и забавы частнаго быта.

Ободряемые сочувствіемъ общества и еще болѣе взаимными, пріятельскими похвалами, анакреонтики укрѣплялись въ убѣжденіи, что принятое ими направленіе не только позволительно съ эстетической точки зрѣнія, но и полезно. Напрасно Клейстъ указывалъ Глейму на опасность сосредоточенія на однихъ литературныхъ интересахъ и совѣтовалъ ему принимать дѣятельное участіе и въ дѣлахъ общественныхъ![5]) Главныя симпатіи автора патріотическихъ „Гренадерскихъ пѣсенъ“ и большая часть его литературной дѣятельности были отданы не государственной, а частной жизни. Да и самъ Клейстъ, хотя и запечатлѣлъ свою любовь къ родинѣ смертью на Кунерсдорфскомъ полѣ битвы, однако, какъ поэтъ, призывалъ соотечественниковъ не соблазняться звономъ оружія и призраками великихъ политическихъ подвиговъ, а посвящать время невиннымъ удовольствіямъ, гдѣ-нибудь въ уединеніи, на лонѣ природы, на цвѣтущемъ лугу, въ тѣни развѣсистыхъ ольхъ и березъ, внимая нѣжному пѣнію какой-нибудь миловидной Хлои[6]). Тщеславные замыслы, жажду золота „и тому подобные пустяки“ онъ совѣтуетъ „предоставить королямъ“[7]); простыхъ же смертныхъ, желающихъ

---

[1]) Таковы описанія путевыхъ впечатлѣній Якоби въ *Briefe Jacobi's*, 11 ff., 27 ff. Восхищеніе Глейма по поводу пикантнаго разсказа о мести купающихся нимфъ — idem, 31. [2]) *Briefe v. Gleim, Heinse u. J. v. Müller.* II, 75.

[3]) *De la littérature Allemande.* [4]) *Biedermann*, 73.

[5]) Idem, 89. [6]) *Ew. Kleist's sämmtl. Werke. 4. Aufl. Berlin 1782.* I, 13—15.

[7]) Freund, lass uns Golddurst, Stolz und Schlösser hassen, | Und Kleinigkeiten Fürsten überlassen. Idem, I, 28.

быть счастливыми, онъ манитъ въ деревенское уединеніе[1]). „Всѣ тѣ, кому еще дороги чистые нравы, принуждены разобщиться съ толпою... Свѣтская жизнь — могила истинной жизни... Настоящій человѣкъ долженъ держаться вдали отъ людей“[2]).

Такъ же точно и другъ Клейста, Глеймъ, возвысившійся на нѣсколько мгновеній до уровня пѣвца національныхъ политическихъ подвиговъ, въ глубинѣ души не переставалъ предпочитать жизнь „своего маленькаго Санъ-Суси, посвященную любви, дружбѣ и искусству, — большому Санъ-Суси великаго Фридриха, съ его политикой, тактикой и метафизикой“[3]), на что Якоби, не колеблясь, отвѣчалъ, что гармонія музъ, пѣсня, шутка, поцѣлуй, фіалки и розы, соловьи и жаворонки даютъ, безспорно, больше счастія, нежели всѣ славные подвиги и вся пышная обстановка жизни царственныхъ вѣнценосцевъ[4]).

Даже серіозный умственный трудъ эти эпикурейцы считаютъ за излишнюю, непосильную тяжесть: въ шутливой пѣснѣ, получившей широкое распространеніе въ кругу учащейся молодежи, Глеймъ осмѣиваетъ „ученыхъ тупицъ“, желающихъ постигнуть сущности всѣхъ вещей и забывающихъ, что „слишкомъ умныя ученія становятся глупыми“[5]). Наоборотъ, философія жизнерадостныхъ мудрецовъ легка, проста и общедоступна: она совѣтуетъ уклоняться отъ трудно-исполнимаго, „покорно принимать горести и радости, посылаемыя Отцомъ жизни“[6]) и довольствоваться немногимъ; а какъ велико это немногое видно изъ Глеймова же стихотворенія „Богачъ“, гдѣ перечислены необходимыя для счастливой жизни блага: „возлюбленная, годная для поцѣлуевъ, другъ, чистая совѣсть, да ежедневно — бутылка вина!“[7]) І. Г. Якоби также находитъ, что „истинной мудрости не свойственны ни темная, непонятная болтовня, ни иго тяжелыхъ умозаключеній и смѣлые выводы; то согрѣтая благороднымъ огнемъ, то шутливая, она внушаетъ, что и среди мрачныхъ дней жизни на нашу долю остается еще не мало радостей“[8]); равнодушная къ міровымъ событіямъ, „она проводитъ время съ амурами, не имѣющими дурной привычки опустошать цѣлыя страны“; свои радости она почерпаетъ въ наслажденіи природою, въ бесѣдахъ съ друзьями, въ играхъ съ подругами богини любви, въ нѣжныхъ чувствахъ и кроткихъ добродѣтеляхъ“[9]). Серіозный и благоразумный критикъ Бойе также видѣлъ идеалъ счастливаго существованія въ скромномъ сельскомъ трудѣ, въ жизни среди полей и луговъ, въ небольшой избушкѣ, въ обществѣ невинной, простодушной дѣвушки, въ довольствѣ тѣмъ, что есть, въ от-

---

[1]) Nur der ist ein Liebling des Himmels, der, fern vom Getümmel der Thoren | Am Bache schlummert, erwachet und singt. *Der Frühling. Werke,* II, 20.

[2]) *Sehnsucht nach Ruhe.* I, 136.

[3]) *Briefe von Jacobi.* 36 ff. [4]) Idem, 39 ff.

[5]) *Gleim, An den gelehrten Dums. Ausgewählte Werke. Leipzig, Reclam,* 173—4.

[6]) *An Doris.* Idem 193.

[7]) *Der reiche Mann.* Id. 189. Ср. *Betrachtung,* 183; *Der Zufriedene,* 179.

[8]) *Briefe v. Jacobi,* 43. [9]) *Briefe v. Gleim u. Jacobi,* 260—2.

сутствіи желаній[1]). Бюргеръ, махнувшій рукою на политику, какъ на вопросъ, воспрещенный нѣмцу[2]), въ наивной юношеской пѣснѣ, дышащей неподдѣльною свѣжестью чувства, воспѣваетъ блаженство человѣка, которому нѣтъ дѣла до цѣлаго міра, до его счастія или гибели, лишь бы только у него самого была любящая и веселая подруга[3]). Блаженство жизни онъ, со свойственною тогдашней молодежи непринужденностью, резюмируетъ такъ: „умъ долженъ мыслить, сердце — чувствовать; необходимо имѣть свободное общеніе съ умными, но не гордыми людьми; божественное счастье — имѣть истиннаго, доблестнаго, сердечнаго друга; вечеромъ нуженъ ужинъ, увеселяемый бесѣдой и виномъ, а ночью, въ постели, необходима женщина“[4]). Эйнзидель, игравшій не послѣднюю роль въ веселой жизни Веймара въ его „золотые дни“, полагалъ, что мудрость сосредоточена въ нестарѣющемся восклицаніи: „пользуйся мгновеніемъ настоящаго!“ Умѣть украшать жизнь какъ можно пестрѣе цвѣтами наслажденія, ничего не ждать, ни на что не надѣяться, ничего не страшиться, жить для самого себя и считать ars amandi за высшее изъ искусствъ, — вотъ по его мнѣнію, золотыя правила благоразумія[5]).

Изъ этихъ столь опредѣленныхъ и совершенно искреннихъ признаній было бы однако совершенно ошибочно заключать о безнравственности нѣмецкихъ эпикурейцевъ. За немногими исключеніями (напр. Бюргеръ, Шубартъ), всѣ наиболѣе извѣстныя, относящіяся сюда личности были люди скромные, степенные, пользовавшіеся всеобщимъ уваженіемъ. Уцъ, несмотря на свой живой темпераментъ, велъ сдержанный, уединенный образъ жизни[6]), а отъ подозрѣній въ легкомысліи его находилъ возможнымъ оправдывать даже такой строгій блюститель дисциплины, какъ Геллертъ. Нравственная репутація Глейма стояла еще выше: вся „интеллигентная Германія“ единодушно признавала его честность, добродушіе, готовность помочь каждому. Что касается I. Г. Якоби, то, по отзыву всѣхъ его знавшихъ, онъ представлялъ рѣдкій примѣръ добрѣйшей, нѣжной души, горячо любившей красоту и добродѣтель[7]); уже въ молодости онъ стоялъ во главѣ кружка юношей, старавшихся поощрять другъ друга къ нравственному улучшенію[8]); дѣлу непрерывнаго самосовершенствованія онъ остался вѣрнымъ до самой старости[9]) и могъ съ самодовольствомъ сказать своимъ университетскимъ слушателямъ въ прощальной бесѣдѣ съ ними, что „онъ всегда опасался оскорбить нравственность легкомысленною шуткою и постоянно внушалъ уважать религію и добродѣтель, стараясь доказать согласимость послѣдней съ ра-

---

1) *Weinhold, Boie,* 297—9.

2) *Entsagung der Potitik* въ *Gedichte v. Bürger. Halle a. S. s. an. (Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- und Auslandes),* 270.

3) *Lust am Liebchen.* Idem 10—11. Ср. *Minnesold,* 41—42.

4) *Das vergnügte Leben.* Id. 47. 5) *Knebel's Nachlass.* I, 236—7.

6) Idem I, p. XIII. 7) *Jacobi's Leben,* 78—79, 160, 172—3.

8) Онъ былъ, какъ мы говорили выше, основателемъ союза „Лоренцовой табакерки“.

9) См. его стихотвореніе *Das Alter. Werke. Zürich 1822.* VII, 212.

достнымъ настроеніемъ духа"[1]). Такимъ образомъ въ игривой морали анакреонтиковъ слишкомъ многое не подтверждалось ихъ собственнымъ поведеніемъ. Такъ, напр., изъ-подъ пера ихъ вышли безчисленныя, застольныя, вакхическія пѣсни, написанныя въ обычномъ, пошломъ тонѣ этого рода пьесъ; но авторы большей части ихъ сами отличались по отношенію къ Бахусу или умѣренностью, какъ Бойе и Якоби, или же полнымъ воздержаніемъ, какъ Глеймъ, который пилъ только воду[2]). Та же противоположность у нихъ между поэзіей и дѣйствительностью относительно любви. Въ первой царитъ если не цинизмъ, то по меньшей мѣрѣ легкомысліе и нравственная невзыскательность: превозносятся мимолетныя, чувственныя увлеченія; о постоянствѣ нѣтъ и рѣчи[3]); внѣшняя красота является неограниченною повелительницею мгновенно возникающей страсти, и воображеніе поэтовъ переполнено соблазнительными картинами во вкусѣ Ватто, Бушэ и Дитериха[4]). Описаніе мелкихъ галантныхъ приключеній[5]) да миѳологически-пасторальныя „миленькія картинки"[6]), — вотъ любимыя темы анакреонтиковъ, вмѣстѣ съ изображеніемъ прелестей женской красоты, изображеніемъ то утомительно, то соблазнительно подробнымъ[7]). И однако, несмотря на скользкій путь, по которому вели свою эротическую поэзію анакреонтики, они сумѣли удержаться въ предѣлахъ приличій и нравственности; ихъ можно обвинять въ шаловливости и еще болѣе въ приторной пошлости, но не въ безпутствѣ; во всей ихъ антологіи не найдется ни одного умышленно-циническаго стиха, ничего такого, что могло бы сравняться съ болѣе талантливыми, но безстыжими стихотвореніями ихъ предшественника Гюнтера[8]). Въ процессѣ разнузданія чувствъ и страстей они занимаютъ начальный, сравнительно скромный постъ: имъ еще не свойственна настоящая, порывистая чувственность; въ нѣмецкой поэзіи этого вѣка она

---

[1]) *Leben,* 73. [2]) Idem 142.

[3]) Wär' ich Jüngling doch geblieben! | Alle Mädchen dürft' ich lieben, | Und bei allen hatt' ich Sieg!... | Freier, als ein Schmetterling, | Flattert' ich. *Gleim, An die Jugend.* Мудрецъ долженъ быть allen seinen Mädchen ungetreu, | Meister seiner Triebe. *Gleim's u. Jacobi's Briefe,* 171.

[4]) Сравненіе Якоби съ двумя послѣдними художниками дѣлаетъ самъ Глеймъ. Idem 21, 69.

[5]) У Якоби находимъ, напр., стихотвореніе „*У постели Белинды*" и описаніе „*пробужденія Хлои*" (*Briefe,* 18—19); у Бюргера — „*Пробужденіе Молли*", у Бойе — *Die Schlummernde.*

[6]) Напр., *Venus im Bade, Die Liebesgötter* Якоби. Собираясь воспѣть рожденіе Купидона, онъ съ нѣкоторымъ благоговѣніемъ восклицаетъ: „вотъ такъ тема!" *Briefe Gleim's u. Jacobi's,* 200. Бойе не забылъ и „*Кормилицу Купидона*", *Amor's Amme. Weinhold,* 368. По силѣ чувственности и красотѣ стиха выдѣляется Бюргеровъ „*Ночной праздникъ Венеры*" (*Gedichte,* 3 ff.); наоборотъ, въ область уже скабрезно-пошлаго уклоняется его же „*Европа*", 49 ff.

[7]) Напр., *Gleim, Ein Mädchen; Bürger, Die Holde, die ich meine.* Глеймъ упрашивалъ Якоби „den schönen Busen zu singen, und die schöne Hand die lassen Sie mir!" *Briefe Gleim's u. Jacobi's,* 194—6.

[8]) Похвальный отзывъ Гёте о его талантѣ: *Dichtung u. Wahrh.* 7. Buch. XXIII, 35.

(если не считать Гюнтера) впервые появляется въ своей природной наготѣ у Бюргера [1]), а въ великосвѣтскомъ кокетливомъ нарядѣ у Виланда и наконецъ идеализированною въ античномъ вкусѣ — у Гейнзе. Анакреонтики же знаютъ только „облагороженное чистыми чувствами наслажденіе“ [2]). Уцъ отвергаетъ „сладострастіе, оскверняемое излишествами вина и любви“, признаетъ „только то, воспитанное мудростью наслажденіе, которое обуздываетъ безпорядочные, неудержимые порывы чистою радостью, веселъемъ благоразумнымъ, не огорчаемымъ жёлчью раскаянія“ [3]). Клейстъ отказывается быть пѣвцомъ „низкой похоти“; сердце его отдано не чувственнымъ прелестямъ, а благороднымъ стремленіямъ [4]); добродѣтель, говоритъ онъ, должна выситься надъ всѣми бурями страстей; воспѣвайте ея красоту, жрецы красоты! въ ней одной – счастіе человѣка [5]). Глеймъ также требуетъ, чтобы поэзія служила выраженіемъ только „благородныхъ, нѣжныхъ, изящныхъ, кроткихъ и возвышенныхъ чувствъ“, чтобы она „зароняла въ души юношей сѣмена добродѣтели“ [6]). Подобно всѣмъ сходнымъ съ нимъ лирикамъ, онъ пѣлъ о любви холодно, сдержанно, понаслышкѣ [7]), а не по личному опыту. Самъ онъ чувствовалъ скорѣе антипатію къ этой страсти, „слишкомъ подверженной чувственному опьяненію“ [8]), и рѣшительно предпочиталъ ей дружбу, „чувство болѣе простое, болѣе прочное и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе свободное“ [9]), хотя, въ качествѣ суррогата любви, оно приняло у анакреонтиковъ изнѣженную, женственную, почти эротическую окраску [10]). Душа Якоби также „полна и нѣжныхъ чувствъ,

---

[1]) Напр., *Abendphantasie eines Liebenden; Die Umarmung; Untreue über Alles; An die kalten Vernünftler; Als Molly sich losreissen wollte* и др.

[2]) ... Wollust, aber eine Wollust, nur edler Liebe fühlbar. *Gleim's und Jacobi's Briefe,* 139. [3]) *Uz, die Wollust.*

[4]) *Kleist, Werke.* I, 29. Nicht niedre Lust, auch nicht Eroberer, | Noch Gold und Schätze will ich singen; и I, 142: ... nichts, das Aug und Sinn entzückt, | Jedoch ein Herz voll edelmüth'ger Triebe.

[5]) Idem I, 152. *Die Unzufriedenheit des Menschen,* и *Gedanken über verschiedene Gegenstände.* II, 171—2.

[6]) Стихотвореніе Liederchen, ihr singet | Edeles Gefühl | Mir ins Herz etc. въ письмѣ къ Кнебелю: *Knebel's Nachlass.* II, 54—55.

[7]) Въ одномъ стихотвореніи онъ говоритъ: ich sang | Der Schönen Lob in unerfahrner Jugend, | Pries ihre Küss' und ihre Tugend, | Und kannte Kuss und Tugend nicht! Въ любви для него добродѣтель важнѣе красоты: Tugend steht | Wie Marmor; Schönheit die vergeht. *Doris im Garten.* У него даже руки красавицы доказываютъ ея умъ и благонравіе: Kleine, runde, blendend weisse Hand, | Deine Finger haben Tugend und Verstand! *Briefe Gleim's u. Jacobi's,* 196.

[8]) Онъ былъ влюбленъ только разъ въ жизни, не надолго. *Biedermann,* 75—76. *Körte,* 66. Про мудреца онъ говоритъ: Meister seiner Triebe, liebt er . , . Freundschaft mehr, als Liebe. *Briefe Gl. u. Jac.,* 171.

[9]) Онъ опредѣленно говоритъ, что обиліе друзей дѣлаетъ его невоспріимчивымъ къ любви къ женщинамъ. Вся его переписка наполнена похвалами дружбѣ, какъ высшему изъ чувствъ.

[10]) „Тонъ дружественныхъ писемъ Глейма, Клейста, Рамлера и др. иногда — совершенно влюбленный“, замѣчаетъ *Бидерманнъ,* 80. „По истинѣ, мой милый Якоби“ (пишетъ Глеймъ), „дружба ревнива и должна быть ревнивою“. *Briefe Gl. u. Jac.,* 14.

и почтенія къ добродѣтели, заставлявшаго его относиться даже къ малѣйшимъ радостямъ юности благоговѣйно, какъ къ чему-то священному“[1]; вездѣ и во всемъ онъ ищетъ только невинно-прекрасное и изящное[2]; грубое, безстыжее отталкиваетъ его отъ себя. Эротическій элементъ его поэзіи всецѣло — созданіе его фантазіи; реальныхъ поводовъ къ нему не давали ему ни его собственная жизнь, ни нравы окружавшей его прозаической среды. Въ письмахъ къ Глейму онъ постоянно жалуется на отсутствіе въ нѣмецкой жизни матеріаловъ и побужденій къ изящной эпикурейской поэзіи[3]. За неимѣніемъ амуровъ и нимфъ въ дѣйствительности, „онъ принужденъ создавать ихъ самъ“[4]: „отдѣльное, случайное, хотя бы и слабое пріятное впечатлѣніе, произведенное на него красотою, онъ усиливаетъ и пополняетъ энергіей воображенія, надѣляетъ попавшееся ему миловидное личико всевозможною нѣжностью, превращаетъ дѣвушку въ богиню, чувствуетъ ея поцѣлуй“ и спѣшитъ запечатлѣть свои обольстительныя грёзы въ поэтическихъ строчкахъ[5]. Эту, естественную въ юношѣ мечтательность, расширенную до болѣе содержательной способности искать и прозрѣвать во всемъ окружающемъ только изящное, Якоби сохранилъ до самой старости: „при помощи музъ“, говоритъ онъ, „я создалъ себѣ цѣлый міръ, столь богатый наслажденіемъ, что то, чего обыкновенно люди особенно усердно ищутъ и труднѣе всего находятъ, мнѣ вовсе не нужно и безполезно. Въ этомъ моемъ собственномъ мірѣ мнѣ и на умъ не приходитъ стремиться къ такъ называемымъ великимъ предметамъ, — до того мелочными они мнѣ кажутся! тогда какъ, наоборотъ, многое представляющееся другимъ ничтожнымъ и едва заслуживающимъ взгляда, предстаетъ передо мною въ облагороженномъ видѣ и влечетъ меня къ себѣ неудержимо“[6].

Достойно замѣчанія, что и на другихъ эпикурейцевъ, не принадлежавшихъ къ кругу анакреонтиковъ, воображеніе дѣйствовало въ эту пору такимъ же магическимъ способомъ. Чувственному юношѣ Гейнзе прозаическая дѣйствительность казалась „магометанскимъ раемъ“[7]; фантазія переносила его ежеминутно въ античный міръ; жизнерадостныя картины свѣтлой Эллады всплывали передъ нимъ, какъ живыя[8], и въ нихъ

„Не забывайте, мой милый Глеймъ (отвѣчаетъ Якоби), что ваша нѣжность — мое высшее счастье, что каждая мысль о васъ для меня составляетъ величайшее наслажденіе“. 17. Ich umarme Sie, wie das zärtlichste Mädchen. 199. Jeder Gedanke an Sie, liebster Freund, ist Liebe, die heftigste Liebe. 31. Ohne Ihre Briefe ist es mir jezt unmöglich zu leben. 62. [1]) *Gleim's u. Jacobi's Briefe,* 262. [2]) Idem 207.

[3]) Idem 6. Sie wissen, dass die hiesigen Schönen mehrentheils gar nicht poetisch, und alle Lieder bei ihnen umsonst sind. — Описаніе комическихъ опытовъ обученія „сельскихъ дріадъ и ореадъ“ миѳологическимъ и пасторальнымъ забавамъ — 80—81.

[4]) Idem 26, 93.

[5]) Idem 110—1, ср. 165. [6]) *Leben,* 171—2.

[7]) *Briefe zwischen Gleim, Heinse etc.,* I, 7. Ср. *Schober, Heinse, sein Leben und seine Werke. Leipzig 1882,* 10—11.

[8]) *Heinse, Briefe.* I, 21: ich bestrebe mich, wenigstens mit der Phantasie, in die Gesellschaft heiterer und weiser Griechen und Griechinnen zu gelangen.

онъ находилъ утѣшеніе среди будничнаго, непригляднаго строя современной жизни, не допускающаго свободы наслажденій и беззаботнаго веселья[1]). Онъ благодарилъ Бога за дарованное ему пламенное воображеніе, „несокрушимое никакими бѣдами и уносившее его на своихъ орлиныхъ крыльяхъ въ область неизвѣданныхъ, но страстно-желанныхъ наслажденій“[2]). Еще поучительнѣе проявляется та же власть фантазіи надъ людьми изучаемой нами эпохи на Кнебелѣ. Этотъ хладнокровный, вѣчно рефлектирующій человѣкъ, далекій отъ мелочныхъ забавъ, вдумчиво относившійся къ каждому встрѣчному явленію, скептически настроенный относительно самыхъ серіозныхъ вопросовъ[3]), тѣмъ не менѣе находилъ, что все спасеніе человѣчества заключается въ способности воображенія. „Для поддержанія и охраны нашего существованія“, говоритъ онъ, „судьба даровала намъ фантазію, какъ будто для того, чтобы ея свѣтлымъ покровомъ одѣвать нашу слишкомъ нѣжную жизнь. Кто можетъ существовать безъ нея? кто осмѣлится отнять ее у человѣка? Въ ней — почти половина нашего бытія; ничто не совершается безъ нея; она необходима для каждой жизненной потребности; она окрыляетъ наши желанія и вызываетъ новые цвѣты и листья въ нашемъ духѣ“[4]).

Мы видимъ, слѣдовательно, что всѣ эти анакреонтики и эпикурейцы, выставлявшіе себя въ своихъ рѣчахъ такими беззаботными кутилами, были въ дѣйствительности почти всегда смирные и сдержанные въ поведеніи люди, искавшіе чувственныхъ наслажденій преимущественно въ области воображенія. Обвинять ихъ въ безнравственности могли только закоснѣлые педанты и, оправдываясь отъ такихъ обвиненій, Глеймъ вполнѣ искренно могъ сказать: „развѣ всѣ мы, воспѣвающіе шутки и любовь, не имѣемъ также намѣренія искоренять этимъ способомъ пристрастіе къ грубой чувственности? развѣ мы не стремимся привести нашихъ читателей къ храму добродѣтели путемъ, усыпаннымъ розами?“[5]) Французы, болѣе нѣмцевъ привычные къ прогулкамъ по этому пути, дѣйствительно находили, что „при чтеніи сочиненій Якоби чувствуется, съ какою неудержимою силою влечетъ къ себѣ добродѣтель... Даже среди смѣха, автора никогда не покидаетъ та трогательная нравственность, которая составляетъ необходимый признакъ чувствительной души“[6]); „самое обольстительное описаніе наслажденія соединяется у него со скромностью и добродѣтелью“[7]). Но въ Германіи не могло быть продолжительно увлеченіе этого рода поэзіей; она была экзо-

---

[1]) Idem I, 54. [2]) Idem II, 15.

[3]) Хорошую характеристику его даетъ *Th. Mundt* во введеніи къ своему изданію его посмертныхъ сочиненій и переписки. *Knebel's Nachlass.* B. I. Ср. *Döberitz, Knebel. Ein Lebensbild. Weimar 1890.* [4]) *Nachlass,* III, 140.

[5]) *Knebel's Nachlass.* II, 61.

[6]) *Traduction de diverses oeuvres composées en allemand par Mr. Jacobi. Paris 1771.* Préface.

[7]) Отзывъ о франц. переводѣ сочиненій Якоби въ *Nouvelle Bibliothèque d'un homme de goût* въ *Jacobi's Leben,* 103.

тическимъ цвѣткомъ, перенесеннымъ изъ тепличной атмосферы на болѣе холодную и жесткую почву. Даже хвалившіе анакреонтиковъ и подражавшіе имъ, какъ Бойе, находили, что „сладкое слишкомъ скоро пріѣдается“[1]), и совѣтовали имъ быть умѣренными и осторожными, такъ какъ „значительная часть публики противъ нихъ“[2]). Уже въ 1771 г. Бойе едва могъ набрать 30 подписчиковъ на новое изданіе стихотвореній Глейма[3]), которыя Гаманнъ назвалъ „анакреонтическими глупостями и пустяками, облагороженными остроуміемъ“[4]). Такое же охлажденіе не замедлило проявиться и къ поэзіи Якоби: въ концѣ столѣтія одинъ наблюдатель колебаній общественнаго вкуса замѣчаетъ по этому поводу: „нашей современной молодежи уже не нравятся поэтическія, нѣжныя изліянія сердца, переносившія насъ прежде въ идеальный міръ; теперешніе молодые люди смотрятъ на любовь какъ на сладостное, мимолетное безуміе и не находятъ основаній одобрять пѣвцовъ любви, усиливающихъ и поддерживающихъ этотъ обманъ“[5]).

Нѣмецкихъ эпикурейцевъ погубила впрочемъ не столько бѣдность содержанія ихъ поэзіи, сколько ея внѣшность, нескончаемое щегольство изяществомъ, приторною кокетливостью, миніатюрной граціей, мишурными блестками черезчуръ тонкаго остроумія. Всѣ эти нимфы и амуры, пастушки и пастушки, цвѣточки, вѣночки, голубки и розы должны были надоѣсть до тошноты даже очень терпѣливому въ этомъ отношеніи XVIII вѣку, точно такъ же, какъ и пошлая манера слащавыхъ, ласкательныхъ и уменьшительныхъ оборотовъ рѣчи[6]). Энергичная, страстная молодежь поры штюрмерства должна была чувствовать презрѣніе и отвращеніе къ серіознымъ и степеннымъ людямъ, которые занимались такими пустяками, къ этому старчески-трусливому эпикуреизму, который не умѣлъ даже наслаждаться съ увлеченіемъ и силою и самъ называлъ своихъ представителей „маленькими пѣвцами маленькихъ пѣсенокъ“[7]), а ихъ произведенія — „стишками, письмецами, пѣсенками, картиночками“[8]). Нисходить въ литературномъ баловствѣ до воспѣванія модныхъ прическъ[9]) и мушекъ на щекахъ салонныхъ красавицъ[10]) и развязно ставить всевозможныя бездѣлицы выше міровыхъ интересовъ нельзя было без-

---

[1]) *Boie an Knebel* въ *Knebel's Nachlass.* II, 116. [2]) Idem. 125. [3]) Idem. 105.

[4]) *Hamann.* II, 193; IV, 69. Ср. VIII, 190. [5]) *Jacobi's Leben,* 153.

[6]) Не только въ стихахъ, но и въ перепискѣ эти обороты встрѣчаются на каждой страницѣ у Глейма и Якоби, которые называютъ даже другъ друга Jacobitchen и Gleimchen. *Briefe,* 100, 101. Какія приторныя пошлости встрѣчаются у Клейста и Глейма, видно изъ слѣдующихъ примѣровъ: Dort schläft im Klee | Die Ursach meiner Pein, die schöne Galathee. | O! wär ich doch der Klee, | Dass mich ihr Leib berührte! *Kleist. Werke.* I, 37. — ...Sie schlug mit ernsterfülltem Blick | Den Kuss ihm ab; er sank zurück, | Und starb vor ihr den Augenblick!! *Gleim. Elpin. Ausgew. Gedichte,* 188.

[7]) Такъ называетъ себя Якоби въ посланіи къ поэтессѣ Karschin. *Briefe Gl. u. Jac.* 260. [8]) Idem. 33, 46, 105, 117, 93, 103, 110.

[9]) *Der Obelisk* Якоби — ibid. 211 ff. Объ этой пошлости Глеймъ отзывается восторженно: Wie fürtrefflich, liebster Freund! Sie nicht, die Muse, die den Amor gefangen nahm, hat es geschrieben. 215. [10]) *Die Schönpflästerchen vertheidigt.* Idem. 277—8.

наказанно, и не будь эти люди несравненно лучшими въ жизни, чѣмъ они сами изображали себя въ своей поэзіи, эта послѣдняя была бы наказана не простымъ забвеніемъ, а строгимъ осужденіемъ общественнаго мнѣнія.

И однако даже она воплотила въ себѣ естественный переходный моментъ въ важномъ процессѣ эманципаціи чувства, и она сказала необходимое и вліятельное для своего времени слово. Послѣ долгаго, унылаго затишья бодрыхъ, веселыхъ чувствъ, вызваннаго нравственною строгостью піэтизма и поддержаннаго затѣмъ назидательною литературою и Геллертомъ, здѣсь впервые снова зазвучалъ искренній призывъ къ жизнерадостному настроенію, къ тому спокойному наслажденію существующимъ, настоящимъ, благами котораго, по справедливому замѣчанію Шиллера, не давалъ пользоваться бурный духъ Клопштокова идеализма, всегда неудовлетворенный, непрерывно порывавшійся за предѣлы дѣйствительности, искавшій отсутствующаго, лучшаго. Въ противоположность строгости Геллерта, стѣснявшей обладаніе благами дѣйствительности, въ противодѣйствіе идеализму, отрывавшему человѣка отъ реальной стороны жизни и вооружавшему его противъ нея, для общества, добивавшагося нравственной эманципаціи личности, необходимо было немного ослабить узду нравственной дисциплины, „дать людямъ пожить безъ стѣсненій“[1]). Это требованіе и заявляютъ отъ лица общественнаго сознанія своего времени анакреонтики, и притомъ — въ умѣренной степени, въ видѣ признанія права на „невинное удовольствіе“. Подтверждая его безопасность своимъ собственнымъ поведеніемъ, старательно охраняя жизнерадостное настроеніе отъ уклоненій въ сторону порока, они утверждаютъ, что, окруженное такими предосторожностями, это настроеніе не только не предосудительно, но, напротивъ того, — полезно и прекрасно. Это — нормальное состояніе бодраго, здороваго, юнаго организма, достоинство котораго они защищаютъ[2]). Права и преимущества молодости слишкомъ долго игнорировались аскетическою этикою и старинною системою воспитанія; только Руссо[3]) и филантропинистическіе педагоги[4]) возвратили ихъ молодежи; но уже Глеймъ далъ отвѣтъ на это несомнѣнно важное требованіе общественнаго сознанія, когда провозгласилъ свой манифестъ о правѣ отдаваться беззаботно здоровому, естественному веселью: „невинная юность, да будетъ тебѣ извѣстно, что только одни враги добродѣтели могутъ быть врагами наслажденія!“[5]) Не теряйте же даромъ ни одного часа! время летитъ быстро и за отсрочку добраго дѣла часто прихо-

---

[1]) Leben lassen will ich! etc. *Gleim, Der Wille.*

[2]) *Gleim, An die Jugend:* Jugend, himmlische Glückseligkeit etc.

[3]) Исключеніе — превосходный трактатъ Локка о воспитаніи.

[4]) Преувеличенно-восторженный хвалебный гимнъ молодости оставилъ *Бардтъ* въ свой *Moralphilosophie für alle Stände.* 464—480.

[5]) Unschuldige Jugend | Dir sei es bewusst | Nur Feinde der Tugend | Sind Feinde der Lust. *Gleim, Einladung zum Tanz.*

дится раскаиваться"[1]). Веселье, „невинное наслажденіе" возводится здѣсь, какъ видимъ, почти въ обязанность, въ „доброе дѣло", на которое, по мнѣнію поэта, „не способны трусливыя души, терзающіяся изъ-за всякой бездѣлицы житейской суеты". Истинное веселье — преимущество „благородныхъ сердецъ, мудрыхъ и благочестивыхъ эпикурейцевъ"[2]). Обращаясь къ такимъ людямъ, Клейстъ восклицаетъ: „вы созданы для радости! скорбь выражаетъ собою поруганіе надъ добродѣтелью и невинностью. Пейте же чашу наслажденій! Оно предназначено для васъ, оно разлито и звучитъ въ воздухѣ, оно зеленѣетъ въ лугахъ, журчитъ среди долины въ ручейкѣ, цвѣтетъ въ юныхъ красавицахъ, подругахъ весны... Зачѣмъ терзаться о будущемъ? Прочь напрасныя заботы! Дайте мнѣ насладиться радостями, которыя мнѣ въ настоящую минуту посылаетъ небо!"[3]) И однако, среди столь энергичныхъ призывовъ къ блаженству мига настоящаго, дидактическая осмотрительность не покидаетъ этихъ „благоразумныхъ эпикурейцевъ": „будемъ счастливы", восклицаетъ Глеймъ, „будемъ смѣяться, шутить и танцовать"... и сейчасъ же назидательнымъ тономъ прибавляетъ: „только не слишкомъ много!"[4]) а Клейстъ замѣчаетъ, что состояніе непрерывной радости и удовольствія настолько же нежелательно, насколько оно невозможно, и предостерегаетъ отъ „неумѣренной радости, неизбѣжно ведущей къ грусти. Горе (говоритъ онъ), горе отдающимся какимъ бы то ни было рѣзкимъ страстямъ! они не могутъ быть счастливыми!"[5])

Такова была установленная въ 50—60 годахъ XVIII вѣка нѣмецкими анакреонтиками точка зрѣнія на право пользованія чувственными наслажденіями. Она вполнѣ согласовалась съ преобладавшимъ въ ту пору умѣреннымъ взглядомъ на предѣлы нравственной свободы личности. Она снимала запретъ только съ невинныхъ удовольствій, да и тѣми разрѣшала пользоваться не иначе, какъ въ границахъ благопристойности и умѣренности. Дальнѣйшіе порывы въ сторону чувственности разрѣшались лишь въ области фантазіи, для немногихъ избранныхъ, поэтическихъ натуръ. Но, понятное дѣло, освобожденіе чувствъ и страстей, къ которому стремилась свѣтская, индивидуалистическая культура, не могло остановиться на этой переходной степени своего развитія. Эпикуреизмъ Глейма и Якоби уже въ семидесятыхъ годахъ не удовлетворялъ ни идеалистовъ, ни реалистовъ. Первымъ онъ казался не достаточно содержательнымъ и благороднымъ; вторымъ — не достаточно смѣлымъ и сильнымъ. Расширеніе понятія счастливаго, свободнаго, жизнерадостнаго бытія должно было, сообразно съ этими новыми требованіями,

---

[1]) Aufschub einer guten That | Hat schon oft gereut. | Hurtig leben ist mein Rath! | Flüchtig ist die Zeit. *An Leukon.* — И *Клейстъ: Dithyrambe* (I, 46). Freund! versäume nicht zu leben, etc.

[2]) Глеймово стихотвореніе: *Unter Scherz u. Lachen wollen wir | Unsre Tage leben* въ *Gleim's u. Jacobi's Briefe.* 168—171. [3]) *Der Frühling. Werke.* II, 6, 24.

[4]) *Gleim, An Doris. Ausgew. Werke.* 193.

[5]) *Kleist, Gedanken üb. versch. Gegenstände. Werke.* II, 161, 170. 173.

пойти двоякимъ путемъ. Молодые поклонники Клопштока поспѣшили пополнить его въ первомъ смыслѣ. Мечтательный идеализмъ не мѣшалъ имъ быть отзывчивыми къ реальнымъ благамъ дѣйствительности: не даромъ же и самъ ихъ наставникъ приводилъ ихъ въ восторгъ своею нестарѣющеюся, „вѣчною юностью“ [1]). Гёттингенъ считался гнѣздомъ высокопарящихъ идеалистовъ, но жилось въ немъ тѣмъ не менѣе довольно весело; на дружескихъ сходкахъ здѣсь кричали: „смерть развратителю нравовъ, Виланду!“ но кричали подъ звонъ стакановъ съ виномъ и пивомъ [2]); разставаясь съ друзьями, плакали навзрыдъ, но пили все-таки до разсвѣта [3]); мечтая объ идеальныхъ „будущихъ возлюбленныхъ“, легко находили ихъ замѣну и въ несовершенной дѣйствительности [4]). Въ самихъ произведеніяхъ гёттингенцевъ жизнерадостное настроеніе представлено очень опредѣленно и оправдано, какъ состояніе вполнѣ естественное и желательное. Серіозный Бойе воспѣвалъ радость раньше, чѣмъ Шиллеръ написалъ свой хвалебный гимнъ ей [5]): Фоссъ, въ которомъ проницательный Лафатеръ сразу угадалъ разсудочную, хладнокровную натуру, уравновѣшенную правилами благоразумія [6]), является въ своихъ стихотвореніяхъ сторонникомъ „здороваго и веселаго пользованія благами жизни“ [7]); точь въ точь какъ эпикурейцы, онъ приглашаетъ „брать отъ жизни то, что она даетъ, срывать цвѣты, пока они цвѣтутъ“ [8]), „спѣшить любить и веселиться, пока не минула весна“ [9]). Даже сентиментальный, часто меланхолическій Гёльти не уклоняется отъ веселья: и онъ совѣтуетъ „торопливо отдаваться радостямъ, пока ихъ не развѣяла буря, пока еще не слышенъ шелестъ черныхъ крыльевъ смерти“ [10]). „Какой смыслъ въ раздумьѣ, въ сомнѣніяхъ и заботахъ, когда весна и юность въ полномъ расцвѣтѣ, и радость зоветъ и манитъ къ себѣ отовсюду?... Земной міръ прекрасенъ; онъ стóитъ того, чтобы быть довольнымъ жизнью въ немъ. Будемъ же наслаждаться прекрасною земною

---

[1]) *Stolberg's Briefe an Voss*, 99: Klopstock, der ewige Jüngling. — Klop. — ganz der ewige Jüngling. 84. Klop. habe ich nie gesunder und heitrer gesehen. Die ewige Jugend des Mannes ist herrlich und wunderbar. 94.

[2]) *Voss, Briefe.* I, 93—94. Въ томъ же письмѣ описаніе другой вечеринки: bis um Mitternacht champagnerten und burgunderten wir, und nun gingen wir mit Musik aus, Ständchen zu bringen. 95. О скромномъ, застѣнчивомъ Гельти Фоссъ *(Leben Hölty's.* XIII) разсказываетъ: bei kleinen vertraulichen Schmäusen, sonderlich wo Rheinwein blinkte, war er sehr fröhlich. Er lagerte sich auf Rosenblätter, salbte wie Anakreon seinen Bart... Aber dabei blieb es denn auch.

[3]) *Voss, Briefe.* I, 221—4.

[4]) Напр. Бюргеръ, отличавшійся безпутнымъ поведеніемъ. — Beim Trunke (пишетъ Фоссъ про гёттингенцевъ) musste jeder seine Geliebte zum Hochleben nennen. I, 96.

[5]) *An die Freude. Weinhold.* 312—3.

[6]) „Kalt, geregelt, ein Vernunftmensch“. *Briefe Stolberg's.* Einleitung. XXIX.

[7]) *Tischlied. Voss, Poet. Werke. Berlin Hempel. S. an.* III, 12.

[8]) Empfängt was kommt unüberraschet, | Und pflücket Blumen weil sie blühn. *Der Herbstgang.* III, 57.

[9]) Bald ist unsre Zeit verflossen! | Liebt und freut euch, o Genossen | Weil der Frühling währt! *Waldgesang.* III, 66.

[10]) *Der rechte Gebrauch des Lebens. Hölty, Gedichte. Reclam*, 30.

жизнью до тѣхъ поръ, пока не станемъ прахомъ!“ [1]). Но если у болѣзненнаго, рано умершаго юноши Гёльти жажда наслажденія носитъ нѣсколько меланхолическій оттѣнокъ вслѣдствіе предчувствія близкой смерти [2]), то въ бодромъ организмѣ Ф. Л. Штольберга она получаетъ болѣе интенсивную, болѣе спокойную и болѣе здоровую окраску. Блаженство бытія онъ ощущаетъ съ изумительною полнотою, натуралистически, почти на античный ладъ: „бываютъ мгновенія“, пишетъ онъ Фоссу, „когда я до того доволенъ Божьимъ міромъ, что желалъ бы самъ, подобно Божьимъ твореньямъ, вѣковымъ дубамъ, пустить глубокіе корни въ нѣдра земли, широко, на волѣ расправить свои вѣтви и впивать въ себя солнечный свѣтъ и влагу росы и дождя, покоясь на груди нашей общей, доброй матери природы съ такимъ тихимъ, затаённымъ блаженствомъ“ [3]). Его завѣтная мечта — „стать вполнѣ сыномъ природы, прильнуть къ ней какъ можно ближе, чувствовать только ее и наслаждаться ею въ сладостномъ, нѣжномъ покоѣ“ [4]). Смыслъ наслажденія физическимъ блаженствомъ бытія настолько ему ясенъ, что этотъ энергичный человѣкъ, жаждавшій дѣла и столько потрудившійся на своемъ вѣку, по временамъ, сознательно, изъ принципа, воспрещалъ себѣ трудъ для того, чтобы нераздѣльно, всецѣло отдаваться минутамъ наслажденія [5]). Античная способность пользоваться прелестью мига настоящаго упрочивалась у него живымъ религіознымъ чувствомъ, твердою вѣрою въ безсмертіе: „мы живемъ и будемъ жить! будемъ же весело и съ благодарною душою свершать нашъ путь по дорогѣ, усыпанной цвѣтами и освѣщенной съ одной стороны вечернею зарею воспоминанія, а съ другой — утреннею зарею надежды, до тѣхъ поръ, пока не настанетъ день, солнце котораго не погружается въ волны морскія“ [6]). Сообразно съ этимъ жизнерадостнымъ настроеніемъ, онъ и другимъ желаетъ „прежде всего радости [7]) и ощущенія полноты блаженства жизни“ [8]).

Но въ выборѣ наслажденій и въ опредѣленіи мотивовъ радости эти идеалисты должны были, понятное дѣло, быть разборчивѣе своихъ предшественниковъ и современниковъ эпикурейскаго направленія. Они были убѣждены, что только тотъ, кто самъ нравственно хорошъ, можетъ разсчитывать на хорошее въ жизни и смерти [9]); стремленіе къ чистому, возвышенному, благородному — необходимое условіе жизнерадостнаго настроенія; только для невинныхъ, чистыхъ сердцемъ существъ міръ

---

[1]) *Aufmunterung zur Freude.* Idem. 92.

[2]) Очень удачно выражено это настроеніе въ стихотвореніи *Lebenspflichten.* Idem. 91—92. Біографія Гёльти написана его другомъ Фоссомъ.

[3]) *Stolberg's Briefe,* 53. [4]) *Janssen. Stolberg,* 45, 16.

[5]) Ich habe lange, lange nichts gemacht, und fühle auch noch gar keine Lust dazu. Ich will eine Weile bloss geniessen. *Briefe,* 26—27. Diesen Sommer werde ich am Homer so viel als nichts arbeiten; ich müsste ja ein Esel sein, wenn ich mir den reinen Naturgenuss verdürbe. 52. [6]) *Janssen.* 27—28 [7]) *Briefe.* 44.

[8]) Fühle deine ganze Seligkeit! id. 39.

[9]) Wer gut ist, findet Gutes | Im Leben und im Tod! *Voss, Gedichte.* III, 12.

предстаетъ въ сіяніи золотыхъ лучей веселья[1]); довольство жизнью — слѣдствіе сознанія добросовѣстнаго исполненія жизненнаго долга[2]); одни только незапятненные порокомъ дни юности рождаютъ довольство зрѣлаго возраста и приводятъ къ спокойному вечеру жизни, къ чудной зарѣ вѣчности[3]). Оттого и все веселье молодости, всѣ ея забавы должны быть освѣщены блескомъ добродѣтели[4]). Сообразно съ этими убѣжденіями, гёттингенскій союзъ поэтовъ, по справедливому замѣчанію Прёле[5]), олицетворялъ собою наиболѣе чистое, наиболѣе нравственное изъ коллективныхъ проявленій поры бурныхъ стремленій. Среди тогдашняго грубаго студенчества, эти мечтательные юноши отличались скромнымъ поведеніемъ и облагороженными вкусами[6]). Условіемъ принятія въ члены союза считалась не одна даровитость, но и прежде всего „доброкачественность сердца“[7]); порочному не было здѣсь мѣста; дружескій поцѣлуй и клятва, произносившаяся при вступленіи, обязывали быть вѣрнымъ добродѣтели, и грозное проклятіе потомства призывалось на того, кто вздумалъ бы измѣнить данному обѣщанію[8]). „Содѣйствовать развитію добродѣтели, чувствительности, а также чистому, невинному веселью и остроумію“ — таково было обязательство, принимавшееся вступавшимъ въ этотъ „союзъ дружбы“[9]). „Горячо любить Бога и Его природу, сердечную, братскую дружбу, простоту, свободу, невинность, нѣмецкую честность и добродѣтель“ — таковы чувства, которыя, по опредѣленію Гёльти, исключительно должны наполнять души молодёжи[10]). Рѣзкимъ проявленіямъ бурныхъ, разрушительныхъ страстей здѣсь не было мѣста: желанною богинею этихъ сентиментальныхъ юношей была „дочь Эдема, Спокойствіе“[11]). Конечно, не всѣ люди этого круга могли, подобно Гёльти, довольствоваться одною ея неизмѣнною улыбкою; болѣе страстныя натуры, напр., Бюргеръ, мятежно искали бури, предпочитая ее покою, тогда какъ другіе, подобно Гану, страдали внутреннимъ разладомъ и погружались въ пессимизмъ, или же, какъ Ф. Л. Штольбергъ, поочередно то отдавались тихой прелести спокойнаго наслажденія дѣйствительностью, то томились „никогда не удовлетворяющеюся жаждою свободы, стремленіемъ къ чему то неизвѣданному и тѣмъ болѣе привлекательному, изнывали отъ недовольства подъ гнетомъ тѣсной тюрьмы жизни“[12]). Но то

---

[1]) *Voss. Mailied eines Mädchens.* 14. [2]) *Voss, Der zufriedene Greis.* III, 52 ff.

[3]) *Voss, Luise.* 1 Idylle. *Gedichte* I, 29.

[4]) Въ *Tafellied für die Freimaurer* (III, 34 ff.) между прочимъ говорится: Doch wird zum Trank der Jugend | Gebraut der Sterne Tugend.

[5]) *Pröhle, Bürger, sein Leben u. seine Dichtungen. Leipzig 1856,* 9.

[6]) Отвращеніе гёттингенцевъ къ грубому студенческому быту Миллеръ такъ сильно выразилъ въ своемъ нравоописательномъ романѣ *Akademischer Briefwechsel. Ulm 1777,* что молодые люди и отцы ихъ благодарили за это автора, а матери дарили сыновьямъ эту книгу, какъ полезное наставленіе къ школьной жизни. *Kraeger, J. M. Miller. Ein Beitrag zur Geschichte der Empfindsamkeit. Bremen 1893,* 14.

[7]) *Stolberg's Briefe,* 5. [8]) *Hölty, Der Bund.* [9]) *Voss, Briefe.* I, 93.

[10]) *Hölty, An Voss.* [11]) *Hölty, An die Ruhe.* [12]) *Stolberg's Briefe,* 53.

были уже характеры переходные къ натурамъ бурныхъ стремленій, возводившимъ необузданную свободу и борьбу страстей въ нормальное состояніе человѣка, тогда какъ для того нравственнаго кругозора, который былъ типичнымъ для большинства гёттингенскихъ идеалистовъ, правиломъ оставалось: умѣрять страсти, давать просторъ только благороднымъ чувствамъ и „создавать благотворное прочно, мирнымъ путемъ, не отдаваясь бурнымъ, разрушительнымъ порывамъ“[1]). Нѣжный, сентиментальный элементъ здѣсь рѣшительно преобладалъ, какъ видно изъ взаимныхъ характеристикъ гёттингенцевъ: у Гёльти, по словамъ Фосса, „величайшая чувствительность соединялась съ благороднѣйшимъ сердцемъ; онъ былъ созданъ для кроткихъ чувствъ; болѣе сильныя — были не для него“[2]). Миллеръ „весь сотканъ изъ добродѣтели и чарующей нѣжности“; Крамеръ „нѣсколько склоненъ въ сторону, бурнаго, необычайнаго, пиѳическаго“, но въ благородномъ, Клопштоковскомъ смыслѣ, вліяніемъ котораго онъ былъ проникнутъ, быть можетъ, до излишества[3]). Самъ Фоссъ былъ непоколебимо преданъ добродѣтели, въ которой онъ видѣлъ единственную, истинную религію[4]); онъ непрерывно старался совершенствовать нравственную сторону своего характера и добросовѣстно выполнять принятое имъ въ молодости рѣшеніе: „во всѣхъ поступкахъ сообразоваться съ законами добродѣтели и Бога и съ долгомъ передъ родиною“[5]). Бойе желалъ посвятить себя и своихъ друзей ощущеніямъ „всего прекраснаго, добраго и величаваго“[6]). Наконецъ, братья Штольберги считались „людьми, одаренными самыми изящными чувствами и самыми благородными сердцами, полными превосходными поэтическими дарованіями, любовью къ отечеству и къ Богу“[7]); съ дѣтства привыкли они чуждаться пустоты великосвѣтской жизни и отдаваться „тѣмъ лучшимъ удовольствіямъ, которыя основаны на дѣтской чистотѣ сердца и на божественной мудрости“[8]). Такимъ же остался Ф. Л. Штольбергъ и въ зрѣломъ возрастѣ, „всегда глубоко чувствующимъ, вѣчно парящимъ въ вышинѣ, все идеализирующимъ, во всемъ усматривающимъ красоту и всему ее сообщающимъ“[9]).

Въ благородныхъ вдохновеніяхъ музы Клопштока, въ дружескомъ сплоченіи „въ единое сердце и единую душу“[10]), въ вѣрѣ въ величіе задачъ своего союза и въ благотворность его вліянія[11]) эти юноши на-

---

[1]) *Voss, Luise.* 2. Idylle. *Poet. Werke.* I, 50: Wer Heilsames will mit Festigkeit, *ohne zu stürmen,* | Der führt aus. [2]) *Voss, Briefe.* I, 86, 104.

[3]) *Voss.* Id. 86—88. [4]) Id. 207. [5]) Id. 262. [6]) *Herbst, Voss.* I, 85—86.

[7]) *Voss, Briefe.* I, 113, 123. [8]) *Janssen.* 4—5.

[9]) „Immer inniger Empfinder, nie der tiefe Ausdenker, ewiger Schweber, Idealisirer, Verschönerer“ — отзывы Лафатера. *Stolberg's Briefe.* Einleitung, XXVII—XXVIII.

[10]) *Voss, Der Freundschaftsbund.* Именно среди гёттингенцевъ патетическія проявленія дружбы достигли крайнихъ предѣловъ, доходя нерѣдко до смѣшнаго.

[11]) Seitdem ich Euch, Bundesbrüder, kenne, hat sich mein ganzes Dasein erweitert, пишетъ Штольбергъ Фоссу. *Briefe Stolberg's.* 10. Бюргеру онъ желаетъ die ganze Empfindung der Grösse unseres Bundes, не сомнѣваясь въ благотворныхъ послѣдствіяхъ такого ощущенія. Id. 5.

ходили подкрѣпленіе своему прирожденному влеченію къ идеализму, проникались сознаніемъ, что они призваны къ величавымъ подвигамъ и что „самъ Богъ доволенъ ими“ [1]). На міръ, на жизнь, на людей, на мимолетныя впечатлѣнія и перемѣнчивыя чувства они смотрѣли сквозь радужную среду эстетическихъ грёзъ: они или чувствовали красоту вездѣ, гдѣ она дѣйствительно и очевидно есть [2]), или же „при помощи волшебницы-фантазіи поднимались въ заоблачную даль, въ золотыя палаты звѣзднаго міра, гдѣ, при блескѣ алой утренней зари, звучатъ мелодическія волны пѣнія ангеловъ“ [3]).

Но многое ли обнять, многимъ ли цѣннымъ овладѣть и много ли полезнаго создать удалось этимъ энтузіастамъ красоты и благородства? На этотъ вопросъ приходится дать двойственный отвѣтъ. Многое было сдѣлано ими для очищенія чувствъ и для направленія желаній къ прекраснымъ цѣлямъ [4]); много содѣйствовало это движеніе оздоровленію общественнаго нравственнаго настроенія; но несравненно меньше сдѣлало оно въ области осязательнаго, практическаго примѣненія своихъ похвальныхъ стремленій къ прекрасному и благородному. Гёттингенскіе идеалисты достаточно потрудились для облагороженія вкусовъ и желаній, но слишкомъ мало для соотвѣтствующаго этому воспитанія энергіи и воли. Активный элементъ былъ здѣсь, безспорно, представленъ несравненно сильнѣе, нежели среди людей эпикурейскаго направленія, но ему однако не было отдано рѣшительнаго преобладанія надъ противоположнымъ, пассивнымъ элементомъ. Гёттингенцы любили щеголять своей энергіей, мужественностью, смѣлостью мыслей, силою выраженій [5]). Въ литературѣ они были врагами французской утонченности и изнѣженности; отъ игривой лирики нѣмецкихъ анакреонтиковъ они съ презрѣніемъ отворачивались, какъ отъ „дѣтскихъ забавъ, несвойственныхъ взрослымъ“, и, въ противоположность модной, новѣйшей поэзіи, сочувствовали памятникамъ старинной рѣчи [6]), народному творчеству, даже простонародному элементу, выразившемуся у нихъ въ сочиненіи такъ

---

[1]) Heiliger Schauer überschauerte uns... Wir waren heiss entbrannt. Gott hatte sein Wohlgefallen an uns. Dazu hat Er uns zusammengebracht. Idem. 4—5.

[2]) Ich empfand immer gleich alles, was allgemein schön gefunden wird, говоритъ про себя *Штольбергъ*. *Briefe*. 175. [3]) *Hölty*, *An die Phantasie*.

[4]) Упомянемъ о ихъ глубокомъ уваженіи къ святости брака и семьи. Фоссъ прославлялъ тихое семейное счастіе въ своей идилліи „*Луиза*“. *Poet*. W. I, 33, 38, 67—8. (Тамъ же пѣсня Шульца на ту же тему: 86—87). Заботами объ охраненіи женской стыдливости полны ихъ стихотворенія и переписка; и отъ мужчинъ они требовали строгаго воздержанія: *Kraeger*, 76; даже безпутный Бюргеръ написалъ похвальный гимнъ мужскому цѣломудрію (*Männerkeuschheit*. *Gedichte*, 123). — Бойе, Фоссъ, Штольбергъ могли служить образцами семейныхъ добродѣтелей и нѣжной супружеской любви.

[5]) Штольбергъ не умѣлъ говорить иначе, какъ въ патетическомъ тонѣ. Ганъ любилъ „громовыя слова“. *Kraeger*, 73. Фоссъ, при случаѣ, защищалъ необходимость даже ругательныхъ выраженій. *Voss*, *Briefe*. I, 122, 150.

[6]) О ихъ сочувствіи старинѣ мы уже говорили. Для Миллера слова „старый“ и „хорошій“ былъ равнозначащими. *Kraeger*, 64.

называемыхъ „мужицкихъ пѣсенъ“ [1]). Но въ ихъ передѣлкѣ этотъ элементъ утрачиваетъ свои естественныя, характерныя, здоровыя, но грубыя черты, является принаряженнымъ на городской ладъ настолько, что даже тогдашняя придирчивая по части приличій критика по поводу этихъ мужицкихъ пѣсенъ могла замѣтить, что „въ нихъ есть все, что можетъ думать и говорить крестьянинъ, и въ то же время нѣтъ ничего непріятнаго для наиболѣе утонченно воспитаннаго горожанина“ [2]); по условной фальши своихъ чувствъ и выраженій представители деревни въ этой поэзіи не многимъ уступаютъ идиллическимъ пастухамъ и пастушкамъ; вокругъ нихъ не видно миѳологическихъ аксессуаровъ, но влюбляются, нѣжничаютъ, сентиментальничаютъ и резонерствуютъ они [3]) почти такъ же, какъ ихъ предшественники салонно-буколическаго происхожденія.

Такъ же точно и въ области нравственныхъ понятій гёттингенцы хотя и высказывались за энергію и за силу, но безъ достаточной выдержки и устойчивости. Слова „мужество, мужественный“ не сходятъ у нихъ съ языка; имъ нужны „мужественныя сердца и мужественныя добродѣтели“ [4]); Геллерта они не долюбливаютъ за то, что „у него слишкомъ мало мужественныхъ ощущеній“, а Клопштока превозносятъ за его противоположныя качества [5]). Руководитель этой молодежи, Бойе, даетъ себѣ слово „быть какъ можно болѣе мужественнымъ и сильнымъ“ [6]); къ тому же взаимно поощряютъ себя и другіе: „чѣмъ мужественнѣе мы будемъ“, замѣчаетъ Ганъ Миллеру, „тѣмъ лучше мы будемъ“ [7]). Но, въ отличіе отъ штюрмеровъ, они, рядомъ съ энергіей, столь же высоко цѣнятъ кротость и нѣжность и требуютъ, чтобы онѣ сочетались съ силою, непремѣнно уживались рядомъ съ нею въ одномъ и томъ же человѣкѣ. За эту трудно осуществимую комбинацію стоялъ уже Клопштокъ, считавшій ее за характерный признакъ древне-германской нравственности и вмѣстѣ съ тѣмъ за образецъ для современныхъ нѣмцевъ. Слѣдуя за нимъ, Штольбергъ призывалъ своихъ соотечественниковъ быть за разъ „и храбрыми, и кроткими“; о томъ же сочетаніи мужественности съ нѣжностью мечтали всѣ гёттингенцы, и Миллеръ постарался воплотить это, будто бы „часто встрѣчающееся, симпатичное и очень полезное для жизни качество“ въ своемъ Зигвартѣ, который долженъ былъ служить олицетвореніемъ „типичной нѣмецкой мужественной натуры“

---

[1]) Начало имъ положилъ „всѣмъ баловавшійся Глеймъ“; Лессингъ одобрилъ эти опыты, вызвавшіе многочисленныя подражанія. У Гёльти — *Schnittlied* и *Erntelied*, у Фосса — *Beim Flachsbrechen, Drescherlied, Die Spinnerin;* пѣсня Миллера *Das ganze Dorf versammelt sich* имѣла огромный успѣхъ: нѣкоторыя дѣвицы и дамы не могли слушать ее безъ слезъ! *Kraeger.* 52—53. Бюргюръ почтилъ память своего дѣда-крестьянина прочувствованнымъ стихотвореніемъ: *Bei dem Grabe meines guten Grossvaters, Jacob Philipp Bauers.* Въ 1776 г. вышли *Vermischte Bauernlieder, aus den besten neuesten deutschen Dichtern gesammelt. Kempten.*

[2]) Отзывъ *Deutscher Merkur* у *Kraeger*'а, 52.

[3]) Образцомъ такого резонерства можетъ служить *Der alte Landsmann* Гёльти.

[4]) *Kraeger,* 68. [5]) Id. ibid. [6]) *Weinhold,* 152—3. [7]) *Kraeger,* l. c.

и въ то же время образцовымъ представителемъ сентиментальной любви къ природѣ и ко всему мирно-поэтическому[1]).

Въ дѣйствительности однако достигнуть соединенія столь разнородныхъ качествъ было несравненно труднѣе, нежели казалось молодымъ мечтателямъ, и трудность эту имъ пришлось испытать на самихъ себѣ. Ф. Штольбергъ оставилъ въ одномъ изъ своихъ писемъ искреннее признаніе о своихъ колебаніяхъ между желаніемъ пассивнаго, спокойнаго наслажденія и жаждою неограниченной свободы, „несравненно бо́льшей, чѣмъ эллинская", и бурной дѣятельности, готовой своимъ богатырскимъ порывомъ „сдвинуть цѣлый міръ съ его мѣста". Его приводятъ въ изумленіе, „спокойные, всегда неподвижные люди, не понимающіе, что человѣку, какъ океану, свойственно движеніе, свойственны приливъ и отливъ"[2]). Его возмущаютъ „хладнокровно-умные и глупо-хладнокровные болваны, которые, подобно новѣйшему философу Федеру, избираютъ своимъ девизомъ слова: „moderata durant"[3]). Но если, благодаря счастливой, высоко-эстетической организаціи, самъ Штольбергъ благополучно вышелъ изъ борьбы противоположныхъ стремленій, другіе его сверстники и товарищи по направленію въ ней погибли: Бюргеръ, одно время сроднившійся съ гёттингенцами, отдался затѣмъ скоро снова своей неукротимой чувственности и, сдѣлавшись жертвою преступной страсти, обратился „къ хладнокровнымъ резонёрамъ", къ строгимъ блюстителямъ законовъ нравственности не столько съ покаяніемъ, сколько съ горькими упреками за стѣсненіе условными понятіями того, въ чемъ страсть видитъ свое естественное право[4]). „Жаждавшій подвиговъ, но лишенный дѣла", даровитый Ганъ впалъ въ мрачное настроеніе духа и умеръ жертвою духовнаго разлада съ самимъ собою и съ окружающей средой[5]). У другихъ дѣло обходится благополучнѣе, но главнымъ образомъ потому, что они отказались отъ великихъ подвиговъ. Гёльти, напр., какъ поэтъ нѣжныхъ впечатлѣній, считалъ своимъ призваніемъ „бродить спокойно по лѣсамъ, внимать пѣнью соловья при мягкомъ свѣтѣ луны, пѣть о благоухающей рощѣ, позлащенной лучами утренней зари, да о весеннихъ цвѣтахъ на груди дѣвушки, согрѣтыхъ кроткимъ румянцемъ солнечнаго заката". Всякія честолюбивыя мечты ему чужды; единственною наградою, желательною для юнаго пѣвца, онъ считаетъ благодарную слезу молодой читательницы его нѣжныхъ пѣсенъ надъ его могилой и вздохъ сожалѣнія о его ранней кончинѣ[6]). Миллеръ, одинъ изъ много обѣщавшихъ въ юности, ограничился

---

1) Старательное описаніе этой способности въ *(Miller) Siegwart, eine Klostergeschichte. 2. Ausg. 1777.* I, 11—12. Niemand war auf die Natur aufmerksamer, als er. 92.

2) *Stolberg's Briefe.* 53. 3) Idem, 65.

4) *Bürger, An die kalten Vernünftler;* тотъ же мотивъ проводится въ нѣсколькихъ другихъ стихотвореніяхъ.

5) Миллеръ сказалъ о немъ послѣ его смерти: ein zu hohes Ideal, das ihm vor Augen schwebte und Misstrauen gegen sich selbst, — eine Folge seiner tiefen Hypochondrie — verhinderten ihn an Ausführung der erhabensten, dichterischsten Ideen. *Herbst, Voss.* I, 90. 6) *Hölty, An Voss.*

писаньемъ неудачныхъ стиховъ и безконечно длинныхъ сентиментальныхъ романовъ, и, забытый почти всѣми, заглохнулъ въ глуши, въ должности пастора, недовольный судьбою и сокрушаясь „о томъ, чѣмъ онъ могъ бы стать и чѣмъ онъ не могъ и не смѣлъ быть“[1]). Самъ первоначальный руководитель гёттингенцевъ, Бойе, прославившійся сначала выдающеюся журналистическою дѣятельностью[2]), постепенно отступалъ съ передовой линіи литературнаго движенія и провелъ вторую половину жизни въ глухомъ сѣверогерманскомъ захолустьѣ, исправляя скромныя обязанности сельскаго судьи. Только Фоссъ да Штольбергъ до конца жизни удержались въ ряду главныхъ представителей духовной жизни своего вѣка: первый — въ качествѣ первокласснаго филолога, второй — какъ разнообразный писатель, стоявшій въ живой связи съ большинствомъ замѣчательныхъ людей своего времени и отзывчивый ко всѣмъ великимъ переворотамъ общественной жизни, хотя и вооружившій противъ себя прежнихъ друзей своимъ переходомъ въ католичество. Но именно Фоссъ и Штольбергъ въ пониманіи задачи жизни превосходили своихъ товарищей. Тогда какъ эти, въ большинствѣ случаевъ, были заняты только мечтами о возвышенныхъ предметахъ и всевозможными изящными впечатлѣніями, Фоссъ и Штольбергъ поощряли себя и другихъ къ труду, къ дѣлу. Перваго съ ранней юности одушевляла надежда „умножить славу нѣмцевъ и испытать современемъ блаженство дружескаго объятія съ товарищами по труду въ храмѣ славы и добродѣтели“. Чтобы достигнуть этого счастія, онъ заставлялъ себя „трудиться, непрестанно трудиться надъ созданіемъ памятника, долженствующаго существовать цѣлые вѣка“[3]), — трудиться съ надеждою на помощь Божію и съ бодрымъ и веселымъ духомъ, — залогомъ долгой и счастливой жизни[4]). Выдержаннымъ, добросовѣстнымъ и высоко-полезнымъ труженикомъ онъ и остался до конца дней своихъ, и въ храмѣ славы и добродѣтели имя его дѣйствительно не будетъ забыто. Штольбергъ также находилъ, что „великія цѣли (гёттингенскаго) союза должны воспламенять его членовъ любовью не къ одному личному величію и къ обезсмертенію своего имени, но и къ жаждѣ общеполезныхъ подвиговъ. Дѣло должно быть главною задачею союза“[5]). Въ чемъ собственно должно было состоять это великое дѣло участники его сначала сами хорошенько не знали, какъ неясно было это и для ихъ наставника Клопштока[6]). Постепенно выяснилось однако, что, помимо литературной реформы, подвигъ долженъ былъ состоять въ возстановленіи свободы и политическаго достоинства Германіи. „Конечная цѣль союза“, сообщаетъ Фоссъ, „свобода: каждый долженъ писать и говорить, а, въ крайнемъ случаѣ, и дѣйствовать въ пользу свободы“[7]); а Штольбергъ поясняетъ: „подвиги нашихъ правнуковъ,

---

[1]) *Kraeger*, 39. [2]) Объ этомъ — *Weinhold*, 232—276. [3]) *Voss, Briefe.* I, 89.
[4]) Id. I, 300. [5]) *Stolberg's Briefe*, 13.
[6]) Mit dem Bunde hat Klopstock grosse Dinge im Sinn; sein Plan ist aber noch nicht völlig bestimmt, писалъ Фоссъ Брюкнеру 17 ноября 1774 г. *Voss, Briefe.* I, 178.
[7]) *Herbst, Voss.* I, 121.

которымъ мы дадимъ возможность вернуться къ естественнымъ чувствамъ любви къ родинѣ и къ свободѣ, — ихъ подвиги станутъ нашими подвигами. Отъ звука нашихъ пѣсенъ рушатся твердыни тирановъ, и каково будетъ наше блаженство, когда, съ высоты звѣзднаго міра, мы увидимъ, какъ наши внуки, ставшіе болѣе нѣмцами, чѣмъ ихъ предки, завоюютъ себѣ свободу!“ [1]).

Но, какъ и у самого Клопштока, мечты о свободѣ и величіи отечества не получили у этихъ энтузіастовъ достаточнаго, плодотворнаго практическаго примѣненія; онѣ остались и у нихъ (по выраженію Гёте) привидѣніями [2]), не облекавшимися въ живые образы, способные къ могучей дѣятельности. Отъ пламенныхъ разговоровъ о свободѣ [3]), отъ патетическихъ пѣсенъ о ней [4]) твердыни тогдашняго мелкаго нѣмецкаго деспотизма не пали, а одного литературнаго противодѣйствія французскому вліянію на языкъ и нравы [5]) было еще не достаточно для возвращенія разслабленной Германіи политической силы и національнаго достоинства. Для этого подвига сентиментальные патріоты оказались сами слишкомъ разрозненными и неустойчивыми въ убѣжденіяхъ. Рядомъ съ демократическими и революціонными стремленіями у нихъ уживались аристократическія и консервативныя; вмѣстѣ съ націоналистическимъ патріотизмомъ ихъ привлекалъ и космополитизмъ. Народническія симпатіи въ литературѣ [6]) не мѣшали имъ надменно и презрительно относиться къ мнѣнію большинства; „odi profanum vulgus“ имъ свойственно до крайней степени [7]). Неудивительно, что, когда грянулъ громъ французской революціи,

---

[1]) *Stolberg, Briefe*, 13.

[2]) „Ein Phantom von Vaterland“. *Lyon, Goethe und Klopstock*, 104.

[3]) Wir sprachen von Freiheit, die Hüte auf dem Kopf, von Deutschland, von Tugendgesang, und du kannst denken, wie! *Voss, Briefe*. I, 145.

[4]) Напр. Штольбергова ода *Die Freiheit*, Фоссовы *Mein Vaterland*, *An Teuthart*. Idem. 113, 114—5, 120—2.

[5]) Главнымъ врагомъ французовъ былъ Ганъ; его стихотвореніе *Teuthard an Minnehold* (1773 г.) *Pröhle, Der Göttinger Dichterbund*, 223 называетъ первымъ патріотическимъ манифестомъ гёттингенцевъ; въ немъ уже объявлена непримиримая война всему французскому: Dein Herz ist deutsch, und deutsch mein Herz!... | Verflucht, was Franzensitte lehrt! | Und jedem Folger Fluch! Въ этомъ же духѣ — Фоссова ода *An Teuthart*. „Къ чему подражаніе французамъ?“ спрашиваетъ Фоссъ. „Я клянусь, что черезъ 300 лѣтъ Виландъ, Якоби и Глеймъ-Анакреонъ (не Глеймъ-Тиртей!) будутъ забыты“. *Briefe*. I, 142. Гоненію подверглись также французская „сладострастно-шутливая“ музыка и „французскія легкомысленныя, безнравственныя моды“. *Kraeger*. 74. 76.

[6]) Ими особенно отличались, вѣроятно, въ силу своего происхожденія, Фоссъ и Бюргеръ. Первый рѣзко возставалъ противъ насилій дворянъ надъ крестьянами въ *Die Leibeigenen, Die Freigelassenen, Die Erleichterten, Junker Kord*; второй въ *Der Bauer an seinen durchlauchtigen Tyrannen*. Ср. его же эпиграмму *Der Edelmann und der Bauer*.

[7]) На вопросъ Брюкнера: „не входитъ ли въ обязанности поэта стараться быть понятнымъ большинству читателей, и не важнѣе ли похвалъ двадцати отборныхъ людей благодарность многихъ сотенъ читателей, которые научились отъ автора, подвинулись въ своемъ развитіи, стали счастливѣе и, быть можетъ, угоднѣе Богу“, Фоссъ отвѣчаетъ

его грозные раскаты повергли этихъ людей въ недоумѣніе, въ которомъ они не сумѣли разобраться. Немногіе, какъ Крамеръ, отдались революціонному движенію съ увлеченіемъ, за которое имъ пришлось дорого поплатиться[1]); большинство же сочувственно привѣтствовало начало государственнаго переворота, но съ ужасомъ отшатнулось отъ него впослѣдствіи. Миллеръ возмущался „французскою свободою, выродившеюся въ уродство“[2]); Штольбергъ, долго колебавшійся[3]), пришелъ наконецъ къ заключенію, что и въ этихъ событіяхъ „французы остались французами, мелочными людишками съ мелочными страстями“[4]). Бойе, видѣвшій въ переворотѣ 1789 года величайшее событіе цѣлаго столѣтія, тѣмъ не менѣе „со страхомъ и ненавистью относился къ распространенію французскихъ принциповъ свободы и равенства, на которыхъ трудно основать счастіе государства“. Необходимость власти „надъ такими жалкими существами, какъ люди“, для него очевидна, и власть одного онъ предпочитаетъ власти многихъ. Въ концѣ концовъ политика ему совершенно опротивѣла; онъ превратился въ равнодушнаго зрителя разыгрывавшейся передъ нимъ всемірной трагедіи и даже порицалъ писателей, имѣвшихъ храбрость „мѣшаться въ политику“[5]). Еще нагляднѣе выразилась неустойчивость политическихъ убѣжденій въ Фоссѣ. Почти фанатическое первоначальное увлеченіе національнымъ нѣмецкимъ патріотизмомъ смѣнилось у него космополитическими симпатіями: признакомъ благороднаго ума онъ сталъ считать „способность возвышаться надъ временемъ и мѣстомъ, надъ тѣсными предѣлами народнаго обычая, вѣры, родства и отечества; отнынѣ для него равны кельты, греки и готтентоты; всѣ они — братья“[6]). Изъ прежняго лютаго врага французовъ, „ненавидѣть которыхъ онъ считалъ обязанностью каждаго патріота“[7]), онъ превращается въ ихъ политическаго поклонника до такой степени, что во время Наполеоновыхъ войнъ позволяетъ себѣ глумиться надъ несчастіями „безчувственныхъ, лишенныхъ свободы нѣмцевъ“[8]), радуется ихъ пораженіямъ, желаетъ дальнѣйшихъ побѣдъ Наполеону[9]) и старается

отрицательно (*Briefe*. I, 183), а въ другомъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: „я слишкомъ гордъ, чтобы унижаться до уровня черни! То, что я пою, должно удовлетворять только мое собственное сердце!“ I, 232.

[1]) Онъ былъ лишенъ мѣста и осужденъ на изгнаніе. [2]) *Kraeger*, 45.

[3]) 21 іюля 1789 г. онъ писалъ Фоссу: „чудная утренняя заря свободы во Франціи все еще меня истинно радуетъ“. *Briefe an Voss*. 225. Въ письмѣ къ Ф. Г. Якоби отъ 12 сент. 1789 г. онъ еще выражаетъ надежду, что французы найдутъ прочную точку опоры въ своемъ движеніи къ свободѣ. *Zöppritz, Aus Jacobi's Nachlass. Leipzig 1869*. I, 114; но уже въ началѣ слѣдующаго года онъ высказываетъ опасеніе, что они „не достаточно нравственны для того, чтобы быть свободными... Свобода, какъ и все великое, была всегда слѣдствіемъ серіознаго и спокойнаго примѣненія силъ. Кажется, ни одна нація не можетъ считаться менѣе зрѣлою для свободы, чѣмъ Франція“. *Herbst*. II, 1. Abth. 118—9. [4]) *Stolberg's Briefe*, 240. [5]) *Weinhold*, 125—9.

[6]) Стихотвореніе *Vaterlandsliebe* (1794).

[7]) Die franz. Nation im Ganzen hasse ich, mit jedem deutschen Patrioten. *Briefe*. I, 125. [8]) *Herbst*. II, 1 Abth. 112—3.

[9]) Послѣ битвы при Іенѣ онъ пишетъ: „Я желаю французамъ отъ всего сердца

внушить такой же образъ мыслей своимъ университетскимъ слушателямъ. Освобожденіе погибшаго-было отечества, наоборотъ, оставляетъ его совершенно равнодушнымъ, въ полную противоположность съ Ф. Штольбергомъ, остававшимся среди всѣхъ этихъ смутъ такимъ же пламеннымъ патріотомъ, какимъ онъ былъ въ дни своей молодости[1]).

Такимъ образомъ наиболѣе важное изъ дѣлъ, представлявшихся въ ту пору нѣмцамъ, застало сентиментальныхъ идеалистовъ неподготовленными къ борьбѣ съ тяжелыми обстоятельствами государственной жизни, малодушными, либо шаткими и незрѣлыми въ убѣжденіяхъ. И если среди колеблющихся могъ оказаться Ф. Штольбергъ, а среди грубо ошибающихся Фоссъ, то-есть наиболѣе трудолюбивые и энергичные представители всей группы, то неудивительно, что остальные, болѣе слабые духомъ, окончательно уклонялись отъ патріотическаго и общеполезнаго дѣла. Даровитая Каролина Гердеръ, имѣвшая случай достаточно наблюдать подобныхъ идеалистовъ, произнесла надъ ними вполнѣ правдивый приговоръ, въ слѣдующихъ словахъ (1803 г.): „болѣзнь нашего вѣка въ томъ и состоитъ, что мы слишкомъ лѣнивы для дѣйствій, для всего героическаго; жаловаться, ныть, сентиментальничать и фантазировать — вотъ это дѣло иное! это намъ уже много легче! Сколько пустословія происходитъ отсюда!... И къ тому же, молодыя, „нѣжныя“ души думаютъ еще, что такъ и быть должно, что все дѣло заключается въ однихъ нѣжныхъ ощущеніяхъ и что, отдаваясь имъ, онѣ уже исполнили свой долгъ“[2]). Эти-то праздныя нѣжныя ощущенія и поглотили значительную часть силъ и интересовъ идеалистовъ гёттингенскаго типа, болѣе кого-либо содѣйствовавшихъ окончательному расцвѣту сентиментальности въ Германіи.

Съ другой стороны, при такихъ обстоятельствахъ, вполнѣ естественнымъ являлось возникновеніе сомнѣнія во внутренней доброкачественности самого идеалистическаго склада мыслей и чувствъ. Не видя плодовъ отъ вѣры въ возвышенное и прекрасное, естественно было умамъ реалистическаго направленія усумниться въ пользѣ самого стремленія къ идеаламъ и обратиться отъ мечтаній о нихъ въ сторону болѣе простыхъ и грубыхъ, но зато болѣе осязательныхъ жизненныхъ благъ. Это сомнѣніе и этотъ поворотъ нравственнаго сознанія нѣмец-

---

дальнѣйшихъ побѣдъ и скораго мира; прусскимъ патріотомъ я никогда не былъ, да и можетъ ли кто-нибудь быть имъ въ наше время?“ *Herbst.* II, 2. Abth. 132.

[1]) Въ 1800 г. онъ писалъ кн. Голицыной: „Какой позоръ для насъ господствующій среди насъ, нѣмцевъ, французскій духъ и низкопоклонство передъ корсиканскимъ авантюристомъ!“ *Janssen.* II, 230. О его патріотическихъ страданіяхъ даютъ понятіе его „письма изъ эпохи рабства“ ibid. 230—298. Въ войнѣ за освобожденіе участвовали четверо его сыновей, изъ которыхъ одинъ былъ убитъ въ битвѣ при Линьи. Горячая любовь къ родинѣ воплотилась въ стихотвореніяхъ его и его брата: *Vaterländische Gedichte v. Chr. u. F. L. Stolberg. Hamburg 1815.* Фюрстенбергъ увѣрялъ, что „Штольбергъ стоялъ выше всѣхъ по истинной любви къ родинѣ“. *Janssen* II, 229.

[2]) *Caroline Herder an Knebel. Knebel's Nachlass.* II, 349.

каго общества къ эгоистическому эпикуреизму и матеріализму олицетворяютъ собою Виландъ и его послѣдователи. Начало этого движенія мы уже прослѣдили на анакреонтикахъ; но тамъ оно облекалось въ формы еще робкія, умѣренныя, и не вступало въ полемику съ противоположнымъ направленіемъ, въ ту пору еще не достаточно выяснившимся. Здѣсь же, у Виланда и Гейнзе, эпикуреизмъ не считаетъ уже нужнымъ прикрываться двусмысленными назидательными соображеніями; онъ выступаетъ съ откровенною проповѣдью права на личное наслажденіе и принципіально доказываетъ превосходство чувственныхъ благъ надъ духовными, а слѣдовательно, и несостоятельность сентиментальнаго идеализма[1]). Виландъ былъ особенно пригоденъ для выполненія такой задачи, потому что онъ на самомъ себѣ пережилъ, постепенный переходъ отъ идеализма къ этическому матеріализму. Эпикурейство, бывшее неискреннимъ баловствомъ у Глейма и художественною забавою для Г. Якоби, у Виланда явилось какъ результатъ непосредственнаго жизненнаго опыта. Въ дѣтствѣ онъ былъ лишенъ естественнаго, непринужденнаго воспитанія; на развитіе физическихъ силъ не было обращено вниманія; а сидячій образъ жизни и усиленныя книжныя занятія сдѣлали изъ него, какъ онъ выражается, „скороспѣлое, тепличное растеніе“[2]). Піэтистическое вліяніе въ семьѣ и школѣ искусственно сообщило ему ненормальную религіозную возбужденность и привычку къ преждевременной серіозности и къ назидательному тону, въ разговорѣ и въ первыхъ опытахъ авторской дѣятельности. Религіозность его была искренняя, но все же привитая случайными условіями жизни; она не была отвѣтомъ на самостоятельный запросъ его юной души; по крайней мѣрѣ уже и въ эту пору онъ могъ читать не однѣ слезливыя набожныя книжки, но и охотно занимался классиками и новой литературой, а отъ богословскихъ трактатовъ легко переходилъ къ изученію Бэйля, Вольфа и даже Вольтера и другихъ вольнодумцевъ[3]). Попавши изъ набожнаго Галле въ отличавшійся веселыми нравами Эрфуртъ, онъ имѣлъ случай, если бы пожелалъ, и въ своемъ поведеніи перейти отъ аскетическихъ привычекъ къ противоположнымъ. Тѣмъ не менѣе его молодость и первая пора его литературной дѣятельности отданы были проповѣди суровой нравственной дисциплины и враждѣ съ чувственностью. Въ тонѣ стараго резонёра семнадцатилѣтній юноша, не знавшій ни жизни, ни самого себя, строчилъ дидактическую поэму „О природѣ вещей“ въ духѣ лейбниціанскаго оптимизма и „Нравственные разсказы“ съ заурядными, общеизвѣстными наставленіями къ добродѣтели. Его главными вдохновителями въ эту пору были Іонгъ и

---

[1]) Мадамъ де Сталь *De l'Allemagne*. 2 part., ch. 4 указываетъ на доктринальность Виландова эпикуреизма, какъ на характерную его, „чисто-нѣмецкую черту“, въ отличіе отъ „соблазнительнаго, легкаго по формѣ“ эпикуреизма французскаго.

[2]) *Böttiger, Litterarische Zustände u. Persönlichkeiten*. II, 218.

[3]) *Ausgewählte Briefe Wieland's an verschiedene Freunde. Zürich 1815*, I, 48 ff.

въ особенности Клопштокъ: „ни одинъ поэтъ", говоритъ онъ, „не оказывалъ на меня такого могучаго вліянія, ни одинъ не захватывалъ въ такой степени всѣхъ моихъ чувствъ, не овладѣвалъ съ такою полнотою всѣмъ моимъ существомъ. Мнѣ казалось, что читая „Мессіаду", я впервые понялъ самого себя" [1]). Идеалистическое настроеніе окрѣпло еще болѣе у него благодаря общенію съ Бодмеромъ и другими швейцарскими морализирующими писателями [2]). Подъ вліяніемъ „серафической музы" Клопштока и въ подражаніе англійской поэтессѣ Елизаветѣ Роу онъ въ 1753 г. занялся писаньемъ „Писемъ умершихъ къ ихъ живымъ друзьямъ", произведеніемъ, посвященнымъ приторно-сентиментальнымъ описаніямъ превосходства загробной жизни надъ земною и стараніямъ „предостеречь отъ опасныхъ соблазновъ веселаго міра и обратить увлекающихся ими къ невинной, простой, довольной жизни, ведущей къ еще болѣе блаженной вѣчности" [3]). Въ эту пору онъ цѣнилъ мистицизмъ „выше мудрости всѣхъ философовъ, вмѣстѣ взятыхъ", и считалъ его за „безошибочный путь къ высшей степени блаженства", при условіи „полнаго отрѣшенія отъ всего земного и отъ самого себя [4]).

До полнаго аскетизма самъ Виландъ, конечно, не доходилъ, но зато сентиментально-романтическимъ чувствамъ отдавался съ увлеченіемъ настоящаго ученика Клопштока, предупреждая будущихъ гёттингенскихъ идеалистовъ. Настроеніе это нашло себѣ исходъ въ платонической любви къ еще болѣе „чувствительной душѣ", Софіи Гутерманъ, занимавшей такое выдающееся мѣсто въ исторіи духовной жизни этого періода подъ именемъ Софіи Ларошъ [5]). Съ нею онъ велъ пламенныя бесѣды „о назначеніи ангеловъ и людей, о благородствѣ души человѣческой и о счастіи проводить цѣлую вѣчность съ любимымъ существомъ, наслаждаясь безгрѣшною, небесною любовью" [6]). Это чувство, казалось ему, не имѣло ничего общаго съ „вульгарною земною любовью... Это было обожаніе души... и напрасно (говоритъ онъ) называютъ энтузіазмомъ, иллюзіей и безуміемъ это дивное чувство, остающееся всегда добродѣтельнымъ, украшающимъ и облагораживающимъ сердца" [7]). Постепенно романтическое увлеченіе привело юнаго мечтателя къ тому опасному настроенію духа, гдѣ идеальные порывы незамѣтно переходятъ въ чувственные. Въ „Анти-Овидіи" опасность эта сквозитъ чуть не на каждомъ шагу: описанія прелестей „чистой любви, единственной въ жизни" набросаны горячими, почти сладострастными чертами [8]). Впрочемъ, и здѣсь высшимъ наслажденіемъ считается „то, которое неизвѣстно рабамъ чувствъ"; оно

---

[1]) Онъ пробовалъ и подражать „Мессіадѣ" въ своемъ „Испытаніи Авраама".

[2]) Объ отношеніи къ Бодмеру и жизни въ Цюрихѣ — *Mörikofer.*

[3]) *Briefe von Verstorbenen.* Inhalt des 2. Briefes. [4]) *Ausgew. Briefe.* I, 214.

[5]) О ней *Assing, Sophie von La Roche, die Freundin Wieland's. Berlin 1859.*

[6]) См. *Wieland's Briefe an Sophie v. La Roche. Berlin 1820* и *Neue Briefe Wieland's, vornehmlich an Sophie v. La Roche. Stuttgart 1894.*

[7]) *Neue Briefe,* S. 23—24.

[8]) Напр., описаніе перваго поцѣлуя: *Anti-Ovid.* V. 179 ff.

состоитъ „въ гармоническомъ созвучіи душъ, полныхъ возвышенными стремленіями, любящихъ такъ, какъ должно любить, обнимающихся такъ, какъ обнимаются въ лучшемъ мірѣ любящіе другъ друга небесною любовью; ихъ желанія становятся съ каждымъ мигомъ все болѣе сверхземными, все болѣе отрѣшенными отъ тѣла“ [1]). Но здѣсь же, рядомъ съ мистическими фантазіями, уже проглядываетъ желаніе оправдать чувственность: „изъять ее совершенно изъ человѣческой природы невозможно; живыя, плотскія существа не могутъ сравняться съ духами; прелести, упоительную власть которыхъ чувствуетъ надъ собою даже мудрецъ, остаются не менѣе прекрасными, какъ бы стоически мы ни убѣгали отъ нихъ. И неужели природа, ничего напрасно не создающая, хотѣла ими только коварно опутать насъ?“... Точно такъ же и въ „Нравственныхъ разсказахъ“ описанія борьбы невинности съ соблазномъ задуманы и выполнены такъ, что всѣ привлекательныя черты оказываются на сторонѣ соблазна, несмотря на то, что принципіально авторъ отдаетъ пальму первенства „небеснымъ радостямъ и священноцѣломудреннымъ объятіямъ чистой любви“. Незамѣтно вовлекаясь такимъ образомъ въ чувственность, Виландъ въ болѣе хладнокровные моменты раскаивался въ своихъ поэтическихъ вольностяхъ [2]) и, словно желая загладить проступокъ, позволялъ себѣ крайне рѣзкія выходки противъ писателей анакреонтическаго и эпикурейскаго направленія. Его „Симпатіи“ (1754 г.) могутъ быть названы послѣднею фанатическою вспышкою одряхлѣвшаго піэтизма противъ жизнерадостнаго индивидуалистическаго настроенія въ искусствѣ. Виландъ является здѣсь злѣйшимъ врагомъ стремленія новѣйшей свѣтской культуры къ освобожденію страстей отъ аскетическихъ стѣсненій; высшею нравственною задачею онъ считаетъ слѣдующую: „освобождать безсмертную душу отъ гибельныхъ чаръ (природныхъ) склонностей и страстей и приводить ее къ сознанію ея истиннаго назначенія — полнаго отреченія отъ міра“. Сообразно съ этимъ, строгій приговоръ произносится надъ всѣми, осмѣливающимися прославлять смертную красоту и тлѣнныя блага вмѣсто вѣчныхъ: суровому осужденію подвергаются за это и Анакреонъ, и Овидій, и Петрарка, и Глеймъ, а „худшая изъ церковныхъ пѣсенъ предпочитается прелестнѣйшему изъ стихотвореній Уца“. Наконецъ, въ слѣдующемъ году, не довольствуясь даже этимъ, Виландъ, обращаясь къ берлинскому придворному пастору Закку, обозвалъ нѣмецкихъ анакреонтическихъ поэтовъ „шайкой поклонниковъ Бахуса и Венеры и эпикурействующими язычниками“ и требовалъ чуть не правительственнаго противодѣйствія „причиняемому ими злу и безобразію“ [3]). Безтактная выходка эта вызвала порицаніе не только свободомыслящаго Лессинга, но и робкаго Геллерта, взявшаго подъ свою защиту Уца.

И вотъ, словно торопясь на самомъ себѣ доказать запоздалость и безплодность такого протеста противъ широкой нравственной свободы

[1]) Id. v. 243 ff. [2]) *Ausgew. Briefe.* I, 73.

[3]) *Psalmen, oder Empfindungen eines Christen.* Zueignung an Sack.

личности, Виландъ съ поразительною быстротою изъ фанатическаго защитника мистицизма и аскетизма превратился въ поклонника не только скромнаго жизнерадостнаго міровоззрѣнія, но и чувственныхъ наслажденій, и притомъ въ несравненно бо́льшей степени, чѣмъ требовали тѣ, на кого онъ только что призывалъ громъ и молнію. Искусственный подъемъ своего совершенно зауряднаго характера въ область возвышеннаго, эфирнаго идеализма ему почти сразу опротивѣлъ; насильственно сдерживаемая до сихъ поръ чувственность заговорила сильнѣе подъ вліяніемъ разочарованія въ романтической любви[1]) и опытовъ болѣе реалистическихъ отношеній къ женщинамъ[2]); бывшій поклонникъ идеальныхъ чувствъ и благородныхъ мечтаній отрекся отъ всѣхъ нихъ съ изумительною развязностью и легкостью. Теперь онъ уже не желаетъ быть „серафимомъ, святымъ или воздушнымъ геніемъ: онъ вполнѣ человѣкъ и нисколько этого не стыдится“[3]). Онъ уже не платоникъ; онъ все болѣе и болѣе свыкается съ людьми „нашего низенькаго мірка“[4]). Мечтательный Іонгъ уже не плѣняетъ его, такъ же, какъ и житіе св. Терезы; онъ отказывается отъ прогулокъ по невидимымъ сферамъ и отъ обученія молодыхъ дѣвушекъ тайнамъ Платоновой философіи[5]). Прежніе его любимцы, мистики, кажутся ему теперь особенно вредными; онъ по личному опыту знаетъ, „какъ легко склоняютъ они разумъ на ложный путь и какъ опасенъ возвышенный и пріятный энтузіазмъ, въ который они насъ погружаютъ“[6]). Этому увлеченію онъ теперь противодѣйствуетъ разными средствами, и притомъ совершенно въ духѣ свѣтской культуры своего вѣка: престижъ монашескаго аскетизма онъ подрываетъ скабрезными анекдотами, заимствованными у Бэйля[7]), экзальтированной мистической добродѣтели житій святыхъ противопоставляетъ образцы хладнокровной нравственной доблести античныхъ героевъ Плутарха[8]), а идеалистическое донкихотство старается излѣчить чтеніемъ Д'Аламбера, Сервантеса и Шэфтсбюри[9]). Первый направляетъ его мысль въ область точнаго, реальнаго знанія, второй разоблачаетъ смѣшную сторону блужданій по міру фантазіи; наконецъ, третій помогаетъ ему установить новый складъ нравственныхъ убѣжденій. Изъ аскета онъ теперь желаетъ превратиться въ тотъ нравственный типъ, который тогда называли, по примѣру Шэфтсбюри, „нравственнымъ виртуозомъ“. „Я люблю“, говоритъ онъ, „прекрасное, доброе, великое, величавое,

---

[1]) Софія Гутерманъ предпочла ему умнаго, но прозаическаго дѣлового человѣка, Ларошa.

[2]) О „платоническомъ гаремѣ“ Виланда въ Цюрихѣ, кромѣ Грубера, см. *Mörikofer*, 119. Исторія отношеній Виланда къ Христинѣ Гагель, въ которыхъ поэтъ „чистой небесной любви“ снизошелъ до очень пошлыхъ человѣческихъ слабостей, разоблачена имъ самимъ въ письмахъ къ Софи Ларошъ. *Neue Briefe*, 39 ff. etc.

[3]) *Ausgew. Briefe*. I, 228. [4]) Idem. I, 259. [5]) Idem. I, 317. [6]) Id. ibid.

[7]) *Neue Briefe*, 10. [9]) *Ausgew. Briefe*. I, 317.

[8]) Id. I, 255, 269. Auch der Don Quixote ist ein gutes Specimen gegen dergleiche Seelenfieber. 317.

пріятное и красивое всюду, гдѣ нахожу ихъ; люблю всѣ виды совершенства во всѣхъ ихъ степеняхъ; уважаю всѣ таланты, всѣ достоинства, всѣ искусства; люблю человѣческую природу и не презираю ни одного человѣка до такой степени, чтобы не воздавать должнаго тому, что въ немъ есть хорошаго... Въ моей морали нѣтъ болѣе ничего монашескаго, капуцинскаго: я стремлюсь къ типу виртуоза Шефтсбюри... Я слишкомъ хорошо сознаю всѣ прошлыя заблужденія своего ума и сердца“ [1]). Разсудительный „истинный философъ теперь кажется ему существомъ болѣе угоднымъ Богу, нежели нищій духомъ христіанинъ“ [2]). Еще три-четыре года — и онъ считаетъ кругъ своихъ превращеній вполнѣ законченнымъ (1762 г.): покинуты уже и мечты о всесторонемъ культѣ прекраснаго; чувственное, или, какъ онъ выражается, реальное, „естественное“, привлекаетъ его все сильнѣе, отодвигая на задній планъ красоту идейную, духовную. Уже въ 1760 г. онъ признается Софи Ларошъ, что становится „большимъ партизаномъ чувственности“ [3]), а въ 1762-мъ пишетъ Циммерманну: „я сталъ не тотъ, что прежде; я пересталъ быть энтузіастомъ, аскетомъ, пророкомъ и мистикомъ... Платонъ во мнѣ уступилъ мѣсто Горацію, Іонгъ — Шольё, гармонія небесныхъ сферъ смѣнилась аріями Галуппи и симфоніями Джомелли, а нектаръ олимпійцевъ - венгерскимъ токайскимъ“ [4]). Въ слѣдующемъ году — дальнѣйшее упрощеніе убѣжденій и вкусовъ: „судя по нѣкоторымъ признакамъ“, пишетъ онъ, шутя, Софи Ларошъ, „я въ скоромъ времени стану или скотомъ, или философомъ; альтернатива, какъ видите, очень затруднительная, но..., взвѣсивши все, я опасаюсь, какъ бы стрѣлка вѣсовъ не склонилась на сторону скота. Есть, впрочемъ, способъ согласовать одно съ другимъ, а именно: сдѣлаться циническимъ философомъ... и мнѣ кажется, одна циническая секта и будетъ для меня подходящею: я не достаточно безуменъ для платонизма, не достаточно старъ для стоицизма и не настолько богатъ, чтобы стать эпикурейскимъ поросенкомъ; остается, слѣдовательно, секта циниковъ, наиболѣе дешевая и удобнѣйшая изъ всѣхъ, потому что, не лишая насъ человѣческихъ правъ, она дозволяетъ намъ пользоваться всѣми привилегіями животныхъ“ [5]). Циникомъ въ полномъ смыслѣ слова онъ не сдѣлался, но дальше эпикурейства дешеваго разбора уже не пошелъ, постепенно понижаясь и въ немъ. Сначала еще идетъ борьба съ грубою чувственностью [6]), вспоминаются прежнія прелести „честной любви“, свобода чувства и страсти прославляется на романтически-сентиментальный ладъ, съ явнымъ подражаніемъ Руссо [7]); права природы ставятся

---

[1]) Id. I, 259—260. [2]) Id. I, 317. [3]) *Neue Briefe*. 10—11.

[4]) *Ausgew. Briefe*, I, 195. [5]) *Neue Briefe*. 31—32. [6]) Id. 52.

[7]) Idem. 34 и 77: je ne conçois rien au dela du Sentiment qui nous identifie avec un être qui fait la moitié de nous-mêmes etc. Всѣ письма къ С. Ларошъ на эту тему — явныя копіи съ „Элоизы“. Ср. особенно S. 45—46, 77, 79. Въ кружкѣ, къ которому принадлежали Софи Ларошъ, Юлія Бонделли, графы Стадіонъ и Виландъ, культъ Руссо стоялъ очень высоко. См. объ этомъ *Bodemann. Julie von Bondelli und ihr Freundes-*

„выше всѣхъ проклятыхъ соціальныхъ условныхъ соглашеній, такъ часто порабощающихъ природу“ [1]); „ее надо спрашивать, ей надо внимать и ея слушаться во всемъ“ [2]); влеченіе къ ней, „всегда сильное въ его сердцѣ, непрерывно возрастаетъ“ [3]). Но скоро уже и Руссо оказывается слишкомъ строгимъ учителемъ [4]): „отъ идеала я отказался во всемъ“, замѣчаетъ Виландъ въ 1765 г. и тотчасъ же прибавляетъ: „да здравствуетъ опытъ и здравая философія стараго Лукреція и современнаго С. Эвремона, научившая меня правиламъ, которыя я практикую и отъ которыхъ хорошо себя чувствую; я сдѣлаюсь благоразумнымъ и даже мало-по-малу простоватымъ; но въ награду за это буду счастливѣе, буду лучше спать, а можетъ быть, и проживу дольше“ [5]). Послѣдній ударъ слабымъ остаткамъ идеализма наноситъ „подтверждаемое многочисленными опытами убѣжденіе въ истинѣ Гельвеціевой системы“ [6]) эгоизма. Разочаровавшись въ религіозномъ энтузіазмѣ и въ романтикѣ личныхъ чувствъ, Виландъ сбросилъ наконецъ съ себя и послѣдній видъ идеализма, энтузіазмъ нравственный и соціальный, вѣру въ благородство отношеній людей другъ къ другу и въ возвышенность побужденій, руководящихъ этими отношеніями. „Я не сдѣлался мизантропомъ“, говоритъ онъ, „но я научился презирать человѣческую природу... Я убѣдился самымъ твердымъ образомъ, что въ этомъ мірѣ нѣтъ ни дружбы, ни добродѣтели, и что слѣдовало бы считать за отравителей общества тѣхъ писателей, которые стараются развивать въ насъ зародыши нравственнаго энтузіазма, одурачивающаго насъ рано или поздно“ [7]). Это грустное убѣжденіе не мѣшаетъ ему любить природу и признавать ее не дурною. „Принесите мнѣ только въ жертву возвышенное! выдайте мнѣ головою героевъ, надменныя добродѣтели, метафизическую любовь и все, отличающееся тѣмъ же закаломъ, — и я охотно соглашусь съ вами, что добродѣтель есть и должна быть одною изъ главныхъ пружинъ человѣческой природы“ [8]). До тѣхъ же поръ, пока люди будутъ увлекаться какими бы то ни было призраками, онъ считаетъ нужнымъ взывать: „противьтесь дьяволу, то-есть энтузіазму, хотя бы онъ и принималъ образъ ангела свѣта!“ [9]). „Настоящая благоразумная любовь къ добродѣтели недоступна энтузіасту. Катонъ похожъ на Ламанчскаго героя: его добродѣтель — та же Дульцинея“ [10]). Виландъ сознаетъ, что въ своей борьбѣ противъ идеализма онъ ведетъ себя не безпристрастно и хватаетъ въ своемъ реалистическомъ усердіи черезъ край. Но что жъ ему

---

kreis. Hannover 1874. Виландъ говоритъ о Руссо какъ объ общемъ другѣ: *Neue Briefe*, 116 и „объ уваженіи или скорѣе о страсти къ нему“ Софи Ларошъ: id. 26.

[1]) La Nature a ses droits, et elle sera toujours plus forte que toutes les chiennes de conventions sociales dont elle est si souvent l'esclave. Id. 52.

[2]) Il faut interroger, écouter et suivre la Mère Nature en tout. Id. 94. [3]) Id. 124.

[4]) La morale de Rousseau est beaucoup plus sevère que la mienne. Id. 61. Vous me croyez incapable de bien imiter Rouss. 32. [5]) Id. 125. [6]) Id. 148.

[7]) Id. 135. [8]) *Neue Briefe*, 149. [9]) *Jacobi's Briefwechsel, hrsg. v. Roth.* I, 172—3.

[10]) *Das Leben — ein Traum.*

дѣлать, когда это непреодолимая потребность его организма, когда онъ просто „слышать не можетъ о какихъ бы то ни было герояхъ“ [1]), когда „его возмущаетъ все сколько-нибудь похожее на энтузіазмъ къ истинѣ и добродѣтели“ [2]). Въ этомъ отношеніи онъ, по собственному признанію, — „настоящій антиподъ Клопштока“. Клопштокъ его презираетъ и думаетъ, будто Виландъ его ненавидитъ. Послѣднее, однако, совершенно ошибочно: для Виланда Клопштокъ „не болѣе, какъ житель луны или Сиріуса, существо изъ неизвѣстнаго ему міра, изъ области такого порядка вещей, къ которому Виландъ не имѣетъ никакихъ отношеній по своимъ внѣшнимъ и внутреннимъ чувствамъ, словомъ — существо ему совершенно непонятное“ [3]).

Несмотря на всю грубость Виландова протеста противъ идеализма, было бы ошибочно видѣть въ немъ выраженіе только личныхъ матеріалистическихъ наклонностей; рядомъ съ вліяніемъ этихъ послѣднихъ, здѣсь сказался и протестъ самого общественнаго сознанія противъ крайностей того направленія, которое, съ легкой руки Клопштока, начинало овладѣвать духовною жизнью того времени и представляло, какъ мы видѣли, не малую опасность. Идеальное противно Виланду не вслѣдствіе строгости своихъ требованій, не потому, чтобы оно стѣсняло личную свободу и губило радости жизни; оно противно ему прежде всего потому, что оно лживо: оно — произвольный, хотя и безсознательный, подмѣнъ природы, объективной дѣйствительности, субъективнымъ представленіемъ о ней, мечтою, призракомъ. Вотъ почему Виландъ совѣтуетъ „остерегаться слишкомъ живаго воображенія. Не слѣдуетъ“, говоритъ онъ, „судить о вещахъ по нашимъ понятіямъ о нихъ; наоборотъ, будемъ приспособлять наши понятія къ вещамъ и измѣнять понятія сообразно съ вещами! Природа очень рѣдко снисходитъ до реализаціи нашихъ идей; идеальная красота — вещь, безспорно, крайне привлекательная; но гдѣ она? отъ нея иногда попадаются какъ бы образчики, но какъ они рѣдки!“ [4]). Надо, слѣдовательно, принимать природу и жизнь таковыми, каковы онѣ есть; „природа лучше идеализма и дороже его стóитъ“ [5]).

Въ этой точкѣ своего развитія ученіе Виланда переживаетъ критическій моментъ, наиболѣе важный въ историческомъ отношеніи. Если протестъ противъ односторонняго и произвольнаго, субъективнаго идеализма былъ основателенъ и нуженъ для спасенія объективнаго реализма, если отъ блужданій въ области воображенія было полезно призвать мечтателей обратно въ предѣлы трезвой дѣйствительности, то изъ этого еще не слѣдовало, что существующій порядокъ дѣйствительности нужно было признать за необходимый, за единственный возможный, иными словами: не слѣдовало принимать фаталистическій натурализмъ за обязательное слѣдствіе здраваго реализма. Виланду такъ же, какъ и идеа-

---

[1]) *Neue Briee*, 160. [2]) *Loebell*, II, 120. [3]) *Jacobi's Briefwechsel*. I, 207.
[4]) *Neue Briefe*, 226—7. [5]) Id. 233.

листамъ, только съ другой точки зрѣнія, предстояла благодарная задача указать, что въ механическомъ строѣ природы включена и активная способность, все возрастающая въ своей силѣ, въ лицѣ человѣческой воли, — способность разумной, сознательной и свободной части природы реагировать противъ несознательно и потому неразумно дѣйствующихъ силъ природы и такимъ образомъ видоизмѣнять и всю природу, то-есть существующую дѣйствительность, въ иной порядокъ вещей, лучшій, долженствующій быть, соотвѣтствующій высшимъ требованіямъ высшей изъ силъ природы — требованіямъ человѣческаго духа и человѣческой воли. Но тогда какъ идеалисты уклонились отъ выполненія этой задачи, предпочитая уйти отъ дѣйствительности въ міръ фантазіи, потому что они любили мечту больше дѣйствительности, представитель реализма, Виландъ, сдѣлалъ то же самое по противоположному побужденію, потому что былъ слишкомъ влюбленъ въ дѣйствительность и дальше существующаго порядка не видѣлъ ничего. Такимъ образомъ, идеалисты слишкомъ низко цѣнили несовершенное, частное проявленіе желательнаго, долженствующаго быть въ дѣйствительности; Виландъ же, наоборотъ, вовсе не понималъ идеала въ смыслѣ проекта пересозданія дѣйствительности настоящей въ иную, будущую, лучшую. Въ этомъ, впрочемъ, были въ значительной степени виноваты сами идеалисты, ознакомившіе его съ идеаломъ призрачнымъ, безтѣлеснымъ, безсодержательнымъ, вмѣсто того, чтобы понимать его какъ реальный, положительный проектъ человѣческой дѣятельности, какъ возможное переустройство дѣйствительно существующаго на основаніи рессурсовъ той же природы, способной, подъ руководствомъ творческихъ силъ человѣческаго духа и его воли, принимать различный складъ, развиваться и совершенствоваться до предѣловъ, предусмотрѣть которые пока невозможно. Понимая идеализмъ въ томъ несостоятельномъ видѣ, въ какомъ онъ былъ представленъ въ его время, Виландъ былъ правъ, предпочитая ему природу, но онъ глубоко ошибался, когда полагалъ, что иной, активный, положительный, или, какъ мы сказали, проективный идеализмъ невозможенъ. Дальше пассивнаго, фаталистическаго реализма Виландъ не пошелъ и даже совсѣмъ не признавалъ возможности выхода за его предѣлы. Для него „весь вопросъ состоитъ въ томъ, каковы вещи, а не въ томъ, какими мы желали бы, чтобы онѣ были“ [1]). Вопросъ объ измѣненіи существующаго строя дѣйствительности, слѣдовательно, для него совершенно праздный; это вопросъ о невозможномъ. Существующее, со всѣми его достоинствами и недостатками, Виландъ узаконяетъ и не считаетъ его реформу ни нужною, ни возможною. Мы видѣли, какъ подобострастно относился онъ къ „доброй матери-природѣ“; въ частности, онъ легко мирится и съ настоящими несовершенными свойствами человѣка: „человѣческая природа, несмотря на всѣ свои недостатки и неисправности, настолько хороша, насколько

---

[1]) *Neue Briefe*, 272: Die Frage ist: wie sind die Sachen, nicht: wie wünschen wir, dass sie sein möchten.

ей возможно быть. Учить ее много не приходится. Даже во всѣхъ психологическихъ и нравственныхъ недугахъ все главное, потребное для исцѣленія, должно быть доставлено самою же природою; то же, что здѣсь можетъ сдѣлать искусство, ничтожно и ненадежно“ [1]).

Практическимъ слѣдствіемъ этого убѣжденія является нравственная апатія. Съ одной стороны внушается, что нашъ общій долгъ состоитъ „во взаимной снисходительности къ болѣзненнымъ слабостямъ человѣческой природы“ [2]); съ другой — извиняются, если не совсѣмъ оправдываются, собственные проступки, потому что они — слѣдствіе природныхъ свойствъ человѣка или же „проклятыя слѣдствія обстоятельствъ“ [3]). Систематическое противодѣйствіе пороку посредствомъ воспитанія представляется поэтому Виланду почти безполезнымъ, или даже вреднымъ: „побольше свободы!“ — лучшее правило, нежели „побольше наставленій!“ [4]). „Не наше дѣло чертить природѣ линію, которой она должна держаться при развитіи сердца и ума юноши, т.-е. ея же собственнаго созданія... Если природа хочетъ, чтобы эта линія была нѣсколько параболична или немного эксцентрична, въ правѣ ли я жаловаться на то, что она не совпадаетъ съ линіею красоты?... Природа любитъ разнообразіе; составныя части человѣка, его достоинства и недостатки, его добродѣтели и пороки различно соединяются въ характерѣ каждой личности. Будемъ же довольны и спокойны и довѣримся мудрости природы!“ [5]).

Невозможно быть болѣе опредѣленнымъ въ узаконеніи натуралистическаго фатализма! Не удивительно, что при такихъ убѣжденіяхъ любимымъ мыслителемъ Виланда сталъ даже не Руссо [6]), еще слишкомъ строгій въ своей этикѣ и слишкомъ зараженный противнымъ Виланду энтузіазмомъ къ человѣческому достоинству, а Стёрнъ. „Ни одинъ авторъ по своему чувству, юмору и образу мыслей не согласуется до такой степени полно со мною, какъ Стёрнъ“, говоритъ Виландъ [7]); въ похвалахъ ему онъ не знаетъ границъ [8]). Но если излишнее довѣріе ко внушеніямъ природы оказывается опаснымъ у Стёрна, то оно становится еще опаснѣе у Виланда, смотрѣвшаго на человѣка несравненно пренебрежительнѣе, нежели „бѣдный Іорикъ“ и настолько же превосходившаго его въ грубости физическихъ влеченій. Общій уровень умственныхъ и нравственныхъ требованій Виланда былъ вовсе не высокъ. Сравнительно лучшею стороною его характера были его семейныя качества: онъ былъ любящій отецъ семейства, созданный для домосѣдства и умѣвшій

---

[1]) Id. 193. [2]) Id. 136. [3]) Id. 67. [4]) Id. 177. [5]) Id. 227.

[6]) Онъ увлекался имъ, однако, по временамъ очень сильно: „я недавно снова перечиталъ Новую Элоизу“, пишетъ онъ Якоби въ 1771 г., „и снова меня охватило что-то въ родѣ энтузіазма къ Руссо. Это божественная книга! Наши времена не стóятъ такой книги; но мы, братъ мой, ея стóимъ, для насъ и для нашихъ собратьевъ и сестеръ она и написана“. *Jacobi's Briefwechsel.* I, 54—55.

[7]) *Auswahl denkwürdiger Briefe von Wieland, hrsg. v. Ludw. Wieland.* 1815. I, 231.

[8]) „Что это за геній! что за воображеніе! какая тонкость критики и какое глубокое знаніе самыхъ затаенныхъ пружинъ человѣческаго сердца“ и т. д.

цѣнить радости домашняго очага[1]), но даже на бракъ онъ смотрѣлъ съ самой прозаической точки зрѣнія, не требуя отъ подруги жизни ни сильной любви, ни природнаго ума и талантовъ, ни высокаго умственнаго и нравственнаго развитія[2]). Къ друзьямъ онъ относился очень неустойчиво и безцеремонно, сближаясь, ссорясь и снова примиряясь съ ними, смотря по тому, какъ ему было удобно и выгодно. Онъ былъ достаточно тщеславенъ, но денежные расчеты предпочиталъ славѣ[3]). Въ религіозномъ отношеніи это былъ со времени своего духовнаго переворота омертвѣвшій человѣкъ, все болѣе и болѣе склонявшійся къ точкѣ зрѣнія тогдашняго скептическаго „просвѣщенія" и заботившійся не о развитіи положительной религіозности, а объ очищеніи религіи отъ энтузіазма и суевѣрія[4]). Къ христіанству онъ сохранилъ уваженіе, но придавалъ его вѣроученію скорѣе психологическій и нравственный, нежели богословскій, догматическій смыслъ[5]), и уже въ 1758 г. находилъ, что „истинный философъ можетъ быть поставленъ выше простодушнаго христіанина". Въ его сочиненіяхъ религіозная убѣжденность выражена настолько слабо и шатко, что, судя по отзыву Дидро, въ Парижѣ его всѣ причисляли къ лику философовъ именно потому, что считали его за атеиста[6]). Хотя самъ Виландъ и увѣрялъ, что ему свойственно „живое ощущеніе бытія Бога"[7]), тѣмъ не менѣе Лессингъ и Ф. Г. Якоби были правы, утверждая, что въ своихъ сочиненіяхъ онъ давалъ слишкомъ большой

---

[1]) Живое описаніе его любви къ дѣтямъ въ письмѣ Гейнзе къ Глейму: *Briefe zw. Gleim, Heinse u. J. v. Müller.* 1806. I, 17—18, и въ письмѣ самого Виланда къ Софи Ларошъ: *Neue Briefe,* 240—1.

[2]) См. его откровенныя признанія на этотъ счетъ въ *Neue Briefe* 120—5, напр.: je n'exige point d'esprit de ma femme... Le degré de perfection morale, dont elle est capable, est borné; mais, pourvû qu'elle y arrive, je suis content etc. Ср. 172.

[3]) J'aime de Vous voir un peu d'enthousiasme pour mon nom et pour ma gloire d'auteur qui va très bien son chemin, quoique, à Vous dire vrai, j'aimerais beaucoup moins d'encens et plus de réalité. Id. 214. Гердеръ, однако, не безъ зависти пересчитывалъ его значительные доходы: *Briefe an Hamann,* 175. Когда дѣла стали хуже, Виландъ писалъ Мерку: „будь я человѣкъ одинокій и не нуждайся я при своей большой семьѣ въ помощи „Меркурія", я бы ни въ грошъ не ставилъ почетъ и пренебреженіе, справедливость и несправедливость моихъ современниковъ. Но, rebus sic stantibus, положеніе становится для меня критическимъ". *Zimmermann, Merck.* 324. Онъ ругаетъ литературную молодежь, погубившую его извѣстность, но связываться съ ними не желаетъ; весь вопросъ у него сводится къ тому, какъ предупредить дальнѣйшій недоборъ въ подписчикахъ его журнала. 323.

[4]) Къ этому направлены многочисленныя сочиненія: Донъ Сильвіо ди Розальва; Абдериты; Разговоры Діогена; Перегринъ Протей; Агатодемонъ; апологія Лукіана во введеніи къ переводу его сочиненій.

[5]) Въ „*Агатодемонѣ*" Вил. заставляетъ Аполлонія Тіанскаго читать панегирикъ Христу, редактированный совершенно въ духѣ позднѣйшаго протестантскаго раціоналистическаго богословія. Христосъ изображенъ здѣсь не Сыномъ Божіимъ въ истинномъ догматическомъ смыслѣ этого понятія, а только высоконравственнымъ энтузіастомъ: „er wollte nicht täuschen, glaubte auch das zu sein, für den er sich gab, trug den Gott, von welchem er sich gesandt glaubte, in seinem Busen und fühlte sich selbst als seinen Sohn, etc." [6]) *Jacobi's Briefwechsel hrsg. v. Roth.* I, 146. [7]) Idem. I, 192.

просторъ сомнѣнію въ столь важномъ пунктѣ и что необходимость признанія Бога выведена у него (въ „Агаѳонѣ“) только изъ внѣшнихъ дисциплинарныхъ и политическихъ соображеній[1]). Но съ другой стороны и къ современному раціонализму онъ относился также холодно, безъ увлеченія; уже въ 1777 г. сообщаетъ онъ Якоби, что „французскіе, много объ себѣ думающіе философы, энциклопедисты и экономисты, съ ихъ претензіями, изящными чувствами, съ ихъ проклятою напыщенною рѣчью, ему опротивѣли. Всѣхъ ихъ, да и англичанъ въ придачу, онъ готовъ отправить къ чорту!“[2]) Философскіе вопросы онъ находилъ интересными, но въ то же время относился къ нимъ равнодушно: интересны они какъ важныя темы, въ путаницѣ которыхъ не могутъ съ древнѣйшихъ временъ до сихъ поръ разобраться лучшіе умы; равнодушенъ же онъ къ нимъ потому, что отсутствіе удовлетворительныхъ отвѣтовъ на эти важные вопросы „не оказываетъ ни малѣйшаго вліянія на его собственное спокойствіе и счастіе“. „Неразгаданность мірового, всеобъемлющаго цѣлаго“, замѣчаетъ онъ, „составляетъ всю мою догматику“[3]). Подъ старость онъ имѣлъ удобный случай, если бы пожелалъ, проникнуть въ слишкомъ мудреную для него систему Канта подъ руководствомъ самаго даровитаго ея популяриста Рейнгольда (женатаго на одной изъ дочерей Виланда); но критическая философія претила старому реалисту своею отвлеченностью и своею идеалистическою тенденціей, такъ что онъ относился къ ней недружелюбно. Скорѣе могъ бы онъ согласиться съ философіей чувства, подобно ему нерасположенной къ отвлеченному мышленію и старавшейся обосновать себя на почвѣ реальнаго опыта. Одного изъ ея представителей, Гемстергюи, Виландъ не только причислялъ къ разряду лучшихъ людей, но и называлъ „современнымъ Платономъ“ за его всестороннее знаніе и за ясность и „образцовый порядокъ его мыслей“[4]). Съ другимъ философомъ того же направленія, съ Ф. Г. Якоби, Виланда связывала довольно продолжительная дружба[5]). Виландъ восхищался произведеніями Якоби и дивился тому, что въ нихъ величайшій энтузіазмъ къ возвышенному и прекрасному уживался съ здравостью сужденія и благоразуміемъ. Убѣжденія Якоби, выраженныя въ его философскихъ романахъ, онъ находитъ, правда, „слишкомъ идеальными“[6]), но вмѣстѣ съ тѣмъ настолько „жизненными, правдивыми и превосходными, что ихъ можно назвать настоящимъ Словомъ Божіимъ и надо благодарить за нихъ автора отъ лица всѣхъ хорошихъ людей“[7]). Впервые закоснѣлый скептикъ повѣрилъ здѣсь снова въ возможность воплощенія совершенства въ живыхъ образахъ[8]), точно такъ же, какъ подъ вліяніемъ непосредствен-

---

[1]) Idem. I, 74. [2]) Idem. I, 256.

[3]) *Aus Jacobi's Nachlass, hrsg v. Zöppritz. Leipzig 1869.* I, 64. [4]) Idem. I, 65.

[5]) См. ихъ переписку въ *Jacobi's Briefwechsel.* B. I. Ср. *Deycks, F. H. Jacobi im Verhältniss zu seinen Zeitgenossen, Frankfurt 1848,* 16—28. [6]) *Jacobi's Briefw.* I, 225.

[7]) Idem. I, 243, 262. Ср. 242, 226—7, 229.

[8]) ... in dieser so schönen, so lebendigen, so idealischen und doch so individuellen und wahren Composition... was für ein Naturmaler, was für ein Seelenmaler bist du! Id. I, 262.

наго знакомства съ Якоби и его друзьями онъ смягчилъ свой мрачный и пренебрежительный взглядъ на людей[1]). Но, къ сожалѣнію, благотворное впечатлѣніе это не удержалось въ немъ надолго. „Пламенный темпераментъ и пылкое воображеніе" Якоби все-таки казались ему опасными, онъ старался охладить ихъ и въ концѣ концовъ нашелъ, что „геній Якоби слишкомъ силенъ для него"[2]). Въ своихъ собственныхъ убѣжденіяхъ онъ примкнулъ не къ философіи чувства, а скорѣе къ поверхностному популярному раціонализму берлинскаго „просвѣщенія"; онъ благоволилъ къ Николаи[3]) и считалъ „Всеобщую Нѣмецкую Библіотеку" за лучшее періодическое изданіе въ Германіи, заслуживающее будто бы публичнаго выраженія благодарности со стороны власти за ея общеполезную, просвѣтительную дѣятельность[4]). Запуганный уклоненіями молодого поколѣнія въ область чувства, онъ становится на сторону хладнокровной разсудительности и находитъ, что „новѣйшая мода глумиться надъ разумомъ и спокойнымъ разсужденіемъ и цѣнить только то, что создается чувствами и разгоряченнымъ воображеніемъ, есть мода вредная, способная заставить весь здравый смыслъ испариться изъ Германіи въ самомъ непродолжительномъ времени"[5]).

Наконецъ, въ области соціальныхъ и политическихъ убѣжденій у Виланда замѣчаемъ тотъ же невысокій полетъ мыслей, ту же незрѣлость сужденія и, главное, равнодушное отношеніе къ важнѣйшимъ интересамъ общественной жизни. За судьбою своей родины и другихъ странъ онъ слѣдилъ довольно внимательно, но скорѣе изъ простой любознательности, нежели по сердечному порыву. Во французской революціи онъ одобрялъ лишь то, что согласовалось съ его собственными склонностями; такъ, напр., онъ хвалилъ упраздненіе монашества, но порицалъ отмѣну привилегій дворянства и введеніе политическаго равенства. Настоящаго патріотизма, отзывающагося на всемъ складѣ убѣжденій и на всемъ поведеніи человѣка, онъ не понималъ и видѣлъ въ немъ „своего рода донъ-кихотизмъ"[6]). Онъ писалъ въ общедоступной формѣ о соціальныхъ вопросахъ довольно много, но безъ одушевленія, вдохновенія, потому что вопросы эти, въ сущности, никогда глубоко не волновали его самого и такъ же мало, какъ философскіе, тревожили его счастіе. Въ 1770 г. онъ выступилъ въ двухъ статьяхъ[7]) съ возраженіями противъ гипотезы Руссо о первобытномъ состояніи человѣчества; приравнивая „невинность золо-

---

[1]) *Neue Briefe*, 242.

[2]) *Jacobi's Briefw.* I, 137. Энтузіазмъ, которымъ одушевленъ Якоби, не въ силахъ согрѣть сердца Виланда; „было время", говоритъ онъ, „когда и я находился въ такомъ же настроеніи, но теперь я уже почти не способенъ и сожалѣть о томъ, что это время прошло". Id. 143. [3]) Id. 122–6. Это не помѣшало ему впослѣдствіи обозвать Николаи негодяемъ: *Zimmermann, Merck*, 325. [4]) *Jacobi's Briefw.* I, 132.

[5]) Id. I, 196–7. [6]) *Neue Briefe*, 136.

[7]) *Betrachtungen über Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen* и *Ueber den von Rousseau vorgeschlagenen Versuch den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken. Werke. Ausg. Gruber.* B. XXXI.

того вѣка“ къ „невинности ранняго дѣтства“, онъ находитъ смѣшнымъ желаніе удерживать человѣчество навсегда въ этомъ состояніи[1]) и защищаетъ мысль о постепенномъ прогрессѣ общества[2]). Но въ своихъ собственныхъ проектахъ общественнаго благоустройства[3]) онъ не идетъ дальше неопредѣленнаго пожеланія сочетать возможно бо́льшую свободу съ правовымъ порядкомъ, охраняемымъ не столько принудительными мѣрами, сколько чувствомъ уваженія къ законамъ и привычкою къ нравственному поведенію. Установленіе и поддержаніе такого порядка достигается, по его мнѣнію, не иначе, какъ соединеніемъ величайшей мудрости съ сильною, централизованною властью[4]); оттого въ своемъ главномъ политическомъ сочиненіи, „Золотомъ зеркалѣ“, Виландъ осуждаетъ конституціонализмъ, какъ „нелѣпую“ форму правленія, которая, желая быть заразъ и монархіей и демократіей, именно поэтому не можетъ быть ни тою, ни другою. Идеаломъ государственнаго устройства въ этомъ сочиненіи Виландъ считаетъ такъ называемый просвѣщенный абсолютизмъ. Мечты его объ совершенномъ монархѣ были, повидимому, вызваны преувеличенными надеждами на Іосифа II. Отъ него Виландъ ждалъ объединенія Германіи, которое онъ, однако, понималъ не столько въ политическомъ, сколько въ художественномъ и литературномъ смыслѣ. Онъ надѣялся, что просвѣщенный императоръ „вдохнетъ дыханіе общей жизни въ разрозненныя части нѣмецкаго колосса“, сплотитъ ихъ въ одно цѣлое и создастъ для нѣмецкой націи одинъ общій, объединяющій духовный центръ. „Вѣна станетъ тогда сборнымъ пунктомъ всѣхъ духовныхъ силъ и талантовъ, средоточіемъ, изъ котораго просвѣщеніе, изящный вкусъ и общность интересовъ будутъ распространяться на всѣ части націи; словомъ, Вѣна станетъ для Германіи тѣмъ же, чѣмъ являются Парижъ для Франціи и Лондонъ для Великобританіи, а слава времени Іосифа II затмитъ собою даже эпоху Людовика XIV“[5]). Очевидно, новый золотой вѣкъ, который мерещился поэту-эпикурейцу, привлекалъ его вовсе не высокимъ развитіемъ государственной и общественной жизни, а радужными надеждами на щедрости просвѣщеннаго монарха къ представителямъ наукъ и искусствъ[6]). О томъ, какъ мало занималъ Виланда вопросъ о духовномъ и правовомъ развитіи народной массы, видно изъ его мыслей о „правѣ сильнѣйшаго“ ограничать политическую и умственную свободу подданныхъ[7]), которыхъ Виландъ уже и раньше (въ „Золотомъ зеркалѣ“) приравниваетъ къ дѣтямъ, къ „несовершеннолѣтнимъ“. Мысли эти сильно вооружили общественное мнѣніе противъ Виланда;

---

[1]) *Koxkox und Kikequetzel,* in fin.

[2]) Die Natur führt den Menschen von einem Grade der Entwickelung zum andern fort, und jede höhere Stufe, welche er betritt, führt zu einer andern Lebensordnung.

[3]) *Der Goldene Spiegel; Geschichte des Philosophen Danischwend.*

[4]) *Werke,* XXXI, 50.

[5]) *Auswahl denkwürdiger Briefe von Wieland hrsg. von. L. Wieland. 1815.* I, 75.

[6]) Wien, mein lieber Freund, sollte in Deutschland sein, was Paris in Frankreich ist, und wir alle sollten in Wien sein. Das wäre eine herrliche Sache! Idem. 292.

[7]) Въ статьѣ *Ueber das göttliche Recht der Obrigkeit. 1777.*

Ф. Г. Якоби обличилъ ихъ[1]), какъ опасное поощреніе и безъ того слишкомъ сильной наклонности нѣмцевъ къ раболѣпству передъ произволомъ, и разорвалъ изъ-за этого всѣ сношенія со своимъ бывшимъ другомъ Виландомъ[2]).

Относясь равнодушно къ религіознымъ, философскимъ и соціальнымъ интересамъ, Виландъ естественно долженъ былъ приписывать преувеличенное значеніе благамъ частной жизни и склоняться къ признанію мелочнаго личнаго счастія за цѣль человѣческаго существованія. Эпикуреизмъ низшаго разбора оставался единственною подходящею къ его вкусамъ философіей. Виландъ имѣлъ достаточно добросовѣстности для того, чтобы высказать это открыто, безъ прикрасъ, въ признаніяхъ относительно самого себя. „Секретъ жизненнаго счастія", пишетъ онъ Софи Ларошъ, „состоитъ въ томъ, чтобы быть честнымъ человѣкомъ, исполнять свой долгъ, не раздражать никого и, насколько можно, избѣгать зависимости отъ другихъ"[3]). „Нѣтъ ничего лучшаго, какъ быть здоровымъ, ѣсть съ хорошимъ аппетитомъ и посмѣиваться надъ свойствами и ходомъ жизни"[4]).

Культурно-историческое значеніе Виланда состояло въ томъ, что пережитый имъ постепенный переходъ отъ романтическаго идеализма къ реалистическому эвдемонизму онъ воплотилъ въ своихъ сочиненіяхъ въ легкой, привлекательной формѣ, много содѣйствовавшей распространенію въ обществѣ практической, жизнерадостной, эпикурейской философіи. Изъ многочисленныхъ его произведеній большая часть занята выполненіемъ отрицательной части взятой имъ на себя задачи — развѣнчаніемъ идеализма во всѣхъ его проявленіяхъ. Спеціально посвященъ этому романъ „Донъ Сильвіо де-Розальва, или побѣда природы надъ энтузіазмомъ" (1764 г.), написанный въ подражаніе Донъ-Кихоту, котораго именно какъ сатиру на увлекающихся мечтателей Виландъ цѣнилъ настолько высоко, что желалъ бы учредить курсъ публичныхъ лекцій о немъ, ожидая отъ нихъ больше пользы для учащейся молодежи, чѣмъ отъ изученія Аристотелева „Органона"[5]). Но и во всѣхъ другихъ своихъ сочиненіяхъ Виландъ не упускалъ случая обличать безсодержательность идеализма. Заключительнымъ приговоромъ его надъ нимъ мы можемъ считать слѣдующія слова изъ пьесы „Жизнь — сонъ": „весь сонмъ героевъ и мудрецовъ, художниковъ и поэтовъ, взятыхъ въ моментъ ихъ наилучшихъ стремленій, что это такое, какъ не куча людей, погруженныхъ въ сновидѣнія? Не что иное, какъ сонъ и заблужденіе, — мечта о пользѣ, приносимой ими, точно такъ же, какъ и надежды ихъ на славу... Всѣ ихъ усилія, вся гордость ихъ и счастіе, все — только сонъ!"[6])... Но,

---

[1]) Въ сочиненіи *Ueber Recht und Gewalt. 1781.* По поводу этой статьи *Dohm* писалъ Якоби: als alter Freund von Wieland mögen sie ihn zu hart behandelt haben, aber die Rechte der Menschheit haben noch höheren Anspruch auf uns, als Freundschaft. *Aus Jacobi's Nachlass.* I, 50. [2]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 321—2.

[3]) *Neue Briefe,* 198. [4]) Id. 152. [5]) *Sämmtl. Werke. Leipzig 1853.* III, 259.

[6]) Id. III, 244—5.

увлекаемый желаніемъ разрушить вредныя слѣдствія романтической мечтательности о прекрасномъ и возвышенномъ, Виландъ не замѣчалъ, какъ много цѣннаго, необходимаго губилъ онъ вмѣстѣ съ нею; онъ не сознавалъ, до чего опасны были разсѣянныя имъ повсюду щедрою рукою сомнѣнія въ лучшихъ упованіяхъ человѣческаго духа. Обезсиленіе ума и чувства и въ особенности воли, разслабленіе активныхъ способностей въ человѣкѣ являлось неизбѣжнымъ слѣдствіемъ развратительной проповѣди Виланда. Развитіе мысли не могло находить себѣ опоры въ скептикѣ, которому всѣ „метафизическія умозрѣнія казались праздными гипотезами, безъ надобности загромождающими мозгъ ученыхъ людей“ [1]). Равнодушный къ теоретическимъ, отвлеченнымъ истинамъ, онъ цѣнилъ „только тѣ гипотезы, которыя порождаютъ въ насъ пріятныя мысли и бываютъ полезны нашему сердцу“ [2]). Всюду, даже въ политикѣ, онъ отдавалъ предпочтеніе чувству передъ разсужденіемъ [3]). А между тѣмъ самъ же онъ подрывалъ вѣру въ лучшіе, чистые порывы сердца, выставляя его обманщикомъ [4]) или безумцемъ. Еще вреднѣе его внушенія — не довѣрять силѣ воли. Ученіе о томъ, что усиліями надъ самими собою мы можемъ добиться желаемаго, онъ называетъ пустымъ хвастовствомъ [5]). Стоическій идеалъ мудреца, побѣждающаго желанія и страсти, кажется ему поэтическимъ бредомъ или самохвальствомъ. Мало того! „Человѣкъ, всегда поступающій по правиламъ, всегда владѣющій собою, всегда неизмѣнный въ поведеніи, живущій только для другихъ, ничего не опасающійся и ничего не желающій, можетъ быть (если онъ не Богъ) только фанатикомъ-энтузіастомъ, человѣкомъ въ своемъ родѣ худшимъ, нежели Атилла или Ченгисханъ“ [6]).

Не вѣря въ духовныя силы человѣка и загрязняя его лучшія стремленія, Виландъ преклоняется передъ природою, узаконяетъ ея порядокъ и извиняетъ ея несовершенства; но вѣрить въ ея могущество онъ готовъ только примѣнительно къ ея низшимъ, чувственнымъ, физическимъ потребностямъ. Неизбѣжное и, съ его точки зрѣнія, цѣлесообразное и полезное торжество чувственнаго, матеріальнаго элемента надъ духовнымъ, вотъ догматъ, который кажется ему непреложнымъ и который онъ воплощаетъ сотни разъ въ своей поэзіи, по большей части въ формахъ крайне соблазнительныхъ, часто — совершенно безстыжихъ [7]) и тѣмъ болѣе предосудительныхъ, что многія изъ нихъ выходили уже изъ подъ старческаго пера [8]). Какъ много нечистаго, изысканно чувственнаго,

---

[1]) *Neue Briefe*, 200—1. [2]) Id. ibid.

[3]) *Loebell*, II, 206, сравнивая Виланда съ Руссо, замѣчаетъ: Rousseau, sonst so lebendig und warm, gründet im „Contrat social“ Alles auf trocken vorgetragene Abstractionen; bei Wieland herrscht im „Goldenem Spiegel“, wie auch sonst, das Gefühl über den Verstand. [4]) Das Herz ist ein Betrüger! *Musarion. Werke.* III, 21.

[5]) *Aspasia.* Idem. III, 266. [6]) *Das Leben ein Traum.* III, 237.

[7]) *Komische Erzählungen; Idris und Zenide; Die Grazien; Der Neue Amadis; Dialogen des Diogenes; Combabus etc.*

[8]) Одна изъ самыхъ безстыжихъ его пьесъ *Die Wasserkufe* написана въ 1795 г., когда ему было уже 62 года!

умышленно втягивающаго въ область порока дано Виландомъ подъ предлогомъ противодѣйствія крайностямъ идеализма, извѣстно всѣмъ, развертывавшимъ его сочиненія, и доказано его собственными, изрѣдка вырывавшимися у него сожалѣніями объ утраченной юношеской чистотѣ сердца[1]). Въ лучшіе моменты своего творчества онъ, однако, пытался придать своимъ убѣжденіямъ менѣе циничную и болѣе умѣренную форму. Самое законченное выраженіе (какъ въ нравственномъ, такъ и въ художественномъ отношеніи) получилъ его эпикуреизмъ въ „Агаѳонѣ" и въ „Музаріонѣ", гдѣ, послѣ талантливаго изображенія рѣзкихъ противоположностей аскетическаго идеализма и разнузданной чувственности, указываются опасныя стороны какъ перваго, такъ и второй и обѣимъ крайностямъ противопоставляется образецъ болѣе уравновѣшеннаго, спокойнаго, жизнерадостнаго существованія, довольствующагося немногимъ. „Возвышенный энтузіазмъ" здѣсь упраздненъ и его мѣсто занимаетъ „свѣтлая, тихая радость, озаряющая всю жизнь розовымъ оттѣнкомъ". Чувства не бушуютъ здѣсь подобно разрушительной бурѣ; они только нѣжно волнуютъ сердце, подобно зефиру, подергивающему поверхность воды лишь мелкою зыбью, а не грозными волнами[2]). Желаніями и поведеніемъ здѣсь правитъ та „обольстительная, та очаровательная философія, которая съ полнымъ довольствомъ наслаждается тѣмъ, что намъ даруютъ природа и судьба, и легко отказывается отъ остального: она охотно смотритъ на вещи съ ихъ хорошей стороны, послушно подчиняется неизбѣжной необходимости и добродушно относится къ людямъ, прощая имъ ихъ слабости и невѣжество"[3]).

Итакъ, эпикуреизмъ, довольствующійся немногимъ, невзыскательный въ нравственномъ отношеніи къ себѣ и къ другимъ, фаталистически преклоняющійся передъ природою и судьбою и отдающій рѣшительное предпочтеніе матеріальному передъ духовнымъ, — таково практическое наставленіе къ счастливой жизни, преподанное Виландомъ своимъ современникамъ. Опасныя стороны этой этики уже достаточно указаны нами; онѣ становятся еще серіознѣе, если примемъ во вниманіе сомнѣніе Виланда въ безсмертіи души. Вѣра въ безсмертіе, столь нужная для очищенія и провѣрки мудрости, основанной на пользованіи мигомъ настоящаго, но именно по этому самому съ трудомъ уживающаяся съ нею, постепенно слабѣла въ Виландѣ и подъ конецъ вывѣтрилась въ немъ почти совершенно. Въ первомъ изданіи „Агаѳона" онъ еще называлъ величавою мыслью мысль „о болѣе благородной формѣ существованія, чѣмъ земная"; эта послѣдняя еще представлялась ему „подготовкой къ лучшему будущему". Но уже слабѣе выражена вѣра въ безсмертіе въ „Агатодемонѣ", гдѣ смерть оказывается уже „добрымъ геніемъ, приводящимъ въ худшемъ случаѣ — къ вѣчному покою, вѣрнѣе же — къ мѣсту будущаго назначенія человѣка, соотвѣтствующему его личнымъ силамъ и свойствамъ его организаціи". Но незадолго до своей собственной

---

[1]) *Ausgew. Briefe.* II, 258. [2]) *Musarion. Werke.* III, 44. [3]) Id. III, 54.

смерти, въ сочиненіи, спеціально обсуждавшемъ вопросъ о безсмертіи [1]), надежда на будущую жизнь оказывается у Виланда поколебленною глубже, чѣмъ прежде: возможность посмертнаго существованія человѣческой личности здѣсь отвергается и вмѣстѣ съ тѣмъ утрата индивидуальности „не представляется чѣмъ либо существеннымъ“. Скептику кажется даже, что „земное существованіе значительно выиграетъ въ возрастаніи гуманности и въ истинномъ наслажденіи жизнью отъ бо̀льшаго распространенія саддукейской вѣры въ то, что смерть полагаетъ конецъ всѣмъ нашимъ теперешнимъ связямъ и отношеніямъ“. Увѣренность въ томъ, что за предѣлами земной жизни намъ нечего искать и ожидать, заставитъ, по его мнѣнію, тѣмъ усерднѣе трудиться здѣсь на пользу человѣчества, чтобы заслужить единственное доступное намъ безсмертіе: „память и уваженіе никогда не вымирающаго потомства“. Выводъ этотъ, называемый самимъ Виландомъ парадоксальнымъ, былъ на самомъ дѣлѣ вполнѣ естественнымъ завершеніемъ его невысокой эвдемонистической этики, и то обстоятельство, что Виландъ высказалъ это заключеніе въ старости незадолго до смерти, показываетъ, что своему матеріалистическому эпикуреизму онъ остался вѣрнымъ до конца.

Что касается широкаго успѣха произведеній Виланда, то онъ объясняется прежде всего ихъ блестящими литературными достоинствами: легкостью и красотою стиха и прозы, общедоступностью и простотою изложенія, игривостью и блескомъ фантазіи. До какой степени увлекающимъ образомъ дѣйствовали на читателей эти художественныя качества, видно изъ похвалъ Виланду большинства тогдашнихъ литераторовъ и критиковъ, не исключая и тѣхъ, которые осуждали его, какъ моралиста, и сами держались противоположныхъ ему убѣжденій. Изъ сопоставленія этихъ отзывовъ рельефно выдѣляется фактъ почти непреодолимаго обаянія, которое оказывала на людей этого времени красота художественныхъ формъ, оттѣсняя на задній планъ интересъ къ содержанію произведеній искусства и къ ихъ нравственному значенію. Независимость эстетической расцѣнки отъ всякихъ постороннихъ соображеній выступаетъ здѣсь чрезвычайно ярко, какъ характерная черта эпохи и какъ новый, важный шагъ въ развитіи индивидуалистической свободы, а именно: какъ право личности отдаваться художественному наслажденію безъ ограниченій его прежнимъ контролемъ, то-есть требованіями пользы и общественной нравственности. Лейбницево правило предпосылать каждому дѣлу и удовольствію вопросы: „для чего? съ какою цѣлью? что изъ этого выйдетъ?“ — правило еще примѣнявшееся Геллертомъ, Іонгомъ и Ричардсономъ въ области искусства, теперь изъ него изгнано: художественное наслажденіе — само себѣ цѣль и потому для своего оправданія оно не нуждается въ согласованіи съ другими, высшими цѣлями; какъ отвѣтъ на самостоятельную, основную потребность человѣческой природы, оно можетъ даже итти съ ними въ разрѣзъ, имъ прямо противо-

[1]) *Euthanasia. 1805.*

рѣчить. На произведеніяхъ Виланда нѣмецкое общество впервые испробовало эту эстетическую свободу и одобрило ее, чѣмъ и объясняется рядъ хвалебныхъ отзывовъ современниковъ о немъ. Бойе, подобно Виланду, перешедшій отъ юношескихъ увлеченій къ хладнокровному образу мыслей, но несравненно болѣе строгій въ нравственномъ отношеніи и притомъ человѣкъ съ разностороннимъ литературнымъ вкусомъ, находилъ, что сочиненія Виланда „опасны для пылкаго воображенія молодыхъ людей"; но это не мѣшало ему признавать Виланда, какъ писателя, за „изумительное, необыкновенное явленіе": его „Комбабуса" онъ возводитъ въ образецъ повѣствовательнаго искусства[1]); отъ „Разговоровъ Діогена" онъ въ восторгѣ[2]); „Граціи" кажутся ему дальнѣйшимъ шагомъ къ стилистическому совершенству[3]): „Новымъ Амадисомъ", говоритъ онъ, „нельзя не восхищаться: недостатки его легко, конечно, замѣтить, но кто умѣетъ лучше Виланда искупить ихъ столькими красотами!"[4]) Подъ вліяніемъ изученія строгой поэзіи Клопштока, мнѣніе Бойе о произведеніяхъ Виланда нѣсколько измѣняется: „какъ бы великъ ни былъ въ своемъ родѣ Виландъ (пишетъ онъ въ 1779 г. Кнебелю), но высшее поэтическое совершенство ему все же недоступно: у него есть поэтическое дарованіе, но муза его — дочь фантазіи, философіи или же минутнаго настроенія, а не глубокаго чувства и глубокой гармоніи, душевной и внѣшней... Его муза хороша только въ небрежномъ negligé"[5]). Кнебель соглашается съ Бойе относительно отсутствія „высшей гармоніи", но снисходительно замѣчаетъ: „но развѣ не можетъ быть гармоніи и въ negligé?"[6]) — вопросъ понятный со стороны человѣка, считавшаго Виланда безсмертнымъ писателемъ, „вѣчнымъ наставникомъ" въ области изящнаго[7]). Гёте, сходившійся съ Виландомъ отчасти и въ убѣжденіяхъ и вообще сильно къ нему благоволившій[8]), ставилъ его, какъ писателя, необыкновенно высоко[9]). „Ему (говоритъ онъ) обязана своимъ слогомъ вся Верхняя Германія; она многому отъ него научилась, а умѣнье выражаться какъ слѣдуетъ — способность не послѣдняя!"[10]) Гёте же по поводу „Оберона" поясняетъ, какъ легко было современникамъ „изъ-за миловиднаго, проникнутаго чувствомъ, прекраснаго и остроумнаго исполненія не замѣчать слабости основы художественнаго произведенія или забывать про нее"[11]). Даже высоко-нравственный философъ Ф. Г. Якоби,

---

[1]) *Boie an Knebel* въ *Knebel's Nachlass.* II, 79—80. [2]) *Weinhold.* 149.

[3]) *Knebel's Nachlass.* II, 84. [4]) *Knebel's Nachlass.* II, 100. [5]) Idem. II, 140.

[6]) *Weinhold,* 152.

[7]) См. его хвалебную пѣснь въ честь Виланда (1812 г.) въ *Nachlass,* I, 49—50.

[8]) Mein persönliches Verhältniss zu Wiel. war immer sehr gut, besonders in der frühern Zeit, wo er mir allein gehörte... Als aber Herder nach Weimar kam, wurde Wiel. mir untreu; Herder nahm ihn mir weg. *Eckermann, Gespräche mit Goethe. Leipzig 1895,* I, 168.

[9]) Wieland, der noch im Agathon, Don Sylvio, den Komischen Erzählungen mitunter prolix gewesen war, wird im Musarion und Idris auf eine sonderbare Weise gefasst und genau, mit grosser Anmuth. *Dichtung u. Wahrh.* 7 Buch. XXIII, 39.

[10]) *Eckermann,* I, 97. [11]) Idem. II, 92—93.

долго увлекавшійся Виландомъ[1]), но впослѣдствіи разочаровавшійся въ немъ и какъ въ человѣкѣ, и какъ въ мыслителѣ, неизмѣнно восхищался имъ, какъ поэтомъ. Онъ называетъ его талантъ „великимъ, могучимъ“ и въ этомъ отношеніи проникнутъ къ нему любовью, уваженіемъ и удивленіемъ „въ высшей степени“[2]). „Абдеритовъ“ онъ читалъ съ восторгомъ[3]): „Альцеста“, по его мнѣнію, „даже слишкомъ хороша“[4]). „Любовь за любовь“ приводитъ его „въ неописанный экстазъ“[5]). Наконецъ, „Агаѳонъ“ — его любимая книга[6]), несмотря на то, что противъ ея скептической и эпикурейской тенденціи онъ дѣлалъ автору очень серіозныя возраженія. Гердеръ, при всей противоположности своей натуры къ Виланду[7]), находилъ однако большое удовольствіе въ чтеніи его сочиненій[8]), считалъ его романы лучшими произведеніями въ своемъ родѣ[9]); „Агаѳонъ“ принадлежалъ къ числу его любимѣйшихъ книгъ[10]); онъ увлекался имъ настолько, что полагалъ, будто „книга эта еще надолго останется кодексомъ нравственныхъ правилъ для человѣчества“[11]). Да и другія сочиненія Виланда онъ читалъ „такъ внимательно, какъ, пожалуй, никто во всей Германіи“[12]). Еще въ 1791 г. онъ проговаривается, что „никогда поэзія Виланда не представала передъ нимъ въ такомъ обольстительномъ свѣтѣ, какъ теперь“[13]), и чѣмъ дальше, тѣмъ сильнѣе, до самой своей смерти, благоволилъ Гердеръ къ Виланду[14]). Но если у него, какъ и у Якоби, на поддержку этого сочувствія оказали значительное вліяніе частныя обстоятельства и личныя отношенія, то эти условія не могли имѣть мѣста, какъ причины одобренія Виландовыхъ произведеній, у такихъ людей, какъ Лафатеръ, и Клопштокъ. Первый лично не зналъ Виланда, а между тѣмъ, если вѣрить Якоби, онъ „цѣнилъ его талантъ необыкновенно высоко и „Агаѳонъ“ былъ и его любимой книгой“[15]). Клопштокъ же, по словамъ самого Виланда, былъ его крайнею противоположностью и относился къ нему презрительно[16]); и однако даже и онъ „съ жадностью читалъ нѣкоторыя изъ его произведеній“[17]), напр., „Оберона“[18]). Наконецъ, самый зрѣлый изъ нѣмецкихъ критиковъ, Лессингъ, замѣтно повліявшій на духовное развитіе самого

---

[1]) 24 авг. 1771 г. онъ ему писалъ: Sie sind so ganz der Mann nach meinem Herzen!... Menschen, die Sie lieben, wie Ihr Iacobi Sie liebt, darnach werden Sie lange vergebens sich umsehen. *Jacobi's Briefwechsel (Roth).* I, 49. [2]) Idem. I, 182, 213.

[3]) *Knebel's Nachlass.* II, 72. [4]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 104. [5]) Idem. I, 244.

[6]) Idem. I, 69.

[7]) Гердеръ такъ описываетъ эту противоположность въ письмахъ къ Гаманну: Mit Wiel. leben wir ganz getrennt, wie auf zwei Hemisphären: *Herder's Briefe an Hamann. 1889,* 131. Die hiesigen (веймарскіе) schönen Geister sind so sehr weit von mir, und leben in ihrer Welt, in denen es ihnen sehr wohl ist, dem Erzsophisten und weichen, üppigen Vertumnus, Wieland, vor allen. 170. [8]) Idem, 57. [9]) Id. ibid. и *Haym.* II, 31.

[10]) *Haym.* I, 418. [11]) Idem. II, 31. [12]) Id. ibid. [13]) *Knebel's Nachlass.* II, 263.

[14]) Haym. II, 641. [15]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 185. [16]) Idem. I, 207.

[17]) *Döring, Klopstock's Leben,* 335. [18]) *Aus Jacobi's Nachlass, hrsg. von Zöppritz.* I, 28: alle Uebrigen, Gelehrte und Ungelehrte, sonder Ausnahme, waren von Oberon entzückt, sogar Klopstock.

Виланда, осуждавшій его первоначальный аскетическій фанатизмъ[1]) и столь же строго порицавшій его впослѣдствіи за легкомысліе[2]), за неуваженіе къ добродѣтели[3]) и за безпутную трату таланта[4]). Лессингъ тѣмъ не менѣе читалъ внимательно все выходившее изъ-подъ пера Виланда, восхищался „Амадисомъ“[5]) и въ особенности „Обероном ъ“[6]) и находилъ, что, „если „Агаѳонъ“ не можетъ назваться нравственною книгою, то, какъ произведеніе искусства, онъ превосходенъ“[7]).

Таково было обаяніе поэтическаго дарованія Виланда, который, по мнѣнію Жана Поля Рихтера, „остался бы настоящимъ поэтомъ даже если бы онъ ничего не писалъ, а ограничился бы только однимъ разговоромъ“[8]). Быть можетъ, единственнымъ изъ выдающихся, современныхъ ему литераторовъ, устоявшимъ передъ обольстительными чарами его таланта, былъ Гаманнъ. Да и неудивительно! Трудно было найти два болѣе противоположныхъ ума, какъ глубокомысленный, задумывавшійся надъ всѣмъ встрѣчнымъ умъ Гаманна, интересовавшійся прежде всего внутреннимъ содержаніемъ вещей и явленій, старавшійся проникнуть въ ихъ сокровенныя тайны, и съ другой стороны — легковѣсный умъ Виланда, скользившій всегда по поверхности наблюдаемаго или описываемаго, интересовавшійся только внѣшностью вещей и событій и принципіально воспрещавшій себѣ и другимъ всѣ мудреные вопросы, какъ ненужную и вредную головоломную задачу. Не могла быть Гаманну по вкусу и борьба, которую велъ Виландъ противъ всѣхъ порывовъ къ величавому и къ идеальному, къ тому, что онъ окрестилъ презрительнымъ именемъ энтузіазма. Въ этой борьбѣ Гаманнъ основательно усматривалъ продолженіе ненавистной ему агитаціи французско-нѣмецкаго односторонняго раціонализма противъ всего, что осмѣливалось основывать себя не на доводахъ отвлеченнаго разсужденія, а на запросахъ и непосредственныхъ данныхъ внутренняго ощущенія, на влеченіяхъ сердца и на убѣжденіяхъ чувствъ. Похвалы Виланда берлинскимъ „просвѣтителямъ“ и ихъ предводителю Николаи, похвалы, такъ удивлявшія Якоби[9]), Гаманнъ, вмѣстѣ съ Гердеромъ, считалъ за признакъ сближенія Виланда съ берлинской партіей вольнодумцевъ[10]). Но тогда какъ Гердеръ, по личнымъ разсчетамъ, находилъ возможнымъ дружить съ Виландомъ и только въ откровенной перепискѣ съ Гаманномъ называлъ его „изнѣженнымъ, потонувшимъ въ роскоши архисофистомъ“[11]), Гаманнъ относился съ на-

---

[1]) *Danzel-Guhrauer, Lessing,* I, 400—404.

[2]) Lessing war auf Wielanden, seines Leichtsinns wegen, gar nicht wohl zu sprechen, писалъ Якоби Гейнзе въ 1780 г. *Zöpprit*z. I, 28. [3]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 83.

[4]) Lessing war voll von den Schönheiten des Neuen Amadis (пишетъ Боје Кнебелю: *Knebel's Nachlass.* II, 100); aber über die leichtsinnige Anwendung seiner Talente sprach er ernsthafter, als ich's von ihm erwartet hätte. [5]) Id. ibid. [6]) Oberon hat Lessingen ganz mit Haut und Haar entzückt, пишетъ Гейнзе къ Якоби: *Briefwechsel zwischen Gleim, Heinse etc.* II, 86. [7]) *Jacobi's Briefw.* I, 83. [8]) *Knebel's, Nachlass.* II, 421.

[9]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 122—6. [10]) *Herder's Briefe an Hamann.* 94—95.

[11]) Id. 170.

стоящимъ негодованіемъ къ насмѣшкамъ Виланда надъ возвышенными стремленіями человѣческаго духа. Такъ, когда въ 1776 г. въ Виландовомъ журналѣ („Нѣмецкомъ Меркуріи“) появились полемическія статьи по вопросу о томъ, „полезна ли борьба противъ энтузіазма, предпринятая хладнокровными философами и скептическими умами?“ [1]), сочувствіе Гаманна, понятное дѣло, склонилось на сторону противниковъ „хладнокровныхъ философовъ“, т.-е., какъ онъ предполагалъ, — Гердера[2]); споръ этотъ взволновалъ его до глубины души: онъ не могъ цѣлую недѣлю приняться за работу, а потомъ думалъ и самъ участвовать въ полемикѣ статьями, оставшимися, впрочемъ, неоконченными и которыя онъ желалъ бы писать, какъ самъ говоритъ, „не перомъ, а жаломъ скорпіона“ [3]). Озлобленіе это объясняется тѣмъ, что для Гаманна Виландово огульное осужденіе всякаго энтузіазма должно было казаться непозволительнымъ легкомысліемъ. Онъ и самъ не благоволилъ къ „незрѣлому (религіозному) энтузіазму, только задерживающему наступленіе царства Божія и обременяющему совѣсть“, и къ „двусмысленному философскому энтузіазму въ духѣ Платона и Шэфтсбюри“ [4]), этихъ поочередныхъ любимцевъ Виланда. Ему вполнѣ ясна слабая сторона энтузіазма, какъ неумѣреннаго порыва къ идеализму, и онъ правильно опредѣляетъ ее мѣткимъ выраженіемъ Лафатера: „сущность энтузіазма состоитъ въ томъ, что онъ влюбленъ въ духовность, лишенную тѣла“ [5]). Но „миновать этой скалы въ своемъ пути нашъ корабль (по его мнѣнію) не можетъ; да и большой опасности во встрѣчѣ съ нею еще нѣтъ, пока кораблемъ правитъ дѣльный кормчій“ [6]); только эту трудную обязанность Гаманнъ не согласенъ поручать „современнымъ мелкимъ мудрецамъ, художественнымъ критикамъ и хитроумнымъ педагогамъ“ [7]), которые сдѣлали изъ энтузіазма и фанатизма какое-то пугало для общественнаго мнѣнія и пользуются имъ для оклеветанія даже умнѣйшихъ и честнѣйшихъ людей и самыхъ чистыхъ, возвышенныхъ ученій, не исключая и христіанства.

Рѣшительно расходясь съ Виландомъ, какъ моралистомъ, и не высоко цѣня его, какъ мыслителя [8]), Гаманнъ не могъ сочувствовать ему

---

[1]) Wird durch die Bemühungen kaltblutiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses oder Gutes gestiftet? und in welchen Schranken müssen sich die Antiplatoniker und Lucianer halten, um nützlich zu sein? *Teutscher Merkur. Januar 1776.* На эту статью послѣдовалъ отвѣтъ *(Eines Ungenannten Antwort* въ августовской и сентябрьской книжкахъ того же года), сильно не понравившійся Виланду и вызвавшій съ его стороны замѣчанія, такъ разгнѣвавшія Гаманна. [2]) *Hamann.* III, 320 *(Ausg. Petri).*

[3]) Hamann an Hartknoch 18 Jan. 1777; an Reichardt 24 Jan. 1777. *Werke* III, 300 *(Petri);* an Herder 10 März 1777. III, 306, 308 *(Petri).* [4]) *Hamann (Ausg. Roth.)* I, 392 и II, 84. [5]) Id. IV, 317. [6]) Id. I, 340. [7]) Id. III, 199. II, 223.

[8]) О „Золотомъ Зеркалѣ“ онъ говоритъ, намекая на его тенденціозность, что „оно не золотое, а только позолоченое и отражаетъ въ себѣ не все, находящееся передъ нимъ“. *Hamann.* V, 10. „Данишмендъ“ „внушаетъ ему нѣкоторую надежду, что Виландъ въ своихъ философскихъ убѣжденіяхъ еще можетъ немного подвинуться впередъ“. V, 158.

и какъ поэту. Въ области эстетики направленія обоихъ писателей были слишкомъ различны: Гаманнъ стоялъ за полную непринужденность, простоту и естественность въ искусствѣ; Виландъ — за соблюденіе правилъ, за строго выработанную внѣшнюю технику; Гаманна въ художественномъ произведеніи привлекали прежде всего непосредственность и живость чувства и сила творческаго порыва, изъ-за которыхъ онъ готовъ былъ простить какія угодно неправильности, рѣзкости и грубости формъ; произведенія Виланда, наоборотъ, совершенно лишены паѳоса; они плодъ не творческаго увлеченія, а рефлекціи; они не созданы сразу, по вдохновенію, а придуманы, обдуманы, сочинены [1]), и высшимъ доказательствомъ блестящаго литературнаго дарованія ихъ автора является именно его умѣнье скрыть свои усилія, сообщить своимъ старательно выхоленнымъ и отдѣланнымъ стихамъ характеръ непринужденности, легкости и свѣжести. Поэтическое вдохновеніе, наитіе священнаго творческаго духа, такъ прославляемое Клопштокомъ и Гаманномъ въ эстетикѣ, совершенно чуждо врагу всякаго энтузіазма, Виланду, и нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что именно въ его журналѣ („Нѣмецкомъ Меркуріи“) и съ его одобренія помѣщена была извѣстная Шмидтова статья противъ новаго, такъ называемаго „геніальнаго“ направленія въ нѣмецкой литературѣ, статья, возводившая именно Гаманна въ руководителя этой, будто бы опасной для изящнаго вкуса, литературной секты. Но и по содержанію поэзія Виланда была противоположна литературнымъ симпатіямъ Гаманна, критическую опытность и проницательность котораго Виландъ несомнѣнно цѣнилъ [2]). Гаманнъ любилъ въ поэзіи все неподдѣльное, первоначальное; его идеалами были Библія, Гомеръ, народная поэзія и Шекспиръ. Виландъ же, хотя и много толковалъ о естественности въ искусствѣ, однако самъ былъ поэтъ искусственный, и высшею его мечтою оставалось, какъ мы видѣли, обезпечить за поэзіей покровительство могущественныхъ меценатовъ, сдѣлать поэзію придворною; оттого утонченно отдѣланную французскую великосвѣтскую поэзію онъ ставилъ настолько же высоко, насколько Гаманнъ ставилъ ее низко, и считалъ французскую литературу за образецъ, недосягаемый для нѣмца [3]). Наоборотъ, онъ былъ человѣкомъ, омертвѣвшимъ къ пониманію Библіи, неумѣлымъ подража-

---

[1]) Даже „Оберона“, отъ котораго вѣетъ такою свѣжестью поэтическаго творчества, онъ передѣлывалъ нѣсколько разъ, старательно относясь къ каждому стиху. Онъ и къ другимъ былъ очень придирчивъ относительно формы, напр. къ Фоссовымъ переводамъ классиковъ, на что, какъ на явную несправедливость, жалуется Фоссъ въ своемъ письмѣ къ нему. *Voss, Briefe.* III B. 2 Abth., 161 ff.

[2]) Онъ послалъ ему своего „Оберона“ *(Herder's Briefe an Hamann,* 151) и своего Горація, по поводу котораго Гердеръ замѣчаетъ: Es wird ihm Freude sein, dass Sie sich darum bekümmern. Idem. 186.

[3]) Въ 1785 г. онъ писалъ: „никогда въ жизни мнѣ не приходило на умъ писать для французовъ; все это (то, что онъ пишетъ) у нихъ уже есть и гораздо лучше нашего“. *Neue Briefe.* 274.

телемъ древнимъ [1]) и плохимъ переводчикомъ Шекспира. Если въ своихъ сказкахъ и новеллахъ и онъ обращался за матеріаломъ къ старинным популярнымъ темамъ, то всегда относился къ нимъ вольно и придавалъ имъ не народную, а современную, искусственную, чаще всего — совсѣмъ салонную окраску. Все это было невыносимо для Гаманна; если даже Клопштока, „этого (какъ онъ выражается) великаго нѣмецкаго пѣвца, этого правильно и тонко мыслящаго энтузіаста“ [2]), Гаманнъ порицалъ за то, что „многія мѣста въ его „Мессіадѣ“ отзываются Амадисомъ Галльскимъ и романами Скюдери“ [3]), то тѣмъ болѣе претили ему сказки и новеллы Виланда, у котораго онъ осуждалъ съ самаго начала склонность къ разработкѣ игривыхъ „аріостовскихъ эпизодовъ“ [4]). Ему казалось постыднымъ для талантливаго писателя подражать упрочившейся пустой французской литературной манерѣ и думать не о содержаніи произведенія, а только о праздномъ „очарованіи чувствъ“ [5]), о забавѣ часовъ досуга“ [6]). Это поэзія „для изнѣженныхъ людей, для придворныхъ“ [7]): все въ ней нарядно, парадно, модно, изящно и миловидно; но все это не годится для Гаманна, по той причинѣ, говоритъ онъ, что „для моего упрямаго вкуса нѣтъ красоты безъ правды, безъ добра и безъ величія, а мое слишкомъ живое воображеніе подъ какими бы то ни было румянами остроумія и „хорошаго тона“ усматриваетъ поблекнувшую, пожелтѣвшую, претящую старческую кожу, возмущающую всѣ мои чувства“ [8]).

Достойно замѣчанія, что именно среди той молодежи, которая, по словамъ Шмидта, вдохновлялась эстетическими внушеніями Гаманна, зародилось и то новое литературное направленіе, которое вызвало охлажденіе читающей публики къ сочиненіямъ Виланда. Поэтъ замѣчалъ это и самъ, когда въ 1777 г. писалъ Мерку: „постепенно, конечно, мы должны выйти изъ моды и уступить мѣсто новому, надвигающемуся направленію. Я на все готовъ!“ Но на самомъ дѣлѣ безцеремонное поведеніе „отчаянной шайки молокососовъ, считающихъ себя за геніевъ“, приводило его въ бѣшенство, и въ своемъ журналѣ онъ громилъ ихъ „разнузданное пренебреженіе всѣми законами искусства, бывшими всегда священными для лучшихъ писателей, пренебреженіе всѣми правилами языка, изящной формы, приличій, здраваго мышленія и хорошей манеры выражаться“. Онъ требовалъ, чтобы „всѣ истинные ученые и дѣйствительные любители музъ соединенными силами положили предѣлъ росту аффектаціи, невѣжества и разнузданности въ со-

---

[1]) *Loebell*, II, 228, замѣчаетъ, что во всѣхъ романахъ Виланда изъ античной жизни, греки оказываются если не настоящими французами, то по меньшей мѣрѣ наряженными на-половину на французскій, на-половину — на нѣмецкій ладъ; Алкивіадъ, напр., совершенный „roué“ временъ Регентства.

[2]) *Hamann*, II, 163, 22. VIII, 34. [3]) Id. V, 68 f. [4]) Id. I, 400 f. [5]) Id. ibid.

[6]) Даже „Оберона“ онъ причисляетъ къ разряду произведеній, порождаемыхъ часами праздного досуга: Id. VI, 192 f. [7]) Id. II, 406. [8]) Id. V, 68 f.

временной литературѣ“ [1]). Но воззванія эти успѣха не имѣли и поэту приходилось сознаваться, что его „прелестныя сказочки, которыми лѣтъ десять тому назадъ зачитывалась вся Германія, теперь производятъ на большинство читателей дурное впечатлѣніе, или же не производятъ никакого“ [2]). Виновата въ этомъ, по его мнѣнію, и глупая публика, и дурацкая, „геніальная“ молодежь, съ которою ему самому не сладить; и вотъ ему не остается ничего иного, какъ въ безсильной злобѣ негодовать на то, что „во всей Германіи нѣтъ ни одного человѣка, который публично заявилъ бы, чего стóитъ Виландъ“ [3]). Разобиженный поэтъ, очевидно, сильно преувеличивалъ охлажденіе къ нему публики; но онъ былъ правъ, приписывая самый фактъ вліянію новаго литературнаго направленія, во главѣ котораго Виландовъ же журналъ ставилъ Гаманна.

Что касается нравственной опасности Виландова эпикуреизма, то на нее указывали, помимо Гаманна, и другіе, рѣзче всего — гёттингенцы. Уже было упомянуто, что въ ихъ дружескомъ кругу вошло въ обыкновеніе проклинать Виланда, „развратителя нравовъ, пѣвца сладострастія“; на ихъ сходкахъ толковали о томъ, какъ отмстить ему, кричали „смерть Виланду!“ жгли его сочиненія [4]). Гёльти выразилъ эти враждебныя чувства въ опубликованномъ стихотвореніи [5]); Миллеръ въ одномъ изъ своихъ романовъ высказывалъ негодованіе на то, что Виландъ ставитъ себѣ въ заслугу „быть соблазнителемъ своихъ согражданъ и своихъ соотечественницъ“ [6]). Фоссъ утверждалъ, что произведенія этого подражателя французамъ будутъ наказаны забвеніемъ потомства [7]). Штольбергъ сначала избѣгалъ съ нимъ встрѣчи въ Веймарѣ [8]), и хотя при личномъ знакомствѣ нашелъ, что чортъ не такъ страшенъ, какъ его изображаютъ [9]), однако старался увѣрить своихъ товарищей, что онъ, Штольбергъ, не думаетъ дружить съ Виландомъ и навсегда останется предубѣжденнымъ противъ него [10]).

Въ нападкахъ гёттингенцевъ на Виланда было много преувеличеннаго и ребяческаго, но искренность этого протеста противъ чувствен-

---

[1]) *Teutscher Merkur 1779. März*, S. 215—220. [2]) *Zimmermann, Merck*, 323.

[3]) Id. 323—4.

[4]) *Voss, Briefe*. I, 94. Ср. 218: wir sprachen von Deutschland, Klopstock, Freiheit, grossen Thaten und von Rache gegen Wieland, der das Gefühl der Unschuld nicht achtet.

[5]) Фоссъ также упомянулъ о „Виландовыхъ развратныхъ пѣсняхъ“ въ своей одѣ на смерть поэта Михаэлиса, а Брюкнеръ сочинилъ на Виланда злую эпиграмму: то и другое у *Herbst*. I, 124. [6]) *(Miller) Geschichte der Zärtlichkeit*, 26.

[7]) *Briefe* I, 142. Впослѣдствіи онъ измѣнилъ свой взглядъ на сочиненія Виланда, называлъ его пѣсни безсмертными и „желалъ, чтобы его собственныя произведенія понравились ему“. III, 2 Abth. 160. [8]) *Stolberg, Briefe*, 42.

[9]) Schwäche des Charakters, ewiges Schwanken des Geistes, ewiges hin und her wiegen zwischen wahrer Bonhommie und Eitelkeit, zwischen Gefühl des Wahren und Pyrrhonismus, ist Wieland's wahre Existenz. *Stolberg, Briefe*, 107. Иногда онъ ему кажется даже очень хорошимъ и пріятнымъ человѣкомъ. Id. 109; по многимъ пунктамъ оказалось даже неожиданное сходство во вкусахъ и взглядахъ. *Janssen*. I, 61 f.

[10]) *Janssen*, l. c.

ности и цинизма обратила на себя вниманіе общественнаго мнѣнія. Раздававшіеся уже и раньше (по поводу „Комическихъ разсказовъ“) „вздохи и завыванія“ ревнителей нравственности [1]) теперь усилились настолько, что „пѣвецъ сладострастія“ счелъ нужнымъ публично оправдываться во взводимыхъ на него обвиненіяхъ [2]). Въ разговорахъ со Штольбергомъ онъ, сожалѣя о нападеніяхъ на него Фосса и другихъ юношей, „обѣщалъ впредь болѣе оберегаться безнравственной красоты поэзіи“ [3]); въ частной перепискѣ онъ старался убѣдить друзей въ томъ, что ему противна даже одна мысль о введеніи людей въ соблазнъ и о томъ, чтобы быть начинателемъ нравственнаго зла [4]); онъ поясняетъ при этомъ, что его воспріимчивость къ чувственному скорѣе затаена у него въ душѣ, нежели проявляется фактически въ чувствахъ [5]). Лучшимъ оправданіемъ противъ обвиненій его музы въ распутствѣ онъ считалъ свое собственное скромное поведеніе, но не замѣчалъ при этомъ, какъ странно со стороны того, кто самъ ведетъ себя хорошо, учить другихъ дурному. Не удивительно, что люди строгіе въ нравственномъ отношеніи, Гаманнъ, Клаудіусъ, Лессингъ, не могли удовлетворяться ссылкою Виланда на его собственное безупречное поведеніе и осуждали его за распространеніе эпикуреизма въ опасныхъ формахъ. Такъ, Клаудіусъ въ очень рѣзкой статьѣ порицалъ Виланда за внесеніе въ отечественную литературу скабрёзной французской манеры остроумія и находилъ, что „лучше оставаться добродѣтельнымъ, нежели лакомиться ворованными, чужими соблазнительными плодами“ [6]). Лессингъ, подобно Гаманну, смотрѣлъ на дѣло глубже: онъ осуждалъ Виланда не столько за чувственный характеръ его поэзіи, сколько за его легкомысленное отношеніе къ высшимъ идеаламъ человѣчества. „Агаѳона“ онъ считалъ опасною книгою потому именно, что въ изложенныхъ въ ней сужденіяхъ мудрецовъ добродѣтель изображена какою-то неопредѣленною и даже неопредѣлимою величиною, чѣмъ-то туманнымъ, спорнымъ. „Зачѣмъ“, строго спрашиваетъ Лессингъ, „зачѣмъ понадобилось автору внушать умамъ и сердцамъ людей, что понятія о добродѣтели и красотѣ не содержатъ въ себѣ ничего существеннаго, что они — вопросъ одного личнаго вкуса, чуть ли не каприза?“ [7]). Съ той же точки зрѣнія и Якоби, въ то время очень благоволившій къ Виланду и восхищавшійся „Агаѳономъ“, обращалъ вниманіе автора на недостаточность его

---

[1]) *Auswahl denkwürdiger Briefe (L. Wieland)* I, 51.

[2]) Въ *Unterredungen zwischen Wieland und dem Pfarrer zu **** въ *Teutsch. Merkur 1775.*

[3]) *Voss, Briefe.* I, 292. Онъ увѣрялъ Якоби, что ничего не имѣетъ противъ „благочестивыхъ, увлекающихся, неопытныхъ, не знающихъ ни себя, ни людей, ни свѣта, но честныхъ, благонамѣренныхъ юношей, которые на него гнѣваются и ведутъ противъ него страстную полемику:“ *Jacobi's Briefw.* I, 192. [4]) *Ausgew. Briefe,* II, 261.

[5]) *Neue Briefe,* 234.

[6]) Статья *Ueber das Genie* въ *Wandsbecker Bote, 1771.* № 159, 161.

[7]) *Jacobi's Briefwechsel (Roth).* I, 83—84.

аргументаціи въ пользу высшихъ положительныхъ началъ въ человѣкѣ (религіознаго и нравственнаго), полагая, что изъ тысячи читателей едва ли пятьдесятъ въ состояніи будутъ, безъ вреда для нравственности, удовольствоваться тѣмъ, что даетъ Виландъ при обсужденіи важнѣйшихъ для человѣчества вопросовъ [1]). По тѣмъ же самымъ соображеніямъ считали произведенія Виланда опасными Мендельсонъ и другіе солидные люди [2]).

Но именно въ спорахъ по поводу Виланда очень замѣтно сказался успѣхъ поворота общественнаго мнѣнія въ сторону широкой свободы чувствъ и страстей. У „пѣвца сладострастія" нашлось множество защитниковъ среди самыхъ серіозныхъ и талантливыхъ людей его времени. Тотъ же Якоби, который самъ дѣлалъ столь дѣльныя возраженія противъ шаткой этики „Агаѳона", находилъ строгій приговоръ Лессинга надъ этимъ произведеніемъ неожиданнымъ и сожалѣлъ, что „многіе столь же криво судятъ о Виландѣ" [3]). Гердеръ, очень взыскательный и придирчивый въ другихъ случаяхъ, ни разу не возвысилъ публично голоса противъ чувственности, переполняющей сочиненія Виланда. До какой степени снисходительно относился къ этому свойству Виландовой поэзіи Гёте, видно изъ нѣкоторыхъ его собственныхъ эстетическихъ убѣжденій. „Никакое искусство", говоритъ онъ, „не можетъ обойтись безъ очарованій чувственности... Но при изображеніи заимствованнаго изъ высшей области, изъ той, гдѣ художникъ уже вступаетъ въ сферу идеальнаго, трудно удержать соотвѣтствующую предмету чувственность и потому трудно предотвратить, чтобы само изображеніе не стало сухимъ и холоднымъ" [4]). Не ограничиваясь этимъ справедливымъ замѣчаніемъ, великій поэтъ рѣшается утверждать даже (и притомъ какъ разъ въ бесѣдѣ съ Виландомъ), что „первоначальный источникъ комическаго элемента заключается въ непристойностяхъ и въ намёкахъ на половыя отношенія", съ чѣмъ, конечно, охотно соглашался Виландъ, полагавшій, будто „этотъ неизсякаемый родникъ остроумія одинаково забавляетъ какъ нищаго, такъ и короля, и что этому универсальному средству изъ аптеки Демокрита не можетъ противостоять ни одинъ смертный" [5]). Какъ скоро подобныя убѣжденія стали возможными среди самыхъ замѣчательныхъ людей того времени, не удивительно, что многимъ должны были казаться смѣшными проклятія, сыпавшіяся на Виланда со стороны слишкомъ строгихъ ревнителей нравственной чистоты [6]). Характерною чертою для опредѣленія настроенія тогдашняго общественнаго мнѣнія въ этомъ отношеніи является слѣдующій отзывъ такого серіознаго и

---

[1]) Id. I, 73—74, 81—83. [2]) Id. 83.

[3]) Id. 84. [4]) *Eckermann, Gespräche mit Goethe. 1895.* II, 27. [5]) *Böttiger, Litterarische Zustände und Persönlichkeiten.* I, 238.

[6]) Такъ, напр., одинъ вѣнскій цензоръ топталъ „Агаѳона" ногами и называлъ его „чортовой книгой": *Briefe zw. Gleim u. Heinse* I, 72. Въ Эрлангенѣ Зейлеръ и другіе профессора воспрещали своимъ слушателямъ чтеніе Виландовыхъ сочиненій, считая ихъ за „вреднѣйшій ядъ для юношей". I, 64.

дѣльнаго человѣка, какъ Лихтенбергъ, о нападеніяхъ гёттингенцевъ на Виланда: „они упрекаютъ Виланда въ томъ, что онъ будто бы приноситъ юную невинность въ жертву на алтарѣ сладострастія; но упрекъ этотъ дѣлается потому только, что среди столькихъ достойныхъ похвалы произведеній, которыхъ юная невинность даже и не понимаетъ, онъ сочинилъ нѣсколько слишкомъ вольныхъ стихотвореній, обнаруживающихъ притомъ истинную поэтическую геніальность болѣе, нежели всѣ оды о фальшивой любви къ отечеству, лучшая часть котораго посылаетъ къ чорту всѣ подобныя патріотическія творенія. За послѣднее десятилѣтіе со времени изданія Виландовыхъ „Комическихъ разсказовъ“ общественная невинность (по мнѣнію Лихтенберга) ничуть не ухудшилась сравнительно съ прежнимъ временемъ; но, наоборотъ, ежедневно приходится наблюдать, какъ вымираетъ здравый смыслъ подъ звонъ одъ, раздающихся съ алтаря мистическаго безсмыслія“ [1]). Патріотическій, моральный и художественный идеализмъ послѣдователей Клопштока, какъ видимъ, подвергается здѣсь безпощадной критикѣ, приравнивается къ разряду нелѣпостей, а Виландовъ чувственный реализмъ оправдывается. Да и сами гёттингенцы съ грустью замѣчали, что спросъ на игривыя сказки Виланда сильнѣе, нежели на строгіе гимны и оды Клопштока [2]). Въ противоположность сѣверной Германіи, еще находившейся подъ обаяніемъ пѣвца „Мессіады“, южно-нѣмецкая учащаяся молодежь зачитывалась въ эту пору Виландомъ [3]), какъ и вообще южная Германія подчинилась его вліянію болѣе, нежели вліянію какого-либо другаго тогдашняго писателя [4]). „Его сочиненіямъ (говоритъ Гёте) охотно отдавали предпочтеніе передъ выраженіями болѣе возвышеннаго образа мыслей, который въ своемъ примѣненіи къ жизни легко можетъ принимать ошибочное направленіе и часто уклоняется въ фанатическій энтузіазмъ. Автора, преслѣдовавшаго насмѣшкою то, что считается истиннымъ и почтеннымъ, извиняли весьма охотно“ [5]). Быстро выработалось убѣжденіе, что для людей высшаго развитія эпикуреизмъ Виланда, правильно понимаемый, самъ по себѣ не можетъ быть опасенъ. Въ немъ видѣли проявленіе эллинскаго жизнерадостнаго міровоззрѣнія; въ этомъ именно смыслѣ „Музаріонъ“ глубоко повліялъ на духовное развитіе юнаго Гёте, „увидавшаго здѣсь античное въ обновленныхъ, живыхъ, пластичныхъ формахъ“ [6]). Бойе также находилъ, что сочиненія Виланда „требуютъ читателя, вполнѣ понимающаго грековъ, ихъ бытъ, ихъ образъ мыслей и чувствъ, тогда какъ читателямъ, не умѣющимъ мыслить на греческій ладъ, многое въ этихъ произведеніяхъ должно казаться предосудительнымъ“ [7]). Такимъ образомъ право пользованія

---

[1]) *Kraeger*, 77. [2]) *Voss, Briefe.* I, 215. [3]) *J. G. Jacobi's Leben*, 62.

[4]) An Wieland schlossen sich Wenige persönlich, das litterarische Zutrauen aber war grenzenlos — das südliche Deutschland, besonders Wien, sind ihm ihre poetische und prosaische Cultur schuldig, замѣчаетъ *Гёте* въ 1794 г. *Annalen* 1794, XXX. 18.

[5]) *Dichtung und Wahrheit* 7. Buch. XXIII, 40. [6]) Id. ibid. [7]) *Weinhold*, 149.

чувственнымъ, жизнерадостнымъ настроеніемъ духа возводилось какъ бы въ привилегію передовыхъ, высоко-развитыхъ людей. Оттого тотъ же Бойе признавалъ вѣрнымъ основное положеніе Виланда: „человѣкъ созданъ для радости", но порицалъ Виланда за то, что „онъ разоблачаетъ передъ толпою тайны, которыхъ ей, можетъ быть, не слѣдуетъ знать" [1]). Руководствуясь подобными соображеніями, и онъ, и Кнебель, и Меркъ порицали нападенія на Виланда со стороны такихъ просвѣщенныхъ людей, какъ Лессингъ или Клаудіусъ. Кнебель не могъ понять, зачѣмъ надо возбуждать сомнѣнія относительно добродѣтели писателя, сочиненія котораго для него, Кнебеля, ничуть не опасны [2]). Меркъ также находилъ, что „по вопросу о нравственности своихъ произведеній авторъ „Агаѳона" и „Музаріона" давно оправданъ всѣми дѣльными умами" [3]), а Бойе полагалъ, что „Виландовы сочиненія опасны только для добродѣтели, не умѣющей разсуждать; для здравомыслящей же въ нихъ нѣтъ ничего опаснаго" [4]).

Но на самомъ дѣлѣ опасность въ томъ и заключалась, что именно Виландъ претендовалъ сдѣлаться общедоступнымъ писателемъ и сдѣлался имъ. Его журналъ предназначался преимущественно „для людей посредственнаго уровня и ему дѣйствительно посчастливилось среди нихъ" [5]). Самъ Виландъ говоритъ: „всѣ посредственные люди (а ихъ такое множество!), всѣ добрыя, честныя, благонамѣренныя, скромныя души широкимъ потокомъ льнутъ ко мнѣ" [6]); а Гёте подтверждаетъ, что „своею культурою среднее сословіе въ Германіи за цѣлое полустолѣтіе обязано Гердеру и Виланду болѣе, чѣмъ кому-либо, болѣе, чѣмъ, напр., Лессингу, „этому высшему разсудку, у котораго съ дѣйствительною пользою могли поучаться только сходные съ нимъ великіе умы, а не посредственные люди" [7]), тогда какъ Виландъ и по образу мыслей, и по ихъ содержанію, и по формѣ изложенія былъ писателемъ общедоступнымъ. Это качество и привлекало къ нему многихъ, напр., Ф. Г. Якоби, думавшаго сначала найти въ немъ то, что онъ такъ высоко цѣнилъ и чего напрасно искалъ повсюду: — популярнаго философа, соотвѣтствующаго требованіямъ своего времени [8]). А между тѣмъ, по всеобщему приговору, ученіе Виланда не годилось именно для примѣненія къ недостаточно развитому большинству. Притомъ же оно съ особенною легкостью поддавалось нравственному ухудшенію. Насколько быстро этотъ изящный эпикуреизмъ могъ превращаться въ „самый грязный піанизмъ", въ этомъ автору „Музаріона" пришлось убѣдиться изъ посвященныхъ ему „Стихотвореній во вкусѣ Грекура", нѣкоего фонъ-деръ Гольца [9]). Виландъ

---

[1]) *Wienhold*, l. c. [2]) Id. 150. [3]) *Zimmermann*, 305. [4]) *Knebel's Nachlass.* II, 107. [5]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 228. [6]) Id. I, 219. [7]) *Eckermann*, I, 96–97.

[8]) *Roth, Nachricht von dem Leben F. H. Jacobi's* въ *Jacobi's Briew.* I, S. XIII.

[9]) *Von der Goltz, Gedichte im Geschmack des Grecourt, 1771.* Гервинусъ видитъ въ нихъ смѣсь грубой чувственности съ эпигвартовскою элегическою сентиментальностью. *Gervinus, Gesch. d. deut. Dichtung. 5. Aufl. Leipz. 1873.* V, 4.

негодовалъ на то, что его поэзію осмѣливаются сближать съ произведеніями, переполненными „самымъ отвратительнымъ безстыдствомъ“[1]). Одного изъ такихъ поэтовъ, Михаэлиса[2]), онъ осыпалъ цѣлымъ потокомъ ругательствъ за то, что этотъ, какъ онъ выражается, „презрѣнный писака, лишенный всякаго чувства чести, приличій и деликатности“, осмѣлился назвать себя другомъ Виланда и Якоби. Такихъ циниковъ, такихъ литературныхъ гадовъ, говоритъ Виландъ, нельзя извинять и защищать; ихъ надо давить ногами[3]). И однако невозможно отрицать того, что многіе циническіе писатели того времени, напр., Альксингеръ, Блумауеръ и др., избирали своимъ образцомъ именно Виланда, считая себя солидарными съ нимъ по направленію, точно такъ же, какъ и наиболѣе талантливый изъ крайнихъ нѣмецкихъ эпикурейцевъ, Гейнзе, признавалъ своимъ учителемъ того же Виланда, котораго онъ называлъ не иначе, какъ „великимъ, божественнымъ человѣкомъ“. У него надѣялся онъ научиться „искусству изящнаго“, на судъ его отдавалъ свои первыя произведенія[4]), а когда и на него обрушился гнѣвъ Виланда, обвинявшаго его въ томъ, что онъ „зараженъ душевнымъ піапизмомъ“ и ведетъ искусство по пути безнравственному[5]), Гейнзе, съ полнымъ основаніемъ указалъ Виланду на то, какъ часто онъ самъ нарушалъ правила эстетическаго цѣломудрія, и притомъ сознательно, обдуманно и хладнокровно, тогда какъ Гейнзе былъ вовлеченъ въ тотъ же литературный грѣхъ неудержимыми порывами своего пламеннаго, юношескаго воображенія[6]).

Этотъ отвѣтъ Гейнзе своему бывшему наставнику и покровителю можно считать за лучшее опредѣленіе различія между ними, а вмѣстѣ съ тѣмъ и между двумя послѣдними стадіями развитія нѣмецкаго эпикуреизма XVIII вѣка. Въ анакреонтикахъ чувственное жизнерадостное настроеніе носило характеръ литературнаго баловства, художественной забавы; въ Виландѣ оно облеклось въ поучающую, резонёрствующую форму; наконецъ у Гейнзе и штюрмеровъ оно перешло въ инстинктивный, не владѣющій собою бурный порывъ. Виландъ справедливо утверждалъ, что его чувственность сосредоточивается преимущественно въ мысли, въ воображеніи, не осмѣливаясь переходить въ живое чувство, въ жизненное поведеніе. У Гейнзе она уже охватываетъ все существо человѣка, отбрасываетъ уже всѣ стѣсненія, возводитъ себя въ основной законъ человѣческаго организма и цѣлой природы и изъ себя самой пытается вывести опредѣленное натуралистическое міровоззрѣ-

---

[1]) *Gruber*, III, 121 f. и *Auserles. Briefwehsel.* III, 85.

[2]) Ioh. Benjam. Michaelis; (1746—1772); произведеніе, вызвавшее гнѣвъ Виланда — *Pastor Amor.* [3]) *Neue Briefe an S. Laroche*, 257–9.

[4]) *Schober, Heinse, sein Leben und seine Werke. Leipzig 1882*, 183—4. *Briefe von Gleim, Heinse etc.* 9, 144.

[5]) Въ извѣстномъ письмѣ къ Якоби *(Jacobi's Briefwechsel hrsg. v. Roth.* Сравн. *Schober*, 67. [6]) *Briefe zwischen Gleim, Heinse.* I, 138—146.

ніе, совершенно языческаго свойства, облагороженное только до извѣстной степени эстетическимъ элементомъ. То, къ чему Виландъ пришелъ медленно и постепенно, въ борьбѣ между аскетическимъ идеализмомъ и эпикурейскимъ реализмомъ, то было свойственно Гейнзе отъ начала, по его природѣ и было воспринято имъ легко и просто, безъ колебаній и сомнѣній. Едва ли возможно найти болѣе выдержанный типъ сенсуалиста, какъ Гейнзе, не въ отвлеченно-философскомъ смыслѣ, а просто въ смыслѣ характера и нравственнаго настроенія. Поклоненіе чувственному элементу у него не обдуманное, не рефлективное, а безотчетное, инстинктивное. Вся природа представляется ему въ видѣ необъятнаго, вѣчнаго цѣлаго, воплощающагося въ безконечно разнообразныхъ чувственныхъ проявленіяхъ, познаваемыхъ только одними чувственными же воспріятіями. Духовное въ самостоятельномъ смыслѣ для него не существуетъ: оно только позднѣйшее видоизмѣненіе первоначальнаго матеріальнаго. Религіозное начало онъ понимаетъ также лишь натуралистически: онъ говоритъ иногда о Богѣ, но, въ сущности, единственныя понятныя ему божества — натуралистическіе и антропоморфическіе боги греческаго Олимпа. Матеріализмъ Дидро и Ламеттри кажется ему убѣдительнѣе поэтическихъ грёзъ Іонга, философскихъ разсужденій Сенеки и „безсмыслицы“ современныхъ фанатическихъ сектъ[1]), заблужденіями которыхъ онъ пользуется какъ предлогомъ для отчужденія отъ несимпатичнаго ему христіанства. Лукіанъ, Цицеронъ, Бэйль и Гельвецій укрѣпляютъ его въ сомнѣніи относительно истины спиритуализма[2]). Идеализмъ Платона со всѣмъ своимъ кажущимся благородствомъ для него — не болѣе, какъ заманчивый призракъ: это ученіе можно исповѣдовать устами; жизненно проникнуться имъ нельзя; всѣ наши величавые порывы, всѣ мечты о безсмертіи, подкрѣпленныя будто бы несокрушимыми умозаключеніями, падаютъ ницъ передъ властью смерти; все жившее возвращается въ лоно природы, которая одна только безсмертна.

Этому матеріалистическому символу вѣры, высказанному еще въ раннемъ возрастѣ[3]), Гейнзе остался вѣрнымъ до конца жизни[4]). „Священныя загадки“, слѣдовательно, „не для него“, равно, какъ и мечты о вѣчности, о которой „мы, бѣдныя дѣти земли, ничего не знаемъ“[5]). Отдадимся же разъ навсегда, безъ колебаній и безповоротно, земному, смертному, ограниченному, несовершенному, минующему, но зато несомнѣнному и все-же прекрасному! Изъ нашей родной земли выростаютъ и наше тѣло, и наша душа со всѣми ихъ силами и способностями[6]); поклонимся же земному! почтимъ жизнь, достойную любви и почтенія!

---

[1]) *Briefe.* I, 91. [2]) Idem. I, 132.

[3]) Въ 1766 г. въ стихотвореніи *Empfindungen,* напечатанномъ у *Schober*'а, 174—7.

[4]) Подъ старость его любимымъ занятіемъ было изученіе Аристотелевой системы сенсуализма, а также анатомическое и физіологическое изслѣдованіе мозга. *Schober,* 137, 143. [5]) *Briefe,* 53, 52. [6]) *Briefe,* I, 50.

Мудрость состоитъ въ умѣньи воспринимать блаженство жизни, наслаждаться имъ и никогда не терзаться[3]). Къ „богамъ радости" обращается Гейнзе въ юные годы съ мольбою помочь ему прожить беззаботно и весело[2]), и молитва его, какъ ему казалось, была услышана. Онъ обладалъ тайною переносить неудобства и бѣдствія жизни съ наименьшею тратою бодрости и довольства, онъ умѣлъ въ скромной обстановкѣ и даже среди тяжелыхъ обстоятельствъ сохранять энергію и свѣтлое настроеніе духа[3]). Внѣшнимъ невзгодамъ и лишеніямъ онъ противопоставлялъ богатство своего внутренняго міра: „онъ былъ счастливъ тѣмъ, что таилось въ немъ самомъ"; иного богатства ему не нужно[4]). „У меня, бѣдняка", говоритъ онъ, „нѣтъ ничего, кромѣ солнечной пылинки моей души, да сердца, переполненнаго жизнью, да силы воображенія, превозмогающей всевозможныя бѣды"[5]). Онъ молодъ, здоровъ, свободенъ какъ вольная птица, у него стальные нервы; энергія кипитъ въ немъ такъ, что онъ не знаетъ чѣмъ и усмирить ее[6]). Чего жъ ему еще надо? Весь міръ раскрываетъ передъ нимъ свои даровыя сокровища; все зоветъ и манитъ его къ наслажденію, и когда есть столько прекраснаго и привлекательнаго, къ чему обращать вниманіе на непріятное, дурное, безобразное?[7]). Если существуетъ жизненный путь, усыпанный розами, надо выбирать его и по нему идти[8]). Жажда наслажденія — естественная, невинная потребность; ея удовлетвореніе вполнѣ правомѣрно[9]). Краткость наслажденія не даетъ повода отвергать его: мигъ настоящаго важнѣе безконечнаго прошлаго и неопредѣленнаго будущаго; пользованіе мгновеніемъ настоящаго — первое условіе вопроса о счастіи[10]). Онъ не понимаетъ, „почему ему не осушить до дна кубокъ чувственнаго блаженства, почему не слѣдуетъ доставлять своему сердцу всевозможныхъ пріятныхъ ощущеній?"[11]). Чѣмъ только онъ ни восхищается! Ему нравятся физическія упражненія, фехтованіе, катанье на конькахъ, игра въ карты, на бильярдѣ[12]); шахматы онъ прославляетъ въ цѣломъ сцеціальномъ сочиненіи[13]); его привлекаютъ и оживленная бесѣда, и танцы, и пѣніе, и въ особенности музыка[14]); онъ въ восторгѣ и отъ балета, и отъ итальянской оперы, и отъ „Мизерере" Аллегри[15]). А съ другой стороны его влечетъ къ сельскому уединенію[16]), къ наслажденію природой, которому онъ отдается съ необыкновенною живостью. На берегахъ Рейна, въ ущельяхъ Альпъ, въ царствѣ вѣчныхъ льдовъ на вер-

---

[1]) Id. 51. [2]) Id. 53. [3]) Id. 86. [4]) Id. 372, 91. [5]) Id. II, 15. [6]) Id. I, 376. II, 13.
[7]) Id. I, 146. [8]) *Schober*, 14. [9]) „*Empfindungen*" у *Schober*, 177.
[10]) Ich lasse mich mitten in einem herrlichen Genusse nie von irgend etwas stören, in der festen Meinung, dass die Gegenwart für uns das kostbarste Ding sei. *Briefe*. I, 399.
[11]) Id. I, 177. [12]) *Schober*, 157, 98.
[13]) *Anastasia und das Schachspiel. Frankfurt a. M. 1803.* 2 тома.
[14]) Музыка была его страстью съ дѣтскихъ лѣтъ; о его замѣчательной музыкальной эрудиціи можно судить по его роману *Hildegard von Hohenthal, Berlin 1795—6.* Онъ находилъ, что ни одно искусство не вліяетъ такъ непосредственно на душу, какъ музыка. *Briefe*. II, 65. [15]) *Briefe*. I, 140—5, 177, ff. 360. [16]) Id. I, 358.

шинѣ С.-Готарда, подъ свѣтлымъ небомъ юга, среди античныхъ развалинъ Рима, въ глуши Кампаньи, въ звѣздную ночь на морѣ — вездѣ созерцаніе красотъ природы наполняетъ его душу то опьяняющимъ восторгомъ, то благоговѣйнымъ, почти молитвеннымъ настроеніемъ[1]). Античное натуралистическое міросозерцаніе, изрѣдка измѣняемое наклонностью къ романтическому взгляду на природу[2]), объемлетъ все его существо съ такою полнотою, которую мы едва ли встрѣчаемъ у кого-либо изъ его современниковъ, не исключая, пожалуй, и самого Гёте. Вполнѣ искренно поэтому восклицаетъ онъ: „Я невинное дитя природы и хочу подчиняться однимъ ея законамъ, а не пресмыкаться въ тинѣ человѣческихъ предразсудковъ“[3]). Онъ проклинаетъ условныя стѣсненія личной свободы современною общественною жизнью и готовъ вслѣдствіе этого предпочесть бочку Діогена черезчуръ сложному и деспотическому складу культурнаго быта[4]). Ему нѣтъ дѣла до почестей, до знатнаго положенія, до славы; все это ничтожество![5]) Даже законы, „созданные для одной безсмысленной черни“, онъ находитъ излишними для людей высшаго развитія[6]). Пылкая чувственность и неукротимая жажда воли влекутъ его отъ мелочной искусственной дисциплины современнаго строя жизни въ міръ классической древности, гдѣ жилось и чувствовалось естественно, непринужденно[7]). Онъ, не шутя, мечталъ объ основаніи гдѣ-нибудь на островахъ Архипелага, на берегахъ Малой Азіи, колоніи свободныхъ людей на соціалистическихъ и эпикурейскихъ началахъ[8]). Въ художественной формѣ излагаетъ онъ въ своемъ „Ардингелло“ несбыточныя грёзы объ этой коммунѣ „прекрасныхъ душъ“, гдѣ внѣшнее принужденіе будетъ замѣнено добровольнымъ соглашеніемъ, гдѣ нормальныя нравственныя и эстетическія влеченія сдѣлаютъ ненужною юридическую охрану правъ личности. Культъ природы и красоты замѣнитъ собою, будто бы, устарѣвшія формы религіи[9]); свободная любовь, не знающая препятствій въ своихъ чувственныхъ порывахъ, займетъ мѣсто лицемѣрныхъ приличій брака и превратитъ женщину изъ рабыни въ богиню[10]). Правильное физическое воспитаніе возраститъ здоровые, энергичные, умственно и нравственно уравновѣшенные организмы; физическое и художественное наслажденіе и довольство тѣмъ немногимъ, что̀ даетъ настоящее, станетъ цѣлью жизни[11]), вмѣсто безпокойной, суетливой погони за наживою и непрерывнаго страха за будущее.

Сравнивая Гейнзе съ Виландомъ, нельзя не замѣтить, насколько первый превосходитъ второго опредѣленностью и смѣлостью убѣжденій.

---

[1]) *Briefe*, I, 300, II, 5—7.

[2]) Характерное въ этомъ отношеніи описаніе утра на С.-Готардѣ. — Id. II, 3 ff.

[3]) Id. I, 94, 167. [4]) Id. I, 119. [5]) Id. I, 91. [6]) Id. I, 105. [7]) Id. I, 21.

[8]) Id. II, 135, 136, I, 100, гдѣ тотъ же фантастическій проектъ переносится въ Венгрію. [9]) *Schober*, 108—9 по *„Ардингелло“*.

[10]) *Ardinghello*, II, 280 ff. Оправданіе половой свободы авторитетомъ Платона и пожеланіе возстановленія правилъ его „Республики“ въ современномъ обществѣ — id. I, 172. [11]) Id. II, 282—3.

То, что Виландъ высказывалъ съ оговорками и недомолвками, вполголоса, то Гейнзе возвѣщалъ громогласно съ восторженною убѣжденностью энтузіаста. Опасныя стороны своего эпикуреизма Виландъ думалъ оправдать скромностью собственнаго поведенія, не замѣчая того, что, уклоняясь отъ примѣненія своихъ же убѣжденій, онъ тѣмъ самымъ обличалъ или несостоятельность ихъ, или же неискренность своего ученія. Гейнзе, наоборотъ, отъ начала до конца оставался вполнѣ искреннимъ; онъ чувствовалъ то, что говорилъ, и вѣрилъ въ то, что проповѣдовалъ. И его поведеніе было скромно и далеко отъ излишествъ чувственности[1]), но потому только, что отъ всякихъ крайностей его удерживалъ художественный складъ его натуры, и еще болѣе потому, что культу физическаго, въ томъ смыслѣ, какъ онъ его понималъ, негдѣ было пышно расцвѣсть среди стѣснительнаго строя современной жизни. Насколько же эти два обстоятельства позволяли проявляться его языческому натурализму, онъ отдавался ему не въ одной только поэтической мечтѣ, какъ Виландъ, но и въ жизни: „среди рабовъ закона и приличій онъ жилъ свободно и вольно, какъ древній грекъ“[2]), и менѣе кого-либо былъ способенъ удовлетворяться типично-нѣмецкимъ воплощеніемъ мѣщанскаго, домашняго, скромнаго эпикуреизма, которымъ въ теченіе всей жизни довольствовался Виландъ.

Настолько же, насколько Гейнзе превосходилъ своего учителя искренностью и послѣдовательностью убѣжденій, настолько же опередилъ онъ его и въ смѣлости ихъ выраженія. Онъ не видитъ никакой надобности ни въ оправданіи, ни въ смягченіи своей эстетической чувственности, своего, какъ выражается Виландъ, „душевнаго піапизма“. Въ этомъ отношеніи онъ опирается какъ разъ на тотъ принципъ, который составлялъ краеугольный камень убѣжденій Гаманна, Якоби и штюрмеровъ, — на необходимость для каждаго человѣка „оставаться вѣрнымъ самому себѣ“, то-есть характернымъ особенностямъ своей индивидуальности. Для этого послѣдовательнаго матеріалиста нѣтъ ничего выше природы; поправлять или дополнять существующее, ею созданное, не приходится[3]). Задача наша, полагаетъ онъ, состоитъ не въ искаженіи даннаго, намъ естественно присущаго, а въ его обнаруженіи и развитіи съ возможно бо́льшею полнотою. „Родная стихія великихъ душъ — свобода“, говоритъ онъ въ „Ардингелло“. „Всякое принужденіе гнететъ и подавляетъ природу, мѣшая ей проявлять во всей ея прелести Красоту“[4]), это единственное божество, которому поклонялся Гейнзе. Проявляется же красота всегда въ частномъ, въ конкретномъ: „каждая форма индивидуальна... нѣтъ и не можетъ быть общихъ, отвлеченныхъ, чисто-иде-

---

[1]) Объ умѣренномъ поведеніи его — *Schober*, 157—9; о его хорошемъ характерѣ id. 80. „Грѣховъ за нимъ не замѣтно“, говоритъ про Гейнзе Якоби (*Briefwechsel, Roth.* I, 231—2) „и однако никто не вѣритъ въ его нравственность“.

[2]) *Briefe.* I, 119, 174. [3]) См. правила воспитанія въ *Ardinghello.* I, 89—60.

[4]) *Ardinghello,* II, 33—34.

альныхъ формъ человѣчности“[1]); существуютъ только опредѣленныя личности, вся дѣйствительная сила и цѣнность которыхъ заключается именно въ ихъ индивидуальныхъ чертахъ и свойствахъ. Этимъ-то характернымъ особенностямъ своего организма и надо, слѣдовательно, отдаваться съ полною искренностью и смѣлостью. „Каждый долженъ наилучшимъ образомъ пользоваться своими силами для достиженія своего счастія... Только это одно стараніе и возвышаетъ человѣка надъ людьми... Каждый существуетъ самъ по себѣ, а не въ другомъ и не для другаго. О вы, жалкія существа, не имѣющія понятія о любви, о свободѣ и о величіи характера! вы не понимаете, что истинное, чистое наслажденіе въ томъ и состоитъ, чтобы всею своею личностью, стихійно, божественно-цѣльно и нераздѣльно, чувствомъ и духомъ, подобно каплѣ въ океанѣ, катиться по волнамъ моря жизни, наслаждаться своимъ совершенствомъ и быть самому предметомъ наслажденія для всѣхъ совершенныхъ, не прикрѣпляясь неподвижно ни къ какому ограниченному мѣсту. Какъ скоро какое бы то ни было наслажденіе исчерпано вполнѣ, — прочь отъ него! дальше! Таковъ всеобщій законъ природы, которымъ она вѣчно поддерживаетъ свое безсмертіе“[2]).

Гейзе простираетъ этотъ безумный индивидуализмъ до признанія „за каждымъ существомъ естественнаго права присвоивать себѣ все его окружающее настолько, насколько у него хватаетъ власти“[3]). Достаточною охраною отъ злоупотребленія этимъ произволомъ ему кажется противодѣйствіе другихъ личностей. „Быть можетъ, высшая мудрость творенія заключается въ томъ, что все въ природѣ имѣетъ своихъ враговъ. Эта-то вражда и пробуждаетъ и поддерживаетъ жизнь“[4]). Всякое добавленіе къ этимъ двумъ естественнымъ законамъ Гейзе считаетъ искусственнымъ, излишнимъ, вреднымъ; общепринятую нравственность и законъ, направленный къ условному дисциплинированію личности, онъ называетъ „варварствомъ, враждебнымъ смыслу жизни“[5]), хотя и сознаетъ, что съ обычной точки зрѣнія его собственныя убѣжденія должны быть признаны „дикими, разнузданными, ужасными“[6]). Но самъ онъ не боится ихъ на томъ основаніи, что проведеніе этой индивидуалистической морали въ жизнь представляется ему возможнымъ только въ связи съ ученіемъ объ уравновѣшенной, счастливо-одаренной, такъ называемой „прекрасной душѣ“. Во всѣхъ своихъ произведеніяхъ онъ обращается только къ подобнымъ „прекраснымъ душамъ“, которымъ можно „высказывать все, что думаешь и чувствуешь“, не рискуя быть непонятымъ или ложно истолкованнымъ[7]); иныхъ собесѣдниковъ ему и не нужно; объ иныхъ онъ забылъ и думать. Ясное дѣло, — Гейзе одинъ изъ самыхъ рѣшительныхъ поклонниковъ ученія о врожденной геніальности, — ученія, увлекавшаго въ ту пору наиболѣе даровитую

---

[1]) Idem. I, 15. [2]) Idem. II, 41—42.
[3]) Idem. I, 240. [4]) Idem. II, 287. [5]) Idem. I, 240, 172 и *Briefe*, I, 54—55.
[6]) *Briefe*, I, 10, 55, 123. [7]) Idem. I, 161, 162, 165.

часть молодаго поколѣнія. Когда Гейнзе говоритъ о „прекрасной душѣ“, онъ разумѣетъ не высокій уровень нравственности, а только выдающееся проявленіе талантливости; въ чемъ бы ни выражалась даровитость и на что бы она ни направлялась, она, все равно, чаруетъ его; геніальностью онъ готовъ восхищаться вездѣ, гдѣ бы ни встрѣтились ея черты[1]). Иначе и быть не можетъ, не должно быть! мы естественно ищемъ прекрасное, ощущаемъ его и неудержимо льнемъ къ нему вездѣ, гдѣ оно раскрываетъ себя[2]). Но, чтобы понять и воспринять это откровеніе красоты, мы не должны предвносить въ него свои условныя понятія полезнаго, нравственнаго, назидательнаго. Красота — начало самостоятельное, не зависящее отъ этихъ постороннихъ утилитарныхъ и этическихъ соображеній[3]); она создается самою природою; она состоитъ „въ неподдѣльномъ выраженіи сущности вещей или явленій, взятыхъ во всей ихъ полнотѣ“[4]); тамъ, гдѣ существенное, характерное, жизненное выразилось въ наиболѣе энергичной и полной и въ тоже время въ наиболѣе осязательной, животрепещущей формѣ, — тамъ мы встрѣчаемся лицомъ къ лицу съ самою красотою, у которой „нѣтъ формы отвлеченной“[5]), такъ какъ въ ней всякая форма реальна, жизненна[6]), непосредственна, вѣрна природѣ и неразрывна съ содержаніемъ. Красота есть, слѣдовательно, художественное раскрытіе, разоблаченіе самобытности вещи или явленія, того, что имѣетъ смыслъ и существованіе въ себѣ самомъ, на своемъ мѣстѣ и въ своей средѣ[7]). А если такъ, то малѣйшее отступленіе отъ своей самобытности, индивидуальности есть уже паденіе, искаженіе существа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нарушеніе художественной правды, физическая фальшь и эстетическая ложь. Блюсти права своей индивидуальности, давать имъ наибольшую свободу и развитіе, слѣдовательно, одинаково необходимо и для жизни, и для искусства.

Какъ видимъ, здѣсь уже въ полномъ ходу поклоненіе тому идеалу неограниченной свободы самобытной, даровитой и могучей личности, которымъ бредило увлекающееся поколѣніе бурныхъ стремленій. Гейнзе освобождаетъ индивидуализмъ отъ послѣднихъ нравственныхъ стѣсненій; ему нѣтъ дѣла до полезнаго, до дозволеннаго, до справедливаго, до должнаго[8]); ему нужно только одно прекрасное; прекрасное же съ этой точки зрѣнія можетъ раскрываться только въ наиболѣе полномъ, даже въ неограниченномъ проявленіи естественныхъ силъ и влеченій, духовныхъ и матеріальныхъ, — въ особенности матеріальныхъ, потому что, какъ сказано, „у красоты нѣтъ формъ отвлеченныхъ“, и всякая красота можетъ быть ощутима только тогда, когда она обле-

---

1) Idem. I, 35. 2) Id. I, 165 и *Ardinghelco*, I, 201.

3) Die Seele der Kunst ist Schönheit, nicht Lehre oder Warnung. *Briefe*, I, 413.

4) Schönheit ist Erscheinung des ganzen Wesens unverfälscht. Idem. 255 f.

5) *Briefe*, I, 324 и *Ardinghello*, I, 15. 6) Id. ibid. 7) *Briefe*, I, 312.

8) Was kümmert den Vortrefflichen im Grunde Wahn und bürgerliches Vorurtheil? Das Gesetz ist toll und thöricht, das ihm Eigenthum und freien Gebrauch seiner Person abspricht, und er tritt es mit Füssen, sobald er kann. *Ardinghello*, I, 202.

кается въ нѣчто внѣшнее, осязательное, чувственное. Вотъ почему идеальное, какъ самостоятельный продуктъ духовнаго творчества, непонятно Гейнзе; вотъ почему искусство у него поставлено всегда ниже природы[1]), и въ искусствѣ онъ способенъ находить и чувствовать лишь то, что видитъ въ природѣ[2]). Не творческій духъ человѣка, а природа — единственное откровеніе красоты; она же — единственная наставница художника[3]). Въ природѣ же высшее воплощеніе красоты — человѣческій образъ[4]), человѣкъ, разсматриваемый какъ существо физическое. Вступивши на скользкій путь поклоненія физическому, Гейнзе, какъ художникъ и моралистъ, весь отдается чарующему соблазну чувственности. Онъ утверждаетъ, что существо, въ которомъ физическое особенно часто беретъ перевѣсъ надъ духовнымъ, женщина способна быть по преимуществу воплощеніемъ красоты[5]). Далѣе, изобразительное искусство, въ которомъ Гейнзе, послѣ поэзіи и музыки, видитъ высшее проявленіе человѣческаго генія, изобразительное искусство сводится имъ на передачу „одной внѣшности, одной поверхности“[6]). „Величайшимъ торжествомъ его“ оказывается „изображеніе красоты обнаженныхъ тѣлъ“![7]) Этого мало, конечно, для духовныхъ потребностей человѣка; но (наивно восклицаетъ Гейнзе) „сколько здѣсь зато дано для его физической, тѣлесной стороны, для одного зрѣнія!“[8]) Простое ощущеніе блаженства физическаго бытія, спокойнаго, безстрастнаго, самодовольнаго существованія, — это ощущеніе, воплощенное въ прекрасномъ обнаженномъ тѣлѣ, остается „высшимъ идеаломъ изобразительнаго искусства, чистѣйшей гармоніей красоты“. Всякое волненіе, всякая страсть, всякое движеніе уже нарушаютъ этотъ главный, полнозвучный аккордъ, отвлекая наше вниманіе отъ спокойнаго созерцанія тѣлесныхъ формъ, совершенство которыхъ достигаетъ высшей степени тогда, когда въ нихъ воплощается опредѣленный характеръ личности съ наибольшею живостью и полнотою[9]).

Искусство призвано увѣковѣчивать такимъ образомъ мигъ безотчетнаго, нерефлектирующаго наслажденія блаженствомъ физическаго бытія[10]). Да и не въ одномъ искусствѣ физическое блаженство представляется Гейнзе идеаломъ счастія; то же самое для него и въ жизни: „времена, когда люди наиболѣе пользовались жизнью и наиболѣе наслаждались, были временами и наибольшаго процвѣтанія искусства“[11]). Ощущеніе полноты своего личнаго существованія и есть высшее благо въ мірѣ, въ сравненіи съ которымъ все остальное оказывается быстро минующимъ, мелочнымъ удовольствіемъ[12]). Полнота же существованія выражается между прочимъ въ соединеніи съ видимою и осязаемою красотою. Влеченіе это, „хотя бы оно доходило даже до ненасытности“, Гейнзе

---

[1]) *Briefe*, I, 324–5. [2]) *Briefe*, I, 320. [3]) Id. 336. [4]) Id. 260. [5]) Id. 263.
[6]) Alle bildende Kunst ist am Ende bloss Oberfläche. *Ardinghello*, I, 292, 296.
[7]) Id. I. 281. [8]) Id. ibid. [9]) Id. I, 285–8.
[10]) *Ardinghello*. I, 303. [11]) Id. 304. [12]) Id. 247.

осмѣливается называть не только невиннымъ, но даже „благороднѣйшимъ изъ влеченій человѣческаго духа“[1]), не заботясь о томъ, въ какой омутъ „духовнаго пріапизма“ (по выраженію Виланда) втягивало его это убѣжденіе. Въ романахъ Гейнзе, въ „Ардингелло“ и въ „Гильдегардѣ фонъ Гогенталь“[2]), пламенно-чувственныя картины чередуются съ дѣйствительно поэтическими страницами и со множествомъ блестяще изложенныхъ и глубоко продуманныхъ мыслей объ эстетикѣ; талантливое и даровитое смѣняется безстыжимъ и безнравственнымъ, и читатель въ недоумѣніи отворачивается отъ писателя, неожиданно превращающагося изъ даровитаго художественнаго критика[3]) въ подражателя Кребильона[4]).

Не удивительно, что и на современниковъ сочиненія Гейнзе да и самъ онъ производили двойственное впечатлѣніе и вызывали отзывы часто совершенно противоположные. Въ числѣ поклонниковъ Гейнзе назовемъ прежде всего Виланда и Глейма. Первый отрекомендовалъ второму талантливаго юношу и Глеймъ, со свойственнымъ ему увлеченіемъ, сразу заговорилъ со своими друзьями о геніальности молодого писателя[5]). О первыхъ его произведеніяхъ одобрительно отозвались даже тенденціозные резонёры „Всеобщей Нѣмецкой библіотеки“, а Бойе предсказалъ вѣрный успѣхъ „новому поэту сладострастія“[6]). Однако легкомысленное стихотвореніе „Вишни“, а еще болѣе циническій переводъ Петронія вызвали строгое порицаніе не только со стороны такихъ людей, какъ Николаи[7]), но и Виланда, который съ этихъ поръ сталъ упрекать Гейнзе въ безпутствѣ мысли и чувствъ[8]). Не обращая вниманія на гнѣвъ своего бывшаго покровителя, Гейнзе продолжалъ идти своимъ путемъ, и въ „Лаидіонѣ“ изложилъ свое натуралистическое міровоззрѣніе съ дерзостью, которую самъ называлъ ужасною[9]). И однако въ этихъ смѣлыхъ стихахъ („Сганцахъ“) было столько юношескаго огня и неподдѣльнаго увлеченія языческимъ культомъ красоты и физическаго блаженства, что отъ нихъ былъ въ восторгѣ не одинъ Глеймъ, но и Виландъ, Гёте, философъ Якоби и многіе журнальные критики[10]). Одобренія эти показываютъ, какъ многіе въ Германіи уже были расположены къ той широкой свободѣ чувствъ, которую защищалъ Гейнзе; „Евангеліе Природы“ Руссо раскрывалось здѣсь въ новомъ видѣ, при-

---

[1]) Ich bin unersättlich... Bin ich strafbar, dass ich mich mit dem Schönen zu vereinigen suche, wo ich's finde? ist dies nicht der edelste Trieb unseres Geistes?... Id. 171.

[2]) Самъ авторъ считалъ „Гильдегарду“ за „образецъ цѣломудрія“ и удивлялся, почему публика и критика не раздѣляли этого мнѣнія. *Briefe* (Körte) II, 591. Отзывы о ней у *Schober* 132.

[3]) Геттнеръ очень высоко ставитъ заслуги Гейнзе въ этомъ отношеніи.

[4]) Желаніе подражать Кребильону онъ высказываетъ въ одномъ изъ писемъ: *Briefe (Körte)* I, 80. [5]) *Briefe zwischen Gleim, Heinse etc.* I, 14, 32, 34.

[6]) *Schober*, 21—22, 45. [7]) Id. 37—38. [8]) Id. 33. Переписка его съ Гейнзе по этому поводу: 50—61. [9]) *Briefe*. I, 123. [10]) *Briefe* I, 59, 198, 203, 213 и *Schober*, 49—50, 66—67.

наряженное на античный ладъ, изукрашенное граціями Виландовой музы, и самая смѣлость выраженій автора располагала многихъ въ его пользу. Глеймъ, напримѣръ, совѣтовалъ ему продолжать писать такъ же пламенно, какъ онъ началъ [1]): „чтобы расшевелить апатію нѣмцевъ (пишетъ онъ молодому другу), намъ нужны смѣлые пріемы; для такого дѣла не годятся благонамѣренные и благочестивые Геллерты; здѣсь нужны смѣлые ребята, похожіе на тебя или на Гёте“ [2]). Что касается „Ардингелло“, то въ немъ къ прежнимъ, подкупающимъ читателя качествамъ автора прибавилось талантливое изложеніе дѣльныхъ мыслей о разныхъ вопросахъ эстетики. Вотъ почему живописецъ Мюллеръ могъ назвать Гейнзе глубокимъ знатокомъ „не только неподдѣльной, оригинальной человѣчности, но и искусства“ [3]); вотъ почему „Ардингелло“ нравился такимъ различнымъ по вкусамъ людямъ, какъ Глеймъ, Бойе, Кнебель, историкъ Миллеръ и даже Гаманнъ [4]). При дворѣ пріютившаго Гейнзе Майнцскаго архіепископа-курфирста, гдѣ весь бытъ отличался слишкомъ свѣтскимъ и игривымъ характеромъ, культъ чувственности и физической красоты, изложенный въ „Ардингелло“, встрѣтилъ усердныхъ поклонниковъ [5]), а когда Гёте вернулся изъ Италіи, онъ нашелъ этотъ поворотъ изящнаго вкуса уже настолько распространеннымъ въ Германіи, что серіозно призадумался надъ опасностью того направленія въ искусствѣ и въ нравственности, главнымъ представителемъ котораго былъ Гейнзе и которому сочувствовалъ еще такъ недавно и самъ Гёте [6]). Онъ высказался поэтому съ неодобреніемъ объ „Ардингелло [7]), точно такъ же, какъ Шиллеръ, Гердеръ, Виландъ, Штольбергъ и Якоби [8]); Гердеръ называлъ это произведеніе „развратомъ мысли“ [9]), а Шиллеръ [10]), признавая силу колорита, разлитую въ романѣ Гейнзе, не находилъ въ его картинахъ высшей художественной правды и красоты, тогда какъ Якоби, уже раньше замѣтившій, что чувство у Гейнзе вырождается въ грязную чувственность, еще глубже разоблачилъ нравственную несостоятельность основнаго воззрѣнія Гейнзе на цѣль жизни. Къ чему, въ самомъ дѣлѣ, сводится въ концѣ концовъ существованіе героевъ „Ардингелло“, изображенное такими увлекательными чертами, эта жизнь, отдающаяся пользованію только мигомъ настоящаго, эта апоѳеоза чувственнаго блаженства, это поклоненіе физической красотѣ? Все это сводится къ праздности! „Но для меня (восклицаетъ въ благородномъ негодованіи Якоби) и самая великолѣпная праздная жизнь не представляетъ никакого великолѣпія; а если она составляетъ цѣль человѣчества, то и само человѣчество можетъ внушать только ужасъ и отвращеніе“ [11]).

---

[1]) *Briefe (Körte)* I, 205. [2]) Id. ibid. [3]) *Schober*, 90, ср. 78.
[4]) *Schober*, 110—111. *Weinhold, Boie*, 223—4. [5]) *Schober*, 116 f., 121—2, 136
[6]) „Лаидіонъ“ приводила его въ восторгъ: idem 48—49; почетный отзывъ его о ней — id. 213. [7]) *Annalen*. [8]) *Schober*, 110—111. [9]) *Геттнеръ*, 365.
[10]) *Naive und sentim. Dichtung*. [11]) *Jacobi's Briefwechsel*. II, 99.

Послѣ столь вѣрныхъ приговоровъ надъ главнымъ произведеніемъ Гейнзе представляется несовсѣмъ понятнымъ одобреніе его такимъ строгимъ судьею, какъ Гаманнъ. Однако этотъ фактъ объясняется, во-первыхъ, несомнѣнною силою художественнаго таланта Гейнзе, таланта, которому принужденъ былъ воздать должное даже такой строгій жрецъ искусства, какъ Клопштокъ [1]). Гаманнъ же былъ одаренъ слишкомъ страстнымъ влеченіемъ къ прекрасному, чтобы не замѣчать красоты тамъ, гдѣ она, какъ въ данномъ случаѣ, не стояла на уровнѣ требованій нравственности; какъ вдохновитель эстетики періода бурныхъ стремленій, онъ раздѣлялъ убѣжденіе Гейнзе о независимости эстетическаго начала отъ всѣхъ назидательныхъ и утилитарныхъ соображеній. Онъ могъ, слѣдовательно, не одобрять „Ардингелло“ съ нравственной точки зрѣнія, но не въ состояніи былъ отрицать его художественныя достоинства. Другая и еще болѣе важная причина его сочувственнаго отношенія къ роману Гейнзе заключалась въ доктринѣ того крайняго индивидуализма, которымъ проникнуто это произведеніе. Странно сказать, но при всемъ различіи въ образѣ жизни и въ убѣжденіяхъ, смиренный Гаманнъ сходился съ отчаяннымъ Гейнзе въ одномъ основномъ правилѣ: „человѣкъ долженъ оставаться вѣрнымъ своей индивидуальности и жить сообразно съ ея самобытными, оригинальными чертами“. Оба писателя требовали возможно болѣе широкаго простора для свободнаго развитія человѣческой личности, съ тою однако разницею, что Гейнзе былъ представителемъ *индивидуализма языческаго,* натуралистическаго, не идущаго дальше желанія предоставить личности и воплотить въ ней всю полноту *человѣческой* природы — „humana omnia“, тогда какъ Гаманнъ мечталъ объ *индивидуализмѣ христіанскомъ,* въ которомъ природное, человѣческое должно было пополняться *божественнымъ,* то-есть указаніемъ, примѣромъ и вліяніемъ Бога, этого „высшаго индивидуума“, и Христа, „этой совершеннѣйшей личности“, какъ выражался Гаманнъ. Только въ этомъ сочетаніи человѣческаго съ божественнымъ („omnia humana, sed et divina omnia“) дана для Гаманна возможность правильнаго, полезнаго и дѣйствительно прекраснаго развитія личности и возможность настоящей, плодотворной свободы, тогда какъ безъ просвѣтленія божественнымъ естественное остается неполнымъ, а слѣдовательно и несовершеннымъ, точно такъ же, какъ и свобода, предоставляемая такому несовершенному организму, оказывается гибельною для него самого и для другихъ. Такимъ образомъ, въ опредѣленіи конечнаго смысла индивидуализма Гаманнъ широко расходился съ Гейнзе: послѣдній не шелъ дальше идеала физическаго совершенства и блаженства и потому оправдывалъ и узаконялъ порядокъ вещей, выведенный изъ требованій ничѣмъ не стѣсняемой чувственности; Гаманнъ же, наоборотъ, именно изъ торжества чувственности убѣждался въ ея несостоятельности, въ невозможности ограничить по-

---

[1]) *Briefe v. Gleim, Heinse etc. (Körte).* I, 215.

требности человѣка однимъ физическимъ, и отсюда заключалъ о необходимости пополненія физическаго духовнымъ, человѣческаго — божественнымъ. Въ его расширенное понятіе совершенной человѣчности входило то и другое; безъ божественныхъ свойствъ въ человѣкѣ, по мнѣнію Гаманна, остается не чистая человѣчность, а чистая животность. Но именно за то, что Гейнзе такими живыми, смѣлыми и пламенными чертами набросалъ картину торжества чувственнаго начала надъ духовнымъ и въ этой картинѣ, самъ того не сознавая, далъ осужденіе языческаго индивидуализма, которому онъ поклонялся, имено за это и былъ ему благодаренъ безпристрастный наблюдатель противорѣчій человѣческой природы Гаманнъ. Онъ цѣнилъ Гейнзе за то, что этотъ искренній человѣкъ убѣжденно и смѣло высказалъ въ полной силѣ то воззрѣніе на жизнь, къ которому отчасти робко, отчасти притворно и двусмысленно, отчасти безсознательно, тяготѣла не малая часть тогдашняго нѣмецкаго общества.

Индивидуализмъ Гейнзе былъ впрочемъ практически непригоденъ для большинства. Гейнзе былъ, какъ мы видѣли, индивидуалистъ-эстетикъ, старавшійся дать неограниченной свободѣ личности натуралистическое объясненіе и художественное оправданіе. Положительный въ эстетической сторонѣ своихъ убѣжденій, онъ являлся настоящимъ штюрмеромъ, борцомъ-разрушителемъ вездѣ, гдѣ ему приходилось касаться вопросовъ семейныхъ, соціальныхъ или религіозныхъ; художникъ, мечтавшій о спокойной созерцательной жизни въ мірѣ красоты, смѣнялся въ немъ неосторожнымъ реформаторомъ существующаго порядка вещей, и многимъ изъ его читателей болѣе всего нравились именно дерзости этого воображенія, готоваго перевернуть или упразднить вѣками сложившійся строй жизни въ угоду необузданнымъ порывамъ чувственности и личной прихоти. Но рядомъ съ такими произвольниками, съ такими крайними индивидуалистами въ изучаемую нами пору было не мало людей такъ же, какъ и они, признававшихъ личное счастіе и чувственное наслажденіе за цѣль жизни, но не простиравшихъ своихъ требованій до открытаго столкновенія съ установившимся порядкомъ общественныхъ отношеній. Характернымъ представителемъ этихъ эпикурейцевъ мирнаго типа можно считать Кнебеля [1]), одного изъ тѣхъ рѣдкихъ людей, которые, не прославившись никакими самостоятельными подвигами воли или мысли, оказывали тѣмъ не менѣе глубокое вліяніе на своихъ современниковъ и необыкновенно цѣнились наиболѣе замѣчательными изъ нихъ.

Склонный скорѣе къ созерцательной, нежели къ дѣятельной жизни, умъ не столько самостоятельный и оригинальный, сколько способный глубоко проникать въ чужое и сживаться, сродняться съ нимъ, талантъ не столько творческій, сколько усвоивающій и связующій разнород-

---

[1]) О Кнебелѣ см. его *Nachlass*, изданный *Mundt*'омъ, объемистую переписку съ нимъ Гёте и вышеприведенную монографію *Doeberitz*'а.

ное, — этотъ „виртуозъ личнаго совершенства“ обязанъ счастіемъ и вліяніемъ, сопровождавшими его въ теченіе его долгой жизни, преимущественно своему рѣдкому умѣнью пользоваться жизнью. Это одинъ изъ самыхъ изящныхъ эпикурейцевъ и одинъ изъ самыхъ симпатичныхъ эгоистовъ, когда-либо чистосердечно сознававшихся въ томъ, что весь смыслъ человѣческаго существованія состоитъ въ беззаботномъ наслажденіи жизнью, въ пользованіи блаженствомъ личнаго бытія [1]). „Люби себя, посвящай себя самому себѣ!“ [2]) говоритъ онъ, подобно Монтэню. Занятіе самимъ собою — главное дѣло и главная обязанность человѣка [3]); чтобы ее выполнить должнымъ образомъ, „надо имѣть вѣру въ себя и мужество быть самимъ собою“, надо не отрекаться отъ своей индивидуальности. Пусть это довѣріе часто ведетъ къ заблужденіямъ! все же оно лучше недовѣрія, сомнѣнія въ самомъ себѣ; оно безопаснѣе измѣны своей природѣ, своей самобытности, въ которой сосредоточено все, что есть истинно цѣннаго въ человѣкѣ [4]). Какъ видимъ, Кнебель — рѣшительный индивидуалистъ во вкусѣ Гаманна, но вмѣстѣ съ тѣмъ это и эстетикъ-эпикуреецъ во вкусѣ Гейнзе. Онъ убѣжденъ, что человѣкъ созданъ для радости; наслажденіе — цѣль существованія [5]); ~~для~~ него нѣтъ смысла въ жизни [6]); чаша его неисчерпаема, и Кнебель пьетъ изъ нея безъ устали, до самого преклоннаго возраста, старательно избѣгая заботъ и утомительнаго труда, отказываясь отъ общественной дѣятельности, стѣснительной для личной свободы, не рѣшаясь посвятить себя наукѣ, которая слишкомъ мудрена, философіи, которая переполнена сомнѣніями, и литературѣ, которая едва ли полезна [7]). За всѣмъ этимъ онъ слѣдитъ внимательно, съ живымъ интересомъ любителя и даже знатока, но ничему онъ не отдается цѣликомъ, безраздѣльно, съ самопожертвованіемъ. Для этого онъ слишкомъ любитъ спокойствіе, слишкомъ высоко цѣнитъ прелесть досуга, не стѣсненнаго упорнымъ, обязательнымъ трудомъ. Не желая нарушать пріятнаго настроенія духа, онъ отворачивается отъ тяжелыхъ сценъ бѣдности, болѣзней и несчастій и спѣшитъ забыть грустныя впечатлѣнія въ бесѣдѣ съ веселыми и здоровыми людьми [8]) или же въ поэтическомъ уединеніи, среди красотъ природы, „изъ-за которыхъ стóитъ переносить всю тяжесть существованія“ [9]). И по убѣжденіямъ [10]), и по поведенію это матеріалистъ, но матеріалистъ скромнаго, нѣсколько мечтательнаго, почти сентиментальн-

---

[1]) Jeder suche sein eigenes Leben; neue Wonnen quellen unaufhörlich. *Nachlass.* I, 40—41. [2]) Id. I, 98—99, 93, 96. [3]) Id. II, 17. [4]) Id. II, 202. [5]) I, 97. [6]) I, 19.

[7]) Сомнѣніе въ пользѣ литературнаго труда; полезно только точное знаніе: I, S. LV, II, 367; къ сожалѣнію, „наше знаніе состоитъ въ искусствѣ обманывать себя относительно смысла жизни“. Онъ отчаявается въ томъ, что человѣчеству когда-либо удастся понять себя; вѣчныя колебанія отъ одного мнѣнія къ другому, отъ заблужденія къ истинѣ — вотъ нашъ удѣлъ! I, 58. [8]) Id. I, S. LXI. [9]) I, 91.

[10]) Его любимымъ мыслителемъ былъ Лукрецій, переводу котораго онъ посвятилъ многіе годы. Переводъ этотъ признанъ былъ превосходнымъ большинствомъ тогдашнихъ литераторовъ.

наго типа. Въ немъ нѣтъ ничего агрессивнаго по отношенію къ существующему порядку; отъ разрушительныхъ порывовъ Гейнзе онъ далекъ; наоборотъ, онъ полагаетъ, что „любимый пріютъ радости — спокойная душа, не требующая многаго отъ судьбы, богатая надеждою и терпѣніемъ“ [1]). Гейнзе совѣтуетъ давать неограниченный просторъ страстямъ; Кнебель, наоборотъ, — обуздывать ихъ: счастье не въ нихъ, а въ болѣе тихихъ и нѣжныхъ чувствахъ души [2]). Подобно Гейнзе, онъ ввѣряетъ руководство чувствами природѣ [3]), которую славитъ въ поэтическихъ гимнахъ, проникнутыхъ пантеистическимъ благоговѣніемъ, называя ее „божественнымъ духомъ добра, альфою и омегою бытія“ [4]). „Божественные законы природы“ онъ ставитъ выше мелочныхъ, человѣческихъ [5]); въ культѣ природы находитъ онъ совокупность религіи, нравственной мудрости и знанія [6]); ея священнымъ пѣвцомъ, провозвѣстникомъ ея верховныхъ велѣній желаетъ онъ быть [7]). Но, въ отличіе отъ Гейнзе, это поклоненіе естественнымъ влеченіямъ не совпадаетъ у него съ субъективнымъ произволомъ въ области нравственной, не упраздняетъ абсолютнаго смысла добродѣтели. Съ молодости посвятилъ онъ себя служенію ей [8]) и остался вѣрнымъ этому обѣту въ теченіе всей жизни, безукоризненно честной и серіозной.

Мы видимъ, слѣдовательно, какъ не похожъ этотъ эпикуреецъ на Гейнзе въ своихъ практическихъ правилахъ поведенія, несмотря на сходство исходной точки убѣжденій. Оба они — индивидуалисты, считающіе личное блаженство цѣлью существованія; оба проникнуты натуралистическимъ міросозерцаніемъ. Оба, сверхъ того, эстетики, такъ какъ и Кнебель видитъ конечную задачу человѣка „въ обладаніи высшею силою, т.-е. способностью ощущать прекрасное“ [9]). Но пути и способы къ достиженію счастія у нихъ различны: Кнебель находитъ ихъ не въ разнузданной свободѣ чувствъ, а въ ихъ уравновѣшенномъ, гармоничномъ сочетаніи, не въ опьяненіи страстью, а въ спокойномъ созерцаніи красоты, высшимъ воплощеніемъ которой (опять въ отличіе отъ Гейнзе) онъ считаетъ не человѣка, а природу, предпочитая безстрастное, объективное подвижному, субъективному.

За обладаніе тайною спокойнаго, виртуознаго пользованія жизнью и цѣнили такъ высоко Кнебеля самые выдающіеся люди его времени, Гердеръ, Гёте и столько другихъ. Гердеръ тяготѣлъ къ Кнебелю можетъ быть потому, что находилъ въ немъ воплощеніе того, чего ему самому недоставало: неустойчивый въ убѣжденіяхъ и симпатіяхъ, склонный къ меланхоліи, стѣсненный въ выборѣ дѣятельности, этотъ труженикъ, не знавшій отдыха и чувственныхъ наслажденій, поощрялъ Кнебеля „наслаждаться какъ можно полнѣе свободою и спокойствіемъ“ [10]), совѣ-

---

[1]) I, 45—46, 67, 80. [2]) I, 10—11. [3]) Id. ibid. и II, 93.
[4]) *An den Geist der Natur.* — *Die Erde,* etc. [5]) I, 91. [6]) I, 97.
[7]) Ich bin organista und cantor der Natur. II, 363.
[8]) I, S. XVII, II, 17; I, 103, II, 182. [9]) I, 11. [10]) *Knebel's Nachlass.* II, 231, 281.

туя „прежде всего жить весело, такъ какъ веселье — высшее благо жизни“ [1]). „Міръ слишкомъ хорошъ, имъ надо пользоваться, надо жить!“ [2]) — „жить для радости, для спокойствія и для надежды на то, что все, рано или поздно, станетъ хорошо“, прибавляетъ Каролина Гердеръ [3]), вѣрная истолковательница убѣжденій своего мужа, одинаково съ нимъ забывавшая великую истину, что въ человѣческой жизни ничто само собою, т.-е. пассивно, не становится хорошимъ, а все требуетъ активнаго исправленія мыслью и волею, отданными не личной радости, и не спокойствію, а благородному труду для достиженія всеобщаго блага. Что касается Гёте, то онъ льнулъ къ Кнебелю съ такою рѣдкою въ немъ прочностью симпатіи потому, что былъ слишкомъ сходенъ съ нимъ въ его эстетическомъ эпикурепзмѣ; онъ чтилъ въ немъ выдержанное, устойчивое воплощеніе почти античнаго, натуралистическаго довольства блаженствомъ личнаго бытія, довольства, къ которому самъ Гёте былъ такъ склоненъ или въ которомъ (вѣрнѣе) онъ былъ такъ много грѣшенъ.

Печальное заблужденіе, будто *личное* счастіе и личное наслажденіе составляютъ высшее благо и цѣль жизни, это заблужденіе, дѣлающее невозможнымъ общее и даже частное счастіе, этотъ первородный грѣхъ безсильнаго себялюбія индивидуалисты возводили въ достоинство и оправдывали его нарядными софизмами, которымъ они искренно вѣрили; а если здравый смыслъ и трагическая правда жизни разоблачали передъ ними опасную сторону ихъ обольстительныхъ призраковъ, они успокоивали себя мнѣніемъ, будто этика личнаго блаженства пригодна не для всѣхъ, а лишь для избранныхъ, такъ называемыхъ „прекрасныхъ душъ“. Дѣйствительно, безъ этой оговорки индивидуализмъ XVIII вѣка съ его неограниченнымъ нравственнымъ произволомъ не выдерживаетъ даже самой поверхностной критики. Не удивительно, слѣдовательно, что философія чувства, стоявшая, въ лицѣ Гаманна и Якоби, очень энергично за широкую свободу личности, основывала эту свободу главнымъ образомъ на ученіи о свойствахъ „прекрасной души“.

Самое краснорѣчивое изложеніе и наиболѣе талантливую защиту этого ученія мы находимъ въ философскихъ романахъ Ф. Г. Якоби, въ „Альвиллѣ“ и „Вольдемарѣ“ [4]), которые являются не только вѣрнымъ выраженіемъ убѣжденій самого автора [5]), но и замѣчательно полною, правдивою и живою картиною духовнаго броженія, переживавшаго значительною частью нѣмецкой молодежи этого времени. Въ противоположность съ одной стороны бюргерской умѣренности и посредственности, съ ея условными правилами приличій и боязнью уклониться хотя бы на

---

[1]) Id. II, 248, [2]) Id. II, 277. [3]) Id. II, 321.

[4]) Нижеслѣдующее по „*Альвиллю*“ и „*Вольдемару*“ (*F. H. Jacobi's Werke*); подробности и ссылки — въ II томѣ моей книги.

[5]) Про „Альвилля“ Якоби говорилъ, что это общій ключъ ко всѣмъ его сочиненіямъ, нѣчто такое, чему онъ вѣритъ болѣе, нежели самому себѣ“.

одинъ шагъ отъ общепринятаго, а съ другой стороны — въ противоположность „просвѣщенію“ XVIII вѣка съ его узкою, пристрастно выработанною, отвлеченно и сухо изложенною системою будто бы общечеловѣческихъ, но въ сущности ни къ кому не прививавшихся понятій. — „Альвиллъ“ и „Вольдемаръ“ являются пламенною рѣчью въ пользу личнаго чувства, которому здѣсь придано значеніе главнаго двигателя человѣческихъ дѣйствій и верховнаго судьи убѣжденій и поступковъ.

„Любовь къ жизни, наслажденіе жизнью и полнота силъ для пользованія ею“ — вотъ сущность этики „Альвилля“ и, вмѣстѣ съ нею, всего психологическаго процесса періода бурныхъ стремленій. Отдаваться нерефлектирующимъ, цѣльнымъ порывомъ жизнерадостному настроенію, восторженно ощущать блаженство личнаго бытія, почерпать въ этомъ ощущеніи обновленіе силъ для активнаго отношенія чувствующаго субъекта къ окружающей средѣ и наконецъ (главное!) возводить этотъ взглядъ на жизнь въ понятіе естественное, нормальное, правовое и потому подобающее человѣку — вотъ та новая точка зрѣнія, которая отличаетъ это ученіе отъ общепринятой нравственности и отъ раціоналистической этики нѣмецкаго „Просвѣщенія“. На мѣсто мелочнаго измѣренія и взвѣшиванія отдѣльныхъ поступковъ, на мѣсто отвлеченныхъ и безжизненныхъ общихъ правилъ и формулъ, здѣсь былъ поставленъ могучій, инстинктивный порывъ, свободный отъ всякаго внѣшняго принужденія, — субъективное, часто безотчетное влеченіе, мгновенное внушеніе. Самобытная, разнообразно одаренная, прихотливо измѣнчивая индивидуальность заявляла здѣсь свое право на неограниченную свободу и мыслей, и чувствъ, и даже поступковъ, на свободу, „переходящую въ необузданность, рискующую всѣмъ для достиженія каждой отдѣльной цѣли“. „Здравый смыслъ и здоровыя чувства, почти вымершія отъ больничной діэты просвѣщенныхъ воспитателей человѣчества“, рвутся здѣсь на просторъ, требуя ничѣмъ не стѣсненнаго, естественнаго развитія „каждой способности, каждой человѣческой силы“. Пусть эти силы вступаютъ въ столкновеніе другъ съ другомъ: замѣшательство неизбѣжно при стремительномъ движеніи; но то же движеніе улаживаетъ, разграничаетъ, очищаетъ и исправляетъ“. Лучше такое бурное стремленіе, нежели хваленое равновѣсіе, отъ котораго вѣетъ холодомъ смерти! „Наслажденіе и страданіе — назначеніе человѣка... Нѣтъ у того сердца въ груди, кто предназначаетъ себя къ непрерывному душевному спокойствію и способенъ въ немъ находить осуществленіе своихъ желаній!.. Скорѣе все другое доступно человѣку, нежели способность сохранять мѣру и держаться средины“. Да и что̀ даетъ оно, это восхваляемое благоразуміе, это соблюденіе установленныхъ правилъ? Ужъ конечно не личное счастье, да и не всеобщее благополучіе, которое современные, никѣмъ не призванные благодѣтели человѣчества вырабатываютъ въ „правильную систему понятій“, безъ колебаній опредѣляя „для каждаго и при всевозможныхъ обстоятельствахъ гармонію всѣхъ потребностей и силъ“. „Какъ бы самонадѣянно ни воз-

глашали эти мудрецы свое „такъ должно быть!“ — отъ отвлеченнаго понятія, отъ сновидѣнія до дѣйствительности далеко!... и потому-то такимъ негоднымъ хламомъ оказывается вся наизусть заученная этика и религія“. Страхъ передъ крайностями и ошибками не долженъ, слѣдовательно, мѣшать намъ отдаваться природнымъ влеченіямъ: „что вовсе не можетъ быть ложно истолковано, въ томъ мало смыслу; чѣмъ нельзя злоупотреблять, въ томъ мало силы... Намъ нужны сильныя чувства, живые порывы и страсти. То, что обыкновенно зовется благоразумнымъ поведеніемъ, — искусственная вещь, и въ предполагаемомъ его душевномъ состояніи менѣе правды, нежели въ какомъ-либо иномъ... Ужъ если надо выбирать между разсудкомъ и страстью, то лучше выбрать вторую, лучше довѣриться указаніямъ самой природы, требующей пробужденія во мнѣ каждой способности, движенія каждой силы, правдиваго, гармоничнаго развитія не подсказанныхъ мнѣ другими, не навязанныхъ, а моихъ собственныхъ чувствъ, моего собственнаго разсудка, моей собственной воли. Будемъ же слушаться своего сердца! внимать его голосу, понимать его да будетъ моею мудростью, мужественно ему слѣдовать — моею добродѣтелью!“

Излагая такими страстными и смѣлыми чертами стремленіе своихъ современниковъ къ неограниченной нравственной свободѣ, Якоби хорошо понималъ, что такая свобода грозитъ перейти въ полную духовную анархію и потому отлично сознавалъ необходимость установленія какого-нибудь положительнаго ученія для того, чтобы хотя бы какъ-нибудь упорядочить эту хаотическую борьбу противоположныхъ стремленій. Но, за устраненіемъ первенства разума и утилитарной основы нравственности, задача чрезвычайно затруднялась, такъ что Якоби могъ найти ея рѣшеніе только въ вѣрѣ въ природную доброкачественность нормально-организованной или, какъ тогда выражались, „прекрасной души“. Таинственное влеченіе человѣческаго духа къ истинѣ, къ добру и къ красотѣ, по мнѣнію Якоби, не бредъ воображенія, не мечта чувствительнаго сердца; въ немъ, въ этомъ влеченіи, и только въ немъ, заключается реальная основа всей природы, всего добра и всей красоты. Пусть это влеченіе смутно, неопредѣлимо точными формулами разсужденія, ясными понятіями и правильными умозаключеніями! Непостижимое принадлежитъ къ его сущности, иначе оно не было бы влеченіемъ первоначальнымъ. „Тайны любви и жизни не проницаемы для человѣческаго взора; всякое способное къ развитію бытіе начинается желаніемъ, не вѣдающимъ своего предмета; лишь впослѣдствіи, лишь кое-гдѣ, руководящее жизнью влеченіе раскрываетъ немного свое густое покрывало. Но каждое бытіе, даже наиболѣе таинственное требуетъ поддержки себя упорствомъ въ своихъ потребностяхъ, настойчивостью, составляющею его право; нѣтъ ничего могущественнѣе этого требованія, нѣтъ ничего болѣе священнаго, какъ это право. Кто познавалъ его, кто его прочувствовалъ, тотъ довѣряетъ ему; онъ обрѣлъ Истину и благо ему, хотя бы онъ и оставался въ той средѣ, гдѣ все таинственно, невидимо, неизвѣстно!“

Въ такъ называемой прекрасной дѹшѣ, которая для Якоби и есть единственная нормальная, это идеальное влеченіе развито въ высокой степени. „Ненасытная жажда полноты любви, невинности и вѣры въ добро, порывъ къ невыразимо-прекрасному, къ священному и доброму“ непрерывно наполняетъ душу, возвышая ее надъ мелочными и пошлыми расчетами и побуждая искать воплощенія своего идеала повсюду: „во внѣшней формѣ, въ духѣ, въ пѣснѣ, въ созвучіи, въ образѣ, въ чемъ бы то ни было“, искать „до тѣхъ поръ, пока внутренняя сущность вещи, то-есть то, что въ ней есть добраго, прекраснаго, благотворнаго, не перельется въ меня, не воспримет ъ любовь и жизнь во мнѣ. Ничто не должно гибнуть изъ того, что обращало ко мнѣ взоръ, манившій къ единенію съ собою, что давало жизнь мнѣ и получало ее отъ меня“. „Но всего болѣе, конечно, жаждетъ душа единенія съ себѣ подобными; ея естественное назначеніе и высшее блаженство — любить людей, безъ тщеславія, безъ разсчета, настоящею, неподдѣльною любовью. Здѣсь все идетъ такъ чисто, такъ непосредственно отъ сердца, а сердце такъ могуче!..“ Но человѣкъ — только часть природы; какъ часть, онъ долженъ любить цѣлое: съ дѣтскою нѣжностью льнетъ онъ къ лону природы, внемлетъ чуткимъ слухомъ сокровенному біенію ея жизненныхъ силъ, чувствуетъ свое активное общеніе съ этимъ великимъ океаномъ Сущаго, паритъ среди творенія, сливается съ нимъ и создаетъ себѣ новую форму „изъ тончайшаго эѳира“, одновременно познавая и вѣчность, и мимолётность своего бытія, „становясь все чище и все полнѣе звучащею струною на арфѣ природы, все болѣе мощнымъ органомъ воспріятія совокупности Существа Вселюбящаго“.

Въ такихъ восторженныхъ выраженіяхъ изображаетъ Якоби воспріимчивость счастливо организованныхъ душъ къ прекрасному. Надо ли подчеркивать культурно-историческій смыслъ этихъ поэтическихъ строкъ? Сентиментальность, разлившаяся въ концѣ прошлаго столѣтія такимъ сладостно-разслабляющимъ потокомъ въ литературѣ и жизни, находитъ здѣсь свое наиболѣе чистое выраженіе. Романтизмъ, со всѣми сложными аккордами своихъ то нѣжныхъ, то грозныхъ страстей, съ титаническими запросами отъ людей и отъ жизни, съ разочарованіемъ, плодомъ непосильныхъ или невыясненныхъ желаній, романтизмъ, переносящій погоню за летучими призраками своихъ смутныхъ идеаловъ въ область природы, чтобы въ ней искать сначала разгадки тайнъ человѣческаго бытія, потомъ — отзыва на свои стремленія и наконецъ успокоенія въ отреченіи отъ самобытной жизни личности и въ ея слияніи со стихійно-живущимъ цѣлымъ, — романтизмъ уже весь въ зародышѣ здѣсь, въ пылкихъ мечтахъ Якоби о „ненасытномъ стремленіи души къ невыразимо-прекрасному, къ невидимому, къ необъятному“, къ воспріятію и всей міровой любви, и всей міровой скорби, хотя еще съ рѣшительнымъ преобладаніемъ оптимизма надъ пессимизмомъ.

Совершенно въ духѣ періода бурныхъ стремленій Якоби смѣло предо-

ставляетъ привилегированнымъ натурамъ широкія права и преимущества. „Прекрасная душа“ не нуждается въ чужой помощи, въ постороннемъ вліяніи: „въ ея собственномъ существѣ обитаетъ полнота красоты и величія... Въ ней слишкомъ много добраго и прекраснаго, чтобы она не могла одолѣть дурнаго; дурное въ ней — пришлое, случайное и никто, больше ея, не радуется избавленію отъ этого злаго духа“. Для нея важно обладать не столько выдающимся умомъ, сколько уравновѣшенною силою воображенія, способною умѣрять свои порывы. Якоби, очевидно, раздѣляетъ убѣжденіе настоящихъ штюрмеровъ о независимости даровитости отъ общихъ правилъ благоразумія. Инстинктивному влеченію счастливо сформированнаго организма онъ довѣряетъ больше, нежели усиліямъ систематической этики и педагогики. „У добраго, честнаго человѣка само собою устанавливается желанное равновѣсіе между воображеніемъ и разсужденіемъ. Такіе люди судятъ и поступаютъ безъ страха и сомнѣнія; ихъ сердце бьется бодро и вольно; богиня любви и всѣ ея слуги оберегаютъ это сердце, потому что оно давало въ себѣ просторъ всѣмъ естественнымъ радостямъ, безгранично довѣряло вселюбящей матери-природѣ, научалось у нея, принимая ея дары для того, чтобы раздавать ихъ другимъ съ такою же щедростью, какъ и она“.

Изобразивши преимущества счастливо-организованной души, Якоби разоблачаетъ и ея слабыя стороны, ея недостатки, осуждаетъ ихъ и до извѣстной степени указываетъ, какъ и чему надо имъ противодѣйствовать. Прежде всего онъ обращаетъ вниманіе на опасность чрезмѣрной впечатлительности людямъ, живущимъ не столько разсужденіемъ, сколько чувствомъ. Та же любовь къ прекрасному, которая даруетъ имъ столько наслажденій, терзаетъ ихъ неугасимымъ огнемъ неудовлетворенныхъ желаній и гнететъ ихъ постояннымъ разладомъ дѣйствительности съ идеаломъ. Избранная душа въ себѣ самой носитъ небо, но вмѣстѣ съ тѣмъ и адъ, полноту блаженства и бездну отчаянія; она страдаетъ отъ непрерывнаго столкновенія и борьбы разнородныхъ способностей и влеченій, этого неизбѣжнаго условія всесторонняго развитія личности. Но еще хуже — разслабленіе, къ которому непремѣнно, рано или поздно, приводитъ непрерывная погоня за одними ощущеніями. Она увлекаетъ человѣка „въ омутъ духовнаго сладострастія, въ похоти хотя и высшаго разряда, однако все же гибельныя, какъ всякая чувственность, когда предаются ей одной“. Но не менѣе пагубна и другая противоположность: чрезмѣрное обиліе энергіи, неудержимая сила воли. „Каждый избытокъ силъ влечетъ къ какому-нибудь насилію или угнетенію“. Положеніе еще осложняется соединеніемъ въ подобныхъ натурахъ „особенно нѣжной и живой чувствительности съ силою страсти, съ необычайною энергіей воображенія“. Здѣсь не помогаетъ даже умственное развитіе; напротивъ! чѣмъ свѣтлѣе умъ, тѣмъ большая вѣроятность на нравственную разнузданность: переходъ отъ ощущенія къ рефлекціи и наоборотъ, такъ быстръ и легокъ, что то и другое поглощается такими организмами слишкомъ стремительно, не успѣвая оставить за собою

замѣтнаго, глубокаго слѣда; ощущеніе и мысль, въ своей вѣчной смѣнѣ, теряютъ у нихъ свой специфическій вѣсъ, свое вліяніе и свои права на продолжительное дѣйствіе. „Весь человѣкъ въ нравственномъ отношеніи становится ничѣмъ инымъ, какъ поэтическою мечтою, и можетъ дойти до утраты всякой правды, всякой чести и кончить настоящимъ мистицизмомъ вражды къ закону и квіэтизмомъ безнравственности". Самообожаніе — обычный порокъ привилегированныхъ душъ; „ихъ себялюбіе болѣе жестоко, чѣмъ чье-либо; къ истинному самопожертвованію онѣ неспособны. Онѣ всегда идутъ по пути къ самому упорному и все возрастающему самомнѣнію... Рискуя всѣмъ для достиженія своихъ цѣлей, не владѣющіе собою и непреодолимые для другихъ, эти люди губятъ и себя, и другихъ".

И однако, несмотря на все сказанное, Якоби отдаетъ этому „ужасному характеру" рѣшительное предпочтеніе передъ бездушною, безсильною, безцвѣтною пародіей на живаго человѣка, которую искусственно выработали въ своихъ „Системахъ всемірной морали и всеобщаго счастія" педанты просвѣщенія XVIII вѣка. Для Якоби этотъ тысячи разъ заблуждающійся и падающій живой человѣкъ милѣе, нежели какой-то механически дѣйствующій автоматъ, въ которомъ нѣтъ ничего самобытнаго, въ которомъ все — чужое, дѣланное, заученное и потому неестественное, фальшивое, больное. Въ концѣ концовъ Якоби все-таки „вѣритъ въ конечное спасеніе человѣка сердцемъ", вѣритъ, что, несмотря на всѣ свои недостатки, „сердце благороднаго человѣка представляетъ для него лучшую охрану отъ зла". Трудно указать основанія этого довѣрія; трудно убѣдить въ немъ, но нельзя и отказаться отъ него. „Хорошо созданный" способенъ нравственно пасть, и нерѣдко доходитъ до паденія; „но добродѣтель, въ которую онъ дѣйствительно вѣритъ и которая не можетъ его вполнѣ покинуть, подниметъ его вновь и поставитъ на высшій уровень, чѣмъ прежде". Таково свойство нашей природы: „совершать прекрасные, добрые, благородные поступки естественно человѣку; но его природѣ противно дѣлать только одни добрыя дѣла, быть только добродѣтельнымъ. Ни одна изъ его склонностей, доведенная до высшей степени напряженія, не можетъ создать безупречно добродѣтельнаго характера". Откуда же въ такомъ случаѣ способность къ добру? Разсудокъ молчитъ на этотъ вопросъ; не въ немъ первоначальный источникъ нравственности, не онъ создаетъ естественную и прочную этику. Онъ только приводитъ въ теорію то, что ему приходится наблюдать; нравственная сила должна доказать себя *въ качествѣ факта* и реально обнаружить свой объектъ прежде, нежели станетъ возможною какая бы то ни было этическая теорія. Добродѣтели, слѣдовательно, должна предшествовать самопріобрѣтенная склонность къ ней, не извнѣ полученная, не заученная способность, а прирожденное предрасположеніе, основанное на внутренней самодѣятельности души.

Такимъ образомъ у Якоби ученіе о прекрасной душѣ получаетъ солидную опору въ убѣжденіи объ интуитивномъ началѣ нравствен-

ности. Скорѣе кого-либо другаго этотъ поклонникъ инстинктивнаго чувства, положеннаго въ основу добродѣтели, рисковалъ преувеличить его значеніе и впасть такимъ образомъ въ опасныя заблужденія. Но онъ убережся отъ нихъ, потому что, въ отличіе отъ Гейнзе и другихъ штюрмеровъ, вовсе не одобрялъ крайностей личной свободы. За что иное, какъ не за разнузданность желаній и чувствъ, за необузданность воли терпятъ длинный рядъ самопстязаній Альвиллъ и Вольдемаръ? „Неудержимое легкомысліе, проклятая неосторожность слишкомъ вкоренились въ ихъ бурной натурѣ, подверженной непрерывному броженію... Руками, уже полными, они хотятъ хватать еще и еще, а затѣмъ уже не въ состояніи ни обнять, ни удержать того, что имѣютъ“. Ихъ губитъ „невоздержность, слѣпое стремленіе ко всему“. „Я знаю“, замѣчаетъ Якоби, „что рѣчи противъ этихъ недостатковъ приносятъ мало пользы; но говорить въ ихъ пользу; то-есть проповѣдывать теорію неумѣренности и порока, въ качествѣ единственной философіи жизни, единственнаго пути къ счастію и даже къ высшему совершенству, это было бы, думается мнѣ, безумнѣйшимъ и вреднѣйшимъ предпріятіемъ“. Напрасно пытаются оправдать эту теорію ея предполагаемою естественностью! Неправда! она прямое противорѣчіе природѣ, нарушеніе ея истинныхъ, чистыхъ отношеній и замѣна ихъ вымышленными. Такія чувства, такія желанія ненормально сильны; они — заблужденія, убійцы дѣйствительныхъ потребностей природы. Не то внушаетъ она сердцу неиспорченному чувственностью и самонадѣянностью; умѣренность и послушаніе такіе же священные ея законы, какъ и право на желаніе и ощущеніе; соблюденіе ихъ необходимо. Надо помнить, что „въ человѣкѣ нѣтъ ничего цѣльнаго, ничего прочнаго“; зная это, нельзя полагаться, только на *свою* доброкачественность и геніальность. „Конечно, хорошее указываетъ человѣку непосредственно только его собственное сердце, его влеченіе къ добру, и вся жизнь — въ любви къ этому влеченію“; тѣмъ не менѣе тотъ, кто вполнѣ положится на свое только сердце, кто самонадѣянно поставитъ личный порывъ выше общаго мнѣнія о добромъ и прекрасномъ или пойдетъ наперекоръ ему, — тотъ безумецъ. „Нѣтъ ничего опаснѣе, какъ возвышать личный произволъ надъ всеобщимъ мнѣніемъ; нѣтъ ничего благотворнѣе послушанія и подчиненія общимъ потребностямъ (если только онѣ не противорѣчатъ нравственности). Гораздо лучше приспособляться къ невиннымъ, хотя бы даже глупымъ обычаямъ и предразсудкамъ, нежели слѣдовать *исключительно* самому себѣ, слушать *одного себя,* вѣрить *только себѣ*. Вы довѣряете прекрасной душѣ; я же въ высшей степени не довѣряю именно тому, что̀ вы такъ называете; она соблазняетъ, ослабляетъ людей, носитъ ихъ по безбрежному морю, превращая ихъ въ изувѣровъ, въ несчастныхъ, неизлѣчимыхъ мечтателей и софистовъ“. Индивидуалиста обманываетъ его собственное изящное искусство свободной духовной виртуозности; изъ наименѣе преходящаго, наименѣе случайнаго въ себѣ самомъ индивидуалистъ выводитъ заключеніе, будто онъ можетъ создать нѣчто дѣйствительно не-

измѣнное, истинно-вѣчное въ области своего личнаго чувства, „котораго, Бога, онъ держится во всей своей дѣятельности". Но на все — рессурсовъ одного чувства недостаточно: оно и только оно порождаетъ стремленіе къ хорошему; оно же дѣлаетъ возможнымъ хорошее; „но для избѣжанія дурнаго требуются иныя силы, болѣе многочисленныя; въ борьбѣ со зломъ долженъ сплотиться *весь* человѣкъ; здѣсь ему часто приходится напрягаться почти до самоуничтоженія и, въ концѣ концовъ, все-таки сознавать, что ему мало даже всѣхъ силъ его человѣчности".

Воздавая, слѣдовательно, должное чувству, не будемъ останавливаться на немъ, какъ на послѣднемъ, конечномъ, говоритъ Якоби. „Я готовъ охотно осмѣивать глупость хлопотливаго празднолюбца, занятаго одною безцѣльною любознательностью, безъ обладанія знаніемъ. Но скажите, лучше ли этого праздное собираніе ощущеній изъ-за одной потребности ощущать ощущенія, чувствовать чувства? Не происходитъ ли здѣсь обольщеніе еще болѣе нелѣпое, чѣмъ тамъ, въ области знанія? Я полагаю, что обладающій дѣйствительно прекрасною, возвышенною душою не останавливается на такомъ обособленіи ощущеній и восхитительныхъ чувствъ. Онъ не станетъ беречь ихъ въ качествѣ только впечатлѣній, не будетъ устраивать себѣ произвольнаго наслажденія изъ одного созерцанія ихъ; онъ не будетъ утверждать, что блаженство заключается въ такомъ-то ощущеніи, въ такомъ-то чувствѣ; онъ скажетъ: блаженство—въ такомъ-то *поступкѣ,* въ такомъ-то *дѣйствіи.* Вотъ что дѣлаетъ правильнымъ жизненный путь душъ благородныхъ".

Рѣдко бывало сказано болѣе вѣское, болѣе своевременное слово! Въ немъ Якоби заразъ и обнаруживалъ основную слабость ученія о превосходствѣ чувства надъ разсужденіемъ, и указывалъ единственный путь къ спасенію отъ этого недуга, въ который, какъ онъ предвидѣлъ, не замедлили впасть его современники. Онъ постановляетъ здѣсь мудрый и безпристрастный приговоръ надъ обоими враждующими другъ съ другомъ началами: односторонней разсудочности и чрезмѣрной, столь же односторонней чувствительности. Разсудокъ становится бездушнымъ и мертвеннымъ, какъ скоро онъ упорно обособляется и уединяется въ свой собственный, замкнутый міръ знанія только для знанія, только изъ-за знанія. Результатъ такого неестественнаго назначенія, даваемаго знанію, — самообманъ мысли, ложь, грѣхъ противъ правды жизни, съ которою разрываетъ себя мысль, мечтая произвольно повелѣвать ею или же презрительно игнорируя ее. Противъ этой-то призрачной мудрости всею энергіей своей любви къ реальному содержанію жизни выдвигаетъ Якоби на первый планъ начало чувства, то-есть врожденную, независимую отъ мыслительнаго процесса способность воспріятія человѣческою личностью данныхъ какъ внутренняго, субъективнаго міра, такъ и внѣшняго, объективнаго. Этому прирожденному и, какъ онъ выражается, инстинктивному, таинственному познавательному началу онъ, не колеблясь, отдаетъ предпочтеніе передъ рефлективнымъ. Но почему? Не въ силу религіозныхъ соображеній, какъ Гаманнъ и Лафатеръ, еще менѣе въ силу

эвдемонистическихъ побужденій, не изъ наслажденія, доставляемаго чувствомъ, какъ это видимъ у поклонниковъ сентиментальности и у штюрмеровъ, наконецъ — даже не изъ-за знанія, поскольку оно ограничивается простою любознательностью. Якоби защищаетъ чувство, прославляетъ его, даже поклоняется ему лишь потому, что оно — *сила жизни, возможность и органъ дѣятельности,* и лишь въ этомъ смыслѣ, лишь насколько оно есть средство и условіе *дѣйствія,* поступка, живаго и жизнь рождающаго акта, лишь настолько оно и полезно, и могуче, и прекрасно, и священно. Но стоитъ только ему, подобно его противоположности, отвлеченному разсужденію, замкнуться въ самомъ себѣ, ограничиться процессомъ саморазвитія и самосозерцанія, не подвигаясь дальше, не переходя въ дѣйствіе, стоитъ ему только возвести себя изъ средства жизни въ цѣль ея — и чувство станетъ такъ же ничтожно и жалко, такъ же безсильно и безплодно, какъ и отвлеченное, самимъ собою ограниченное разсужденіе, и еще болѣе опасно, чѣмъ оно. Вотъ почему въ своихъ философскихъ романахъ, рядомъ съ исключительно даровитыми людьми, полными возвышенныхъ стремленій, но безхарактерными и неумѣренными, Якоби вывелъ рядъ менѣе блестящихъ, но болѣе благоразумныхъ лицъ, смиренно, но стойко и самоотверженно исполняющихъ подвигъ любви и служенія долгу и обличающихъ самимъ дѣломъ недостаточность однихъ благихъ намѣреній и непроизводительныхъ порывовъ. Если Якоби не соединилъ этихъ разнородныхъ качествъ въ одинъ цѣльный образъ, воплощавшій бы совокупное содержаніе его нравственнаго идеала, то, конечно, потому лишь, что въ такомъ случаѣ онъ создалъ бы воображаемое, а не дѣйствительное лицо. Невозможность такого лица въ жизни и составляетъ высшее, реальное осужденіе индивидуализма. Жизнь не знаетъ и не можетъ познать абсолютнаго совершенства въ ограниченной области *обособленной* человѣческой индивидуальности. Даже для наилучшей, наиболѣе даровитой отдѣльной личности дана всегда только способность познать это совершенство лишь *проективно,* какъ задачу, какъ цѣль, какъ желательное и долженствующее быть. Успѣшное же исполненіе задачи, воплощеніе идеала возможно только *совокупными силами всѣхъ* человѣческихъ индивидуальностей, объединенныхъ общимъ чувствомъ, общею мыслью и общею волею, направленными къ общему дѣлу, къ достиженію общей цѣли, въ осуществленіи которой только и можетъ быть общее благо, то-есть абсолютное совершенство.

Якоби не только далъ наиболѣе совершенное для своего времени изложеніе ученія о „прекрасной душѣ“ и о нравственной свободѣ личности, но и доказалъ на себѣ примѣнимость этого ученія къ дѣйствительности. На самомъ Якоби современники могли убѣдиться, что ихъ мечта о счастливо уравновѣшенномъ организмѣ, руководствующемся въ своемъ поведеніи внушеніями чувства и любовью къ красотѣ, — осуществима. Якоби былъ великодушный другъ, щедрый и скромный благотворитель, любящій супругъ, нѣжный отецъ, искренній патріотъ, усердный и безкорыстный общественный дѣятель, превосходный писа-

тель, отзывчивый на все прекрасное, и наконецъ добросовѣстный, много и съ пользою потрудившійся ученый — философъ. Трудно найти другой примѣръ такой разнообразно одаренной натуры и такого вѣрнаго выполненія обязанности: не оставлять полученныхъ дарованій непроизводительными, а развивать и умножать ихъ; трудно указать другой примѣръ такого удивительнаго равновѣсія способностей, живости воображенія, энергіи чувства, строгости и выдержанности мысли и чистоты и самообладанія воли. По разнообразію дарованій изъ современниковъ съ Якоби можно сравнивать только одного Гёте; но въ Гёте различныя влеченія постоянно чередовались, смѣняли другъ друга, при чемъ каждое овладѣвало имъ въ критическій моментъ съ неудержимою силою, оттѣсняя, хотя бы на краткое время, всѣ остальныя на задній планъ и заставляя его въ эти минуты, хотя бы не надолго, быть одностороннимъ, тогда какъ у Якоби живость чувствъ никогда не нарушала его самообладанія, никогда не заставляла его забывать требованій спокойнаго разсужденія, никогда не парализировала его благонамѣренной воли. Оттого геніальный Гёте слишкомъ часто могъ превращаться въ гнѣвнаго, заносчиваго, дерзкаго и несправедливаго человѣка, тогда какъ Якоби былъ праведникомъ всю жизнь, праведникомъ, какихъ мало, но которыми держится грѣшный міръ и глядя на которыхъ люди убѣждаются въ возможности осуществленія идеаловъ правды и духовной красоты. За эту-то чистоту помысла, за это нравственное величіе и цѣнили такъ высоко Якоби лучшіе изъ его современниковъ, даже и тѣ, которые не сходились съ нимъ въ убѣжденіяхъ или бывали ему прямо противоположны. Врагъ всякаго энтузіазма Виландъ любилъ однако Якоби именно „за его энтузіазмъ ко всему прекрасному и за изумительную энергію души“[1]). Матеріалистъ Гейнзе чтилъ въ немъ „посланника неба, чистое существо, мало связанное съ матеріей“[2]). Безукоризненностью стремленій къ идеальному этой „чисто-человѣчной души“ увлекался Бринкманъ[3]); Жанъ Поль называлъ его по преимуществу прекрасною душою[4]), а Софія Штольбергъ „добрымъ геніемъ, посланнымъ свыше на утѣшеніе людямъ и для укрѣпленія въ нихъ вѣры въ Бога и въ достоинство человѣка“[5]); тогда какъ французъ д'Анжвиллеръ писалъ Якоби: „Вы призваны возвышать, укрѣплять и распространять чистыя, благородныя чувства въ нашемъ испорченномъ вѣкѣ, поглощенномъ низкими интересами“[6]).

И такъ велика была притягательная сила этой дѣйствительно прекрасной души, что вокругъ нея сосредоточивались и другія личности, сходныя съ нею по стремленіямъ, хотя и не столь богато одаренныя способностями. Именно въ ближайшемъ кругу Якоби, среди его родныхъ и друзей, легче всего находили современники подтвержденіе своей вѣры

---

[1]) *Jacobi's Briefwechsel hrsg. v. Roth.* I, 53. [2]) Id. I, 222.
[3]) *Aus Jacobi's Nachlass, hrsg. von Zöpprits.* I, 245—6. [4]) Idem. I, 207.
[5]) Id. I, 174. [6]) Jacobi's Briefw. II, 234—5.

въ прекрасную душу. Здѣсь мизантропъ Виландъ научился цѣнить человѣческое достоинство и повѣрилъ снова въ то, что свѣтъ состоитъ не изъ однихъ эгоистовъ[1]); здѣсь Штольбергъ имѣлъ основаніе говорить, что ничто не можетъ сравниться со взаимною любовью душъ благородныхъ; здѣсь Гёте, столько видавшій на своемъ вѣку, встрѣтилъ кружокъ такихъ избранныхъ людей, что, вспоминая о нихъ, воскликалъ въ восторгѣ: „всѣ они были необыкновенныя, превосходныя личности“[2]). Съ нѣкоторыми изъ нихъ мы уже ознакомились раньше, а именно: съ философомъ Гемстергюи, съ его „Діотимою“, княгинею Амаліей Голицыной, съ благороднымъ Фюрстенбергомъ. Сюда же относится даровитая семья идеалистовъ Штольберговъ и сестры Юлія Бонделли и Софи Ларошъ. Первая[3]), остроумная, живая, увлекающаяся натура, неподдѣльностью чувства и тонкостью пониманія приводила въ восторгъ Руссо[4]), поклоненіе которому было очень развито въ этой средѣ; вторая, платоническая подруга Виланда, предметъ удивленія и уваженія Якоби и Гёте[5]) „божественная женщина, сочетаніе Аспазіи съ Лаурою“, по выраженію Гейнзе[6]), съ развитымъ и очень образованнымъ умомъ, съ немалыми литературными способностями[7]) съ великодушнымъ сердцемъ, воспріимчивымъ ко всему прекрасному, была всю жизнь мечтательно-сентиментальною идеалисткою, „склонною вносить во все изящество и поэзію до такой степени, что вещи утрачивали наконецъ всякую реальность, весь свой дѣйствительный характеръ[8])“. Здѣсь же наконецъ можно было любоваться идеальнымъ нравственнымъ совершенствомъ жены философа Якоби, Бетти фонъ Клермонъ, которую не одинъ ея мужъ[9]), но и всѣ ее знавшіе считали скорѣе за ангела доброты и благородства, чѣмъ за простую смертную[10]). Рядомъ съ этими выдержанными, высоко-нравственными характерами, встрѣчалось, конечно, еще болѣе такихъ людей, которые въ меньшей, но все же достаточной степени

---

[1]) *Wieland, Neue Briefe an. S. Laroche,* и *Jacobi's Briefw.* I, 24—25: „какое счастье находиться въ обществѣ прекрасныхъ душъ!“

[2]) *Goethe, Campagne in Frankreich.* [3]) Ср. *Bodemann, Julie von Bondelli und ihr Freundeskreis. Hannover 1874.*

[4]) Отзывъ о ней Руссо: *Wieland's neue Briefe an Sophie Laroche,* 26—27.

[5]) Sie war die wunderbarste Frau und ich wüsste ihr keine zu vergleichen. *Dichtung u. Wahrheit.* 13. Buch. XXIII, 81. [6]) *Briefe von Gleim, Heinse etc.* I, 218, 432.

[7]) О ней см. *Assing, Sophie von Laroche, die Freundinn Wieland's. Berlin 1859* и біографію Виланда и въ особенности его переписку съ нею. О ея романахъ — *Er. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe.*

[8]) Отзывъ *Einsiedel'я* въ *Knebel's Nachlass* I, 232.

[9]) Якоби увѣковѣчилъ ея черты въ своемъ „*Альвиллѣ*“. Отзывы его о ней въ письмахъ: *Jacobi's Briefwechsel,* I, 246 f., 367 f., 371.

[10]) Восторженный отзывъ о ней Гейнзе: *Bricfe von Gleim, Heinse etc.* I, 413. Отзывъ Гёте (*Dichtung u. Wahrheit.* 14. Buch. XXIV B., S. 126): Sie war geeignet mich völlig einzunehmen; ohne eine Spur von Sentimentalität, richtig fühlend, sich munter ausdrückend, eine herrliche Niederländerinn, die, ohne Ausdruck der Sinnlichkeit, durch ihr tüchtiges Wesen an die Rubensschen Frauen erinnerte.

оправдывали увлеченіе нѣмецкаго общества идеаломъ прекрасной души. Люди эти руководствовались въ своихъ симпатіяхъ и поступкахъ преимущественно смутными влеченіями сердца къ прекрасному, къ тому, что̀ въ ту пору любили называть идеальнымъ, не задумываясь слишкомъ много надъ вопросомъ: что̀ такое идеалъ, и въ какомъ отношеніи долженъ онъ стоять къ дѣйствительности?

Такимъ образомъ сама жизнь этого времени создавала типъ людей, для которыхъ не столько мысль и разсужденіе, сколько чувство или инстинктивное влеченіе становились путеводною звѣздою и силою, направлявшею всѣ ихъ желанія и дѣйствія. Философія чувства со своимъ ученіемъ о нравственномъ индивидуализмѣ и о прекрасной душѣ являлась такимъ образомъ прямымъ отвѣтомъ на широкую практическую потребность общества; она давала теоретическое объясненіе тѣмъ психологическимъ фактамъ, которые ей приходилось наблюдать въ современной жизни. Но какъ теорія, такъ и практика въ данномъ случаѣ страдали общимъ недостаткомъ: теорія возводила въ правило то, что было только исключеніемъ, тогда какъ жизнь лишь въ рѣдкихъ случаяхъ могла осуществлять нравственный образецъ, данный ей для подражанія, въ его уравновѣшенномъ, здоровомъ видѣ, тогда какъ, наоборотъ, болѣзненныя уклоненія отъ него должны были встрѣчаться и встрѣчались ежеминутно. Чрезвычайно разнообразныя по частнымъ проявленіямъ, они сводились однако къ двумъ главнымъ типамъ, — минорному и мажорному, или, какъ выразился о нихъ А. В. Шлегель, къ слезливому (сентиментальному) и къ грозному (трагическому) роду[1]).

Въ особенности многочисленны были съ конца шестидесятыхъ годовъ XVIII вѣка представители перваго типа. Мы видѣли съ какою постепенностью было подготовлено развитіе крайней сентиментальности Геллертомъ съ одной стороны, а съ другой — Руссо, Дидро, Стёрномъ и Клопштокомъ, мы прослѣдили высоко-нравственныя задачи, которыя ставили чувству эти отцы сентиментальности, но вмѣстѣ съ тѣмъ указали и на грозившую всѣмъ имъ опасность вырожденія энергіи чувства въ безхарактерную, непроизводительную чувствительность, въ погоню либо за мелочными ощущеніями, какъ у Стёрна, либо за величавыми, но неопредѣленными и неосязаемыми, какъ у Іонга и Клопштока. Но если у корифеевъ сентиментальности, рядомъ съ ея недостатками, имѣлись и несомнѣнныя достоинства, то у огромнаго большинства „чувствительныхъ душъ“ зауряднаго уровня слабости рѣшительно преобладали надъ достоинствами. Кружокъ гёттингенскихъ литераторовъ, характеристику котораго мы дали выше, сталъ главнымъ очагомъ преувеличенной болѣзненной чувствительности. Эти юноши были преисполнены самыми благородными стремленіями, но они не умѣли воплощать ихъ ни въ опредѣленныхъ мысляхъ, ни въ дѣлахъ; ихъ энергія разливалась

---

[1]) *A. W. Schlegel, Sur le triomphe de la sentimentalité, herausg. v. Er. Schmidt. Berlin 1892.*

въ потокахъ громкихъ словъ и стихотвореній, расплывалась въ туманныхъ грёзахъ и летучихъ поэтическихъ мечтахъ. Іонгъ, Оссіанъ и Клопштокъ развили въ нихъ страсть къ романтическимъ блужданіямъ по таинственному міру фантазіи и въ этомъ праздномъ наслажденіи проходила большая часть ихъ времени, непроизводительно тратились ихъ молодыя силы. Почти всѣ гёттингенцы отличались утрированною чувствительностью. Однихъ влекло къ ней по природѣ, по врожденной потребности темперамента. Таковъ былъ Гёльти, эта „красная дѣвица“ гёттингенскаго Парнасса, „весь сотканный изъ томныхъ чувствъ и нѣжныхъ настроеній“. Въ природѣ и въ жизни людей его привлекали почти исключительно слащаво-элегическіе эффекты, отраженіемъ которыхъ и являлась его поэзія. Въ тоненькой книжечкѣ его стихотвореній мы находимъ описанія сельскаго и городскаго кладбища, элегіи на смерть деревенской дѣвушки, на смерть соловья, на смерть розы и кузнечика, четыре мечтательныхъ обращенія къ лунѣ и цѣлыхъ семь майскихъ пѣсенъ![1]) Такого же приблизительно направленія былъ и творецъ „Зигварта“ Миллеръ, уже съ ранняго дѣтства погруженный въ сентиментальность[2]), но не умѣвшій выражать ее въ своихъ произведеніяхъ такъ просто и наивно, какъ Гёльти. Другіе, болѣе мужественные характеры старались подлаживаться подъ преобладавшій тонъ, искусственно развивая въ себѣ чувствительность. Штольбергъ, напр., несмотря на энергичный и дѣятельный темпераментъ, былъ большимъ поклонникомъ „Вертера“[3]) и самъ любилъ, особенно въ молодости, предаваться чувствительности; мечтать при лунѣ, проникаться романтическимъ благоговѣніемъ при созерцаніи природы, рыдать при свиданіи и разставаніи съ друзьями[4]). Грубочувственный Бюргеръ нерѣдко погружался въ мистически-сентиментальное настроеніе, плодомъ котораго была его „Ленора“, и былъ способенъ воспѣвать „вздохи майскаго вѣтерка“[5]). Даже сухой, дѣловитый Фоссъ старался возбуждать въ своей невоспріимчивой къ сентиментальнымъ нѣжностямъ натурѣ „меланхолію, смѣшанную съ какимъ-то отраднымъ чувствомъ“, вечерними прогулками по уединенной липовой аллеѣ или наигрываніемъ грустныхъ мелодій на фортепіано въ сумеречную пору[6]). Другимъ очагомъ, раздувавшимъ пламя сентиментальности, былъ дружескій кружокъ Софи Ларошъ и Якоби. Софи была сама типичною чувствительною душою и въ жизни, и еще болѣе въ своихъ произведеніяхъ; неисправимою мечтательницею осталась она до конца дней своихъ. Ея поклонникъ Виландъ, впослѣдствіи глумившійся надъ идеалистическою чувствительностью, сначала приводилъ самъ всѣхъ въ изумленіе воспріимчивостью и живостью своей впечатлительности[7]). О сентимен-

---

[1]) *Hölty, Gedichte,* 100, 102, 106, 105, 99 etc.

[2]) *Krüger, Joh. Mart. Miller. Ein Beitrag zur Geschichte der Empfindsamkeit. Bremen 1893,* 5. [3]) *Stolberg, Briefe,* 25, 36.

[4]) *Stolberg, Briefe,* 4—5 и *Voss, Briefe,* l. c.

[5]) *Bürger, An ein Maienlüftchen. Gedichte,* 10. [6]) *Voss, Briefe.* I, 244—5, 223.

[7]) *Jacobi's Briefw.* I, 35–36, 42.

тальности поэта Якоби мы уже говорили раньше; но и его братъ, философъ, такъ хорошо понимавшій опасности и вредъ этого настроенія, самъ однако тяготѣлъ къ нему очень сильно и восхищался „Вертеромъ", признаваясь, что онъ вполнѣ понимаетъ этотъ характеръ и способенъ всецѣло проникнуться его особенностями[1]).

То, что назрѣвало въ главныхъ центрахъ духовнаго броженія и во множествѣ иныхъ, менѣе извѣстныхъ уголковъ Германіи, нашло себѣ страстное и высоко-талантливое воплощеніе въ Гётевскомъ „Вертерѣ", который потому только и могъ быть написанъ такими задушевными и пылкими чертами, что въ немъ юный поэтъ изобразилъ пережитое, передуманное и перечувствованное въ значительной степени имъ самимъ, повѣдалъ другимъ то настроеніе, которое временно овладѣло его собственною душою[2]). Въ „Вертерѣ" сентиментальность не только получила законченное художественное изображеніе, но и подверглась тонкому и глубокому психологическому анализу, подобнаго которому не съумѣли дать ни Руссо, ни Стёрнъ. Чувствительность была возвышена здѣсь до значенія единственнаго двигателя извѣстнаго разряда людей, людей въ высшей степени симпатичныхъ и даровитыхъ, но не уравновѣшенныхъ въ своихъ способностяхъ. „Чистая чувствительность, истинная впечатлительность" у Вертера уже не просто преобладающая склонность, а самая сущность его натуры, весь смыслъ его отношеній къ природѣ и къ людямъ. Чувствительность, понимаемая такъ, какъ она воплощена въ Вертерѣ, есть высшее торжество и вмѣстѣ съ тѣмъ полное самообличеніе законченнаго индивидуализма. Вертеръ заразъ — и борецъ противъ стѣсненій личной свободы бытовыми, гражданскими и политическими узами, и жертва безсильной и въ концѣ концовъ неосновательной борьбы съ ними. Его тяготятъ не только условныя приличія буржуазнаго строя жизни, мелочность будничныхъ заботъ и страстей, но и „то однообразное дѣло, которымъ, занято большинство для того только, чтобы имѣть возможность жить". Скромный, но священный поденный трудъ человѣка кажется ему презрѣннымъ, потому что онъ сводится на заботу о матеріальномъ, на усиліе добыть себѣ хлѣбъ насущный; а если онъ направленъ не на удовлетвореніе нужды, а на добываніе средствъ къ прихоти, тогда онъ еще презрѣннѣе. Но въ то же время Вертеръ сознается, что дѣйствительное счастье ему приходилось наблюдать только въ тѣхъ скромныхъ существахъ, которыя въ спокойномъ довольствѣ вращаются въ ограниченномъ кругу, отмежеванномъ имъ судьбою, и исполняютъ свою поденную обязанность, не мудрствуя лукаво,

---

[1]) *Jacobi's Briefw.* I, 190.

[2]) О томъ, въ какой степени личныя впечатлѣнія Гёте повліяли на созданіе „Вертера", кромѣ автобіографіи, даютъ достаточныя разъясненія письма, опубликованныя *Kestner*'омъ въ сборникѣ *Goethe und Werther*. Ср. *Appell, Werther und seine Zeit, Leipzig 1865* и *Abeken, Goethe in den Jahren 1771 bis 1775. 2. Aufl. Hannover 1865,* 209 ff.

какъ напр. его Лотта. Онъ готовъ признать, что „въ этой простотѣ, соединенной съ разсудительностью, въ этой добротѣ, сочетающейся съ твердостью и душевномъ спокойствіемъ“, заключается „истинная жизнь и добродѣтель“ для людей обычнаго, средняго уровня. Но самъ онъ, къ несчастью, перешагнулъ за его предѣлы; ему мало заурядняго, ограниченнаго, онъ не можетъ довольствоваться тѣмъ, что̀ есть; желанія его безпредѣльны, потому что контроль желаній, верховная власть разума, у него подорвана. Разумъ есть, неизбѣжно, сила, ограничающая и чувство и волю, сила расхолаживающая и умѣряющая: разумъ вноситъ порядокъ и строгія опредѣленія, а, слѣдовательно, и правила, и ограниченія, и воспрещенія во взгляды на вещи, въ права на нихъ и въ наши отношенія къ нимъ, — въ поведеніе, а Вертеру, какъ крайнему индивидуалисту, все это противно; ничего ограничающаго свободу его личности онъ выносить не можетъ. Донельзя впечатлительный, на все отзывчивый, всему сорадующійся и сострадущій, онъ жаждетъ все пережить, все испытать, и въ этомъ процессѣ непрерывно смѣняющихся, разнообразныхъ волненій ничѣмъ не стѣсненнаго сердца видитъ онъ весь смыслъ жизни. Онъ отворачивается поэтому отъ холодныхъ внушеній разума, такъ же, какъ и отъ требованій практической жизни, и ввѣряетъ свою судьбу, какъ всѣ тогдашнія „прекрасныя души“, всецѣло сердцу; „онъ носится съ этимъ, милымъ ему сердцемъ, какъ съ больнымъ ребенкомъ и даетъ ему волю на все“. Субъективизмъ чувства — такимъ образомъ возведенъ въ верховную силу человѣческаго существованія; но именно потому, что чувство такъ недисциплинировано, такъ избаловано, такъ прихотливо и капризно, оно и становится неспособнымъ рѣшить трудную, ввѣренную ему задачу. Во всемъ: въ природѣ, въ людяхъ, въ учрежденіяхъ, это чувство видитъ и можетъ видѣть только себя и, сообразно съ тѣмъ, какъ все это трогаетъ его, оно и судитъ о всемъ, относится ко всему; а такъ какъ само оно до крайности неустойчиво, подвижно и разнообразно, то и въ отношеніяхъ его къ чему бы то ни было не можетъ быть постоянства. Феноменализмъ личнаго настроенія у Вертера еще болѣе опасенъ, нежели у Іорика — Стёрна, опаснѣе настолько, насколько первый превосходитъ втораго шириною запросовъ отъ жизни. Іорикъ не требуетъ отъ нея многаго, потому что онъ самъ не страдаетъ маніей величія; Вертеръ же — уже предшественникъ Фауста, Манфреда и Чайльдъ-Гарольда; несмотря на свою анемическую комплекцію, онъ ощущаетъ однако титаническіе порывы и, не находя имъ удовлетворенія, предается новому чувству „міровой скорби“. Оттого Іорикъ — добродушный оптимистъ, всегда улыбающійся, тогда какъ Вертеръ — пессимистъ и меланхоликъ: правда, въ его пессимизмѣ нѣтъ озлобленія къ другимъ, а есть только самоистязаніе, потому что разочарованъ онъ не столько въ природѣ и въ людяхъ, сколько въ самомъ себѣ; но такъ какъ его личныя впечатлѣнія и ощущенія составляютъ для него весь смыслъ жизни, то это субъективное разочарованіе равносильно для него объективному; оно набрасываетъ могильную

тѣнь на все его окружающее; объективная и реальная цѣнность вещей и явленій для него утрачивается; вѣра въ смыслъ жизни и въ торжество справедливости тонетъ въ морѣ отчаянія; Вертеръ отказывается найти въ природѣ и въ людяхъ отвѣтъ на непомѣрные запросы, предъявляемые къ нимъ, на свои неопредѣленныя и безграничныя желанія, и кончаетъ жизнь судомъ надъ самимъ собою, — самоубійствомъ.

Какъ художественное произведеніе „Вертеръ“ превосходенъ именно по той правдивости и наивности, съ которою въ немъ изображенъ болѣзненный процессъ самоистязаній души, живущей одною чувствительностью, и отсутствіе рефлекціи и назидательнаго тона только увеличиваетъ эстетическое достоинство этого глубокомысленнаго психологическаго этюда. Но какъ этическое произведеніе, отвѣчавшее на животрепещущій вопросъ современной жизни, изображеніе неестественной Вертеровой разслабленности чувствъ нуждалось въ строгомъ осужденіи и въ энергичной поправкѣ. Это сознавалъ одно время, повидимому, и самъ авторъ, когда набрасывалъ предисловіе ко второму изданію своего романа (1775 г.) и въ немъ предостерегалъ читателей отъ увлеченій опаснымъ характеромъ своего героя. Предисловіе это однако осталось ненапечатаннымъ, а впослѣдствіи изчезъ даже и краткій назидательный эпиграфъ, его замѣнившій: „смотри! вонъ его духъ зоветъ къ тебѣ изъ поглотившей его пропасти: „будь мужественъ и не слѣдуй за мною!“ Въ Гёте художникъ настолько преобладалъ надъ моралистомъ, что ему претилъ даже этотъ небольшой тенденціозный прибавокъ къ произведенію искусства; достаточнымъ поученіемъ онъ считалъ уже самый фактъ гибели героя. На самомъ дѣлѣ этого было, однако, мало, такъ какъ „Страданія юнаго Вертера“ были представлены такъ, чтобы возбуждать къ нему состраданіе, а не вызывать осужденіе или порицаніе. Вертеръ изображенъ не заблуждающимся, несущимъ правое и необходимое наказаніе, а несчастною жертвою судьбы и неудачной организаціи, аномаліей міроваго порядка. Виноватъ не онъ (хотя онъ себя и винитъ во всемъ!), а этотъ порядокъ, въ которомъ счастье и горе, „дождь и солнечный свѣтъ посылаются не по нашимъ неотступнымъ молитвамъ“, а по какимъ-то инымъ, невѣдомымъ и непонятнымъ намъ соображеніямъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ Вертерѣ выразился сильнѣйшій протестъ противъ искусственнаго строя общества и условности современной нравственности, протестъ въ духѣ Руссо и Стёрна и также клонящійся къ оправданію несчастнаго героя повѣсти. Если прибавимъ ко всему этому увлекательную форму изложенія, искренность и теплоту, съ которыми сжатыми, но мѣткими чертами обрисованы ощущенія и сомнѣнія симпатичнаго юноши, то становится совершенно понятнымъ эпидемически-болѣзненное дѣйствіе, оказанное „Вертеромъ“ на современное ему поколѣніе. Самъ авторъ разсказываетъ, что онъ спасъ себя своимъ трудомъ изъ водоворота той бурной стихіи, въ которую попалъ по своей и по чужой винѣ. Написавши „Вертера“, онъ почувствовалъ себя облегченнымъ, какъ послѣ исповѣди, сталъ снова веселъ, бодръ и способенъ къ новой жизни.

Но если къ нему вернулись свобода и спокойствіе оттого, что „онъ претворилъ дѣйствительность въ поэзію“, то наоборотъ, его друзья, по его мнѣнію, „попали въ заблужденіе, повѣривши, что надо превращать поэзію въ дѣйствительность и подражать роману въ жизни. То, что отсюда воспослѣдовало сначала между немногими“, говоритъ онъ, „проявилось затѣмъ въ широкомъ кругу публики, и книжка, оказавшаяся столь полезною для ея автора, получила репутацію въ высшей степени вреднаго произведенія“ [1]). Впрочемъ, самъ же Гёте сознается, что иначе почти и не могло быть, что „Вертеръ“ именно потому и оказался столь вліятельнымъ, что онъ встрѣтилъ слишкомъ хорошо подготовленную почву, что настроеніе, въ немъ изображенное, было слишкомъ распространено и находило себѣ отголоски повсюду [2]). О безпримѣрномъ успѣхѣ „Вертера“, о его заразительномъ вліяніи на нѣмецкое юношество, на образъ мыслей и чувствъ, внѣшность и на поведеніе [3]), мы распространяться не станемъ, а укажемъ только на то, что въ данномъ случаѣ публика была далеко не такъ виновата, а авторъ опаснаго романа вовсе не такъ правъ, какъ ему самому казалось.

Читатели „Вертера“ относились къ психологическому вопросу, положенному въ основу его, искреннѣе и серіознѣе, нежели самъ авторъ; они не обладали, правда, виртуозною способностью Гёте отождествляться на одно мгновеніе съ извѣстнымъ душевнымъ настроеніемъ и столь же легко и быстро покидать его и переходить къ иному, пожалуй, даже противоположному; они не умѣли „претворять дѣйствительность въ поэзію“, потому что твердо, наивно вѣрили въ дѣйствительное, въ реальное содержаніе произведенія искусства, полагая, что это послѣднее не должно оставаться только фикціей; къ своей хотя и мечтательной сентиментальности они относились реалистически и, любя ее и довѣряя ея доброкачественности, они пытались проводить ее и въ жизнь. И собственно въ этомъ стремленіи не отдѣлять эстетическаго идеала отъ дѣйствительности вовсе не было того заблужденія, въ которомъ укорялъ ихъ Гёте. Наоборотъ, съ бо́льшимъ основаніемъ можно было бы упрекнуть великаго поэта, который, употребивши всю силу своего дарованія на то, чтобы ввести менѣе даровитыхъ въ обольщеніе призракомъ чувствительной души, благополучно избѣжалъ самъ опасности увлеченія имъ, но ничего не сдѣлалъ для спасенія отъ этой опасности тѣхъ, кого онъ къ ней приблизилъ. Отъ вредныхъ слѣдствій чрезмѣрной чувствительности онъ исцѣлился легко потому именно, что относился къ ней менѣе искренно, чѣмъ его читатели: для него сентиментальность и пессимизмъ были только краткимъ, переходнымъ моментомъ его духовнаго

---

[1]) *Dichtung u. Wahrheit.* 13. Buch; XXIV, 101.

[2]) Id. 97. Es war hier abermals der Stoff, der eigentlich die Wirkung hervorbrachte. 101. Die Wirkung dieses Büchleins war gross, ja ungeheuer, und vorzüglich desshalb, weil es genau in die rechte Zeit traf... Eigentlich ward nur der Inhalt, der Stoff beachtet. 102. [3]) См. объ этомъ *Appell, Werther und seine Zeit* и *Biedermann, Deutschland im XVIII Jahrhundert.* II Thl. 3 Abth. *Leipzig 1880.* 503-519. Ср. выше, стр. 42.

развитія; для тѣхъ же наивныхъ юношей, которые могли, по примѣру Вертера, не только хандрить, но и доходить до самоубійства[1]), сентиментальность и разочарованность были окончательнымъ, завершающимъ моментомъ развитія. Для нихъ поэзія неразрывно сливалась съ жизнью и потому оказывала на нихъ дѣйствіе какъ разъ противоположное тому, которое приписывалъ ей Гёте: „освобождать насъ отъ гнёта земной тяготы, поднимать насъ съ этимъ балластомъ, какъ бы на воздушномъ шарѣ, въ высшія сферы, откуда запутанныя тропинки земнаго пути становятся ясными и понятными, и гдѣ, благодаря удачному и глубокомысленному художественному изображенію, одинаково умѣряется какъ земная радость, такъ и земная скорбь“[2]).

Это облегченіе или, какъ онъ выражается, это превращеніе дѣйствительности въ поэзію, реальной вещи и дѣйствительнаго состоянія въ ихъ отвлеченное подобіе Гёте могъ ощущать и восхвалять потому только, что какъ разъ въ эту пору своей жизни онъ сталъ проникаться столь характернымъ и для него самого и для его вѣка стремленіемъ: „освободиться отъ узъ чего бы ни было ему чужаго, созерцать *все* внѣшнее съ любовью и давать просторъ вліянію на себя *всѣмъ* рѣшительно существамъ, каждому по-своему, начиная отъ человѣка до самаго низшаго созданія, вслѣдствіе чего у него возникло удивительное сродство съ отдѣльными частями природы, внутреннее отзвучіе *на все* и созвучіе съ цѣлымъ такъ, что всякая перемѣна и *всякое* событіе въ чемъ бы то ни было затрогивали его до глубины души“[3]). Вслѣдствіе этого и воплощенное въ „Вертерѣ“ чувство такъ называемой „міровой скорби“ могло взволновать его душу временно, вызвать въ ней мимолетный откликъ и столь же быстро изчезнуть въ непрерывной смѣнѣ иныхъ, новыхъ впечатлѣній. Вотъ почему поэтъ, возводившій воспроизведеніе смѣны ощущеній въ высшую задачу художественнаго творчества, могъ несправедливо осуждать тѣхъ, которые искали въ поэзіи воплощенія абсолютной истины, нѣчто остающееся, окончательное. Вотъ почему также извѣстный историкъ литературы (Геттнеръ), говоря о „Вертерѣ“ и подлаживаясь подъ образъ мыслей Гёте, могъ воскликнуть: „міровая скорбь! какое пустое и презрѣнное выраженіе!“[4]) Между тѣмъ міровая скорбь несомнѣнно существуетъ, не столько, конечно, въ туманномъ вертеровскомъ смыслѣ, сколько въ совершенно реальномъ, въ видѣ нужды, нищеты, болѣзней и смерти, — скорбей, которыя вмѣстѣ со многими иными, духовными и нравственными, отнюдь не могутъ быть названы

---

[1]) Мадамъ де Сталь не безъ основанія замѣтила, что Вертеръ причинилъ болѣе самоубійствъ, чѣмъ самая хорошенькая женщина. *Appell,* 93. Самъ Гёте говоритъ, что большинство усматривало въ его романѣ апологію самоубійства. „Молодежь“, замѣчаетъ Меркъ, „подъ вліяніемъ жизненности фикціи, забываетъ, что въ ней только поэтическая правда, и, точно догматы, поглощаетъ всѣ положенія, вылившіяся въ порывѣ страстнаго чувства“. *Appell,* ibid.

[2]) *Dichtung und Wahrheit.* 13. Buch, XXIV, 95. [3]) Idem. 12. Buch. XXIV, 67.

[4]) *Геттнеръ.* III, 3, отд. 1, стр. 140.

пустыми и которыя неизбѣжно будутъ терзать человѣчество до тѣхъ поръ, пока сочувствіе имъ будетъ оставаться не болѣе какъ временнымъ развлеченіемъ для величайшихъ талантовъ и само выраженіе, обозначающее міровую скорбь, будетъ казаться представителямъ науки пустымъ и презрѣннымъ. Заблужденіе XVIII вѣка, да и нашего также, относительно вопроса о міровой скорби заключалось и заключается вовсе не въ наивной искренности взгляда нашее чувствительныхъ душъ, какъ полагалъ Гёте, а, наоборотъ, въ недостаточно искреннемъ и серіозномъ отношеніи къ ней у однихъ, начиная съ самого творца „Вертера“, и въ ошибочномъ отношеніи къ ней у другихъ, какъ, напр., у убѣжденныхъ вертеріанцевъ. Для того, чтобы преодолѣть міровую скорбь, т.-е. реальныя бѣдствія человѣческаго существованія, это неизбѣжное слѣдствіе неудовлетворительныхъ отношеній человѣка къ природѣ и къ себѣ подобнымъ, — чтобы замѣнить міровую скорбь міровымъ счастіемъ и міровою радостью, недостаточно относиться къ міровой скорби какъ къ мимолетному ощущенію, равноцѣнному съ разными другими; недостаточно и эстетическаго наслажденія — превращенія дѣйствительности въ поэзію, такъ какъ, что бы ни говорилъ величайшій изъ поэтовъ новаго времени, поэзія не освобождаетъ насъ отъ гнета земной тяготы, какъ и не можетъ, да и не должна она поднимать насъ въ высшія сферы для того только, чтобы безстрастно и безсердечно любоваться тернистымъ путемъ житейскаго горя. Но, съ другой стороны, не побѣждается міровая скорбь и вертеріанскою искреннею, но безсильною и малодушною чувствительностью. Единственное средство одолѣть міровую скорбь есть во-1-хъ, признаніе ея не пустою, не воображаемою, а реальною, дѣйствительно существующею и достойною не презрѣнія, а глубокаго состраданія, и во-2-хъ, противодѣйствіе ей не превращеніемъ дѣйствительности въ поэзію, а пересозданіемъ несовершенной дѣйствительности въ дѣйствительность лучшую, постепенно совершенствующуюся, а современемъ и совершенную, чему содѣйствовать и служить призваны, между прочимъ, и чувство, и искусство, но только не въ смыслѣ не владѣющихъ собою, непроизвольныхъ и непроизводительныхъ влеченій, а въ смыслѣ сознательной силы, направленной къ активному поощренію мысли и воли человѣчества къ общечеловѣческому дѣлу: къ борьбѣ съ угнетающими его бѣдами и къ одолѣнію ихъ.

Отсутствіе сознанія этой великой истины даже у даровитѣйшихъ представителей періода сентиментальности, какъ, напр., у Гёте, и было причиною, почему чувствительность тогдашнихъ „прекрасныхъ душъ“ или оставалась временнымъ настроеніемъ, быстро улетучивавшимся, какъ у Гёте, Шиллера [1]) и Жанъ-Поля [2]), или же не останавливалась даже

---

[1]) Шиллеръ, восхищавшійся въ юности не только „Вертеромъ“, но и „Зигвартомъ“ *(Döring, Schiller's Sturm-und Drangperiode. Weimar 1852,* 51), впослѣдствіи (въ *Ueber naive u. sentiment. Dichtung)* отнесся къ сентиментальнымъ романамъ очень строго.

[2]) О Ж. Полѣ см. его превосходную біографію, написанную *Nerrlich*'омъ.

на безплодныхъ, но все еще благородныхъ и величавыхъ мечтаніяхъ Вертера, а размѣнивалась на совершенныя мелочи и пустяки.

„Зигвартъ“ Миллера представляетъ намъ типичное воплощеніе этого послѣдняго, наиболѣе безотраднаго момента развитія чувствительности. Послѣ Вертера Зигвартъ кажется какимъ-то пигмеемъ: у перваго нѣтъ силы для совершенія великихъ дѣлъ, но есть по крайней мѣрѣ крылья вдохновенія, позволяющія ему парить по міру фантазіи, тогда какъ Зигвартъ не способенъ и на это. Ему уже не до „міровой скорби“! его ничтожной силёнки не хватаетъ для преодолѣнія какихъ бы то ни было препятствій, встрѣчающихся на его пути, хотя бы и ничтожныхъ. Напрасно авторъ увѣряетъ, что вмѣстѣ съ ангельскою кротостью ему свойственно древне-германское мужество! Мужественнаго нѣтъ и слѣда въ этой дѣтски-безхарактерной натурѣ. Душевно-разслабленный отъ рожденія, выросшій въ неестественной, монастырской средѣ, Зигвартъ не способенъ ни къ какому сильному чувству, ни къ какой настоящей страсти. У Вертера кризису страсти предшествуетъ борьба убѣжденій, рядъ серіозныхъ сомнѣній въ истинѣ существующаго склада жизни, и только подъ конецъ, какъ результатъ предшествующаго глубокаго разлада въ области мысли и воли, наступаетъ катастрофа и въ области чувства, ограничивающаяся немногими, простыми, но энергичными вспышками, настолько мощными, что онѣ сразу приводятъ къ трагической развязкѣ, хотя и неудовлетворительной, но все же предполагающей достаточную силу воли, тогда какъ Зигвартъ настолько же бѣденъ умомъ, насколько и энергіей чувства. Отъ начала до конца онъ вращается въ средѣ безцвѣтной и безсильной сентиментальности и весь протестъ его противъ того, чему онъ не сочувствуетъ, исчерпывается вздохами да слезами. Сверхъ того въ „Вертерѣ“ благонамѣренному, но безхарактерному герою противопоставлены положительные типы скромныхъ, но дѣятельныхъ, полезныхъ людей, тогда какъ возлюбленная Зигварта Маріанна — такая же приторно-прѣсная и ни на что не пригодная душа, какъ и онъ самъ, да и всѣ остальныя дѣйствующія лица либо представители того же сентиментальнаго типа, либо безжизненные декламаторы сухихъ, утомительныхъ поученій. Недостатокъ психологической глубины замысла, отсутствіе энергіи и красоты выраженія Миллеръ старался возмѣстить мелочною подробностью изложенія; оттого въ „Вертерѣ“ на немногихъ десяткахъ страницъ создается живая картина, краски которой въ значительной степени не выцвѣли еще до сихъ поръ, тогда какъ сентиментальнымъ нытьемъ и заурядными поученіями „Зигварта“ наполнено до тысячи страницъ, невыносимо блѣдныхъ и скучныхъ[1]).

---

[1]) Еще длиннѣе другой романъ Миллера „*Карлъ фонъ Бургеймъ*“: въ немъ до 2300 страницъ! По мнѣнію Миллера каждый романъ долженъ не только развлекать, но и поучать читателя; авторъ долженъ „подлаживаться подъ образъ мыслей читателей обоихъ половъ и всѣхъ сословій и быть, насколько возможно, всѣмъ для всѣхъ“. *Siegwart. 2. Ausg. 1777.* Vorbericht zur 1. Ausg. I, 3.

И однако это уродливое, тяжеловѣсное произведеніе имѣло въ свое время множество читателей, и поклонниковъ и нѣсколько подражателей. Въ южной Германіи спросъ на „Зигварта“ былъ такъ великъ, что, кромѣ настоящаго, авторскаго изданія, появилось еще три поддѣльныхъ. Когда неожиданно прославившійся Миллеръ явился въ Тюбингенъ, навстрѣчу ему вышла половина всѣхъ студентовъ университета; въ честь его писали хвалебные гимны, а школьники въ чувствительныхъ стихахъ воспѣвали его „неземную Маріанну“; какой-то увлекающійся критикъ провозгласилъ даже правило: „литераторы отнынѣ должны руководствоваться двумя образцами: природою и Миллеромъ“! Даже и въ чужихъ краяхъ „Зигвартъ“ имѣлъ значительный успѣхъ: въ Америкѣ въ одинъ годъ разошлось до 1000 экземпляровъ; отъ 1778 до 1785 г. романъ былъ переведенъ на польскій, венгерскій, датскій, голландскій языки и дважды на французскій[1]). Друзья Миллера осуждали растянутость и вялость его произведеній, но этихъ недостатковъ не замѣчали на первыхъ порахъ иногда даже самые талантливые представители сентиментальной молодежи: А. В. Шлегель оплакивалъ смерть несчастнаго Зигварта[2]); Шиллеръ послѣ чтенія этой книги просиживалъ цѣлые часы у окна, погруженный въ глубокую меланхолію[3]); Жанъ-Поль въ своемъ первомъ романѣ „Абелярѣ и Элоизѣ“ явно подражалъ „Зигварту“.

Причину такого широкаго успѣха совершенно бездарнаго и крайне скучнаго произведенія и многихъ съ нимъ сходныхъ надо искать только въ ихъ соотвѣтствіи болѣзненному духовному настроенію того времени. Именно фактъ этого успѣха доказываетъ, до какой степени нравственнаго разслабленія дошла значительная часть тогдашняго молодаго поколѣнія. Даже слабохарактерный Вертеръ оказывался слишкомъ мужественною натурою для этихъ малокровныхъ, хилыхъ неврастениковъ; не столько въ немъ, сколько въ Зигвартѣ и въ Маріаннѣ Миллера находили они свои портреты. Притомъ же слабымъ натурамъ свойственно тѣшиться преимущественно мелочами, а этой потребности детальныя, миніатюрныя картинки „Зигварта“ соотвѣтствовали несравненно болѣе, нежели краткая, но энергичная штриховка „Вертера“. Если въ повѣсти Гёте немногими талантливыми чертами намѣчены основные внутренніе, психологическіе мотивы сентиментальности, то въ романѣ Миллера кропотливо описана и анализирована ея внѣшняя сторона; а именно внѣшнія-то ея проявленія и были наиболѣе понятны и занимательны для большинства: блѣднымъ цвѣтомъ лица Вертера, его прическою и голубымъ фракомъ интересовались несомнѣнно живѣе, чѣмъ его разсужденіями о міровой скорби. „Зигвартъ“ же со своею точностью описаній представлялъ какъ бы полную энциклопедію чувствительности, и въ этомъ смыслѣ его можно и до сихъ поръ считать очень цѣннымъ историческимъ памятникомъ одного изъ печальныхъ заблужденій общественной нрав-

---

[1]) *Kraeger*, 115—6, 119. [2]) *Kraeger*, l. c.
[3]) *Döring, Schiller's Sturm-und Drangperiode. Weimar 1852*, 51.

ственности. Чтобы нагляднѣе показать въ какое нездоровое болото забрело въ эту пору сбившееся съ пути нравственное и эстетическое чувство многихъ благонамѣренныхъ и даровитыхъ людей, намъ будетъ достаточно нѣсколькихъ примѣровъ, которые мы постараемся заимствовать не только изъ литературныхъ памятниковъ, но и изъ интимныхъ признаній современниковъ, не исключая и самыхъ извѣстныхъ людей прошлаго вѣка.

Въ насыщенной сентиментальностью атмосферѣ дышали и жили однимъ чувствомъ. „Что̀ такое все наше существо, вся наша дѣятельность, все наслажденіе и страданіе, какъ не воплощеніе нашихъ субъективныхъ ощущеній?“ восклицаетъ Лафатеръ[1]), и съ этимъ соглашаются всѣ чувствительныя души до Гёте включительно, полагавшаго, что „сердце намъ всегда ближе разсудка“ и сознававшагося, что лично ему „интересы сердца всегда казались наиболѣе важными“[2]). Но чувство, этотъ всеобъемлющій источникъ и двигатель человѣческой жизни, остается для нихъ неяснымъ и даже непостижимымъ. „Тайна жизни необъяснима“, замѣчаетъ Штольбергъ; „духъ вѣетъ, гдѣ хочетъ; мы слышимъ его, но не знаемъ кто онъ“[3]). Точно такъ же и Якоби признаетъ, что чувство не поддается точному анализу и даже описанію, и однако требуетъ непоколебимой вѣры въ него[4]). „Чувство — высшая святыня!“ восклицаетъ даровитый Бринкманнъ, и радуется тому, что онъ никогда не позволялъ себѣ непочтительнаго отношенія къ нему[5]). Миллеръ идетъ дальше: онъ относится съ благоговѣніемъ „къ каждому движенію, къ каждому умилительному волненію сердца“[6]). Мы видѣли, что и Гёте старался открыть въ свою душу доступъ „всевозможнымъ ощущеніямъ, отзываться на все, быть въ созвучіи со всѣмъ“. При такомъ настроеніи духа выборъ между чувствами и ихъ строгая расцѣнка становятся почти ненужными, а вмѣстѣ съ тѣмъ утрачивается и сознаніе необходимости мѣры въ этомъ отношеніи. Начинается та „ненасытная погоня за разнообразнѣйшими ощущеніями“, которую такъ хорошо описалъ и осудилъ Якоби въ своихъ философскихъ романахъ; и однако онъ же самъ признавался, что „нерѣдко ему случалось быть просто подавленнымъ массою ощущеній“. Другой авторитетъ чувствительныхъ душъ, Клопштокъ, не скрывалъ отъ друзей, что „его сердце бываетъ часто слишкомъ чувствительно“[7]), точно такъ же, какъ и его жена (образецъ чувствительной души лучшаго типа) жаловалась, что она „чувствуетъ слишкомъ много“[8]). Если людямъ выдающагося ума и сильнаго характера оказывалось не по силамъ справляться съ богатствомъ впечатлѣній и ощущеній, то чего же было ждать отъ мелкихъ сентиментальныхъ натуръ! Онѣ находились

---

[1]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 500. [2]) *Dichtung u. Wahrh.* 7. Buch. XXIII, 52.
[3]) *Jacobi's Briefw.* I, 507. [4]) Id. I, 193, 194.
[5]) *Zöpprits, Aus Jacobi's Nachlass.* I, 293.
[6]) *Prutz, Der Göttinger Dichterbund,* 366. [7]) *Klopstock's Briefwechsel.* I, 199.
[8]) Id. I, 135.

въ непрерывномъ гипнозѣ какого-нибудь подавляющаго чувства; не давая себѣ въ немъ отчета, безсильные противъ волны нахлынувшихъ ощущеній, онѣ, какъ герои и героини Миллера, могли просиживать цѣлые часы неподвижно, безъ дѣлъ, даже безъ словъ, въ сладостномъ и безсмысленномъ забытьи[1]).

Весьма быстро однако способность къ всестороней впечатлительности утратилась; чувствительныя души разслабли настолько, что по вкусу и по силамъ имъ стали только одни минорныя ощущенія. Мужественное чувство дружбы, еще преобладавшее надъ любовью у Клопштока, у гальберштадцевъ и гёттингенцевъ, теперь стало замѣтно отходить на задній планъ или же принимать несвойственныя ей страстныя[2]), либо слишкомъ сентиментальныя формы. Дружились, точно влюблялись, стремительно, въ первый же часъ знакомства[3]), чуть не въ первый же мигъ, и очень часто заочно[4]); нѣкоторые изъ этихъ друзей умирали, ни разу не видавши другъ друга. Нѣжная дружба выражалась въ общности интересовъ и вкусовъ, въ перепискѣ, богатой лирическимъ элементомъ, и особенно въ потокахъ слезъ при встрѣчахъ и разставаніяхъ. Но, какъ сказано, главнымъ, основнымъ чувствомъ для чувствительныхъ душъ становится любовь: это высказываютъ одинаково и нѣжный Миллеръ[5]), и сдержанный, разсудительный Фоссъ[6]), и увлекающійся Штольбергъ, полагавшій, что „ничто не можетъ сравниться съ любовью душъ благородныхъ“[7]). По примѣру С.-Прё и Элоизы, для которыхъ „любовь стала великимъ дѣломъ всей жизни“[8]), герои сентиментальности „думали, что они созданы исключительно для своихъ возлюбленныхъ и освобождены отъ всякихъ обязанностей относительно всего остальнаго міра“[9]). Впрочемъ, сентиментальнымъ сердцамъ это чувство приносило, повидимому, больше страданій, нежели блаженства: по наивному исчисленію Миллера, „любовь убиваетъ или приближаетъ къ могилѣ по меньшей мѣрѣ десять, а то такъ и пятьдесятъ процентовъ влюбленныхъ юношей и дѣвицъ“[10]). То мода, то предразсудки, то несчастныя случайности, то наконецъ сила самихъ страстей ведутъ ихъ къ страданіямъ и гибели. Герои сентиментальныхъ

---

[1]) Oft sahen sie sich (двѣ монахини!) stundenlang still schweigend an, drückten sich die Hände, küssten sich und blickten endlich weg um ihre Thränen zu verbergen. *Siegwart.* I, 455. Живая рѣчь оказалась недостаточною для выраженія этого хаоса чувствъ; ее предпочитали замѣнять письмами. *Prutz,* 374. „Упоеніе“, „опьяненіе“, „изнываніе“ (trunken sein, taumeln, schmachten) становятся излюбленными терминами сентиментальныхъ поэтовъ и романистовъ.

[2]) Примѣры страстныхъ выраженій дружбы: *Stolberg, Briefe,* 3, 9, 10. Якоби отдаетъ Гёте die ganze Gluth seiner Seele. *Jacobi's Briefw.* I, 180.

[3]) Штольбергъ и Гёте; Гёте и Якоби и т. д.

[4]) Много примѣровъ въ перепискѣ Якоби, самый важный — Жанъ Поль.

[5]) *Prutz,* 375. [6]) *Voss, Briefe,* I, 253. [7]) *Zöppritz,* I, 159.

[8]) *Nouvelle Héloïse.* 1 part., lettre 35.

[9]) *Siegwart, 2. Ausg.* II, 386. Миллеръ, впрочемъ, не одобряетъ этого, полагая, что „любовь должна бы прежде всего поощрять насъ къ самосовершенствованію“: ibid.

[10]) *Miller, Geschichte der Zärtlichkeit,* 129. *Karl von Burheim,* II, 227, 280.

романовъ способны умирать отъ одного горя[1]). Но не въ одномъ воображеніи, а и въ дѣйствительности въ эту пору меланхолія эпидемически овладѣваетъ многими[2]). Въ силу страннаго извращенія вкуса, грустное и болѣзненное начинаетъ нравиться больше веселаго, здороваго, бодраго. Наклонность къ этому идетъ издалека; она свойственна не одной Германіи и не однимъ эпигонамъ сентиментальности; мы видѣли ее уже у Іонга, да и Руссо въ „Элоизѣ“ предпочитаетъ „трогательную блѣдность влюбленныхъ назойливому здоровью“. Не удивительно, что, по примѣру С.-Прё и Вертера, позднѣйшіе представители сентиментальности любили доказывать воспріимчивость своихъ душъ къ сильнымъ ощущеніямъ блѣдностью лица и утомленнымъ видомъ. Всѣ герои и героини чувствительныхъ романовъ — нервной, до крайности деликатной комплекціи; они блекнутъ и увядаютъ мгновенно, при первомъ удобномъ случаѣ, какъ слишкомъ нѣжные цвѣты, не выносящіе ни холода, ни зноя. Ихъ слабость и болѣзненность казались читателямъ настоящимъ достоинствомъ, лишнимъ мотивомъ къ жалости и сочувствію. Даже въ природѣ и въ искусствѣ старались сосредоточивать вниманіе на скорбныхъ, патологическихъ эффектахъ: особенно привлекательною стала казаться чувствительнымъ душамъ осень съ ея „блѣдно-желтыми листьями, опадавшими одинъ за другимъ, съ шелестомъ завядшихъ листьевъ на кустахъ полуоблетѣвшаго лѣса, одиноко порхавшія птицы, рѣдкіе послѣдніе осенніе цвѣты, словомъ — все то, что вызываетъ въ душѣ сладостную картину смерти“[3]). Если чувствительная барышня этого времени вышивала изображеніе цвѣтовъ, она считала долгомъ давать имъ „непремѣнно только блѣдную окраску или же придавала имъ видъ цвѣтовъ полузавядшихъ“; если она рисовала, то чаще всего „могилу, окруженную кипарисами“[4]). Но ни въ чемъ такъ не выражалось разслабленіе чувствительности, какъ въ модѣ на слезы. Какъ высоко цѣнили ихъ Іонгъ, Стёрнъ и Руссо, мы уже говорили; вертеро-зигвартовская пора любила ихъ еще болѣе. Писатели видѣли въ нихъ высшую награду за свои труды. Клопштокъ называлъ „слезу благороднаго человѣка величайшимъ сокровищемъ въ мірѣ“[5]), а высшею похвалою своей „Мессіады“ считалъ „полную чашу слезъ, пролитыхъ надъ нею христіанами“; Гельти, какъ о лучшей наградѣ за свои стихотворенія, мечталъ „о слезѣ невинной дѣвушки“. Миллеръ видѣлъ „небесное благословеніе и высшее вознагражденіе въ слезахъ, пролитыхъ столькими благородными душами надъ его„ Зигвартомъ“ и въ той благодарности, которую многіе выражали ему именно за эти слезы“[6]). Веселье было ему и многимъ изъ его товарищей противно и подозрительно:

---

[1]) Влюбленная въ Зигварта дѣвушка, узнавши о его рѣшеніи принять монашество, сама становится монахинею, таетъ отъ горя и слезъ и умираетъ безъ болѣзни отъ безнадежной страсти. *Siegwart*, II, 457. Самъ Зигвартъ, тоскуя о смерти Маріанны, приходитъ въ лунную ночь на ея могилу и мгновенно умираетъ отъ горя.

[2]) Такъ, напр., среди гёттингенцевъ ею страдали Гёльти, Миллеръ, Ганъ, Лейзевицъ; модная болѣзнь коснулась и Гёте въ вертеровскомъ періодѣ.

[3]) *Siegwart*. II, 516. [4]) Id. II, 455.

[5]) *Döring, Klopstock's Leben*, 83. [6]) *Siegwart*. Vorbericht zur 2. Ausg. I, 6.

„тотъ, кто много шутитъ и смѣется, тотъ не умѣетъ любить!“ [1]) Гельти ставилъ умѣнье растрогивать душу несравненно выше умѣнья разсмѣшить; Фоссъ также не понималъ смысла комическаго элемента [2]). Даже сангвиникъ Шубартъ былъ „однимъ изъ слезливѣйшихъ людей“ [3]) и написалъ „Похвалу слезамъ“ [4]). Какое значеніе придавалъ слезамъ Гёте во время своего увлеченія сентиментальностью, видно изъ того, что онъ заставляетъ Вертера молить Бога, какъ о какомъ-нибудь блаженствѣ, вернуть ему утраченную способность плакать. Миллеръ требовалъ отъ доброкачественной дѣвушки, „чтобы она умѣла проливать слезы и любила бы ихъ, такъ какъ слезы радости и грустной нѣжности — самое сладостное изъ ощущеній: почти каждое веселье влечетъ за собою недовольство или отвращеніе; печаль же и слезы — никогда“ [5]). Столь высоко цѣнимая способность развилась до безобразныхъ размѣровъ: плакали женщины и мужчины, плакали съ горя и съ радости [6]), при встрѣчахъ и разставаніяхъ, при воспоминаніяхъ о великихъ людяхъ или добродѣтельныхъ поступкахъ, при чтеніи любимыхъ авторовъ [7]), при созерцаніи красотъ природы, при думахъ о любимыхъ существахъ... Ухитрялись проливать слезы даже „прямо въ кубокъ съ виномъ“, который затѣмъ осушался до дна уѣзжавшимъ товарищемъ и оставался у него на память о нѣжныхъ друзьяхъ! [8]) Желая дать наглядное понятіе о количествѣ слезъ, расточавшихся въ подобныхъ случаяхъ, Глеймъ въ одномъ изъ своихъ писемъ восклицаетъ: „горе деревнямъ и городамъ, которые встрѣтятся на пути этихъ потоковъ слезъ! на мѣстѣ ихъ образуются озера слезъ и порастутъ кругомъ кипарисами“ [9]).

Въ искусствѣ чувствительныя души также увлекались почти исключительно минорными эффектами и выше всего ставили музыку потому именно, что она давала наибольшій просторъ неопредѣленнымъ, сентиментальнымъ, меланхолическимъ мечтаніямъ [10]). Въ литературѣ, при-

---

[1]) Wer immer scherzt und immer lacht, Der fühlet nicht der Liebe Macht.

[2]) *Kraeger*, 82. [3]) *Schubart, Gedichte. Reclam's Ausgabe (Universalbibliothek)*, 14.

[4]) Idem. 255. *Lob der Thränen.* [5]) *Kraeger*, 139.

[6]) Такой „всеобщій плачъ“ описываетъ, напр., Якоби при встрѣчѣ Виланда съ Софи Ларошъ, *Jacobi's Briefw.* I, 40—1, при празднованіи дня рожденія старика Штольберга— *Zöpprit.* I, 154—7.

[7]) O, ich möchte mich mit Cidli (въ „Мессіадѣ“) zu Tod weinen! говоритъ сестра Зигварта: *Siegwart*, I, 286. [8]) *Kraeger*, 139. [9]) Id. 138.

[10]) С. Прё, Вертеръ и всѣ герои и героини Миллеровыхъ романовъ — страстные поклонники музыки. „Какія чистыя, неподдѣльныя радости даруетъ намъ музыка! какъ возвышаетъ она сердца до небесныхъ ощущеній, до рѣшеній совершить что-либо великое и благородное на пользу міра!“ *Siegwart*, II, 568—9. „Играющій на флейтѣ (по мнѣнію Зигварта) едва ли способенъ думать о чемъ-либо дурномъ или дѣлать дурное“! „Музыка трогаетъ душу живѣе, сильнѣе, непосредственнѣе, чѣмъ всѣ искусства“, говоритъ Гейнзе: *Briefe v. Gleim, Heinse etc.* II, 65. Увлеченіе Руссо музыкою извѣстно; Клопштокъ цѣнилъ ее необыкновенно высоко (Ода *Die Musik);* Фоссъ, Миллеръ, Штольбергъ, Якоби — также; Шубартъ, самъ довольно даровитый композиторъ *(Schubart's Leben von D. Strauss),* посвятилъ прославленію этого „святаго, божественнаго искусства“ нѣсколько стихотвореній: *Gedichte*, 418, 422, 465—6, 471.

близительно по той же причинѣ, ихъ любимцами были Іонгъ, Оссіанъ[1])-Ричардсонъ[2]), Томсонъ, Клейстъ[3]) и въ особенности Клопштокъ[4]). Равно. душные къ практической и дѣятельной жизни, эти люди городской суетѣ предпочитали деревенскую простоту и еще болѣе — полное уединеніе на лонѣ природы. По примѣру С.-Прё, герои Миллера приглашаютъ своихъ возлюбленныхъ удаляться въ безлюдныя мѣстности, „такъ какъ люди черствы и жестоки“[5]). Еще лучше было бы, конечно, чувствовать себя „совсѣмъ отрѣшеннымъ отъ земнаго міра“[6]), но, за невозможностью для большинства переселиться въ пустынныя страны, къ полудикимъ дѣтямъ природы, въ родѣ какихъ-нибудъ гуроновъ, особенно привлекавшихъ мечтателей прошлаго вѣка[7]), чувствительные люди довольствовались тѣмъ, что въ одиночку или въ дружеской компаніи бродили по рощамъ и лугамъ, иногда одѣтые въ крестьянскіе либо пастушескіе костюмы, угощались, вмѣсто вина и затѣйливыхъ блюдъ, молокомъ и растительною пищею, вошедшею въ моду по рекомендаціи Руссо и которую извѣстный сумасбродъ Кауфманнъ, прославившійся въ эту пору по всей Германіи и Швейцаріи[8]), ввелъ въ обязательное правило для своихъ послѣдователей. Чувствительность несомнѣнно развила очень чуткое и отзывчивое отношеніе къ природѣ[9]), но окрасила и его романтически-меланхолическимъ колоритомъ. Еще такъ недавно, напр. анакреонтикамъ, нравились свѣтлыя лѣсныя поляны, покрытыя цвѣтами, зеленые луга, серебристые ручейки, ароматная весна и трели соловья! теперь же всему этому предпочитаютъ угрюмыя, дикія горныя ущелья и нелюдимыя скалы[10]), глухой лѣсъ, меланхолическіе эффекты увядающей осенней природы, навѣвающіе думу о смерти, „внушающіе смутное желаніе прилечь на землю и умереть“[11]). Особенно рельефно выразилось элегическое отношеніе къ природѣ во всеобщемъ увлеченіи луною[12]). Семидесятые года XVIII вѣка Жанъ Поль назвалъ „десятилѣтіемъ Селены“: въ эту пору нѣмцы, „подобно туркамъ, избрали луну символомъ своего знамени и повѣренною тайнъ своей любви, и приносили въ жертву ей стихи, слезы и сонъ“.

---

[1]) Способность плакать вернулась къ Вертеру именно при чтеніи пѣсенъ Оссіана.

[2]) Восхищеніе Штольберга „Клариссою“ — *Stolberg, Briefe.* 153.

[3]) Панегирикъ Клейсту въ „Зигвартѣ“ II, 569—570. I, 293.

[4]) См. выше, стр. 559 и сл. Въ „*Зигвартѣ*“ Мессіада названа священною, божественною книгою, а ея авторъ святымъ человѣкомъ. I, 284—5 und ff.

[5]) *Siegwart,* II, 411—2. [6]) Id. I, 277.

[7]) *Le Huron* Мармонтеля и нѣсколько подражаній этой пьесѣ. Въ сентиментальномъ романѣ *Reizenstein* герой желаетъ переселиться въ страну гуроновъ.

[8]) О немъ: *Düntzer, Christoph Kaufmann, der Kraftapostel der Geniezeit* въ *Raumer's Histor. Taschenbuch.* 3. Folge. 10. Jahrgang. *Leipzig 1859,* 107 ff.

[9]) Эта сторона сентиментальности особенно ярко изображена въ „*Зигвартѣ*“. I, 11 f. 91 f. etc.

[10]) Напомнимъ гарцскую поѣздку Гёте, прогулки Гейнзе и Якоби по прирейнскимъ горамъ (...ein Taumel von Lust, heiliges für Phantasie und Herz. *Heinse, Briefe.* I, 300), восхищеніе Кнебеля грандіозною горною природою *(Knebel's Nachlass,* II, 194).

[11]) *Siegwart,* II, 516. [12]) *Kraeger,* 142.

Оссіанъ, Іонгъ и Клопштокъ создали культъ „цѣломудренной луны“; гёттингенскіе энтузіасты заключили свой священный союзъ подъ ея покровительствомъ; „Вертеръ“, „Зигвартъ“ и Бюргерова „Ленора“ окончательно упрочили поклоненіе ночному свѣтилу. Сентиментальная литература неистощима въ восхваленіи его достоинствъ: луна „другъ больныхъ сердецъ“; она блѣдна, „какъ робкая или отвергнутая любовь“, „какъ саванъ мертвеца“; „въ ней столько торжественно-меланхолическаго и скорбнаго“... Интересныя барышни уподоблялись „кроткой, стыдливой лунѣ“; на лицахъ и въ сердцахъ влюбленныхъ поэты ухитрялись разсмотрѣть „таинственный свѣтъ луны“[1]); въ лунныя ночи мечтатели наигрывали трогательныя мелодіи на фортепіано[2]) или бесѣдовали о загробной жизни, какъ Гёте и Гердеръ[3]), оба сильно увлекавшіеся „луннымъ энтузіазмомъ“[4]), такъ же точно, какъ и Кнебель[5]), Кладіусъ[6]), Шубартъ[7]) и столько другихъ.

Завершеніемъ меланхолическаго взгляда на природу и на жизнь явилось кокетливо-сентиментальное отношеніе къ смерти. Большинство чувствительныхъ душъ было слишкомъ поверхностно въ своихъ сомнѣніяхъ и разочарованіяхъ, слишкомъ падко до разныхъ мелочей, чтобы быть способнымъ къ серіозному пессимизму. Современники утверждаютъ, будто „Вертеръ“ вызвалъ нѣсколько случаевъ самоубійства; но, конечно, значительное большинство меланхоликовъ довольствовалось однимъ кокетливымъ заигрываніемъ съ мечтою о смерти: чувствительныя дѣвицы рисовали или вышивали виды могилъ, надгробныхъ памятниковъ и кипарисовъ[8]); поэты воспѣвали кладбища[9]), явленія тѣней умершихъ и радость свиданія въ лучшемъ мірѣ[10]); романисты умерщвляли почти поголовно своихъ героевъ и героинь насильственною или преждевременною смертью; вошли въ моду прогулки по кладбищамъ[11]), паломничества

---

[1]) *Siegwart,* pass. *Hölty, Gedichte,* 8, 78, 79, *Schubart, An den Mond. Gedichte,* 61 f.

[2]) *Voss, Briefe.* I, 233. *Schubart, Gedichte,* 387. Лучшее воплощеніе этихъ мечтаній — „*Лунная Соната*“ Бетховена. [3]) *Knebel's Nachlass.* II, 234.

[4]) ... lunatischer Enthusiasmus. Id. II, 305.

[5]) Онъ написалъ „Гимнъ Селенѣ“ *(Nachlass,* I, 5), отъ котораго были въ восторгѣ Гердеръ, Жанъ Поль и Матисонъ. Id. I, 304. II, 422, 435—7.

[6]) Онъ сравнивалъ Евангеліе отъ Іоанна „съ нѣжнымъ вечернимъ облакомъ, изъза котораго просвѣчиваетъ полная луна“. *Kraeger,* 144—5. [7]) *Schubart, An den Mond.*

[8]) *Siegwart.* II, 455.

[9]) Родоначальники „могильной поэзіи“ Іонгъ, Грей и Клопштокъ; въ Германіи этотъ родъ лирики процвѣталъ у гёттингенцевъ.

[10]) Рѣшающее вліяніе и въ этомъ отношеніи оказали Оссіанъ и Клопштокъ. Жанъ Поль въ „*Абеляръ и Элоизъ*“ представляетъ себѣ загробную жизнь именно какъ свиданіе „всѣхъ чувствительныхъ душъ: Вертера съ Лоттою, Зигварта съ Маріанною и т. д.“.

[11]) Клаудіусъ никогда не могъ противостоять желанію зайти на кладбище, если проходилъ мимо него. Миллеръ въ день своего рожденія считалъ долгомъ побродить среди могилъ „при мерцаніи звѣздъ“, подражая въ этомъ, можетъ быть, Іонгу, который ежедневно гулялъ по кладбищу.

къ могиламъ великихъ[1]) или просто симпатичныхъ людей[2]); о смерти мечтали и говорили какъ о чемъ-то привлекательномъ; Миллеръ называлъ ея призракъ „сладостнымъ видѣніемъ“[3]); философъ Якоби представлялъ себѣ смерть въ античномъ образѣ „прекраснаго юнаго генія“[4]). Но во всемъ этомъ щегольствѣ разочарованіемъ и пессимизмомъ было слишкомъ мало искренности, слишкомъ много моднаго, показнаго, бившаго на оригинальный эффектъ, который, впрочемъ, очень скоро надоѣлъ и вызвалъ противоположное ему, столь же ненормальное настроеніе духа, выразившееся въ такъ называемомъ штюрмерствѣ.

Несостоятельность сентиментальности сознавалась многими современниками „Вертера“; но осуждали они ее съ разныхъ точекъ зрѣнія. Одни видѣли въ ней опасность религіозную, полагая, что свобода чувствъ не согласима съ аскетическимъ направленіемъ христіанской этики; другіе осуждали чувствительность съ нравственной стороны, видя въ ней подготовку полной разнузданности страстей и упраздненіе необходимаго контроля разума надъ ними[5]); наконецъ третьи ограничивались обличеніемъ эстетической слабости сентиментальнаго направленія въ литературѣ. Какъ бы то ни было, даже въ эпоху наибольшаго расцвѣта чувствительности не было недостатка въ возраженіяхъ противъ нея; „Вертеръ“[6]) и „Зигвартъ“[7]) вызвали цѣлую полемическую литературу[8]). Но важнѣе всѣхъ нападеній на сентиментальность со стороны, было противодѣйствіе ей, вышедшее изъ ея же собственной среды. Даже и здѣсь минорный, элегическій и разочарованный тонъ, вѣчные вздохи, да слезы, да аффектированно-трогательное нытье не могли не вызвать претящаго ощущенія въ болѣе энергичныхъ натурахъ. Такъ, напримѣръ, и въ сентиментальномъ Гёттингенѣ раздавался голосъ дѣльнаго труженика Фосса, осуждавшій болѣзненную чувствительность и призывавшій товарищей къ бодрому настроенію[9]); такъ же точно и Миллеръ (живописецъ) увѣщавалъ своихъ пріятелей быть мужественными[10]). Возня съ одними нѣжными чувствами, „съ упоительнымъ обманомъ любви“ стала надоѣдать той части молодежи, которая мечтала о благородныхъ подвигахъ[11]); даже такой воспріимчивый къ сентиментальности человѣкъ, какъ Ф. Л. Штольбергъ, чувствовалъ потребность не въ одномъ тихомъ

---

1) Особенно многочисленны были паломничества къ могиламъ Руссо и Геллерта.

2) Напр. къ могилѣ Ерузалема, подавшаго Гёте поводъ написать „Вертера“.

3) *Siegwart*, II, 516.

4) Tod, schöner, himmlischer Jüngling! *Jacobi's Briefwechsel.* I, 194.

5) Противъ подобныхъ упрековъ Ленцъ задумалъ было издать *Briefe über die Moralität des jungen Werthers*, отъ опубликованія которыхъ его отговорилъ Якоби.

6) Кромѣ *Аннеля* см. *Braun, Goethe im Urtheile seiner Zeitgenossen*, B. I.

7) Забавную стихотворную пародію на него приводитъ *Prutz, Der göttinger Dichterbund*, 373.

8) Наиболѣе важное изъ относящихся сюда произведеній *(Nikolai) Die Freuden des jungen Werther's.* Объ этой книгѣ см. *Weinhold, Boie*, 165 ff.

9) *Voss, Briefe.* I, 285, 300. 10) *Seuffert, Maler Müller*, 326.

11) *J. G. Jacobi's Leben*, 153—4.

блаженствѣ, но и въ бурной, богатырской дѣятельности, въ лихихъ схваткахъ съ трудностями и препятствіями[1]). Наконецъ и въ женской части общества, смѣняя моду на нѣжныхъ, мечтательныхъ юношей, стало проявляться увлеченіе болѣе опаснымъ, но и болѣе интереснымъ типомъ энергичнаго, страстнаго, дерзкаго и, пожалуй, даже безнравственнаго мужчины[2]); надоѣло и нѣмецкимъ дѣвицамъ читать чувствительныя повѣсти и мечтать при свѣтѣ луны; и онѣ въ эту пору начинаютъ бредить мужественными подвигами, въ родѣ борьбы за освобожденіе Америки[3]), а за невозможностью этого, жалуются на свою пассивную участь[4]) и жаждутъ пережить одинаковыя треволненія и наслажденія съ тѣми мужчинами, которымъ онѣ поклонялись[5]).

Впрочемъ, штюрмерство не было только мелкою реакціей противъ крайностей сентиментальности, какъ не было оно и исключительно литературнымъ, кратковременнымъ движеніемъ, на которое низводитъ его большинство историковъ культуры прошлаго столѣтія. Мы видимъ въ немъ нѣчто бо́льшее, а именно завершеніе того постепеннаго развитія индивидуализма, которое любятъ, особенно въ Германіи, называть съ похвалою освободительнымъ движеніемъ, необходимымъ, конечно, но оказавшимся однако очень неудовлетворительнымъ въ предѣлахъ того, что оно дало не только въ XVIII вѣкѣ, но и въ нашемъ. Штюрмерство — только послѣдняя безпорядочная и безобразная вспышка неограниченной личной свободы, подготовлявшаяся всѣмъ предыдущимъ ходомъ развитія нравственныхъ понятій. Штюрмеры — это буйные ребята и отпѣтыя головы индивидуализма, любимаго ученія XVIII вѣка о всестороннемъ развитіи и наибольшей свободѣ человѣческой личности. Нелогично и несправедливо возлагать на нихъ однихъ отвѣтственность за излишества и сумасбродства, которыя они себѣ позволяли, но которыя подготовлены и вызваны были всею предшествующею эволюціей нравственныхъ по-

---

[1]) *Stolberg, Briefe,* 53.

[2]) *J. G. Jacobi's Leben,* 47. Подтвержденіе этого въ штюрмерской литературѣ: *Klinger, Die Zwillinge (Ausg. der Universal-Bibliothek).* I Aufz. 4 Auftr. *Amalie.* Ein bischen wild ist mein Guelfo, ich läugne es nicht; aber das giebt sich schon, und sagt man nicht die tapfern Männer seien immer ein wenig wild und ungestüm?... Wir Furchtsamen danken euch dies: denn welchen Schutz gewähren uns die Sanften, die immer klugen? — Id. II, 2: *Alter Guelfo.* Er wird immer unbändiger, stolzer; rachgiebig ist er... *Kamilla.* O, er hat ein vortreffliches Herz? — Одинъ изъ героевъ пьесы *Вагнера Die Kindermörderinn (Stuttgart 1883,* S. 34) утверждаетъ, что „почти всѣ современныя женщины wünschen sehnlichts bestürmt zu werden".

[3]) *Wagner, Die Kindermörderinn.* IV Akt, S. 45: *Evchen.* O, wenn ich ein Mann wäre!... Noch heute macht' ich mich auf den Weg nach Amerika, und hälf' für die Freiheit streiten.

[4]) Wir Mädchen sind so elende Geschöpf! восклицаетъ сестра Клингера, Агнеса, ein ächtes Mädchen der Geniezeit, по замѣчанію *Er. Schmidt*'а, *Lenz und Klinger. Berlin 1878,* 68—69.

[5]) Какъ сейчасъ упомянутая Агнеса Клингеръ, какъ Августа Штольбергъ, увлекавшаяся Гёте, какъ Эрнестина Бойе, влюбленная въ Фосса, какъ Альбертина Грюнъ, обожавшая Клингера. Ср. *Schwarz, Albertine von Grün und ihre Freunde. Leipzig 1872.*

нятій. Совершенно ошибочно видѣть въ штюрмерахъ и ненормальное уклоненіе отъ общаго хода нравственнаго развитія ихъ времени. Наоборотъ, штюрмерство было наиболѣе послѣдовательнымъ его завершеніемъ, и виновато оно развѣ только въ томъ, что слишкомъ искренно, безстрашно, непритворно, не жалѣя себя и своей репутаціи, довело до крайнихъ слѣдствій ученіе, обоснованное, но недосказанное болѣе осторожными мыслителями, которыхъ поэтому и не коснулось порицаніе позднѣйшей критики, тогда какъ штюрмеры оказались дѣтьми, страдавшими не только за собственное безпутство, но и за грѣхи отцовъ.

Чтобы убѣдиться въ тѣснѣйшей связи штюрмерства съ основными нравственными теченіями второй половины XVIII вѣка, достаточно вспомнить до какой степени воззрѣнія Руссо, Дидро, Стёрна, Гаманна, Лафатера, Гердера, Гёте и Якоби сходились съ наиболѣе существенными чертами убѣжденій штюрмеровъ. Въ обоготвореніи своей личности эти послѣдніе отчаянные представители индивидуализма дошли до крайнихъ предѣловъ произвола, до настоящей нравственной анархіи; за это отъ нихъ и отреклись всѣ болѣе благоразумные люди, не исключая и тѣхъ, которые сами же привели ихъ къ неблагоразумному поведенію своимъ соблазнительнымъ ученіемъ. Мы уже говорили, какъ мало права имѣлъ Гёте обвинять въ заблужденіи послѣдователей того, чему онъ самъ подалъ примѣръ и что онъ самъ одно время раздѣлялъ вполнѣ искренно и даже съ увлеченіемъ. Отказывался отъ солидарности со штюрмерами и Гаманнъ, бывшій однако несомнѣнно однимъ изъ главныхъ поборниковъ крайняго индивидуализма и геніальности, требовавшимъ совмѣщенія въ человѣческой личности „всего человѣческаго и всего божественнаго“. Открещивался отъ людей бурныхъ стремленій и „Гаманнъ юга“, Лафатеръ[1]); а между тѣмъ кто же болѣе его содѣйствовалъ развитію восторженнаго культа генія? кто болѣе пламенно провозглашалъ неограниченное самодержавіе человѣческой личности? Не говорилъ ли Лафатеръ: „то, что̀ заключается во мнѣ самомъ, больше того, что̀ есть въ цѣломъ мірѣ, и если это (внутреннее содержаніе человѣческой личности) не божественно, — нѣтъ ничего божественнаго“![2]) „Человѣкъ — это вся природа, облекшаяся въ форму личности[3]). Я связь всего! Богъ Спинозы и Богъ Христа соединены въ каждомъ человѣкѣ. Мы все производимъ изъ себя путемъ отвлеченій; вся вселенная — только отраженіе самого себя, и даже Богъ есть абстракція нашей индивидуальности“[4]). Вся первобытно-экзальтированная вѣра въ личнаго бога, въ пророчества и чудеса уживалась въ Лафатерѣ съ не менѣе страстнымъ поклоненіемъ „чистой человѣчности“, и его основнымъ правиломъ, какъ и у Гаманна, было: „ничто человѣческое не должно мнѣ быть чуждо“[5]). Подобно „сѣверному магу“, и онъ полагалъ весь смыслъ философіи въ соединеніи боже-

---

[1]) Lavater, der Hamann des Südens, die Hebamme der Geniezeit. *Prutz, Der göttinger Dichterbund,* 183. [2]) *Jacobi's Briefw.* I, 314.

[3]) Der Mensch ist die ganze Natur personificirt. Idem. I, 383. [4]) Idem I, 426—9.

[5]) *Zöpprits.* I, 88.

ственнаго съ человѣческимъ[1]). Но оба мага эпохи геніальности не умѣли объяснить или даже сами понять, какимъ образомъ совершается сочетаніе „двухъ ипостасей бытія“ — божественнаго начала съ человѣческимъ — въ организмѣ живой индивидуальности; оба признавали это за величайшую изъ тайнъ „Божественнаго домостроительства“ и оба не видали иного исхода изъ возникавшаго передъ ними философскаго и практическаго затрудненія, какъ смиренно ввѣряться верховному, непостижимому руководительству Провидѣнія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оба забывали, что это рѣшеніе, превосходное для души, уже согрѣтой солнцемъ вѣры, остается неубѣдительнымъ и безсильнымъ въ душѣ, еще не озаренной ея лучами. А между тѣмъ сколько было такихъ душъ въ изучаемое нами время? Если даже даровитѣйшій изъ учениковъ Гаманна и Лафатера, глубоко-религіозный философъ Якоби, по его собственному признанію, „будучи сердцемъ христіанинъ, оставался все-таки головою язычникомъ“, то тѣмъ болѣе трудно было настоящимъ язычникамъ, каковы были большинство штюрмеровъ, удовольствоваться конечнымъ христіанскимъ заключеніемъ проповѣди Гаманна и Лафатера. Наоборотъ, ея языческое начало, призывъ къ воспріниманію и усвоенію всего человѣческаго и соединенная съ этимъ широкая свобода чувствъ, — все это было имъ какъ нельзя болѣе понятно и для нихъ привлекательно, а слѣдовательно и принималось ими съ восторгомъ. Столь же сильное поощреніе соблазнительной стороны индивидуализма находили штюрмеры и въ убѣжденіяхъ другихъ авторитетныхъ для нихъ людей: у Гёте, Гердера и Якоби. Первый былъ самъ настоящимъ штюрмеромъ облагороженнаго типа, а въ качествѣ автора „Гёца“, „Вертера“ и „Прометея“ онъ прямо поощрялъ къ бурному протесту противъ всякихъ стѣсненій личной свободы. Гердеръ, болѣе сдержанный по темпераменту, былъ однако искреннимъ послѣдователемъ Гаманновскаго индивидуализма; горо́й стоялъ онъ за охрану субъективной самобытности[2]) и находилъ, что лучшее изъ всего намъ доступнаго исходитъ для каждаго изъ него самого; свое, по мнѣнію Гердера, цѣннѣе и плодотворнѣе чего бы то ни было чужаго, — все равно въ какомъ бы видѣ ни представало это свое: „въ видѣ ли внушающей ужасъ, содранной съ живаго мученика кожи (св. Варѳоломея) или же въ прекрасныхъ формахъ Аѳродиты Каллипиги“[3]). Что же касается Якоби, то онъ самъ называлъ себя „персоналистомъ“[4]), а сознаніе человѣкомъ своей индивидуальности — „основнымъ чувствомъ, источникомъ всего пониманія и знанія“. На этомъ основаніи возводитъ онъ все зданіе своей философіи[5]). Личность для него альфа и омега; безъ нея нѣтъ ничего реальнаго[6]). „Быть себѣ вѣрнымъ въ жизни и въ мышленіи“, говоритъ Якоби, „было моею единственною задачею“[7]), точно такъ же, какъ и назначеніе искусства онъ, согласно съ Гёте, видитъ въ воспринятіи и запечатлѣніи жизни въ ея

---

[1]) Alles eins, Alle eins! Idem. I, 90—91.
[2]) *Knebel's Nachlass.* II, 335. [3]) Idem. II, 245. [4]) *Jacobi's Briefwechsel.* I, 375.
[5]) Idem. I, 238. [6]) Ohne Personalität keine Realität. Id. I, 436. [7]) Id. I, 182.

индивидуальныхъ проявленіяхъ[1]), а свободу — въ довѣріи къ своему сердцу[2]). Весь его организмъ проникнутъ страстною любовью къ волѣ, къ непринужденному наслажденію жизнью во всей ея полнотѣ. Къ этому всеобъемлющему искусству жизни онъ относится съ восторгомъ и благоговѣніемъ[3]). Если, какъ мы видѣли раньше, Якоби не былъ слѣпъ къ опасностямъ такого воззрѣнія на жизнь и дѣльно предостерегалъ другихъ отъ нихъ, то все же нельзя отрицать того, что самъ онъ искалъ спасенія отъ этихъ опасностей только въ вѣрѣ въ природныя преимущества избранныхъ, прекрасныхъ душъ, въ вѣрѣ, замѣнявшей случайною, инстинктивно дѣйствующею способностью то, что должно бы быть созданіемъ сознательнаго и добровольнаго усилія. Подобно Гёте, утверждавшему, будто „человѣкъ ничего не можетъ добиться такого, чего бы онъ уже отъ рожденія не предвносилъ съ собою“[4]), и Якоби объявлялъ, что „*все дѣлается само собою;* со стороны же личности нужна только любовь, желаніе осуществлять все для нея возможное въ предѣлахъ ея индивидуальности“; и эту-то опасную мысль, столь легко увлекающую къ самому краю пропасти фатализма, онъ рѣшается называть „благою вѣстью, которую онъ желалъ бы возвѣщать всѣмъ и всюду!“[5])

Обрывки этихъ ученій долетали до многихъ молодыхъ людей, не имѣвшихъ ни желанія, ни привычки обсуждать философскіе вопросы хладнокровно и основательно. То, что нравилось, что соотвѣтствовало собственнымъ наклонностямъ, то и принималось немедленно, съ восторгомъ, какъ дѣйствительно благая вѣсть, въ которой не можетъ, не должно быть сомнѣній; о критическомъ отношеніи къ чужимъ и своимъ взглядамъ и мнѣніямъ не думали. Никогда такъ мало ни цѣнилось безстрастное разсужденіе; никогда такъ не увлекались безотчетными, непроизвольными влеченіями. Энтузіазмъ, развѣнчанный во всѣхъ своихъ проявленіяхъ еще Бэйлемъ и Шэфтсбюри, подорванный въ общественномъ мнѣніи англійскими деистами и французско-нѣмецкимъ просвѣщеніемъ и еще на глазахъ у самихъ штюрмеровъ осмѣянный Виландомъ, возрождался здѣсь съ обновленными силами. И въ этомъ отношеніи штюрмеры опять стояли не особнякомъ; они и здѣсь опирались на потребность, вспыхнувшую въ широкомъ кругу нѣмецкаго общества. Вспомнимъ, что это было время увлеченія новыми пророками и чудотворцами: Лафатеромъ, Сенъ-Мартеномъ, Юнгомъ-Штиллингомъ, Месмеромъ, Каліостро, Сведенборгомъ[6]), — время моды на тайныя общества, время, когда темный авантюристъ Кауфманнъ могъ одурачивать просвѣщеннѣйшихъ людей Германіи и съ успѣхомъ изображать изъ себя „апостола силы и геніальности“[7]). Мы указали раньше, какъ энергично высказались за энтузіазмъ, окрещен-

---

[1]) Idem. I, 233. [2]) Id. I, 194. [3]) Id. I, 468.

[4]) Was Einer nicht schon mitbringt, das kann er nicht erhalten. *Dichtung u. Warh.* 15 Buch. XXIV, 150. [5]) *Jacobi, Briefw.* I, 235.

[6]) Ср. *Siercke, Schwärmer und Schwindler am Ende des 18. Jahrhunderts.*

[7]) Интересный этюдъ о немъ далъ *Düntzer, Chr. Kaufmann, der Kraftapostel der Geniezeit* въ *Raumer's Histor. Taschenbuch. 1859. Leipzig,* S. 107 ff.

ный въ эту пору новымъ именемъ геніальности, Лафатеръ, Циммерманнъ, Гаманнъ и Гердеръ. Гёте освятилъ этотъ образъ мыслей авторитетомъ своего поведенія и своего творчества. Якоби назвалъ энтузіазмъ „всевидящимъ окомъ геніальности“ [1]); полагая, что „человѣкъ живетъ не разсужденіемъ, а чувствами и страстями“, онъ не безъ гордости говорилъ про себя самого, что онъ, подобно Гаманну, „отчасти одержимъ демоническими порывами“ [2]). И это признаніе, столь странно звучащее въ устахъ серіознаго философа, только возвышало его репутацію во мнѣніи его послѣдователей: Баггезенъ и Бринкманнъ, люди, безспорно, даровитые, особенно высоко чтили Якоби именно „какъ представителя необходимаго, по ихъ убѣжденію, энтузіазма геніальности и чистой человѣчности“ [3]). Энтузіазмъ представляется Бринкманну жизненнымъ дыханіемъ, раздувающимъ въ душѣ любовь ко всему благородному и возвышенному [4]); не бѣда, что онъ способенъ къ заблужденіямъ: „энтузіазмъ — первородный грѣхъ могучаго, богатаго силами человѣчества“ [5]). „На это вдохновеніе все-таки слѣдуетъ полагаться больше, нежели на что-либо иное; методъ же долженъ быть въ жизни послѣднею вещью“ [6]). Кнебель также высказывался за необходимость энтузіазма и, пожалуй, даже изувѣрства, видя въ немъ хотя и опасный, но все же плодотворный ферментъ жизненнаго развитія, тогда какъ „духъ только разлагающій, анализирующій и расчленяющій разрушаетъ самого себя“ [7]). Въ свою очередь Штольбергъ полагалъ, что „одни хладнокровные тупоумные болваны могутъ быть поклонниками умѣренности во всемъ“ и сожалѣлъ о всегда спокойныхъ людяхъ, не понимающихъ смысла и прелести силы и движенія [8]). И такъ велико было въ эту пору сочувствіе энергичнымъ проявленіемъ самобытности, что Бринкманнъ готовъ былъ предпочесть могучій порокъ разслабленной, безсильной безхарактерности [9]), и даже Александръ фонъ-Гумбольдтъ, человѣкъ, котораго никто не заподозритъ въ солидарности со штюрмерами, жалуясь на обезличеніе своихъ современниковъ безстрастною культурою просвѣщенія, желалъ иногда возрожденія первобытной грубости нравовъ! [10])

Что же удивительнаго послѣ этого, что нѣкоторые увлекающіеся юноши признали необузданную энергію своимъ кумиромъ и въ поощреніи ея видѣли свою главную нравственную обязанность! Хладнокровіе, благоразуміе, умѣренность, сдержанность стали для нихъ качествами нежелательными, противными, невыносимыми. „Я ненавижу все флегматичное“, замѣчаетъ Вагнеръ [11]); „не поминайте мнѣ про умѣренность, про довольство немногимъ!“ восклицаетъ Клингеръ [12]); его самого „раздираютъ на части страсти“ [13]), но требовать ихъ подавленія

---

[1]) *Briefwechsel*, I, 64. [2]) Id. I, 486. [3]) *Zöpprit*z, I, 190, 245—250.
[4]) *Brinckmann, Philosophische Ansichten. Berlin 1806*, 36, 37, 253.
[5]) Idem. 203. [6]) Idem. 253. [7]) *Knebel's Nachlass*. II, 369.
[8]) *Stolberg, Briefe*, 65, 53. [9]) *Brinckmann*, 205—6. [10]) *Zöpprit*z. I, 150—1.
[11]) *Wagner, Die Kindermörderin*. II Aufz. S. 27.
[12]) *Klinger, Die Zwillinge*. II Aufz. 2 Auftr. S. 29. [13]) *Rieger*, 373.

онъ все-таки не находитъ возможнымъ: „онѣ главныя, всѣмъ движущія пружины нашего существа, вызывающія изъ насъ все то, чѣмъ мы можемъ стать“ [1]). Да и въ зрѣломъ возрастѣ, уже пережившій бурную пору юношескаго броженія, Клингеръ считалъ нужнымъ защищать энтузіазмъ и даже сумасбродную экзальтацію чувства противъ обвиненій „холоднаго разсудка“: не хладнокровные и осторожные мудрецы (говоритъ онъ) проложили трудный путь къ истинѣ; они скорѣе удерживали людей отъ всѣхъ опасныхъ предпріятій; наоборотъ, отважные умы, одаренные творческимъ вдохновеніемъ, рискуя собою, боролись съ ошибочными или лживыми понятіями въ религіи, политикѣ и нравственности; они разорвали густую сѣть предразсудковъ, опутавшую жизнь человѣчества, и пробились впередъ, на просторъ, къ болѣе свободнымъ убѣжденіямъ; энтузіасты же, а не ученые, кабинетные педанты, имѣли мужество возвѣщать истину во всеуслышаніе [2]). Тотъ же протестъ противъ благоразумія и умѣренности другой штюрмеръ, Бюргеръ, облекаетъ въ форму страстнаго поэтическаго обращенія „къ хладнокровнымъ разумникамъ“ [3]). Мюллеръ-живописецъ также преклоняется не передъ разумомъ, а передъ чувствомъ, доходящимъ до экстаза, передъ богатырскою силою и энергіей, стремящеюся охватить собою все и все себѣ подчинить [4]); наконецъ, Шубартъ называетъ разумъ „отвратительнымъ идоломъ“, а раціонализмъ — чудовищемъ [5]).

На смѣну благоразумной, разсчетливой умѣренности штюрмеры принципіальнo стараются развить сочувствіе всевозможнымъ увлеченіямъ, бурнымъ страстямъ и даже сумасбродству, чуть не безумію. Въ своемъ обоготвореніи чувства и его стихійныхъ внушеній они не хотѣли знать ни выбора, ни мѣры: всѣ влеченія, всѣ наклонности казались естественными, законными, подлежащими удовлетворенію. Никогда ученіе Руссо объ опрощеніи не было искажаемо столь грубо и столь опасно. Существующій строй жизни, весь издавна установившійся складъ цивилизаціи сталъ казаться никуда негоднымъ и его готовы были выбросить вонъ, безъ разбора и колебаній, какъ обветшавшую или ставшую слишкомъ узкою одежду. „Мы должны относиться къ жизни несравненно свободнѣе и геніальнѣе, чѣмъ практикуется на ограниченной сценѣ мѣщанскихъ отношеній“, гордо заявляетъ Бринкманнъ [6]), тогда какъ такъ называемый „апостолъ поры геніальности“, Кауфманнъ, опираясь на мнѣніе Шлоссера, утверждаетъ, что „какъ бы мы ни трудились надъ воспитаніемъ и надъ культурою ума, это все не въ состояніи улучшить человѣка, ни сдѣлать его счастливѣе. Надо сдѣлать его вновь свободнѣе, иначе онъ станетъ только еще болѣе несчастливъ“ [7]). „Душа можетъ ды-

---

[1]) *Klinger, Die Zwillinge.* III, I. S. 44.
[2]) *Betrachtungen u. Gedanken über versch. Gegenstände* § 113. *Klinger's Werke.* XI, 94.
[3]) *An die kalten Vernünftler. Bürger's Gedichte,* 134 f.
[4]) *Seuffert,* 119, 177—8, 185. [5]) *D. Strauss, Schubart's Leben.* II, 319.
[6]) *Brinckmann,* 211. [7]) *Düntzer, Chr. Kaufmann,* 130.

шать привольно только на высшей вершинѣ свободы", говоритъ Шубартъ[1]). Расширяя эту свободу до безразсудныхъ размѣровъ, штюрмеры готовы были снять всякую узду съ желаній и страстей человѣка и въ этомъ-то отчаянномъ произволѣ они видѣли „геніальное отношеніе къ жизни!" До насъ дошло нѣсколько ихъ программъ поведенія, или, какъ иронически выражались противники штюрмеровъ, нѣсколько „рецептовъ геніальности". Одинъ изъ нихъ, въ стихотворной формѣ, оставилъ намъ Ленцъ[2]), другой, почти такой же, — Кауфманнъ[3]), третій — Мюллеръ-живописецъ въ объясненіи къ своему „Фаусту"[4]), четвертый, опять въ стихахъ, — Шубартъ[5]). Сводя воедино эти „символы вѣры" штюрмерства, мы получаемъ приблизительно слѣдующее наставленіе къ поведенію: любить и ненавидѣть, испытывать то страхъ и ужасъ, то отвагу и презрѣніе къ опасностямъ, мстить и проникаться состраданіемъ, увлекаться, горячиться, безумствовать, желать наслажденья и жадно предаваться ему, словомъ: ощущать въ себѣ полноту жизненныхъ силъ и давать имъ неограниченный просторъ, чтобы извѣдать все свойственное человѣку, отъ высшаго блаженства до глубины отчаянія, — вотъ назначеніе человѣка, вотъ единственное естественное отношеніе его къ жизни. Смѣна настроеній и столкновенія страстей неизбѣжны: „жизнь — непрерывная лихорадка"[6]). Наше несчастіе происходитъ не столько отъ внѣшнихъ причинъ, сколько отъ насъ самихъ, отъ настроенія нашего сердца, страдающаго и неопредѣленностью, и неустойчивостью. Мы за все хватаемся, все пробуемъ и ничѣмъ не удовлетворяемся. „Покоя, отдыха нѣтъ нигдѣ". Огонь внутренняго разлада терзаетъ насъ среди мірской суеты и въ уединеніи, среди полной тишины дикой, безлюдной природы[7]). Въ пестрой смѣнѣ разнообразныхъ волненій и увлеченій человѣку суждено извѣдать безчисленныя страданія, но въ ней же даны и всѣ реальныя основы его счастія, все дѣйствительное блаженство земнаго бытія. За предѣлами этой бурной области возможны только или мертвенная апатія разочарованія въ жизни, еще болѣе невыносимая, чѣмъ самоистязанія страстей[8]), или же

---

[1]) Изъ письма Шубарта у *Hauff, Schubart's Leben,* приложенной къ изданію его стихотвореній *(Univers. Bibliothek)* S. 24.

[2]) Lieben, hassen, fürchten, zittern etc. у *Prutz, Der Göttinger Dichterbund,* 345.

[3]) *Rieger,* 161. [4]) *Seuffert,* 177—8.

[5]) Eh' die Vernunft einmal die Glut in mir erstickt, | Wie oft, wie oft werd' ich noch lieben, noch bereuen, | Verlangen, hassen, flehn, verzweifeln, suchen, scheuen! *Schubart, Gedichte,* 58. *Liebe im Kerker.*

[6]) *Klinger, Sturm und Drang (Ausg. der Univers. Bibliothek).* III, 1. S. 31.

[7]) Idem. I, 1. S. 7—8: bin Alles gewesen... Nirgends Ruh, nirgends Rast!... И II, 1, S. 17—18: ich springe von Gedanken, ich kann mich an Nichts halten... So Welt auf, Welt ab, in zauberhafter, drängender Phantasie, und ewig das Einerlei, hier wie dort!

[8]) Характеристику разочарованнаго Клингеръ даетъ въ *Sturm und Drang*'ѣ въ лицѣ Blasius'a, который говоритъ представителю необузданной силы Вильду: ich bin unglücklicher, wie du; ich bin zerrissen in mir, und kann, die Fäden nicht wieder auffinden das Leben anzuknüpfen. Lass! ich will melancholisch werden; nein, ich will Nichts werden. II, 1. S. 18.

самообольщеніе воображенія, блужданіе по міру фантазіи, довольство мечтами и призраками, пригодное для однихъ праздныхъ и поверхностныхъ умовъ[1]). Безжизненному равнодушію и волшебнымъ сказкамъ фантазіи энергичныя натуры должны предпочесть непритворную правду дѣйствительности, со всею полнотою страданія, но и со всею живостью наслажденія. Волненія и борьба съ трудностями жизни являются облегченіемъ для такихъ людей: ихъ безумное сердце (по мнѣнію Клингера) успокоивается немного тогда лишь, когда оно, подобно волкану, извергаетъ изъ себя клокочащую въ немъ лаву страстей[2]).

Штюрмеры, увѣрявшіе будто ихъ собственныя сердца „разрываются на части отъ страстей“[3]), дѣлали изъ этого состоянія любимую тему своихъ литературныхъ произведеній. Начиная съ „Уголино“ Герстенберга, который, несмотря на всѣ наполняющіе его ужасы, казался Клопштоку „еще не слишкомъ страшнымъ“[4]), изображеніе крайней, демонической напряженности страстей стало главною задачею драматическаго искусства. Герои пьесъ Ленца, Вагнера и въ особенности Клингера похожи не на обыкновенныхъ людей, а скорѣе на электрическія батареи или на разрушительные снаряды, заряженные взрывчатыми веществами. Ни мыслить, ни говорить, ни чувствовать и дѣйствовать обычнымъ человѣческимъ порядкомъ эти динамитныя натуры не въ состояніи. Къ разсудку, къ благоразумному разсужденію эти господа относятся съ пренебреженіемъ; рѣчь ихъ, какъ и мысли, — прерывистая, безпорядочная, нерѣдко совсѣмъ безсмысленная; въ ней больше восклицаній, живописующихъ всевозможныя волненія, нежели опредѣленныхъ и связныхъ понятій; ежеминутно они твердятъ другъ другу: „ты бѣснуешься, ты безумствуешь, ты бредишь, ты сошелъ съ ума!...“ А чувства, или, вѣрнѣе, страсти, такъ какъ простое чувство для нихъ слишкомъ слабо?.. страсти здѣсь сразу, съ перваго же мгновенія, достигаютъ крайней степени напряженія: проклятія, угрозы, безграничный произволъ и преступленіе — вотъ нормальныя условія штюрмерскихъ драмъ, героямъ которыхъ дышится легче только въ этой грозовой атмосферѣ. Потрясающіе эффекты, съ трудомъ переносимые въ единичныхъ случаяхъ, слѣдуютъ здѣсь другъ за другомъ цѣлыми залпами; здѣсь все силится принять колоссальныя формы: благородные порывы и звѣрскія преступленія, мученическіе подвиги добродѣтели и ужасы порока, слишкомъ часто торжествующаго. О соблюденіи эстетическихъ правилъ и сценическихъ и нравственныхъ приличій нѣтъ и помину! Изъ правилъ признается только одно, выраженное Мюллеромъ-

---

[1]) И этотъ характеръ Клингеръ изобразилъ въ той же пьесѣ въ лицѣ La Feu: Es lebe die Illusion! I, 1. S. 5. O, die Romane! o die Feemärchen! Ach wie herrlich um all' die Lügen! Wie wohl Dem, der sich vorlügen kann! II, 1. S. 19. [2]) Idem. I, S. 5.

[3]) Клингеръ о себѣ: mich zerreissen Leidenschaften. *Rieger*, 373. Мюллеръ-живописецъ въ молодости избралъ своимъ девизомъ: „безуміе страсти!“ *Seuffert*, 223.

[4]) Trefflich und nicht zu schrecklich! *Klopstock und seine Freunde*. II, 196—7.

живописцемъ: „не по правиламъ, а по внушеніямъ сердца!“ [1]) Къ чему правила, когда „все, что творитъ поэтъ, прекрасно, какъ созданіе Божіе“?[2]) Сценическая безпорядочность оправдана здѣсь ложно истолкованнымъ примѣромъ Шекспира[3]), а нравственная щепетительность отвергнута (Шиллеромъ) подъ предлогомъ необходимости „разоблачать порокъ въ его обнаженномъ, отвратительномъ видѣ и въ его исполинскихъ размѣрахъ“ [4])

Но и по другому соображенію не колебались штюрмеры смотрѣть прямо въ лицо пороку и самостоятельно, для изученія его, опускаться въ самую глубину его омута. Они слишкомъ мало вѣрили въ возможность торжества добродѣтели и въ прогрессъ нравственный: „звѣрскаго и скотскаго въ человѣкѣ такъ много“, говоритъ Клингеръ, „что смѣшно слушать декламаціи о святости и божественности человѣка“ [5]); людей не сдѣлать святыми! удастся ли сдѣлать ихъ истинно-человѣчными [6])? Въ человѣческую природу, рядомъ съ добромъ, входитъ и зло; порокъ — явленіе неизбѣжное, а иногда даже и желательное: нерѣдко это — ферментъ самаго цѣннаго, что̀ есть въ человѣкѣ, — энергіи чувства; безупречная, всегда выдержанная добродѣтель неразлучна съ умѣренностью, то-есть, выражаясь языкомъ штюрмеровъ, — съ посредственностью, съ ограниченностью; порокъ же живетъ въ дружбѣ съ аффектами, со страстью, съ энтузіазмомъ, особенно порокъ сильный, все себѣ подчиняющій. При всей его опасности, въ такомъ порокѣ есть нѣчто величавое, есть сила, внушающая къ себѣ почтеніе даже среди зла, которое она творитъ. „Есть души“, замѣчаетъ Шиллеръ, „увлекающіяся крайнимъ порокомъ только ради присущей ему грандіозности, ради силы, его порождающей, ради опасностей, его сопровождающихъ“. Богатство внутренней энергіи такихъ людей, энергіи, переходящей границы какихъ бы то ни было законовъ, не можетъ, разумѣется, вмѣщаться въ тѣсныхъ предѣлахъ обычныхъ гражданскихъ отношеній; они восторженно мечтаютъ объ иномъ величіи, о иной дѣятельности и проникаются озлобленіемъ къ міру, столь несходному съ ихъ идеаломъ. И вотъ, изъ такихъ-то людей и создаются, смотря по стеченію обстоятельствъ, или великіе герои, или крупные преступники, или Бруты, или Катилины [7]). Послѣдніе несутъ съ собою гибель для другихъ и сами гибнутъ жертвою дурно напра-

---

[1]) *Seuffert*, 172. Клингеръ говоритъ: „лучше всего чувствуешь себя, когда разсудокъ спитъ и я парю въ мірѣ фантазіи“. *Rieger*, 372. Разсужденіе убиваетъ поэтическое дарованіе: *Sturm und Drang*. III, 1. S. 31—32. Разсудокъ разлагаетъ все въ сомнѣніи; поэзія возсоздаетъ все положительное. Alle Virtuosität, die Tugend selbst ist Poesie. *Betrachtungen*. *Werke*. XI, S. 5.

[2]) Мнѣніе Миллера, автора „Зигварта“ у *Prutz*, 360.

[3]) О шекспироманіи штюрмеровъ см. выше, стр. 294.

[4]) *Schiller*, *Die Räuber*. Vorrede.

[5]) *Klinger*, *Betrachtungen*. § 31. *Werke*. XI, 31—32.

[6]) Всемірная исторія — злая сатира на человѣчество и человѣчность, доказывающая, что люди никогда не выйдутъ изъ состоянія дѣтства и что надежда на ихъ постепенное облагороженіе остается несбыточною мечтою. Idem. § 78, 88. [7]) *Schiller*, l. c.

вленной силы („можетъ ли орелъ, парящій въ поднебесьи, помнить и думать о мошкахъ, копошащихся гдѣ-то внизу, на землѣ?“) [1]). Но даже и такіе нарушители общественнаго порядка „блестяще выдѣляются въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ... Даже наиболѣе порочный человѣкъ носитъ въ себѣ отпечатокъ образа и подобія Божія, и быть можетъ, отъ настоящаго злодѣя не такъ далеко до высоко-добродѣтельнаго человѣка, какъ отъ мелкаго негодяя, такъ какъ нравственность движется шагъ въ шагъ со способностями и силами“ [2]).

То, что юноша-Шиллеръ высказалъ въ этихъ словахъ, признавалось всѣми штюрмерами; вотъ почему Гёте защищалъ пользу гордости, а Миллеръ — необходимость себялюбія и извинительность пороковъ любви [3]); Клингеръ называлъ месть вполнѣ естественнымъ чувствомъ и приглашалъ „ненавидѣть, ненавидѣть такъ, какъ подобаетъ безстрашному, хорошему человѣку“ [4]). Всѣ сходились въ оправданіи чувственности, безъ которой, по мнѣнію Клингера, все на свѣтѣ замерзло бы [5]). Гейнзе, какъ мы видѣли, довелъ эту сторону штюрмерскихъ убѣжденій до крайней степени развитія; но у него чувственные инстинкты еще облагорожены художественнымъ элементомъ; другіе же пошли въ этомъ отношеніи дальше. Ардингелло Гейнзе силится разсмотрѣть въ чувственномъ явленіи несовершенное воплощеніе высшей, абсолютной красоты, тогда какъ Гётевскій Фаустъ отъ возвышенныхъ стремленій къ обладанію совокупностью знанія и всемогущества обращается къ простой чувственности, чтобы забыть прежнія величавыя мечты и благородные порывы въ объятіяхъ тѣлесной красоты. Притомъ же и циническая сторона чувственности представлена въ „Фаустѣ“ болѣе рѣзкими и детальными чертами, чѣмъ требовалось для чисто-художественныхъ цѣлей, что̀ объясняется тѣмъ преувеличеннымъ значеніемъ, которое Гёте, согласно съ Виландомъ, приписывалъ циническому элементу въ созданіи комическихъ эффектовъ. Но Фаустъ Гёте регрессируетъ отъ духовнаго къ матеріальному по крайней мѣрѣ послѣ долгой и болѣзненной борьбы съ природою и съ самимъ собою, послѣ грустнаго разочарованія въ недостижимости всевѣдѣнія и всемогущества для человѣка, тогда какъ Фаустъ Мюллера (живописца) съ самаго начала олицетворяетъ собою не что иное, какъ ненасытную жажду ко всевозможному наслажденію, въ безпрепятственномъ удовлетвореніи которой онъ и видитъ высшее проявленіе человѣческой силы [6]), — признаніе тѣмъ болѣе для насъ цѣнное, что въ лицѣ своего героя Миллеръ желалъ изобразить самого себя [7]). Наконецъ, у Бюргера чувственность проявляется съ неудержимою силою какъ въ поэзіи, такъ и въ жизни. Весь свой талантъ онъ готовъ посвятить прославленію физической любви и кра-

---

[1]) Мюллеръ (живописецъ) у *Seuffert*, 572. [2]) *Schiller*, l. c. [3]) *Seuffert*, 572, 576.

[4]) Es ist toll und gut — Hass, Hass, wie's einem braven Menschen zukommt. *Sturm und Drang*. I Aufz. 2 Auftr. [5]) *Betrachtungen*, § 30.

[6]) *Seuffert*, 177—187 (разборъ этого произведенія). [7]) Idem, 186.

соты [1]); въ своемъ „Ночномъ праздникѣ“ онъ поетъ чувственности и „волшебной силѣ воспроизведенія и рожденія“ такіе пламенные гимны [2]), какихъ еще не слыхала до тѣхъ поръ цѣломудренная Германія, но которые своимъ юношескимъ энтузіазмомъ невольно плѣняли и серіозныхъ людей [3]). Когда же онъ самъ увлекся преступною страстью [4]), погубившею и его счастіе, и дарованіе, онъ тѣмъ не менѣе не переставалъ въ своихъ стихотвореніяхъ настаивать на правѣ идти наперекоръ правиламъ мѣщанской нравственности, пригоднымъ для однихъ дѣтей [5]). Въ духѣ Гейнзе, онъ признаетъ безукоризненными всѣ внушенія природы [6]); въ духѣ Гёте, онъ требуетъ, чтобы человѣкъ гармонировалъ со всѣмъ, отзывался на все [7]). „Какъ жрецъ Божества, онъ облеченъ правомъ наслаждаться всѣмъ широкимъ Божьимъ міромъ“ [8]); оттого и себя самого онъ называетъ „вольнымъ пловцомъ по морю страстей“. Пусть высоко и грозно вздымаются его волны, пусть пламень увлеченій не угасаетъ въ груди и пусть душа безъ сопротивленія отдается своимъ „бурнымъ стремленіямъ!“ [9]) борьба съ ними напрасна: природу не пересоздать, насильно не стать добродѣтельнымъ, да и есть ли добродѣтель, противорѣчащая внушеніямъ природы [10])?

Тотъ же идеалъ безграничной свободы плѣнялъ и Шиллера; чистоштюрмерскій протестъ противъ всякихъ стѣсненій ея влагаетъ онъ въ уста своего героя Карла Мора: „Какъ! я долженъ душить свою волю закономъ? Но вѣдь законъ превратилъ въ ползанье улитки то, что должно было бы быть пареніемъ орла! Законъ еще не умудрился создать ни одного великаго человѣка, тогда какъ свобода вызываетъ къ жизни исполиновъ и (всякія) крайности“. Не желая подчиняться закону, „не желая быть рабомъ людей“, Карлъ Моръ „предпочитаетъ губить ихъ, именно вслѣдствіе своихъ слишкомъ благородныхъ убѣжденій: проникнутый пламеннымъ чувствомъ справедливости, онъ считаетъ себя призваннымъ владѣть мечомъ возмездія высшаго суда“. Его не страшитъ даже будущая отвѣтственность за эту расправу отдѣльной личности надъ обществомъ: „пусть иная, непостижимая жизнь будетъ чѣмъ ей угодно! Мнѣ дѣло только до вѣрности самому себѣ! мнѣ важно только сохранить и тамъ себя самого! Внѣшнія вещи слегка лишь, извнѣ касаются человѣка; во мнѣ самомъ и мое небо, и мой адъ!“ Такою же необузданною любовью къ личной свободѣ проникнутъ и Клингеръ. Этотъ даровитѣйшій изъ штюрмеровъ, желалъ „и любить все заразъ, и ни къ чему неподвижно не

---

[1]) *Bürger, Gedichte,* 26. [2]) Idem, 3—7.

[3]) Похвальные отзывы Бое въ *Knebel's Nachlass,* II, 108, 118, 126.

[4]) Къ сестрѣ своей жены. Это двоеженство Бюргеръ ни отъ кого не скрывалъ; описанію происходившаго отсюда душевнаго разлада посвящены многія изъ его стихотвореній, изъ которыхъ нѣкоторыя не лишены поэтическаго достоинства. Ср. *Pröhle, Bürger's Leben,* 50 ff.

[5]) *Bürger, Gedichte,* 68—69. *Mademoiselle la Règle.*

[6]) Idem, 100, 107. [7]) Id. 101. [8]) Id. 143—4.

[9]) Id. 102, 106, 108, 134 f. [10]) Id. 133, 135, 175.

привязываться [1]), испытать и все наслажденіе, и все страданіе" [2]). Въ своемъ неукротимомъ сердцѣ онъ хочетъ совмѣстить все, доступное чувствамъ человѣка [3]); а для этого ему нужно давать полный просторъ всѣмъ свойствамъ, всѣмъ особенностямъ своей индивидуальности, пользоваться всѣми ея рессурсами и прежде всего развивать въ себѣ духовную силу, энергію [4]) для того, чтобы имѣть возможность „стать вполнѣ тѣмъ, чѣмъ можно быть" [5]). Литературнымъ воплощеніемъ этихъ убѣжденій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всего штюрмерства, были его драмы и фантастическіе романы [6]), въ особенности пьеса „Бурныя стремленія", наиболѣе ему дорогая, „вылившаяся прямо изъ сердца" [7]) и давшая названіе цѣлой эпохѣ. Хаотическое броженіе нравственныхъ понятій, стремленіе къ чему-то величавому и вмѣстѣ съ тѣмъ неопредѣленному, неустойчивому и неуловимому, богатырскіе порывы, не находящіе себѣ примѣненія, жажда великихъ подвиговъ и неумѣнье приняться даже за самое простое дѣло, — таковъ смыслъ этой нелѣпой пьесы, бывшей когда-то „настоящимъ лакомствомъ для людей дикаго темперамента" [8]), но сохранившей для насъ значеніе только любопытнаго психопатологическаго документа, отлично обрисовывающаго опасное душевное настроеніе своего времени. Въ „Симсоне Гризальдо" то же стремленіе объять необъятное въ чувственномъ воспріятіи отдѣльной личности выражено въ активной формѣ, хотя и крайне грубой, въ видѣ ни передъ чѣмъ не останавливающагося, неукротимо-чувственнаго характера, побѣдоносно стремящагося своею непреклонною волею подчинить всѣхъ и все произволу своихъ страстей, при чемъ всякая прихоть и похоть, ведущая къ осуществленію этого неограниченнаго властолюбія, является теоретически оправданною. Давно забытыя, дерзкія мечты величайшихъ произвольниковъ, геніальныхъ итальянскихъ кондотьеровъ временъ Возрожденія о правѣ одного на все воскресаютъ здѣсь на мигъ въ шальномъ воображеніи нѣмецкаго юношества, окруженнаго самою прозаическою, безцвѣтною мѣщанскою средою. И вотъ, сознавая свое безсиліе измѣнить не только все, но даже что бы то ни было въ прочно сложившемся строѣ человѣческихъ отношеній и не желая однако подчиняться ему, эти маніаки единичной свободы ищутъ успокоенія своей мятежной душѣ въ вихрѣ быстро смѣняющихся волненій и въ созерцаніи бурныхъ, грозъ-

---

[1]) Nichts zu lieben, und im Augenblick Alles zu lieben, und im Augenblick Alles zu vergessen. *Klinger, Sturm und Drang.* I, 1. S. 7.

[2]) Fühle Grimm hier, fühle Liebe hier... alle Qual, alle Liebe! Idem. V, 10. S. 61—62. Mir ist unendlich wohl, unendlich weh, bin unendlich reich und arm! *Rieger*, 385, 386—387. [3]) Стихи на эту тему у *Rieger*'а, 382. [4]) Idem. 371—3.

[5]) Jeder sei ganz das, was er sein soll! *Klinger, Die Zwillinge.* I, 1. S. 5. Sei der Mann, der du sein vermagst. Idem. S. 8.

[6]) См. о нихъ *O. Erdmann, Ueber Klinger's dram. Dichtungen. (Königsberger-Programm) 1877. — Prosch, Klinger's Romane. 1882.*

[7]) *Rieger*, 205, 404—5. [8]) Idem. 403.

ныхъ явленій природы[1]), или же клянутъ роковую судьбу, проникаются ненавистью ко всему человѣчеству[2]) и доходятъ въ своемъ нелѣпомъ пессимизмѣ до желанія, чтобы весь родъ людской, не исключая и ихъ самихъ, былъ уничтоженъ хаотическимъ столкновеніемъ разрушительныхъ, стихійныхъ силъ природы[3]).

Какимъ бы безумнымъ бредомъ ни казались эти мечты и рѣчи, нельзя однако отрицать того, что внушены онѣ были величавымъ желаніемъ не только поставить человѣческую личность въ непосредственную, живую связь съ безконечнымъ разнообразіемъ окружающихъ ее явленій[4]), но и все подчинить человѣку, этому настоящему микрокосму. Увлеченіе многихъ тогдашнихъ писателей сюжетомъ Фауста[5]) показываетъ, что идея возвеличенія геніальнаго человѣка до этихъ крайнихъ предѣловъ была присуща общему духовному настроенію того времени и составляла естественное дополненіе внушеній практической философіи и педагогики XVIII столѣтія развивать какъ можно болѣе всѣ способности человѣка. То, что представители разсудочнаго просвѣщенія надѣялись выработать постепенно, путемъ методическаго энциклопедическаго воспитанія, казалось штюрмерамъ достижимымъ болѣе простымъ и (какъ они выражались) болѣе геніальнымъ способомъ: предоставленіемъ талантливой личности полнаго простора пользоваться совокупностью ея природныхъ дарованій, благодаря чему человѣкъ будто бы инстинктивно, однимъ взмахомъ, безъ кропотливаго труда, могъ бы достигнуть желанной цѣли. Въ лицѣ Кристофа Кауфманна, удивительнаго авантюриста, обманывавшаго не однихъ другихъ, но, повидимому, и самого себя, мы

---

[1]) Wie das alles trüb und düster ist! Wohl, mein Herz, dass du dies Schauerhafte wieder einmal rein fühlen kannst! *Sturm und Drang.* III, 7, S. 40. Gesegnet seist du Erde, die du dich uns mütterlich öffnest, uns aufnimmst und schützest!... Lass dann den Sturm hinfahren, die Winde heulen über mir, du giebst Ruhe deinem Sohn! Idem. IV, 6, S. 52. Ср. *Die Zwillinge,* II, 2, S. 31 и III, 1, S. 38.

[2]) Menschheit, Menschheit! Eine feindliche Hand schüttelte den Loostopf, der unser Schicksal in sich fasste!.. Es überfällt mich Menschenhass, dass meinem Gaumen nach ihnen gelüstet. *Die Zwillinge,* III, 1. S. 42. Ich bin der Sohn des wilden, verworrenen Zufalls und will mich in seinen dunkeln Strudel werfen. Id. I, 4, S. 19.

[3]) Ha! ich möchte mich in die Glut der Sonnenstrahlen dort schwingen, reiten auf jenen Wolken!... ich möchte diese Feuerwolken zusammenpacken, Sturm und Wetter erregen und mich zerschmettert in den Abgrund stürzen! Id. II, 4, S. 36. Комичнѣе всего то, что эта сценическая тирада оказывается отраженіемъ личнаго настроенія автора, какъ видно изъ его письма къ Шуману: Ich möchte jeden Augenblick das Menschengeschlecht und Alles, was wimmelt und lebt, dem Chaos zu fressen geben und mich nach stürzen. *E. Schmidt, Lenz und Klinger,* 75.

[4]) Wohl, mein Herz, dass du die Liebe wehen fühlst in der ganzen stillen Natur... Wohl dir, dass du wieder das Rauschen der Bäume, das Sprudeln der Quelle, das Gemurmel des Bachs verstehst! dass alle Sprache der Natur dir deutlich ist! *Sturm und Drang.* III, 7, S. 40—1. Hat doch dieses Herz Alles gefühlt, was Schöpfung schuf, was der Mensch fühlen kann. Id. III, 9, S. 42.

[5]) „Фаустъ“ Гёте, два драматическихъ „Фауста“ Мюллера-живописца, романъ Клингера на ту же тему (*Werke.* B. III). Лессингъ также думалъ приняться за этотъ сюжетъ.

имѣемъ характерный примѣръ тогдашняго непомѣрнаго увлеченія врожденною даровитостью и образецъ страстной, безплодной погони за совмѣщеніемъ слишкомъ многаго въ одномъ и томъ же субъектѣ. Этотъ энтузіастъ, прозванный „апостоломъ силы и геніальности", щеголяя внушительною внѣшностью, оригинальностью поведенія[1]), самоувѣренною, энергичною рѣчью, въ которой современникамъ слышалась вѣщая убѣжденность пророка[2]), странствовалъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ по Германіи, сходился съ людьми всевозможныхъ убѣжденій и вездѣ проповѣдывалъ необходимость опрощенія, возвращенія къ природѣ, къ непринужденному развитію естественныхъ способностей, къ послѣдованію внушеніямъ самобытной оригинальной стороны въ каждомъ человѣкѣ. Слишкомъ требовательнымъ представителямъ раціонализма съ ихъ отвлеченными системами совершенной нравственности и ученымъ педагогамъ, чаявшимъ спасенія только отъ медленнаго, постепеннаго, методическаго воспитанія, онъ возражалъ: „всему и всегда я буду предпочитать активное поведеніе, живое дѣло! Плясать подъ чужую дудку я не намѣренъ. Во мнѣ самомъ обитаетъ Богъ! Ничья чужая воля мнѣ не нужна... Мы всѣ, конечно, люди грѣшные, сыны грѣшниковъ, — ангелы и діаволы, соединенные въ одной и той же природѣ; мы можемъ, слѣдовательно, и заблуждаться и падать; но все-же наилучшимъ для каждаго изъ насъ остается дѣйствовать по своему собственному убѣжденію, не тратя половины дня на головоломную возню съ умозаключеніями и не расточая на это понапрасну свою силу[3])... Я созданъ для дѣла, для подвиговъ, а не для пустого резонёрства... Предоставьте же мнѣ свободно дѣйствовать и страдать и наслаждаться, какъ умѣю, — быть можетъ лучше, чѣмъ умѣютъ другіе! а я предоставляю въ ваше распоряженіе болтовню и нескончаемыя разсужденія... Я согласенъ лучше довольствоваться несовершеннымъ, нежели оставаться ни съ чѣмъ"[4]). Эту самоувѣренную мудрость онъ изложилъ въ прогремѣвшемъ по всей Германіи афоризмѣ: „то, чего желаешь, — возможно! желай того, что для тебя возможно!"[5]) Этотъ „апостолъ силы и дѣла" самъ однако не сдѣлалъ ничего: послѣ неудачныхъ педагогическихъ и публицистическихъ опытовъ, послѣ безплодныхъ блужданій по литературнымъ знаменитостямъ и по дворамъ мелкихъ нѣмецкихъ князей съ туманными проектами наилучшаго воспи-

---

[1]) Красивый, атлетически сложённый, онъ носилъ длинную бороду и косматую прическу, развѣвавшуюся точно львиная грива; на немъ былъ зеленый костюмъ; грудь обнажена до пояса; въ рукахъ узловатая дубинка; питался онъ исключительно растительною пищею; спалъ удивительно мало; самъ ничего не писалъ, но по ночамъ будто бы много диктовалъ своему спутнику.

[2]) Лафатеръ называлъ его Seher Gottes; Гёте и Клингеръ, въ насмѣшку, — Gottes Spürhund.

[3]) *Düntzer*, 142—3. [4]) Idem. 147—8.

[5]) Man kann was man will: man will was man kann. Съ этимъ изреченіемъ помѣщены его портреты въ 3-мъ томѣ Лафатеровой „*Физіогномики*".

танія и правленія[1]), послѣ двусмысленной практики врача-чудотворца[2]), онъ усталъ морочить другихъ и себя самого и доживалъ свой вѣкъ въ качествѣ зауряднаго медика въ глухомъ геррнгутскомъ захолустьѣ, разочарованный въ своихъ увлеченіяхъ и всѣми забытый. А между тѣмъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ многіе замѣчательнѣйшіе люди того времени видѣли въ этомъ авантюристѣ что-то чудесное и съ дѣтскимъ увлеченіемъ поклонялись ему. Педагоги-филантропинисты Изелинъ и Базедовъ старались привлечь его въ кругъ своей дѣятельности и заявляли, что „ни въ комъ они не встрѣчали такого пламеннаго энтузіазма къ истинѣ, добродѣтели и религіи“[3]). Эрманнъ, полагалъ, что Кауфманнъ созданъ для дѣла, для быстраго проникновенія внутрь вещей и явленій и не нуждается въ спокойномъ, послѣдовательномъ изученіи чего бы то ни было; но пылающій въ душѣ его огонь остается тѣмъ не менѣе неоцѣненною способностью къ самымъ общеполезнымъ подвигамъ[4]). Въ Веймарѣ, въ самомъ центрѣ умственной жизни Германіи, отъ него были въ одинаковомъ восторгѣ и поклонникъ энтузіазма Гердеръ, и врагъ всякаго энтузіазма Виландъ, считавшій Кауфманна за необыкновеннаго, чудеснаго человѣка[5]). Въ Вандсбекѣ онъ очаровываетъ набожнаго Клаудіуса и весь кружокъ его друзей, Штольберговъ, Фосса красотою своею и силою, рѣзкими и темными рѣчами, таинственными намёками на то, что, несмотря на кажущуюся юность, онъ уже не съ первымъ поколѣніемъ странствуетъ по землѣ, разсказами о геройскихъ подвигахъ въ странахъ Востока и наконецъ чудеснымъ исцѣленіемъ больныхъ. „Мы внимали всѣмъ этимъ разсказамъ“, говоритъ Эрнестина Фоссъ, „и вѣрили имъ...“[6]) На югѣ Гёте, Клингеръ и ихъ товарищи также на нѣкоторое время подпали подъ обаяніе этого полушарлатана, полуфанатика[7]). Но болѣе всѣхъ былъ имъ очарованъ Лафатеръ[8]), дошедшій въ своемъ увлеченіи до того, что въ „Физіогномикѣ“ онъ отвелъ ему „первое мѣсто послѣ Христа!“[9]) Не избѣжалъ общаго обольщенія и Гаманнъ: Кауфманнъ плѣнилъ его „всѣмъ своимъ существомъ, всѣмъ своимъ образомъ мыслей, чувствъ, и дѣйствій, первобытно естественныхъ и свѣжихъ, точно альпійская природа“[10]). Кёнигсбергскому мудрецу показалось на мигъ, что передъ нимъ явилось живое воплощеніе его собственныхъ грёзъ объ идеальной человѣческой личности, богато одаренной различными способностями, съ крѣпкою вѣрою въ свою свободную самобыт-

---

[1]) Каковы были эти совѣты, видно изъ того, что маркграфу Баденскому онъ рекомендовалъ воспретить своимъ подданнымъ ѣсть мясо и замѣнить его картофелемъ! *Düntzer*, 160.

[2]) Wirklich machte er einige Curen, die in Verwunderung setzten, говоритъ Эрнестина Фоссъ. *Voss, Briefe* II, 21 f.

[3]) *Düntzer*, 153, 137—8, 172. [4]) Idem. 150.

[5]) Idem, 167. [6]) *Voss, Briefe*. II, 21 ff.

[7]) Отзывы Гёте, Клингера и др. сопоставлены у *Rieger*'а 163, 171—6, 401.

[8]) *Rieger*, 162 ff. *Düntzer*, 176. [9]) *Voss*. l. c.

[10]) *Hamann an Herder 18 Mai 1777*.

ность и въ торжество воли надъ міромъ внѣшней необходимости и надъ внутреннимъ міромъ неустойчивыхъ желаній. Опытный наблюдатель самообольщеній человѣческой природы, забывая здѣсь свою осторожность, повторялъ по цѣлымъ днямъ афоризмъ молодого фанатика: „желательное возможно“, и повѣсилъ его портретъ на почетное мѣсто въ своемъ рабочемъ кабинетѣ, между изображеніями Гердера и Лафатера. Такое увлеченіе было тѣмъ болѣе странно, что Гаманнъ, хотя и много содѣйствовалъ возникновенію штюрмерства, однако рѣшительно отказывался отъ солидарности съ самими штюрмерами, подсмѣивался надъ сентиментальнымъ „угаромъ милаго Вертера“[1]) и надъ маніей геніальности, обуявшей нѣмецкую молодежь, за которою ему, старику, будто бы не поспѣть и не угнаться. А между тѣмъ бесѣду съ „апостоломъ штюрмерства“, съ Кауфманномъ онъ считалъ для себя „величайшимъ лакомствомъ“ и въ теченіе цѣлой недѣли не могъ успокоиться отъ того волненія, которое вызвало въ немъ общеніе съ этимъ „monstrum pulcherrimum“, какъ онъ выражался[2]). Что не одинъ Гаманнъ, а все лучшее общество въ Кёнигсбергѣ поддалось обаянію этого загадочнаго человѣка, видно изъ словъ профессора Крауса, часто встрѣчавшагося съ нимъ въ салонѣ графини Кайзерлинкъ. Краусъ удостовѣряетъ намъ какимъ „непостижимымъ, всеобщимъ уваженіемъ“ пользовался „этотъ апостолъ XVIII столѣтія, на которомъ почилъ духъ Лафатера и Гаманна, этотъ симпатичный энтузіастъ, странствовавшій по разнымъ странамъ, тайно исцѣлявшій больныхъ, нравственно пробуждавшій людей и старавшійся возстановить въ сердцахъ избранныхъ первобытное христіанство“. Самъ Краусъ видѣлъ въ Кауфманнѣ человѣка, сдѣлавшаго тайно много добра и отличавшагося идеальною честностью, любовью и простотою[3]). Такъ велико было впечатлѣніе, вызванное этимъ оригинальнымъ авантюристомъ въ „сѣверныхъ Аѳинахъ“, что черезъ много лѣтъ хладнокровный Кантъ, вспоминая въ своей „Антропологіи“ объ этомъ главарѣ поклонниковъ силы и энергіи, выдававшихъ себя за какихъ-то богатырей и „міровыхъ разрушителей“, счелъ нужнымъ изобличить несостоятельность его афоризма: „все, чего хочетъ человѣкъ, для него возможно“.

Каковъ былъ „апостолъ силы и геніальности“, таковы были и его младшіе братья, штюрмеры, съ тою разницею, что обманывали они не столько другихъ, сколько самихъ себя. Если отъ ихъ взрывчатыхъ убѣжденій и пламенныхъ рѣчей мы обратимся къ ихъ ничтожной дѣятельности, становится стыдно за слишкомъ грубое противорѣчіе между словомъ и дѣломъ, между программою и ея исполненіемъ. Не только великихъ подвиговъ не осталось отъ этого поколѣнія энтузіастовъ, но даже имена большинства ихъ почти забыты. Исторія литературы хранитъ память о Бюргерѣ, какъ возстановителѣ народной баллады, но кому

---

[1]) *Hamann.* V, 31.

[2]) Idem. V, 235, 239 ff., 252, 288; VI, 172, 321; VII, 147; VIII, 294.

[3]) *Voigt, Das Leben des Prof. Chr. Jac. Kraus,* 65 ff.

дѣло до штюрмера-Бюргера? Многіе ли знакомы даже съ блестяще написанными страницами Гейнзе? Кто читаетъ драмы Ленца, Вагнера, Клингера, Мюллера, стихотворенія Шубарта? Въ нихъ заглядываютъ по временамъ лишь спеціально изучающіе исторію литературы, чтобы ближе ознакомиться съ тою средою, въ которой зрѣло всѣхъ затмившее дарованіе Гёте и Шиллера. Самостоятельнаго художественнаго значенія творчество штюрмеровъ не имѣетъ; оно слишкомъ грубо и невыдержанно, оно слишкомъ рѣзко попираетъ всѣ правила изящнаго вкуса. Еще менѣе интересуются ихъ личностію, ихъ біографіями и также — не безъ причины: штюрмерство было безспорно глубоко поучительнымъ явленіемъ одной изъ важнѣйшихъ эпохъ въ духовной жизни человѣчества; но интересно оно только по своимъ раздробленнымъ, частичнымъ вліяніямъ на многихъ выдающихся людей этого времени, либо какъ переходный моментъ ихъ развитія (напр., у Шиллера и Гёте), либо какъ одна изъ составныхъ частей ихъ нравственнаго склада (напр., у Якоби, у Гаманна), но не какъ цѣльное, законченное явленіе, такъ какъ въ этомъ смыслѣ оно не нашло себѣ полнаго, выдержаннаго выраженія. Иными словами, важно и интересно штюрмерство, но не штюрмеры. Эти поклонники сильнаго характера и самобытной личности сами оказывались часто безличными и безхарактерными субъектами, совершенно не подходившими къ взятой ими на себя трагической роли. Похожъ ли на разрушителя общественнаго порядка, на вершителя міровыхъ судебъ довольный немногимъ, весь погруженный въ эстетическое наслажденіе Гейнзе? или погрязшій въ низкомъ сладострастіи Бюргеръ? или дѣтски наивный, взбалмошный, опрометчивый, окончившій умопомѣшательствмъ „болтунъ и самоистязатель“ Ленцъ?[1]) или мелочно-тщеславный, одержимый непосильною маніей величія Вагнеръ[2])? или даровитый, легко воодушевлявшійся и столь же быстро впадавшій въ отчаяніе Шубартъ, падкій на всякіе соблазны, то кутила, бросавшійся, очертя голову, въ омутъ порока, то кающійся о своемъ малодушіи, смиренный грѣшникъ?[3]) Даже въ наиболѣе сильныхъ волею штюрмерахъ было слишкомъ

---

[1]) Якоби о немъ: ein herrlicher Geist, aber willkürigt, dünstig... *Jacobi's Briefwechsel.* I, 232: Zurückhaltend, schüchtern und whimsical, gar manche Seltsamkeiten in einem Begriff zusammenfassend, но вмѣстѣ съ тѣмъ и ein Selbstquäler, болѣе кого-либо терзавшійся отъ напряженнаго наблюденія перемѣнъ своего настроенія, отъ непрестанной возни съ собственными ощущеніями, любившій и ненавидѣвшій больше въ воображеніи, нежели въ дѣйствительности, и въ заключеніе всего склонный къ интригѣ — такова характеристика Ленца, сдѣланная Гёте: *Dichtung u. Wahrh.* 11 u. 14 Buch. Въ его литературномъ талантѣ Гёте видитъ нѣжность, подвижность, остроуміе, красоту, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣзненность. Ibid. Виландъ находилъ въ Ленцѣ смѣсь даровитости и дѣтской наивности. *Rieger,* 165. Отзывы Бойе о немъ: *Weinhold,* 70, 79. О Ленцѣ см. *Erich Schmidt, Lenz und Klinger* и *Sievers, Lenz. Riga 1879.*

[2]) Отзывы Гёте о немъ: *Dicht. u. Wahrh.* 14 Buch, Бойе: *Weinhold,* 211. Воронсю въ павлиньихъ перьяхъ называетъ его *Jung Stilling (Selbstbiographie) Werke.* I, 342. Его малоинтересная жизнь описана *Эр. Шмидтомъ: H. L. Wagner. 2 Aufl. Jena 1879,* 5—23.

[3]) Очень подробная біографія: *D. Strauss, Schubart's Leben;* сокращенная *Hauff'a* въ изданіи стихотвореній Шубарта (Universal-Bibliothek). О противоположностяхъ въ

мало устойчивости и самообладанія и еще меньше опредѣленныхъ взглядовъ на задачу своей жизни и дѣятельности. Чѣмъ ни увлекался, за что ни брался въ искусствѣ, напр., Мюллеръ, изъ котораго по мнѣнію Шубарта, могъ бы выйти замѣчательный поэтъ, но который предпочелъ быть посредственнымъ живописцемъ[1])! Или какими случайностями и контрастами была полна карьера Клингера, наиболѣе энергичнаго изъ всѣхъ этихъ энтузіастовъ, бредившихъ силою и энергіей! Онъ предназначаетъ себя сначала въ юристы, потомъ дѣлается драматургомъ и романистомъ, затѣмъ — странствующимъ актеромъ, дальше — военнымъ; затѣмъ онъ уже почти на пути въ Америку, но вмѣсто нея, неожиданно попадаетъ въ Петербургъ и черезъ много лѣтъ умираетъ въ чинѣ генерала русской службы. Судьба и нужда играютъ этими людьми, какъ попало; они не увѣрены даже въ завтрашнемъ днѣ; общественный гнётъ и чужой произволъ, которыми они такъ тяготятся, ломаютъ ихъ вольнолюбивыя натуры по-своему: Шиллеръ, безпомощный, одинокій, безъ всякихъ средствъ къ жизни, принужденъ искать въ бѣгствѣ спасенія отъ запрещенія заниматься литературнымъ трудомъ, запрещенія, наложеннаго на него деспотическимъ великимъ герцогомъ вюртембергскимъ[2]). Шубартъ за насмѣшку надъ любовницею того же герцога Карла принужденъ болѣе 10 лѣтъ томиться въ строжайшемъ тюремномъ заключеніи. Ленцу почти нечѣмъ существовать; въ Германіи онъ кое-какъ пробавляется около друзей, впадаетъ во временное умопомѣшательство и кончаетъ жизнь на хлѣбахъ изъ милости, гдѣ-то подъ Москвою, всѣми забытый... Да и въ самомъ душевномъ настроеніи этихъ „міровыхъ пертурбаторовъ“, какъ ихъ иронически называлъ Кантъ, нѣтъ ни опредѣленности, ни устойчивости: по ихъ рѣчамъ, письмамъ и литературнымъ произведеніямъ ждешь встрѣтить въ нихъ мрачныхъ пессимистовъ, лютыхъ мизантроповъ; на самомъ дѣлѣ — ничуть не бывало! Ленцъ одержимъ страстью къ шуткамъ, къ дурачествамъ; Гёте именно въ годы своего штюрмерства, въ эпоху „Гёца“ и „Вертера“, жадно предается всевозможнымъ удовольствіямъ[3]); Шубартъ — одна изъ самыхъ

характерѣ и поведеніи, о постоянныхъ скачкáхъ отъ одного предмета и настроенія къ другому — *Strauss*. II, 34—35. Самъ онъ увѣряетъ, что сердце его переполнено любовью къ Богу и къ людямъ: idem. II, 198, но не скрываетъ и своихъ недостатковъ id. 112—3; онъ сознается, что жилъ безпорядочно, безъ прочныхъ убѣжденій, „катился по жизненному пути какъ попало“ (Idem. 463) и слишкомъ часто бывалъ niedrer Sclave kleiner Lust и тратилъ дарованія на freche Lüste, wilde Triebe. — Im gedankenlosen Spiele, | Unter weibischem Gefühle, | Mit verwirrtem, trunknem Sinn | Taumelt ich durchs Leben hin, *Gedichte. Selbstanklage*. 43—44.

[1]) *Strauss, Schubart's Leben*. II, 368. О его чувственномъ, порывистомъ, неустойчивомъ характерѣ *Seuffert*, 292—3, 584 [2]) *Döring*, 149—150, 172 ff., 187.

[3]) Не исключая и дурно оканчивающихся кутежей: *Abeken, Goethe in den Jahren 1771—1775. Hannover 1865*, 25. Онъ былъ способенъ танцовать „von zwei Uhr nach Tisch bis 12 Uhr in der Nacht... das ganze mich (!) in das Tanzen versunken“. 29. Гердеръ, видѣвшій его въ эту пору, замѣчаетъ: Goethe ist wirklich ein guter Mensch, *nur äusserst leicht und spatzenmässig. Aus Herder's Nachlass* III, 205. Самъ Гёте сознается, что die Neigung zum Absurden war bei uns in voller Blüthe. *Dicht. u. Wahrh.* 11 Buch

ненасытно-жизнерадостныхъ натуръ своего времени[1]); Клингеръ, такой хмурый пессимистъ въ своихъ философскихъ разсужденіяхъ, собирающійся „отдать все человѣчество на съѣденіе хаосу“, въ дѣйствительности былъ здоровый, красивый, добрый юноша, донъ-жуанъ, танцоръ, любитель всевозможныхъ игръ и физическихъ упражненій[2]); Шиллеръ, въ которомъ читатели „Разбойниковъ“ ожидали встрѣтить какого-то отчаяннаго головорѣза, оказывался, къ ихъ удивленію, смирнѣйшимъ молодымъ человѣкомъ, сдержаннаго, пожалуй, слишкомъ робкаго поведенія[3]). Эти выхвалявшіе себя силачи, эти титаны, грозившіе штурмомъ чуть не самому небу, довольствовались заурядными земными благами и радостями, наравнѣ съ простыми пигмеями столь презираемой ими будничной, мѣщанской среды. Эти проповѣдники самобытности и оригинальности рады были ухватиться за первое представлявшееся имъ средство къ существованію. Эти агитаторы въ пользу богатырской энергіи и великихъ подвиговъ не умѣли сосредоточиться ни на какомъ крупномъ дѣлѣ. Въ рядахъ общественныхъ и политическихъ дѣятелей своего времени они не встрѣчаются. Сознаніе національнаго достоинства и любовь къ родинѣ имъ не чужды, но чувства эти не достаточно въ нихъ прочны, чтобы найти себѣ осязательное и крупное примѣненіе. У Гёте и Шиллера космополитизмъ рѣшительно преобладалъ надъ патріотизмомъ. Клингеръ готовъ при первомъ удобномъ случаѣ поступить на прусскую или на австрійскую службу; не удалось это, — онъ согласенъ драться за освобожденіе Америки; не состоялось и это, — и вотъ, роль борца за демократію онъ тотчасъ же мѣняетъ на роль русскаго придворнаго. Гейнзе мечтаетъ объ основаніи соціалистической „общины свободныхъ людей“ на островахъ греческаго архипелага, но въ дѣйствительности спокойно проживаетъ при дворѣ майнцскаго курфирста. Живѣе всего патріотическое чувство въ Мюллерѣ-живописцѣ и въ Шубартѣ: баллады, идилліи и драмы перваго проникнуты горячею любовью къ славному прошлому родины, къ нѣмецкой народности, къ отечественному языку; но все это не помѣшало Мюллеру бросить родину, пере-

---

[1]) Heiterkeit, Laune, freier Scherz und ein gewisses Hellauf schien von Jugend an das Eigene meiner Muse, wie meines Temperaments zu sein und zu bleiben. Ich war so gern auf der Welt; ich fühlte die Wonne des Daseins bis zum ausgelassensten Entzücken... auch weilte die Freude so gerne bei mir. *Vorbericht zum 2 Band der Gedichte. Gedichte.* 24.

[2]) Его признанія о своей жизни (wild und zerstreut, im unendlichen Wirrwarr, unendlich wohl, unedlich weh, reich und arm) и о преобладаніи жизнерадостнаго настроенія — *Rieger,* 372, 384—7, 390—399. Ich bin toll und unausstehlich, говоритъ онъ самъ о себѣ. 399. Гейнзе о немъ: ein wilder junger Mensch, voll Unsinn und Geist. *Briefe von Gleim, Heinse etc.* I, 238. Штольбергъ: guter Mensch, voll Herz, но и voll Schwulst въ своихъ произведеніяхъ. *Stolberg, Briefe,* 35. Весьма сочувственная характеристика Клингера у Гёте *Dicht. u. Wahrh.* 14 Buch. Якоби, сначала осуждавшій его разрушительныя тенденціи *(Jacobi, Briefw.* II, 245—8), впослѣдствіи относился къ нему очень благосклонно: II, 339 ff. Ср. 334—5.

[3]) Отзывы Штрейхера у *Döring,* 165—6.

мѣнить религію и навсегда переселиться въ чужую страну (въ Италію). Въ одномъ только безпутномъ Шубартѣ отъ начала до конца не остывали патріотическія чувства; онъ смѣло выражалъ свое негодованіе на политическое ничтожество нѣмцевъ[1]), восторженно привѣтствовалъ начало объединенія Германіи подъ гегемоніей Пруссіи[2]), зорко слѣдилъ за политическими событіями, отзываясь на нихъ своею лирою, наконецъ, былъ и самъ вліятельнымъ на югѣ Германіи публицистомъ[3]). Къ несчастью, долголѣтнее заключеніе въ тюрьмѣ помѣшало развитію его полезной дѣятельности въ этомъ направленіи и заставило его, противъ воли, быть болѣе сдержаннымъ и менѣе искреннимъ, чѣмъ онъ желалъ бы. Оставаясь такимъ образомъ въ большинствѣ случаевъ въ сторонѣ отъ практическаго общественнаго дѣла, штюрмеры ограничились литературнымъ протестомъ противъ нѣкоторыхъ сторонъ частной и государственной жизни. Почти всѣ ихъ произведенія тенденціозны, почти всѣ направляютъ свои удары противъ какихъ-либо стѣсненій личной свободы: „Учитель“ Ленца обличаетъ недостатки домашняго воспитанія и сословные предразсудки[4]); „Солдаты“ разоблачаютъ грубость и безнравственность военнаго сословія; „Дѣтоубійца“ Вагнера старается возбудить жалость къ поруганнымъ правамъ женщины и ненависть къ высокомѣрію и безнравственности высшаго сословія[5]). Послѣднюю тему разрабатываетъ и Шиллеръ въ „Коварствѣ и Любви“. Не менѣе тенденціозны драмы и романы Клингера. Бюргеръ нападаетъ на дворянскую спесь и противопоставляетъ ей достоинства скромнаго труженика-крестьянина[6]). Мюллеръ также проникнутъ теплыми чувствами къ жителямъ деревень и враждою къ аристократіи[7]). Въ области частной нравственности всѣ штюрмеры стоятъ за равноправіе женщины, за свободную любовь, доводя сочувствіе ей до опасныхъ размѣровъ[8]). Другая любимая тема ихъ — протестъ противъ деспотическаго

---

[1]) *Neujahrswunsch* (1776); *Deutsche Nachäfferei; Deutscher Beruf; Der deutsche Geist; Deutsche Freiheit; An die Freiheit; Vaterland; Deutscher Spruch; Der Deutsche; Echter Patriotismus. An die Schwaben. Schwabenlied, etc.*

[2]) Уже во время 7-лѣтней войны онъ сочинялъ пѣсни въ честь Фридриха, бывшія въ свое время очень популярными. *Hauff, Schubart's Leben*, 4. „Гимнъ къ Фридриху Великому“ 1786 г. разошелся въ Берлинѣ въ одинъ день въ 7000 экземпляровъ и доставилъ автору славу по всей Германіи. Idem. 18 u. *Strauss, Schubart's Leben*. II, 177 f., 195, 218, 245 ff., 252, 255. Ср. другія пруссофильскія стихотворенія въ *Gedichte*, отдѣлъ *Auf Prcussen*. 165 ff.

[3]) Объ успѣхѣ и вліятельности его *Deutsche Chronik* см. біографіи Штраусса и Гауффа.

[4]) ...Verfluchter Adelstolz! *Lenz Der Hofmeister*. II, 5, S. 39. Въ другомъ мѣстѣ помѣщики названы Strassenräuber, die von einem halb-Dutzend handfester Bauerkerle zu morsch Pulver-Granatstücken geschlagen werden können. Idem. III, 2, S. 50.

[5]) Особенно рѣзкая тирада въ концѣ послѣдняго акта.

[6]) *Bürger, Der Bauer an seinen durchlauchtigsten Tyrannen. Gedichte.* 48.

[7]) *Seuffert*, 128–9.

[8]) Оправданіе непостоянства въ любви: *Sturm und Drang*. I, 3, S. 15. Бракъ — скука. V, 4, S. 57. Опасная книга *Гиннеля Von der Ehe* воспріняла въ себя значительную долю штюрмерскихъ взглядовъ на бракъ. Гейнзе требовалъ даже общности женъ.

отношенія родителей къ дѣтямъ[1]). Наконецъ и въ области политической они заявляютъ широкія требованія въ пользу свободы и равноправія. „Гёцъ“ проникнутъ вольнолюбивыми стремленіями; „Ардингелло“ не довольствуется даже демократическими идеалами и мечтаетъ о коммунистической колоніи равноправныхъ мужчинъ и женщинъ; Ленцъ прославляетъ свободу, какъ первое условіе здоровой жизни человѣка[2]); Шубартъ привѣтствуетъ ея разсвѣтъ въ Америкѣ и во Франціи[3]), а въ своемъ стихотвореніи „Могилы государей“ протестуетъ противъ деспотизма недобросовѣстныхъ правителей со смѣлостью безпримѣрною для его времени[4]). Но всѣ эти крики негодованія и вздохи сожалѣнія, всѣ эти жалобы на несправедливость людей и насмѣшки надъ предразсудками носятъ у штюрмеровъ поверхностный, безпорядочный, капризный характеръ. Эти протесты противъ существующаго строя жизни то слишкомъ мелочны, то, наоборотъ, черезчуръ широки и легкомысленны, въ родѣ требованія все перевернуть, все измѣнить либо разрушить, или въ родѣ извѣстнаго штюрмерскаго клича „In tyrannos!“, такъ необдуманно и съ такимъ успѣхомъ для своего времени поставленнаго Шиллеромъ въ качествѣ эпиграфа къ „Разбойникамъ“[5]). Всѣ эти слишкомъ быстро гаснущіе проблески страстнаго влеченія ко всесторонней свободѣ не имѣютъ въ себѣ ничего практически цѣннаго, дѣльно продуманнаго; ихъ невозможно по внутреннему содержанію сравнивать не только съ соціальной и политической агитаціей французскихъ мыслителей XVIII вѣка, но даже и съ сухими разсужденіями публицистовъ нѣмецкаго просвѣщенія. Это мгновенныя вспышки молніи и трескучіе, но еще безопасные раскаты грома въ сильно наэлектризованной атмосферѣ общественной жизни предреволюціонной эпохи; штюрмерство не воплощало въ себѣ надвигавшейся міровой катастрофы; оно было только бурнымъ порывомъ вѣтра, пыльнымъ вихремъ, предвѣстникомъ близкой грозы; настоящая гроза была еще впереди, и когда она разразилась, на міровой аренѣ оказались борцы совсѣмъ иного рода, чѣмъ много болтавшіе, но слишкомъ мало трудившіеся штюрмеры.

И однако Клингеръ былъ правъ, когда много лѣтъ спустя, обозрѣвая бурное прошлое, говорилъ, что эти болѣзненныя судороги мысли и чувства были неизбѣжны для своего времени и полезны, какъ поиски новой формы, которая соотвѣтствовала бы новымъ потребностямъ[6]).

---

[1]) *Die Zwillinge* Клингера, *Der Hofmeister* Ленца, *Die Kindermörderinn* Вагнера.

[2]) Freiheit ist das Element des Menschen, wie das Wasser des Fisches, und ein Mensch, der sich der Freiheit begibt, vergiftet die edelsten Geister seines Blutes, erstickt seine süssesten Freuden des Lebens in der Blüte und ermordet sich selbst. *Lenz, Der Hofmeister.* II, 1, S. 26.

[3]) *Auf Frankreich* (1789); *Auf Nordamerika; Franklin's Grabschrift. Schubart, Gedichte,* 191—5. Ср. *Freiheit* — осужденіе злоупотребленій свободою.

[4]) *Die Fürstengruft,* S. 205 ff. Ср. *An die Herrscher der Erde,* S. 211.

[5]) *Döring,* 105—6.

[6]) Въ предисловіи къ Neue Arria въ изданіи своихъ драматическихъ произведеній *Riga 1785* и въ письмѣ къ Гёте отъ 26 мая 1814.

На важность этихъ поисковъ указываетъ и Гёте въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Эпоха, нами пережитая, могла бы быть названа эпохою запросовъ, вызововъ (новаго къ жизни), потому что и отъ себя самого, и отъ другихъ въ эту пору требовали того, чего еще никто до сихъ поръ не далъ. Выдающимся, сильнымъ мыслью и чувствомъ натурамъ стало ясно, что непосредственный, оригинальный взглядъ на природу и основанное на немъ поведеніе есть лучшее изъ всего, что можетъ пожелать себѣ человѣкъ и что этого лучшаго достигнуть не трудно“[1]). Точно такъ же и ранній проповѣдникъ ученія о геніальности Гердеръ, обозрѣвая въ 1800 году окончившееся бурное двадцатипятилѣтіе, беретъ снова эту самоувѣренную геніальность подъ свою защиту противъ Канта и другихъ, глумившихся надъ нею потому только, что „нѣсколько шальныхъ юношей позволили себѣ злоупотреблять ею“[2]). Но если пора бурныхъ стремленій и принесла нѣкоторую пользу, то все же необходимо признать, что главный урокъ, ею преподанный, былъ урокомъ отрицательнаго свойства, а именно: она наглядно выяснила, какъ не слѣдуетъ относиться къ чувству и къ энергіи, тратя ихъ понапрасну, непроизводительно. Штюрмерство было послѣднею, крайнею степенью практической реакціи противъ односторонняго раціонализма и основанной на немъ чисто-разсудочной нравственности. Чувство, слишкомъ долго находившееся въ пренебреженіи и подавляемое холоднымъ, отвлеченнымъ разсужденіемъ, дошло здѣсь наконецъ до открытаго бунта противъ разсудка и, въ свою очередь, впало въ безобразную и вредную крайность. Но именно эти-то преувеличенія и заблужденія помогли общественному сознанію отрезвиться отъ своего новаго увлеченія чувствительною и чувственною стороною человѣческаго организма. Глядя именно на уродства и фиглярство штюрмеровъ, Виландъ счелъ нужнымъ замѣтить, что эти вѣчныя ссылки на внушенія природы у людей, вовсе не изучавшихъ природу, это постоянное вращаніе въ мірѣ фантазій и чувственныхъ увлеченій и непрестанныя насмѣшки надъ разумомъ приведутъ скоро къ полному изгнанію здраваго смысла изъ Германіи[3]). Равнымъ образомъ и Якоби изъ наблюденій надъ штюрмерами почерпнулъ убѣжденіе невозможности ввѣрять руководство нравственнымъ поведеніемъ одному чувству[4]) и позналъ какъ опасно полагаться на природную даровитость, на такъ называемую геніальность[5]). Подъ тѣмъ же впечатлѣніемъ Жанъ-Поль написалъ своего „Титана“, — сатиру „на геніальныя предубѣжденія, на разладъ, вносимый ими въ философскія и эстетическія понятія о человѣкѣ и на всеобщую хаотическую безпорядочность мысли и поведенія, не умѣвшихъ ни на чемъ опредѣленно и прочно сосредоточиться“[6]). Съ другой стороны, литературное твор-

---

[1]) *Dichtung und Wahrheit.* 15 Buch.
[2]) *Kalligone, Herder's Werke. Stuttgart 1830. Zur Philosophie.* XIX Thl. S. 38.
[3]) *Jacobi's Briefw.* I, 196—7.
[4]) Id. II, 79 и *Bouterweck's Briefwechsel mit Jacobi,* 173, 176.
[5]) *Jacobi's Briefw.* I, 338. [6]) *Zöppritz, Aus Jacobi's Nachlass,* I, 202—3.

чество самихъ штюрмеровъ изобличило художественную несостоятельность ихъ убѣжденій. Карлъ Лессингъ по поводу „Новой Арріи“ Клингера[1]) и „Дѣтоубійцы“ Вагнера[2]) указалъ на безпорядочность и безобразіе произведеній, принципіально попиравшихъ всѣ правила и приличія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на ихъ нравственную опасность[3]). Пфеффель отшатнулся отъ „геніальныхъ“ за ихъ нетерпимость къ чужому вкусу[4]); Бойе[5]) и Бутервекъ[6]) осудили „геніальную нравственную нечистоту“ въ самомъ Гёте. Лессингъ, Меркъ и цѣлый рядъ менѣе извѣстныхъ публицистовъ указали на художественную нелѣпость погони новыхъ драматурговъ за рѣзкими и дикими эффектами, за отчаянными сюжетами и за неестественною напряженностью страстей[7]).

Не замедлили сознать несостоятельность штюрмерства и въ его проявленіяхъ въ дѣйствительной жизни. Г. Якоби (поэтъ) осмѣялъ въ этомъ смыслѣ „новѣйшихъ силачей“ въ своемъ „Новомъ Самсонѣ“[8]), Жанъ-Поль въ „Титанѣ“, Лафатеръ, Саразинъ, Пфеффель и самъ Клингеръ въ памфлетѣ „Плимплампласко“[9]). Нѣкоторымъ удалось правильно опредѣлить и коренной недостатокъ штюрмерства. Болѣзнь вѣка, замѣчаетъ Каролина Гердеръ, состоитъ въ лѣни къ дѣлу, въ неспособности къ крупнымъ подвигамъ. Мы ограничиваемся нытьемъ, чувствительностью да страстными увлеченіями; отсюда столько праздной болтовни и такъ мало дѣйствительнаго дѣла[10]). А философъ Якоби пишетъ Голицыной: высшее зло состоитъ въ томъ, что мы довольствуемся однѣми мыслями, не переводя ихъ въ дѣло, и сверхъ того нашими мыслями и чувствами правитъ инстинктивная сила, нами движетъ механическій рычагъ; такимъ образомъ въ жизни получается слишкомъ много непроизвольнаго, механическаго и слишкомъ мало свободнаго, волевого, добровольнаго[11]). Постепенно сознаніе этой спасительной истины проникло и въ среду самого штюрмерства. Его наиболѣе типичному представителю, Клингеру, удалось изъ области болѣзненныхъ, непроизводительныхъ бурныхъ стремленій пробиться въ болѣе спокойную и здоровую атмосферу. Уже въ самый разгаръ юношескихъ увлеченій у него мелькаютъ проблески сознанія, что излишняя возбужденность сердца и чувства — своего рода душевная болѣзнь[12]), что надо отрѣшиться отъ дикихъ страстей[13]) или по крайней мѣрѣ направлять ихъ на благія цѣли[14]). Не слѣдуетъ блудно расточать сокровище жизненныхъ силъ и омрачать благородный характеръ неистовою, необузданною страстностью[15]); только чистая, умѣренная страсть доводитъ до истинно великаго, тогда какъ неумѣренная

---

[1]) *Rieger*, 127.

[2]) *Предисловіе К. Лессинга къ его передѣлкѣ Вагнеровой Kindermörderinn.* S. 88—89 der cit. Ausg.

[3]) Idem. S. 86. [4]) *Schmidt, Lenz und Klinger*, 73. [5]) *Weinhold*, 191.

[6]) По поводу *Wahlverwandschaften*, въ которыхъ онъ видитъ проповѣдь грубой чувственности. *Zöppritz* II, 43—44. [7]) *Seuffert*, 187, 191—4, 212, 214.

[8]) *Jacobi's Leben*, 48. [9]) *Schmidt*, 102. [10]) *Knebel's Nachlass.* II, 349.

[11]) *Zöppritz*, 52—3. [12]) *Sturm und Drang.* IV, 6, S. 52—53.

[13]) Id. V, 12, S. 65, 67. [14]) *Die Zwillinge.* I, 4, S. 17. [15]) Id. II, 4. S, 35.

испепеляетъ сердце, ее порождающее[1]). Впослѣдствіи ему становится ясенъ и тотъ софизмъ, которымъ даже такой мудрецъ, какъ Якоби, оправдывалъ свое поклоненіе чувству; этотъ софизмъ — вѣра въ такъ называемую прекрасную душу. Насмотрѣвшись на то, какъ мало бываетъ проку отъ неограниченнаго довѣрія къ врожденной доброкачественности темперамента и отъ нравственности, сведенной на чистую эстетику, Клингеръ восклицаетъ: „Не нужны намъ разслабленныя, расплывающіяся въ неопредѣленныхъ мечтаніяхъ *прекрасныя* души. Я требую добрыхъ, мужественныхъ, *дѣятельныхъ* душъ!“[2]) Ему стало ясно, что высшее начало въ человѣкѣ есть нравственная сила и притомъ не въ смыслѣ потенціальной, неопредѣленной энергіи, а „исключительно въ качествѣ чистой, производительной дѣятельности“; нравственное начало важно и цѣнно не какъ прирожденное свойство организаціи, не какъ даровое благодѣяніе судьбы, а „какъ самостоятельно добытое, благопріобрѣтенное имущество“, заслуженное по праву, „усиліемъ, необходимымъ для его пріобрѣтенія“. Только тамъ, гдѣ это величайшее изъ усилій проявляется опредѣленно и подтверждаетъ себѣ непрерывно самимъ дѣломъ, только тамъ открывается передъ дѣятельнымъ, благороднымъ, добрымъ и мудрымъ человѣкомъ свѣтлый путь къ возвышеннымъ мыслямъ, величавымъ чувствамъ и къ прекраснымъ подвигамъ[3]). Съ сознаніемъ, что его собственныя усилія въ этомъ направленіи оказались не напрасными, Клингеръ говоритъ: „этотъ бой со страстями и противорѣчіями жизни я велъ честно и мужественно; я выхожу изъ него неповрежденнымъ и жду побѣды на этомъ скользкомъ и опасномъ полѣ битвы. Мнѣ удалось стать прочно на моемъ пути и подняться выше этихъ опасностей“[4]). Основательность этой самопохвалы подтверждается людьми близко его знавшими, между прочимъ Гёте и Якоби[5]). Отчего же тѣмъ не менѣе міросозерцаніе Клингера остается до конца безнадежно пессимистичнымъ и мрачнымъ? отчего же не вѣритъ онъ въ постепенное совершенствованіе человѣчества и въ конечную побѣду добра на землѣ? Оттого, что въ Клингерѣ старый штюрмеръ вымеръ не совсѣмъ; онъ только облекся въ новую форму, хотя и болѣе благородную, но все же несовершенную. Отъ бурныхъ стремленій страстей онъ перешелъ къ стремленіямъ воли, но только къ стремленіямъ, къ усиліямъ! Ихъ, а не ихъ результаты цѣнитъ онъ какъ высшее въ жизни человѣчества; въ нихъ самихъ, а не въ плодахъ ихъ видитъ онъ смыслъ и цѣль существованія[6]), потому что, при всемъ уваженіи его къ силѣ воли, у него нѣтъ вѣры въ ея побѣду, въ возможность добиться торжества добра, справедливости и высшей красоты. Воля кажется ему благороднѣйшею частью человѣческаго организма, но не высшею силою

---

[1]) Id. I, 2, S. 13. [2]) *Betrachtungen*, § 33. S. 33.

[3]) *Klinger, Faust's Leben*. Vorrede. *Werke* III B., S. XI—XII. [4]) Id. XIV.

[5]) Очень сочувственное письмо Якоби Клингеру послѣ 30-лѣтней разлуки. *Jacobi's Briefw.* II, 339 ff. Похвальный отзывъ Гёте: *Dicht. u. Wahrh.* 14 Buch.

[6]) *Vorrede zu Faust.* S. XI.

въ природѣ, и потому онъ отчаивается въ побѣдѣ человѣческаго духа надъ неволевыми, безсознательными, стихійными и животными силами, которыхъ такъ много въ мірѣ и въ самомъ человѣкѣ. Клингеръ былъ слишкомъ глубоко испорченъ натурализмомъ Руссо, слишкомъ раболѣпно преклонялся передъ могуществомъ природы для того, чтобы крѣпко повѣрить въ могущество человѣка, въ его способность не только бороться со стихійнымъ и безсознательнымъ, но и одолѣвать его. Даже несовершенный въ этомъ отношеніи кантовскій категорическій императивъ представлялся Клингеру крайнимъ проявленіемъ философской гордости и самоувѣренности[1]). Клингеръ несравненно ниже, чѣмъ Кантъ, оцѣнивалъ достоинство волевой и нравственной силы человѣка, ограничая область ея вліянія однимъ только внутреннимъ, субъективнымъ сознаніемъ личности; торжество волевого усилія онъ допускалъ только въ идеальной сферѣ индивидуальнаго сознанія, и въ этомъ сознаніи видѣлъ и единственную его награду, а отнюдь не въ дѣйствительности, не въ мірѣ реальномъ. Въ этомъ послѣднемъ воля и нравственное усиліе оставались для него не болѣе, какъ составными и даже не самыми могущественными частями огромнаго цѣлаго, въ которомъ благородное и низкое, святое и преступное, божественное и скотское перемѣшаны въ хаотическомъ безпорядкѣ и находятся въ непрестанной, жестокой борьбѣ другъ противъ друга, борьбѣ, въ которой побѣда далеко не всегда остается за благороднѣйшимъ началомъ[2]), да и не можетъ за нимъ оставаться, такъ какъ при существующемъ строѣ міра и человѣка „каждое изъ этихъ противоположныхъ состояній въ свое время, въ данный моментъ и въ данномъ положеніи, бываетъ истиннымъ и единственнымъ возможнымъ; сочетаніе же противорѣчій или разгадка тайны ихъ сосуществованія превосходитъ наши силы и даже должна превосходить ихъ[3])".

Признаніе это показываетъ, что штюрмерство въ лицѣ своего лучшаго представителя пришло приблизительно къ одинаковому результату съ философіей чувства (въ лицѣ Гаманна и Якоби): оно констатировало присутствіе въ природѣ и въ человѣкѣ необъяснимыхъ разсудкомъ, но непреложныхъ для чувственнаго воспріятія противорѣчій матеріальнаго съ духовнымъ, необходимаго, отъ насъ не зависящаго съ волевымъ, намъ подчиненнымъ; оно отдало свое сочувствіе свободному, сознательному, волевому началу предпочтительно передъ механическимъ и фаталистическимъ, но оно не признало возможности самостоятельной побѣды волевой силы надъ силою, ей противоположною, и отчаялось даже въ объ-

---

[1]) Die Vernunft setzt einen Kanon fest und sagt: so soll es sein! so muss es sein! hängt dann die Regeln und Maximen hinten an, und glaubt ihr Werk gethan zu haben! Kant's eherner, rhodischer Koloss von Imperativ, oder sein ungeheurer über der moralischen Welt an einem Haar hängend schwebender Probirstein — thut eben dasselbe. Но міръ все-таки идетъ по-своему, актеры на сценѣ жизни не думаютъ ни о зрителяхъ, ни о критикахъ, ни даже объ авторѣ разыгрываемой пьесы; имъ дѣло лишь до себя; ими движетъ расчетъ, корысть, какъ доказалъ Гельвецій. *Betrachtungen,* § 55. S. 47.

[2]) *Faust,* Vorrede. S. III—XI. [3]) Id. S. V.

ясненіи самого существующаго между ними противорѣчія и совмѣстнаго ихъ дѣйствія въ жизни. Клингеръ, желая разработать эту тему по очень широкой программѣ въ своихъ фантастическихъ и въ то же время философскихъ романахъ[1]), ограничился только изображеніемъ противоположностей и противорѣчій человѣческой природы и неудачныхъ опытовъ ихъ односторонняго разрѣшенія: въ „Фаустѣ“ — величайшимъ напряженіемъ чувства, въ „Рафаэлѣ“ — путемъ смиренномудраго преклоненія передъ неизбѣжнымъ и неизмѣнимымъ, въ „Джіаффарѣ Бармесидѣ“ — усиліями разума[2]). Высшею точкою, до которой счелъ возможнымъ здѣсь подняться Клингеръ, не нарушая (по его мнѣнію) печальной правды дѣйствительности, было „указаніе того, каково должно быть положеніе вещей въ нравственномъ мірѣ“; но въ исполнимость своей проективной нравственности онъ самъ не вѣритъ: „эти мои благія пожеланія“, говоритъ онъ, „постигнетъ конечно общая судьба всѣхъ благонамѣренныхъ пожеланій“, то-есть неудача[3]). Убѣжденный въ этомъ заранѣе и чѣмъ дальше, тѣмъ больше погружаясь въ безнадежный пессимизмъ, онъ все упорнѣе замыкается въ самомъ себѣ, старается закалить свой характеръ въ борьбѣ съ давящими насъ отовсюду безсознательными силами и низкими инстинктами и въ этомъ усиліи, только въ немъ самомъ, въ его процессѣ, а не въ его слѣдствіяхъ и плодахъ видитъ достоинство человѣка и цѣль его бытія. Не новое ли это узаконеніе штюрмерства, съ тою разницею, что на мѣсто непроизводительныхъ бурныхъ взрывовъ чувства здѣсь поставлены безнадежныя, безуспѣшныя и, въ строгомъ смыслѣ, также безцѣльныя усилія воли! Попрежнему, не миръ, а борьба остается удѣломъ человѣка, вѣчная борьба безъ надежды на побѣду, вѣчный порывъ къ свободѣ и въ то же время убѣжденность въ неразрушимости неволи, вѣчный порывъ къ добру, справедливости и красотѣ и отсутствіе вѣры въ возможность ихъ побѣды когда бы то ни было! Сохраненъ до конца и близорукій, эгоистичный и потому безсильный индивидуализмъ неисправимаго штюрмера: „міръ идетъ по-своему и будетъ итти такъ, несмотря ни на какіе категорическіе императивы“, несмотря ни на какое усиліе единичной, субъективной воли; я знаю это и презираю это! если міру нѣтъ дѣла до меня, то и мнѣ нѣтъ дѣла до цѣлаго міра! въ своемъ внутреннемъ мірѣ нравственнаго, волевого усилія я царь и богъ, безсильный для воздѣйствія на внѣшнюю вселенную, но и недоступный въ этой внутренней моей святынѣ ни для какихъ внѣшнихъ силъ, какъ бы колоссально могущественны онѣ ни были! Нѣтъ солидарности между вселенною, между человѣчествомъ и мною; я знаю, что я одинъ и остаюсь одинокимъ въ вѣчной борьбѣ, страждущимъ, но не побѣжденнымъ!... Развѣ это не то же штюрмерство? вмѣсто оправданія бунта чувствъ, — оправданіе бунта единичной воли, бунта столь же без-

---

[1]) Эту широкую программу онъ подробно излагаетъ въ предисловіи къ своему *Фаусту* и къ *Geschichte Giaffar's des Barmeciden. Werke,* B. V, S. III f.

[2]) *Giaffar.* Vorrede. S. IV. [3]) *Faust,* Vorrede. S. V—VI.

цѣльнаго и безсмысленнаго, такъ какъ онъ не даетъ побѣды надъ внѣшнимъ міромъ, а въ мірѣ внутренняго сознанія способенъ удовлетворять только эгоиста, довольствующагося духовнымъ подъемомъ одного самого себя и забывающаго о другихъ, обо всѣхъ. И развѣ не позорнѣе самой не владѣющей собою и потому сколько-нибудь еще извинительной чувственности первоначальнаго штюрмерства этотъ сознательный, послѣдовательный, холодный эгоистическій пессимизмъ, безъ вѣры въ возможность мира всего міра взывающій къ единичной борьбѣ съ безсознательнымъ и безнравственнымъ? къ борьбѣ безплодной и безнадежной, такъ какъ безсознательное и безнравственное побѣждается не единичнымъ усиліемъ, а сознательнымъ, коллективнымъ, всеобщимъ трудомъ.

Эпоха увлеченія индувидуализмомъ не понимала и не цѣнила физической и нравственной силы человѣческой солидарности, общности убѣжденій, чувствъ, желаній и дѣйствій, и это непониманіе, уничтожая вѣру въ необходимость и возможность всеобщаго дѣла, губило всю этику и весь практическій смыслъ философіи. Оттого послѣдняя останавливалась въ полномъ недоумѣніи передъ загадкою противорѣчія матеріальнаго съ духовнымъ и необходимаго съ волевымъ, свободнымъ. Послѣднее слово индувидуализма XVIII вѣка, штюрмерство, было слишкомъ проникнуто духомъ языческаго натурализма, чтобы прибѣгнуть къ религіозному рѣшенію этого недоумѣнія; а съ другой стороны оно было слишкомъ реалистически настроено, чтобы обратиться (какъ выражается Клингеръ) за помощью „къ бальзаму (Кантовой) идеалистической философіи, претендовавшей на исцѣленіе чего бы то ни было“ [1]). Штюрмерство принуждено было поэтому отвергнуть одинаково и вѣру, и субъективный идеализмъ, и должно было безсмысленно „склониться передъ полнымъ признаніемъ всемогущей необходимости, правящей міромъ и отвѣчающей молчаніемъ на запросы человѣческаго духа: почему? для чего? зачѣмъ? куда?“ [2]). Философія же чувства, отчаявшись получить въ области чистаго знанія отвѣты на тѣ же вопросы, обратилась къ помощи вѣры, ища въ чудѣ объясненія того, чего не могъ истолковать ей разумъ. Такъ Якоби принужденъ признать, что нравственныя противорѣчія человѣка и неустойчивость его душевныхъ настроеній неизбѣжны, вслѣдствіе зависимости нашего существа отъ безчисленныхъ вліяній стихійныхъ силъ природы. Одинъ только Богъ можетъ установить въ насъ желанное нравственное равновѣсіе; но даже и Онъ даетъ намъ способность къ тому лишь въ небольшой степени [3]). Гаманнъ, какъ мы видѣли [4]), также не знаетъ иного исхода изъ этого затрудненія, какъ въ смиренномъ воззваніи къ чудесной помощи Провидѣнія. Но отличіе его отъ Якоби въ данномъ случаѣ состояло въ томъ, что его живая, экзальтированная вѣра давала ему возможность оправдывать даже крайній индивидуализмъ ссылкою на верховную волю, понимаемую имъ также индивидуалистически, въ смыслѣ

---

[1]) *Klinger, Faust.* Vorrede. III B. S. VIII—IX. [2]) Id. ibid.
[3]) *Jacobi's Briefwechsel.* II, 88. [4]) Выше, стр. 287—8.

личнаго Бога и *личнаго* Провидѣнія, касающагося всего, не исключая даже наименьшихъ мелочей человѣческаго существованія. Вотъ почему Гаманнъ могъ даже въ непреодолимой своей склонности къ широкой нравственной свободѣ усматривать внушеніе свыше. Но по той же причинѣ, въ силу его крѣпкой вѣры въ непрестанную и всестороннюю зависимость отъ Провидѣнія, ему казался загадочнымъ тотъ принципъ, который Якоби называлъ „своей великой философіей", именно: „покорное ограниченіе предѣлами своего бытія и *подобія* своего бытія" [1]). Полный индивидуалистъ и настоящій гуманистъ Якоби, выражаясь такъ, узаконялъ за личностью право руководствоваться не только внушеніями ея *реальныхъ* силъ (ея „бытіемъ") но и *кажущимися* подобіями ихъ, то-есть тѣмъ, что является произвольнымъ продуктомъ одного желанія, мышленія или воображенія человѣка. Гаманнъ же казался не полнымъ индивидуалистомъ только по причинѣ вышеупомянутой вѣры въ зависимость человѣческой жизни отъ сверхчеловѣческаго руководительства и поэтому не допускалъ, чтобы въ жизни что-либо могло быть сочтено за призрачное, за „подобіе бытія", за произведеніе одного воображенія, независимо отъ реальной къ тому основы, данной въ совокупныхъ силахъ человѣческаго организма. Оттого принципъ Якоби онъ переиначиваетъ такъ: „отказъ отъ всякаго подобія бытія въ пользу истиннаго бытія! бытіе не поддается ограниченію: оно — не наша собственность... бытіе не мыслимо въ призракѣ" [2]); слѣдовательно все, происходящее въ человѣкѣ и совершаемое имъ, имѣетъ строго реальную основу, потому что иначе оно не могло бы и осуществляться, осталось бы призракомъ бытія, а не бытіемъ.

Такимъ образомъ Гаманнъ своею поправкою въ сущности только расширяетъ права личности: Якоби допускалъ еще, что многія дѣйствія человѣка могутъ вытекать изъ чисто идеальныхъ побужденій, изъ „подобія бытія"; Гаманнъ же утверждаетъ, что въ жизни *все* реально, не исключая и того, что кажется человѣку призрачнымъ. Оттого и мудрость Гаманнъ видитъ въ обнаруженіи реальной основы кажущагося, въ поставленіи кажущагося (продукта воображенія) въ тѣснѣйшую связь съ общими требованіями человѣческой природы, съ совокупною дѣятельностью всѣхъ ея силъ. Оттого даже самыя увлеченія и заблужденія воображенія и чувствъ являются въ его представленіи о цѣльной человѣческой личности логически или, вѣрнѣе, физіологически оправданными. По той же причинѣ Гаманнъ, не менѣе Якоби, свободенъ отъ тенденціознаго стѣсненія самобытнаго характера, отъ искусственной выправки человѣка по какой бы то ни было заранѣе составленной, для всѣхъ тождественной программѣ.

Единственное основаніе, въ силу котораго онъ расходится съ ученіемъ Якоби о „прекрасной душѣ" то, что ученіе это, какъ чисто гума-

---

[1]) Resignation auf mein Sein und den Schein meines Seins. *Hamann und Jacobi's Briefwechsel (Ausg. Gildemeister)*, 242. [2]) Id. 265.

нистическое, вполнѣ свѣтское, склонно смотрѣть на несовершенство человѣческаго поведенія какъ на необходимое, фатальное свойство извѣстнаго темперамента; тогда какъ по Гаманну „планъ верховнаго руководящаго перста правитъ нашими внутренними и внѣшними обстоятельствами, направляетъ ихъ, какъ хочетъ, къ нашему частному и къ общему благу и вмѣшивается даже во всѣ наши глупости, предразсудки и страсти, какъ бы слѣпы онѣ ни были“ [1]). „Не только конецъ, но и все поведеніе христіанина есть твореніе Неизвѣстнаго Генія, котораго небо и земля будутъ признавать, въ просвѣтленномъ человѣческомъ образѣ, творцомъ, посредникомъ и самодержцемъ“ [2]). Такимъ образомъ то, что для Якоби представляется слѣдствіемъ несовершенства человѣческой природы, то для Гаманна предстаетъ въ видѣ доказательства мудрости верховнаго промысла: „imbecillitas hominis est securitas Dei!“ [3]) восклицаетъ Гаманнъ, и радуется тому, что съ одинаковою живостью можетъ ощущать то и другое [4]).

Такимъ образомъ въ Гаманновомъ взглядѣ на человѣка гуманизмъ (начало „чистой человѣчности“) соединяется съ глубокою религіозностью, и этотъ новый для своего вѣка синтезъ отлично понялъ Якоби, когда самого Гаманна охарактеризовалъ его изреченіемъ: „omnia divina et humana omnia!“ „Все въ человѣкѣ божественно, но вмѣстѣ съ тѣмъ все божественное человѣчно, потому что человѣкъ не можетъ ни самъ дѣйствовать, ни испытывать дѣйствіе иначе, какъ по аналогіи со своею собственною природою... Это сочетаніе, это общеніе божественнаго съ человѣческимъ и есть основной законъ нашего бытія и главный ключъ ко всему нашему знанію и ко всему видимому положенію вещей (міроустройству)“ [5]).

Въ этихъ словахъ — весь смыслъ, вся сущность философіи Гаманна, и, понятая такъ, она идетъ дальше философіи Якоби. Послѣдняя, какъ увидимъ, указываетъ на глубокій разладъ между реалистическою и идеалистическою сторонами человѣческаго духа, между его способностью къ дѣятельному началу — вѣрѣ и къ началу мыслительному — разсужденію; но, констатируя это противорѣчіе, она примирить его не умѣетъ иначе, какъ насильственнымъ угнетеніемъ одной стороны въ пользу другой. Съ точки же зрѣнія Гаманна нѣтъ и самаго разлада, или, вѣрнѣе, онъ только кажущійся. Гаманнъ находитъ, что его другъ Якоби, такъ же, какъ и философы просвѣщенія, грѣшитъ тенденціозностью, поклоненіемъ предвзятымъ понятіямъ о человѣкѣ, требуя отъ него невозможнаго, а затѣмъ негодуетъ на него же за то, что̀ ему, предубѣжденному философу, кажется несовершенствомъ. Самъ же Гаманнъ и здѣсь остается вѣрнымъ своему вполнѣ реалистическому характеру: omnia humana для него = omnia divina; это уже настоящая апоѳеоза человѣка, но допустимая лишь при условіи принятія вѣры за универсальное начало какъ

---

[1]) *Hamann u. Jacobi's Briefw.* 87. [2]) *Hamann* II, 158. [3]) *Briefwechsel.* 60.
[4]) Idem. 571. [5]) *Hamann.* IV, 23.

знанія, такъ и дѣйствія. Оттого трагическая альтернатива Якоби — отказъ отъ разсудочнаго знанія или отъ вѣры — для него не существуетъ; онъ признаетъ нормальнымъ человѣка въ томъ положеніи, въ какомъ онъ есть, или, какъ раньше сказано, онъ „мирится съ бытіемъ“ лучше, чѣмъ Якоби, потому что и „подобіе бытія“ (въ мышленіи, въ воображеніи), то-есть бытіе кажущееся, онъ сводитъ къ бытію дѣйствительному. „Природа и разумъ осуждаютъ догматизмъ и скептицизмъ одинаково сильно. Наше знаніе не полно, отрывочно; но еще болѣе неполно и отрывочно сомнѣніе“ [1]); „догматизмъ и скептицизмъ для меня вполнѣ тожественны, настолько же, насколько природа и разумъ“ [2]). „Вѣра и сомнѣніе“, говоритъ онъ, „вліяютъ на познавательную способность человѣка точно такъ же, какъ страхъ и надежда на его способность къ желанію. Истина и не-истина обѣ — орудія разсудка; истинное и ложное понятія о добрѣ и злѣ — орудія воли. Все наше знаніе отрывочно и всѣ человѣческія разумныя основанія состоятъ или изъ вѣры въ правду и изъ сомнѣнія во лжи, или изъ вѣры въ ложь и изъ сомнѣнія въ правдѣ“ [3]). „Пробѣлы и недостатки — вотъ высшее и глубочайшее знаніе человѣческой природы; внезапные проблески (догадки) и сомнѣнія — вотъ высшее благо нашего разума“ [4]).

Но признаніе этихъ границъ духовныхъ силъ человѣка имѣетъ цѣлью у Гаманна не старинное аскетическое самоуничиженіе человѣка, а наоборотъ, возвышеніе его; кажущееся несовершенство есть нормальное свойство человѣка, результатъ дѣйствительнаго бытія, жизненный фактъ, противоставлять которому своевольно сформированный нашимъ желаніемъ и воображеніемъ призракъ какого-то иного совершенства мы не въ правѣ. „Homo sum — содержитъ въ себѣ все, выражаетъ все!“ [5]) Это — „основа всего развитія, всѣхъ отношеній человѣка къ самому себѣ и къ себѣ подобнымъ, основной естественный законъ, которому нельзя не слѣдовать“. Ничто человѣческое не должно, не можетъ поэтому быть унижаемо, уничтожаемо; надо уважать человѣка: таковъ, каковъ онъ есть, онъ все-таки существо божественное. Пусть отъ природы мы получили въ достояніе только разрозненное и хаотически перемѣшанное! „собрать это въ цѣлое — задача ученаго, изъяснить его — задача философа, подражать ему или, выражаясь смѣлѣе, придать ему стройный складъ есть скромное назначеніе поэта“ [6]).

Ширина и глубина этой программы понятны сами собою, безъ всякихъ поясненій; она не только неизмѣримо превосходитъ тенденціозную, произвольную и одностороннюю программу просвѣщенія XVIII вѣка, но и оставляетъ за собою философію Якоби, конечнымъ результатомъ которой былъ неуничтожимый, по его мнѣнію, дуализмъ: противорѣчіе ума и чувства, знанія и вѣры; тогда какъ смыслъ философіи Гаманна есть именно устраненіе разлада, синтезъ человѣческихъ способностей и по-

---

[1]) *Briefw.* 275. [2]) Id. 510. [3]) *Hamann*, VII, 67. [4]) Id. V, 25.
[5]) *Briefw.* 188. [6]) *Hamann*, II, 261.

требностей, объединеніе разъединеннаго, организація хаотическаго, смѣшаннаго, реализація кажущагося и желательнаго, или замѣна „подобія бытія дѣйствительнымъ бытіемъ“, и, какъ результатъ этого объединительнаго процесса, — удовлетвореніе запросовъ человѣческаго организма,— счастіе, потому что „внутренній миръ и бытіе тожественны“ [1]).

Гаманнъ не только не выполнилъ великой задачи, предначертанной имъ для философа, но даже и не пытался приняться за ея рѣшеніе философскимъ способомъ; онъ ограничился пророческимъ предвѣщаніемъ идеала внутренняго единства человѣческой природы, постигнутой въ ея полнотѣ и цѣльности, того идеала, который со времени вступленія философской мысли въ періодъ критики не перестаетъ составлять вѣчно манящей ее къ себѣ, но и вѣчно ускользающей отъ нея цѣли. Но и то уже было великою заслугою, что, живя еще въ предѣлахъ догматическаго періода мышленія, среди оглушительнаго плеска пѣнистыхъ и мутныхъ волнъ раціонализма объ расшатанныя враждебнымъ прибоемъ устои старыхъ вѣрованій, сквозь мрачный туманъ надвигавшагося критическаго сомнѣнія, Гаманнъ усмотрѣлъ этотъ свѣтлый идеалъ, постигъ его, живо проникся его величіемъ и, какъ путеводный маякъ среди опасностей бурнаго плаванія, указалъ на этотъ идеалъ, какъ на цѣль, къ достиженію которой должна стремиться философская мысль. Эту заслугу понялъ Гёте, когда, со свойственною ему проницательностью, замѣтилъ однажды по поводу нашего мыслителя, темнота котораго стала поговоркою, что „Гаманнъ въ свое время былъ свѣтлѣйшая голова; онъ хорошо зналъ, чего ему хотѣлось, чего онъ добивался“ [2]). Ширину его взгляда оцѣнилъ и Кантъ, когда призналъ за нимъ высокій даръ „мыслить вещи въ общей формѣ“ при неспособности выражать свои принципы ясно и разрабатывать ихъ въ частностяхъ [3]). Какъ бы подтверждая этотъ отзывъ, и самъ Гаманнъ замѣчаетъ про себя, что „его голова лучше всего схватываетъ обобщеніе, объединеніе цѣлаго“ [4]).

Сознавая свое безсиліе для выполненія указанной программы, Гаманнъ тщетно обращался за помощью къ системамъ философіи, желая заимствовать у нихъ то объединительное начало, которое по его мнѣнію должно было вмѣщать въ себѣ стройное объясненіе многоразличныхъ, кажущихся противорѣчій человѣческой природы. Не находя его ни въ чисто-разсудочной системѣ Спинозы, ни у Канта, онъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ старательно искалъ книгу Джордано Бруно „Della

---

[1]) *Briefw.* 265.

[2]) *Gildemeister.* VI, 31—32, изъ разговора съ канцлеромъ Мюллеромъ, — отзывъ тѣмъ болѣе замѣчательный, что онъ сдѣланъ въ 1824 г., т.-е. много лѣтъ спустя послѣ смерти Гаманна и большинства его современниковъ.

[3]) Es sagte Kant bei der Tafel, der verstorbene Hamann habe eine solche Gabe gehabt sich die Sachen im Allgemeinen zu denken, nur hätte er es nicht in seiner Gewalt gehabt, diese Principien selbst deutlich anzuzeigen, am wenigsten aus diesem Engros-Handel etwas zu detailliren“ — разсказъ Гиппеля у *Gildemeister.* VI, 55—56.

[4]) Mein Kopf scheint nichts so gut, als im Ganzen, zu fassen. *Hamann.* V, 87.

causa, principio ed uno“ (1584), „изъ-за содержащагося въ ней начала coincidentiae oppositorum, которое, самъ не зная отчего, онъ любилъ и всегда противопоставлялъ принципу противорѣчія и достаточнаго основанія, невыносимыхъ для него уже съ университетской поры, такъ какъ, и безъ манихеизма, онъ встрѣчалъ противорѣчія вездѣ, во всѣхъ основахъ матеріальнаго и духовнаго міра“[1]). Онъ сознается, что не можетъ понять этого принципа тожества противоположностей, но вмѣстѣ съ тѣмъ не въ состояніи и забыть его; „это совпаденіе представляется ему единственнымъ достаточнымъ основаніемъ всѣхъ противорѣчій и средствомъ къ ихъ разрѣшенію и уравненію и къ тому, чтобы положить конецъ враждѣ здраваго разума и чистаго неразумія“[2]), — средствомъ, которое онъ предпочитаетъ Кантовой критикѣ[3]). Къ сожалѣнію, ему не удалось ни познакомиться со старыми представителями философіи тожества Николаемъ Кузою и Джордано Бруно, ни дожить до ея возстановленія въ новомъ смыслѣ Шеллингомъ; ему пришлось ограничиться только смутными мечтами о все-примиряющемъ философскомъ принципѣ.

Зато Гамманнъ много и успѣшно потрудился для устраненія препятствій къ дальнѣйшему развитію философской мысли, именно тѣхъ, которыя вытекали изъ односторонняго раціонализма просвѣщенія XVIII вѣка. Вся дѣятельность его стоитъ въ неразрывной связи съ этою борьбою; всѣ положительныя убѣжденія его выработались въ видѣ противорѣчій преобладающему умственному направленію его времени, и потому дальнѣйшее изложеніе этихъ положительныхъ убѣжденій всего удобнѣе будетъ дать въ связи съ полемическою его дѣятельностью.

Въ ней видѣлъ свое призваніе и самъ Гаманнъ. „Ненависть къ Вавилону (т.-е. къ модному просвѣщенію) является настоящимъ ключомъ къ объясненію моего авторства“, пишетъ онъ къ Якоби[4]). „Мой планъ весь направленъ къ разоблаченію обмана всеобщаго нѣмецкаго Ваала и къ посрамленію безбожной политики дѣтей Веліала противъ моего отечества“[5]). Къ этому побуждаютъ его не какія-либо личныя причины; по его мнѣнію, это — истинная задача времени: „всѣ (благонамѣренные люди) желаютъ реформы теперешней философіи, надѣются на нее, работаютъ на пользу ея, вносятъ свой вкладъ въ (общее) дѣло“[6]). А дѣло это представляется Гаманну настолько важнымъ, что онъ смотритъ на него, какъ на священный подвигъ, взвѣшиваетъ каждое слово обвиненія противъ враговъ[7]), молитъ Бога помочь ему удачно выразить „идеалъ, находящійся въ броженіи въ его душѣ“[8]), и увѣренъ, что Богъ не откажетъ въ своей помощи и дастъ ему дожить до побѣды надъ противниками[9]). Эта увѣренность, выраженная иногда въ довольно фанатическомъ тонѣ, покидаетъ его рѣдко; даже въ минуты неудачъ и временныхъ разо-

---

[1]) *Briefw.* 49. [2]) VI, 183. Cf. VII, 414. [3]) Id. VI, 301. [4]) *Briefw.* 199.
[5]) Id. 211. [6]) Id. 516. [7]) Примѣръ: ib. 157.
[8]) Giebt mir Gott Glück und Kräfte mein Ideal, das in meiner Seele gährt, darzustellen, so sollen dem andächtigen Leser in Berlin die Haare zu Berge stehen vor meiner Gabe der Deutlichkeit etc. Id. ibid. [9]) Id. ibid.; 230; 313.

чарованій онъ не отчаивался въ успѣхѣ, надѣясь, что, рано или поздно, само время одержитъ верхъ надъ „непобѣдимымъ зломъ сбившихся съ толку умовъ“[1]).

Онъ ведетъ войну противъ всего „просвѣщенія“ второй половины своего вѣка въ полномъ его составѣ. Французская литература, сначала такъ привлекавшая его и превосходно имъ изученная, подвергается его безпощадному осмѣянію. Признавая частныя и мѣстныя заслуги Вольтера, воздавая должное неподражаемому таланту „этого настоящаго Люцифера нашего вѣка“, онъ смѣло выступаетъ противъ него[2]) и его товарищей въ статьяхъ, написанныхъ нарочно по-французски для того, чтобы обличать противниковъ ихъ же собственными словами[3]). На долю Дидро также выпадаетъ нѣсколько острыхъ стрѣлъ[4]); но въ особенности достается Райналю, котораго „Философская исторія Индіи“ съ ея цинично-филистерскимъ восхваленіемъ грубаго натурализма осмѣивается въ особой статьѣ[5]). Вообще Гаманнъ зорко слѣдилъ за каждымъ выдающимся явленіемъ французской вольнодумной литературы и пользовался имъ для обнаруженія различныхъ сторонъ ея разрушительной дѣятельности. Такъ въ извѣстной книгѣ „Le Bon Sens“[6]) онъ видитъ „завершеніе антихристіанскаго канона“ и оцѣниваетъ ее по заслугамъ[7]); въ сочиненіи Робине „О природѣ“[8]) онъ констатируетъ переходъ модной мудрости отъ безбожія къ настоящему всеобщему невѣжеству; указы-

---

[1]) Id. 636; 646.

[2]) Man muss den Leichtsinn u. Muthwillen seiner Einbildungskraft u. Schreibart bewundern... Die Verdienste dieses wahren Lucifers unseres Jahrhunderts sind in Ansehung gewisser Länder u. ihrer traurigen Dummheit unstreitig ebenso gross, als sein Character ein leuchtendes Beispiel von der Scheinheiligkeit des Unglaubens ist, der frechere Tartüffe, als der Aberglaube selbst, hervorbringt. III. 422—3. ...dieser Pantomim ib. Schwärmer von Ferney. IV, 26. Arouet-Falstaff, der unverschämteste Spermolog u. Virtuose, Hiero- u. Sykophant seines Jahrhunderts. id. 249. der Lieblingsprophet u. Evangelist seines Jahrhunderts, etc. etc.

[3]) *Lettre néologique et provinciale sur l'inoculation du Bon Sens. — Glose phillipique. De la Nature par Robinet. — Au Salomon de Prusse. — Lettre perdue d'un Sauvage du Nord. — Encore deux lettres perdues!*

[4]) Онъ находитъ, что Дидро и д'Аламберъ со своею Энциклопедіей не сдѣлали ничего дѣльнаго. I, 507 f. Дидро для него — талантъ, постоянно заблуждающійся, увлекающійся призрачнымъ свѣтомъ ложной философіи, философъ, выражающійся иногда почти какъ мистикъ. III, 81 f.

[5]) Въ *Lettre perdue d'un Sauvage du Nord* и во многихъ другихъ мѣстахъ. Это — l'enthousiaste le plus modèrne de l'humanité, le visionnaire de l'humanité, un petit-maître apostrophique, dont la postérité se moquera. IV, 152, 154, 157 f.

[6]) *Le Bon Sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles. Londres (Amsterdam) 1774.* Приписывалась Гольбаху.

[7]) *Въ Kleiner Versuch über grosse Probleme.* — Модный здравый смыслъ *(Bon-Sens)* онъ называетъ невѣжествомъ, возведеннымъ въ систему, еще не виданнымъ доселѣ апокалипсическимъ звѣремъ. IV, 425.

[8]) *De la Nature. A Amsterdam. 1761.* Объ этомъ, сравнительно мало извѣстномъ мыслителѣ см. интересный этюдъ въ *Mémoires pour servir à l'hist. d. l. phil. au XVIII siècle P. 1858.* II, 480—535, *Damiron*'а, обозначающаго его ученіе словомъ nihilothéisme.

ваетъ, какъ послѣдовательно та самая философія, которая еще такъ недавно (въ лицѣ Вольфа и К°.) объявляла себя всеобщей наукой о всемъ возможномъ, вырождается уже „во всеобщее невѣдѣніе дѣйствительнаго“[1]). Бюффонову „Естественную исторію“ онъ признаетъ за великій трудъ[2]), но зато Бюффоновы „Эпохи природы“[3]) даютъ ему поводъ указать, насколько старая поэтическая космогонія Моисея выше „глупыхъ, потѣшныхъ сказокъ новѣйшихъ ученыхъ“[4]): соль учености замѣчаетъ онъ, добрая вещь, но если она станетъ глупою, къ чему она? оттого противъ невѣрующихъ ученыхъ онъ ведетъ полемику самымъ рѣшительнымъ образомъ. Райналь служитъ ему предлогомъ для обличенія „бѣлилъ и румянъ современныхъ философствующихъ историковъ, мимоходомъ упоминающихъ о двухъ, трехъ сомнительныхъ авторитетахъ для того, чтобы тысячи разъ заставлять своихъ слѣпо-вѣрующихъ читателей проглатывать позолоченную ложь“[5]). Еще менѣе могъ онъ выносить новыя соціальныя ученія, такъ какъ вообще отличался почти полнымъ равнодушіемъ къ политическимъ и государственнымъ интересамъ. Несмотря на нѣкоторое невольное увлеченіе „пѣніемъ сирены — Руссо“[6]), онъ находилъ, что „Contrat social“ надо не разбирать, а прямо предать сожженію![7]).

Достоинство полемики Гаманна противъ французскихъ философовъ заключается именно въ томъ, что она направлена не на мелкія ошибки ихъ, а на коренные недостатки; она не скользитъ по внѣшности, не придирается къ частностямъ, а идетъ прямо къ центру, къ существенному, и, разоблачивши зло, бичуетъ его затѣмъ его же собственнымъ орудіемъ, преимущественно тою самою саркастическою насмѣшкою, которой такъ любили пользоваться противъ своихъ враговъ сами „просвѣтители“. Съ этою цѣлью Гаманнъ писалъ свои обличительныя статьи противъ французовъ по-французски же, составляя ихъ въ значительной степени изъ отрывковъ ихъ же собственныхъ произведеній, то-есть обращая противъ нихъ самихъ всѣ удачные обороты ихъ остроумія, которое здѣсь, у Гаммана, ежеминутно чередуется съ серьезнымъ, часто прямо грознымъ тономъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ никогда не ограничивается од-

---

[1]) III, 241 ff. II, 242 ff. [2]) I, 274.

[3]) О вліяніи идей Бюффона на развитіе науки и общества его времени много поучительнаго у *Flourens, Histoire des travaux et des idées de Buffon. 2 éd. P. 1850.*

[4]) VII, 417. „Монбарскій энтузіастъ“ (IV, 26), не вѣрящій Моисею, самъ того не замѣчая, превращается въ поэта, въ мечтателя. II, 17; его новыя откровенія — нелѣпыя басни. 280. [5]) Выше, стр. 209–210.

[6]) Объ „Элоизѣ“ III, 95 ff. 116. II, 187 ff. 514. VIII, 107. Въ нравственномъ отношеніи романъ Руссо выше Ричардсоновыхъ: III, 96. Признаніе діалектической и стилистической ловкости Руссо: II, 196. III, 97.

[7]) Contrat social. Das Werk zu übersetzen ist nicht für mich, zu zergliedern auch nicht ein solch Gewebe von Sophistereien, wie das Netz Vulcans. Es soll mit seinem Emil verbrannt sein, das ich auch zu kennen wünsche. III, 159. Der Andriantoglyph des Emil слишкомъ плохо знаетъ цѣну человѣческой души. II, 420. Ср. IV, 446 ff. объ „Эмилѣ“.

нимъ обличеніемъ и порицаніемъ, но всегда проводитъ и положительную мысль, хотя бы въ видѣ краткаго намека. Чтобы дать понятіе заразъ и о пріемахъ его полемики, и его непередаваемомъ слогѣ, привожу слѣдующій отрывокъ, направленный противъ тѣхъ софистовъ, которыхъ онъ называетъ „философами-змѣями“ и которые будто бы коварно обольщаютъ призраками геніальности и изящнаго вкуса. Ихъ „Энциклопедіи“ онъ противопоставляетъ „Евангеліе, мудрость Божію, въ тайнѣ сокровенную, Энциклопедію Генія Творца[1]), который, силою своихъ „bons-mots“[2]), заставляетъ появляться изъ ничего и возвращаться въ Него видимую вселенную“... Новѣйшимъ ученымъ мемуарамъ онъ противополагаетъ эти „мемуары для исторіи земли и неба[3]), документы, стиль которыхъ недоступенъ умамъ ограниченнымъ“. Онъ не боится насмѣшекъ, ожидающихъ „повѣренныхъ Христа“[4]) со стороны публики и „служителей Сатаны, наряжающихся вѣстниками справедливости, но конецъ которыхъ будетъ подобенъ ихъ двадцатичетырехъ-томному творенію“[5]): „мы согласны“, восклицаетъ онъ, „быть соблазномъ и безуміемъ для міра и для князей вѣка сего, но для посвященныхъ въ истину и въ нашемъ свидѣтельствѣ о Богѣ есть такъ же, какъ и въ вашемъ противопоказаніи, „здравый смыслъ“[6]). „Слово Креста есть величайшая глупость для философа здраваго смысла и вольнодумца, потому что оно обнаруживаетъ саддукейскую закваску и безуміе, таинственно сокрытое во вкусѣ вѣка Ирода; но для призванныхъ это — система живыхъ истинъ[7]), которыхъ не видѣло око, не слышало ухо, которыя не приходили на сердце человѣку и которыхъ писатель-машина[8]), человѣкъ-растеніе, человѣкъ-животное[9]) не понимаетъ и даже не можетъ понять, потому что одинъ только духъ[10]), отъ Бога исходящій, можетъ открыть намъ могущество и мудрость Его. Слова призванныхъ къ вѣрѣ, правда, пока еще замираютъ въ воздухѣ, подобно стихающему вѣтру; но придетъ время, этотъ вѣтеръ окрѣпнетъ и

---

1) Génie créateur — любимая похвала французскихъ публицистовъ знаменитостямъ своей партіи. 2) „Bons-mots“ Вольтера.

3) Mémoires pour servir à l'histoire и т. д. — обычное въ концѣ XVIII вѣка заглавіе сборниковъ разныхъ литературныхъ и историческихъ матеріаловъ.

4) Avocat du bon-sens, l'avocat de la liberté, de la tolérance — прозвища Вольтера; l'avocat des droits de l'homme — прозвище Руссо (также l'avocat de la Nature).

5) „Энциклопедія“.

6) Намекъ на книжку „*Le bon sens*“, доказывавшую, что христіанство лишено здраваго смысла. 7) Намекъ на Гольбахову *Système de la Nature*.

8) Намекъ на книгу Ламеттри *L'Homme Machine* и вмѣстѣ съ тѣмъ на поспѣшную, шаблонную фабрикацію произведеній вольнодумной литературы.

9) Намекъ на *L'Homme-Plante* Ла-Меттри и на сосредоточеніе интересовъ модной философіи на чисто-матеріальныхъ интересахъ.

10) L'esprit — тирада на *De l'Esprit* Гельвеція. „Духъ“ „L'Esprit“, — вообще одно изъ любимыхъ заглавій книгъ XVIII вѣка (Esprit des lois etc.) и спеціально сборниковъ извлеченій изъ сочиненій прославленныхъ авторовъ; таковы „L'esprit de M-r deVoltaire“, „L'esprit de D'Alembert“ и множество другихъ.

опрокинетъ тронъ[1]) предполагаемыхъ наставниковъ[2]) и дѣйствительныхъ враговъ человѣческаго рода[3]), осмѣливающихся увѣрять, будто любовь къ человѣчеству составляетъ ихъ отличительный признакъ"[4]).

Спеціальнымъ поводомъ къ враждѣ противъ французовъ послужило Гаманну покровительство, оказывавшееся имъ Фридрихомъ II. Со смѣлостью, способною прійтись не по вкусу даже либеральному королю, онъ обращается къ „Сѣверному Соломону"[5]) съ горькими упреками за потворство чужеземной заразѣ: „Не позволительно тебѣ развращать религію отцовъ твоихъ и родичей твоихъ здравымъ смысломъ наложницъ асдонійскихъ, аммонитскихъ и моавитскихъ; не подобаетъ тебѣ отнимать хлѣбъ у дѣтей и бросать его псамъ, пренебрегать твоимъ виноградникомъ и ласкать чужестранцевъ, уста которыхъ возглашаютъ ложь и десница которыхъ — десница лжи и обмана"[6]). Въ другой статьѣ онъ обращается къ королю съ просьбою искоренить современное язычество и возстановить христіанство въ своемъ государствѣ[7]); въ третьей сатирическая параллель между „les grands philosophes sans soucis et les petits philosophes de grand souci" затрогиваетъ прямо уже самого Фридриха, прозваннаго, какъ извѣстно, по его резиденціи, „le philosophe de Sans Ṣouci"[8]).

Но главными жертвами сатиры Гаманна остаются „берлинцы", то-есть группа представителей нѣмецкаго просвѣщенія, центромъ которой былъ Николаи[9]) съ его вліятельнымъ въ ту пору журналомъ „Всеобщая нѣмецкая Библіотека"[10]). Гаманнъ, называвшій себя „антиподомъ Николаи"[11]), объявилъ войну ему и его партіи и велъ ее до самой своей смерти со страстью, возбуждавшею въ немъ жажду мести и доходившею, по его собственнымъ словамъ, почти до бѣшенства. Онъ говоритъ, что желалъ бы имѣть голосъ трехголоваго адскаго Цербера, чтобы обличать враговъ, чтобы излить настоящій содомскій огненный и сѣрный дождь на головы этихъ халдейскихъ мудрецовъ и на ихъ Вавилонъ[12]), въ ожиданіи чего онъ награждаетъ ихъ цѣлымъ потокомъ ругательствъ. Гаманнъ сознавалъ излишества свои въ данномъ случаѣ, но не могъ имъ

---

[1]) Противоположеніе Вольтеровымъ выраженіямъ: „renverser le trône du préjugé" и „écraser l'Infâme!"

[2]) Вольтера называли „le précepteur des rois"; самъ онъ называлъ философовъ „les précepteurs du genre humain".

[3]) Въ противоположность Дидро, называвшему философовъ „les bienfaiteurs du genre humain". Вотъ его опредѣленіе философа въ *art. Philosophe* въ *Энциклопедіи:* Le philosophe est un honnête homme qui agit en tout par raison et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les moeurs et les qualités sociables. *Diderot, Oeuvres.* XVIII, 224—5. [4]) *Hamann.* II, 371.

[5]) Такъ называли Фридриха Вольтеръ, Гриммъ и др. [6]) II, 368, ср. VIII, 1. 191 ff.

[7]) *Lettre perdue d'un sauvage du Nord.* [8]) *Kermès du Nord.* 1 Lettre.

[9]) О Николаи *Göckingk. Nicolai's Leben. 1820. Hettner.* III, Thl. 2 B. S. 184 ff. 2 Aufl. 1872. *Koberstein. Grundriss der Gesch. d. deut. Nationalliteratur. 5 Aufl. Lpz. 1872.* III, 75 ff. [10]) О значеніи этого журнала *Hettner.* 196 ff. *Koberstein.* 79—80.

[11]) *Briefw.* 529. [12]) Id. 163.

воспротивиться. и. въ сущности. въ этой необузданной энергіи заключалась характерная черта его полемики. черта, оказавшаяся цѣлесообразною, успѣшною. Разбивать „просвѣтителей“ историческими аргументами онъ предоставлялъ Гердеру[1]). философскими — „своему Іонаѳану — Якоби“; въ себѣ же самомъ онъ видитъ исполнителя приговоровъ послѣдняго надъ врагами[2]). И эта роль. дѣйствительно. вполнѣ по немъ: онъ не вступаетъ съ ними въ споры, не преслѣдуетъ шагъ за шагомъ. опровергая ихъ отдѣльныя мнѣнія; онъ только раскрываетъ наиболѣе видные недостатки, обличаетъ ихъ противопоставленіемъ имъ того, что̀ самъ считаетъ за истину, и затѣмъ произноситъ дѣйствительно приговоръ, то въ формѣ насмѣшки[3]). то въ формѣ угрозы или даже проклятій. Цѣлесообразность такого пріема доказывается его успѣхомъ. Литература просвѣщенія претендовала на популярность, хвалилась своею общедоступностью; выступать противъ нея тяжелымъ походомъ, вести медленную, систематическую осаду значило бы осудить свое дѣло на полный неуспѣхъ среди большинства публики. Краткій, афористическій слогъ, пропитанный ѣдкой ироніей, искрящійся злою насмѣшкою, скорѣе всего могъ достигнуть цѣли. Оттого Гамманъ дѣлаетъ насмѣшку своимъ главнымъ орудіемъ для нападенія. Съ другой стороны рѣзкій, запальчивый, страстный тонъ являлся достойнымъ отвѣтомъ высокомѣрному тону противниковъ, и въ то же время. несравненно лучше спокойнаго разсужденія, могъ повліять на молодежь новаго направленія, на которую Гаманнъ возлагалъ главную надежду. Развѣнчать незаслуженный престижъ, опозорить зазнавшихся лжеучителей — вотъ его цѣль, и для достиженія ея онъ предпочитаетъ средства быстрыя и рѣшительныя, точь-въ-точь какъ Лессингъ въ своей полемикѣ съ педантами лютеранской богословской ортодоксіи.

Въ чемъ же состоятъ обвиненія Гаманна? Они сводятся на то, что модная философія — философія лживая по внѣшности и разрушительная по внутреннему содержанію. Обманъ ея состоитъ въ томъ, что то самое зло, противъ котораго она такъ ратуетъ на словахъ, она сама возстановляетъ на дѣлѣ въ новой формѣ, и притомъ чуть ли не въ худшей, чѣмъ прежняя. Ничѣмъ такъ не похвалялись „просвѣтители“, какъ своею терпимостью, своею любовью къ свободѣ мнѣнія; Гаманнъ же старается убѣдить, что они-то и есть проникнутые фанатизмомъ „настоящіе паписты“[4]), „обманывающіе людей и Бога, убійцы. поджигатели и грабители,

---

[1]) „Если кто-нибудь способенъ замѣнить Лессинга (на боевомъ посту) противъ лицемѣрной саранчи, считающей себя за великановъ, — такъ это Вы“, пишетъ онъ Гердеру въ 1872 г. VI, 251.

[2]) „Якоби нашелъ во мнѣ своего Іоаѳа“, пишетъ онъ Гердеру. P. IV, 344; въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ Якоби своимъ секундантомъ.

[3]) „Святые николаиты“ II, 465, „нѣмецкіе николаиты“ IV, 303; „слѣпые, николаитствующіе буквоѣды“ VIII. 1 Abth. 353, 370; „непогрѣшимые философы, претендующіе на болѣе, нежели человѣческій авторитетъ и потому впадающіе въ трансцендентальное невѣжество и глупость“. *Briefw.* 153. [4]) VI, 143.

отъ которыхъ невозможно ожидать спасенія"[1]). „Не странно ли", говоритъ онъ, „что нашъ вѣкъ снова усиленно стремится къ папизму, такъ какъ онъ старается очернить въ народѣ Библію всевозможными софизмами?" Оттого Эбергардовой „Новой апологіи Сократа"[2]) и Мендельсонову „Іерусалиму"[3]), двумъ главнымъ манифестамъ берлинцевъ въ пользу терпимости, онъ противопоставилъ первой — свое „Прибавленіе къ Достопримѣчательностямъ Сократа", а второму — свое главное произведеніе „Голгоѳа и Шеблимани". Въ первой статьѣ, которою восхищался Гердеръ и которую Гиппель считалъ за лучшее произведеніе Гаманна[4]), онъ доказываетъ, что въ дѣйствительности Эбергардъ пишетъ вовсе не апологію язычниковъ, а апологію вольнодумцевъ, и добивается ихъ спасенія, на которое они и должны вполнѣ разсчитывать, такъ какъ, по ихъ словамъ, они вѣдь истинные апостолы Христа и проповѣдуютъ во имя Его[5]). Непонятнымъ только представляется, противъ кого сражаются „донъ-кихотствующіе защитники терпимости", когда въ пользѣ „этой модной добродѣтели" давно всѣ убѣдились и, по крайней мѣрѣ въ Пруссіи, самыя позорныя ругательныя книжонки, выходящія изъ-подъ пера новыхъ благодѣтелей человѣчества, проходятъ безпрепятственно въ публику, которая, впрочемъ, почему-то читаетъ ихъ мало, а восхищается ими еще меньше. Остается предположить, что теперь, когда времена преслѣдованій противъ вольнодумцевъ и времена ихъ мученичества прошли, полемика ихъ съ несуществующимъ врагомъ имѣетъ цѣлью только установленіе своей безцерковной церкви и своего неклерикальнаго священства, которое, вмѣсто упраздняемаго лютеранства, навязываетъ толпѣ свою собственную прогрессивную догматику для того, чтобы въ нее слѣпо и принужденно вѣровали послѣдователи проповѣдниковъ разумности и свободы убѣжденій[6]).

Что касается „Голгоѳы и Шеблимани", направленной противъ Мендельсонова „Іерусалима", которому, по мнѣнію Гаманна, лучше бы шло названіе Самаріи, то цѣлью и здѣсь было „сорвать философскую маску съ берлинцевъ и раскрыть ихъ фанатизмъ относительно всѣхъ думающихъ иначе, чѣмъ они"[7]), обличить ихъ „деспотизмъ, ихъ непогрѣшимость, направленную на подавленіе божественнаго Слова и Писа-

---

[1]) *Briefw.* 158.

[2]) *Eberhard, Neue Apologie des Sokrates. Berlin 1772.* Сокращенное изданіе въ *Geismar*'овой *Bibliothek der deutschen Aufklärer. 1846.* 2 Heft, 6 ff.

[3]) *Jerusalem, oder Ueber religiöse Macht und Judenthum. 1783.* Новое изданіе въ *M. Mendelssohn's Schriften hrsg. v. Brasch. 2 Aufl. Leipzig 1881.* II, 365 ff. Кантъ назвалъ это сочиненіе „неопровержимою книгою" *(Jacobi, Werke.* IV .3. 142), „провозвѣстіемъ великой, хотя и медленно приближающейся реформы" и наградилъ автора восторженными похвалами: *Brief an Mend. 18 Aug. 1783. Werke. Kirchmann.* VIII, 397. Мирабо находилъ это сочиненіе достойнымъ быть переведеннымъ на всѣ европейскіе языки, что отчасти исполнилось. *Brasch,* Einleitung, 355. Сопоставленіе сужденій современниковъ у *Kayserling, M. Mendelssohn, sein Leben und seine Werke. Leipz. 1862,* 378 ff. Ср. *Axenfeld, M. Mendelssohn im Verhältniss zum Christenthum. Erlangen 1866,* 17 ff. [4]) *Petri.* II, 397. [5]) IV, 111. [6]) IV, 99—104. [7]) *Briefw.* 274.

нія“[1]). Это лучшее изъ сочиненій Гаманна имѣло значительный успѣхъ; по словамъ Якоби, оно оказалось „золотымъ зеркаломъ для берлинцевъ“[2]); они были осмѣяны здѣсь, по мнѣнію Гёте, съ неподражаемымъ остроуміемъ и, что̀ всего замѣчательнѣе, въ то время, какъ одни не могли читать сатирическихъ строкъ этого произведенія безъ смѣха, другіе находили, что его серьезныя выраженія надо цѣнить на вѣсъ золота. Не довольствуясь произведеннымъ на общественное мнѣніе впечатлѣніемъ, Гаманнъ задался цѣлью въ своемъ послѣднемъ трудѣ, въ „Летучемъ письмѣ къ Никому-Всезнающему“, то-есть къ публикѣ, окончательно разоблачить ея эксплуататоровъ и вмѣстѣ съ тѣмъ представить ей итоги своей собственной дѣятельности. Онъ указываетъ здѣсь, что „истинная цѣль его авторства состояла и состоитъ въ преслѣдованіи зараженной подруги и коварной убійцы такихъ людей, какъ Мендельсонъ и Лессингъ, то-есть ложной философіи; онъ поражаетъ ее стрѣлами, взятыми изъ ея же собственнаго колчана, и мститъ паразитамъ и обманщикамъ за поруганную семейную и государственную честь отечества“[3]). Въ письмахъ къ друзьямъ онъ также высказываетъ надежду, что ему удалось въ этой статьѣ доказать, что „берлинцы, преслѣдующіе воображаемыхъ іезуитовъ (Штарка и Лафатера), сами должны быть признаны за настоящихъ іезуитовъ и оказываются тѣмъ болѣе одураченными, чѣмъ сильнѣе они сами мошенничаютъ“[4]).

Для того, чтобы понять озлобленіе Гаманна противъ берлинскихъ раціоналистовъ, необходимо знать, какую серьезную опасность видѣли въ то время въ ихъ дѣятельности люди, дорожившіе интересами религіи. Въ 1788 г. графъ Штольбергъ писалъ Якоби: „враги христіанства ничего такъ не желаютъ, какъ смѣшать дѣло религіи съ позорнымъ дѣломъ нашихъ новыхъ тауматурговъ[5])... Новое полухристіанство не можетъ существовать, потому что Библія ему со всѣхъ сторонъ противорѣчитъ. Натурализмъ также не можетъ удержаться. Но рѣшительный пирронизмъ и практическій атеизмъ съ одной стороны и слѣпое суевѣріе съ другой могутъ легко уживаться рядомъ, такъ что религіи не останется ни малѣйшаго мѣста, и она снова будетъ изгнана въ пустыню. Есть однако еще одна надежда: та, что истинные христіане тѣснѣе сомкнутся, что пагубныя слѣдствія невѣрія выяснятся, что, переходя отъ заблужденія къ заблужденію, отъ сомнѣнія къ отчаянію, люди возвратятся къ простой божественной истинѣ Библіи“[6]). И на эти тревожныя слова

---

[1]) Id. 225. [2]) Id. 431. [3]) VII, 80. [4]) *Briefw.* 494.

[5]) Преимущественно Гасснера, въ защиту котораго такъ неудачно выступилъ Лафатеръ, подавши этимъ поводъ берлинцамъ къ обвиненіямъ въ невѣжествѣ и фанатизмѣ. Объ этомъ см. *Siercke, Schwärmer und Schwindler zu Ende des XVIII Jahrhunderts. Leipzig 1874,* 280 ff. и *Gessner, Lavater's Lebensbeschreibung. Winterthur 1802.* B. II. Относящіяся сюда письма и статьи Лафатера, Землера и другихъ современниковъ собраны въ *Sammlungen von Briefe und Aufsätze die Gassnerschen und Schröpferschen Geisterbeschwörungen betreffend. Halle 1776.*

[6]) *Jacobi, Werke* IV. 3. 417—8 и *Briefw. (Roth)* I. 458—463.

даже такой неробкій человѣкъ, какъ Якоби, отвѣчаетъ: „Я совершенно съ вами согласенъ, что берлинцы именно о томъ только и стараются, чтобы смѣшать христіанство въ одно цѣлое съ суевѣріемъ и подорвать довѣріе ко всякому откровенію“ [1]). „Нельзя безъ смѣха или безъ негованія читать про то, какъ эти плуты умѣютъ завлекать въ свои сѣти лучшихъ людей, съ какою ненавистью они набрасываются на всѣхъ и все, чтобы всѣхъ и все подчинить своимъ цѣлямъ“ [2]). „Что за отрицательное десятилѣтіе!“ восклицаетъ въ минуту смущенія Лафатеръ. „Какое множество людей отрицательнаго направленія! Всѣ грабятъ, никто ничего не даетъ; всѣ разрушаютъ, никто не желаетъ создавать; надъ всѣмъ смѣются и ни о чемъ уже не хотятъ проливать слезъ; нѣтъ болѣе серьезности! все стало сплошнымъ легкомысліемъ; нѣтъ болѣе ничего благороднаго, достойнаго почтенія; все подвержено осмѣянію; нѣтъ и цѣли: все превратилось въ маловажное, второстепенное обстоятельство. И (что хуже всего!) глупѣйшій писака, съ самымъ кривымъ взглядомъ на вещи, не стѣсняющійся прибѣгать къ помощи несправедливости, шутовства и лжи, все равно, тотчасъ же находитъ себѣ цѣлый мірокъ читателей и почитателей, какъ скоро онъ выступаетъ противъ Христа и Евангелія. Самое же нестерпимое изъ всего нетерпимаго есть то, что такіе безумные и безсердечные ненавистники всего священнаго еще, вдобавокъ, хотятъ, чтобы именно въ нихъ видѣли истинныхъ христіанъ!“ [3]) Человѣкъ совсѣмъ иного склада ума и характера, осторожный, спокойный Шлоссеръ сходится съ увлекающимся энтузіастомъ Лафатеромъ въ характеристикѣ современнаго вольнодумства въ другомъ центрѣ нѣмецкаго просвѣщенія, въ Вѣнѣ. „Я окруженъ здѣсь (пишетъ онъ въ 1783 г. женѣ) цѣлымъ роемъ мелкихъ, невѣрующихъ Вольтерчиковъ... Извиненіемъ имъ можетъ служить то, что они въ вопросахъ религіи и философіи — настоящіе молокососы, только что вырвавшіеся на волю изъ-подъ присмотра школьнаго учителя. Сверхъ того, въ большихъ городахъ и въ извѣстныхъ слояхъ общества невозможно встрѣтить того, что одно только и можетъ вызвать въ насъ сочувствіе къ религіи и къ истинной философіи: здѣсь нельзя встрѣтить наслажденія своимъ сердцемъ... Большинству не знакомо и семейное счастіе. Ихъ высшая мечта, дальше которой имъ ничего и во снѣ не снится, — почести, богатство, хорошая обстановка и пріятное препровожденіе времени; а для всего этого не нужно ни Бога, ни религіи, ни истинной философіи... Прибавь къ указанному такъ называемый хорошій, великосвѣтскій тонъ, не допускающій никакого одушевленія, никакого уклоненія отъ общепринятаго; прибавь, что монашескій бытъ, монашескіе обряды и прежняя религіозность стали до того ненавистны, что, по словамъ этихъ господъ, надо все это выгнать вонъ насмѣшкою, чтобы даровать людямъ столь необходимую имъ свободу. Соедини все вышесказанное вмѣстѣ, и ты не будешь дивиться

---

[1]) *Jacobi, Werke.* IV, 419—420. [2]) *Jacobi, Briefw.* I, 432.
[3]) *Zöpprtz.* I, 76—77.

тому, что къ самому священному и лучшему люди стали такъ глубоко равнодушны; нѣтъ! болѣе, нежели равнодушны!.. Главное боевое слово модныхъ ораторовъ — терпимость. Они выворачиваютъ эту терпимость на всевозможные лады, и лицомъ и наизнанку... поютъ и проповѣдуютъ о ней, перекладываютъ на музыку хвалебные гимны въ честь ея, словомъ — до того безжалостно обращаются съ нею, что, право, я предпочелъ бы лучше подвергнуться преслѣдованіямъ, нежели пользоваться терпимостью за столь дорогую цѣну... Зонненфельсъ требовалъ даже изгнанія слова „господствующая религія“ и замѣны его терминомъ „національная“[1]). Берлинцы однако шли еще дальше вѣнцевъ; „о ненависти ихъ къ христіанству мы едва ли имѣемъ понятіе“, писалъ въ 1786 г. Якоби тому же Шлоссеру; „ничтожество этой религіи для нихъ до того очевидно, а достаточность деизма до того доказана, что они даже чернѣютъ въ лицѣ отъ досады, когда кто-нибудь хочетъ еще разъ разслѣдовать этотъ вопросъ. Бистеръ публично объявилъ, что черезъ 20 лѣтъ имя Христа въ религіозномъ смыслѣ не будетъ упоминаться нигдѣ въ просвѣщенныхъ мѣстностяхъ Европы. Фанатическое стараніе смѣшать христіанство со всѣми заблужденіями человѣческаго духа, чтобы создать изъ этого одно общее пугало для общественнаго мнѣнія, — достаточно очевидно“[2]). Штольбергъ не менѣе пораженъ „отвращеніемъ Бистера и его клики ко всему, въ чемъ замѣчается хотя какая-нибудь возвышенность чувства“[3]). Даже смирный Александръ фонъ-Гумбольдтъ не выносилъ берлинской поверхностной разсудочности и жаловался на то, что „эта новѣйшая культурность придаетъ людямъ такую монотонную окраску, дѣлаетъ ихъ до того однообразными и скучными, что нерѣдко является желаніе, чтобы вернулось состояніе первобытной грубости, въ которомъ не столь распространено было по крайней мѣрѣ преобладающее теперь зло нравственнаго узкосердечія“[4]). Философъ Фихте также „ненавидѣлъ николаитовъ“ (послѣдователей Николаи)[5]), видя въ ихъ просвѣщеніи „только верхоглядство и легкомысліе“[6]). Либеральный баварскій государственный дѣятель Шенкъ слишкомъ поздно убѣдился на опытѣ, что „и просвѣщеніе имѣетъ своихъ фанатиковъ, точно такъ же, какъ и суевѣріе“[7]). Гердеръ возмущался тѣмъ, что даже честный философъ Мендельсонъ не могъ удержаться отъ смѣшиванія христіанства съ фанатическимъ энтузіазмомъ[8]), тогда какъ Лихтенбергъ, наблюдая за быстрымъ ростомъ легкомысленнаго сомнѣнія, предсказывалъ, что недалеко время, когда вѣра въ Бога будетъ считаться у „просвѣщенныхъ“ признакомъ отсталости, за которую „передовые“ люди будутъ краснѣть[9]).

И дѣйствительно, казалось, все клонилось къ исполненію этого предсказанія: во Франціи, по словамъ остроумнаго Бринкманна, „просвѣ-

---

[1]) Id. II, 183—6. [2]) Id. I, 83. [3]) Id. I, 114.
[4]) Id. I, 150—1. [5]) *Fichte an Reinhold* въ *Reinhold's Leben, Jena 1825*, 214.
[6]) *Fichte, Sonnenklarer Bericht an das Publicum. 1799*, 212.
[7]) *Jacobi, Briefwechsel.* [8]) *Aus Herder's Nachlass Frankf. a. M. 1857.* II, 268.
[9]) *Lichtenberg, Vermischte Schriften.*

щеніе энциклопедистовъ было послѣднимъ могучимъ усиліемъ всеразслабляющаго легкомыслія стереть съ давно полинявшаго свода храма природы и человѣчества послѣдніе остатки религіи и поэзіи, разсѣять послѣднее робкое облачко, кое-какъ, слабо и невольно еще напоминавшее о существованіи неба“ [1]). Стремленіе избавить умы отъ предразсудковъ и суевѣрій привело просвѣтителей къ особаго рода „философской опрятности“, купленной однако слишкомъ дорогою цѣною „интеллектуальнаго малокровія и безсилія“, неспособностью возвышаться за предѣлы той ограниченной, будничной житейской мудрости, которую „цѣлый легіонъ плоскихъ головъ, набранныхъ изо всѣхъ слоевъ общества, окрестилъ названіемъ практической философіи“. Эта мудрость до того пріучила своихъ поклонниковъ „смотрѣть на вещи исключительно въ горизонтальномъ направленіи, что они утратили всякую способность подниматься взорами въ высоту или заглядывать ими въ глубину“: скользить по поверхности зауряднаго, ограничиваться ближайшими практическими интересами стало правиломъ умственной дисциплины; изъ боязни головокруженія и экзальтаціи воспрещенъ былъ всякій духовный подъемъ. Оттого люди этого направленія „избрали своимъ девизомъ въ философіи — здравый смыслъ, въ политикѣ — умѣренную свободу, въ религіи — терпимость и просвѣщеніе, во всемъ жизненномъ поведеніи — практическое благоразуміе. Предметомъ же невѣрія ихъ были не столько Богъ и безсмертіе, сколько безкорыстная добродѣтель, великодушный отказъ отъ чувственнаго благополучія, возвышающее духъ умозрѣніе, нравственная свобода и высшія откровенія самостоятельнаго законодателя — генія. Впрочемъ, даже и это невѣріе не находитъ въ нихъ непринужденнаго и смѣлаго выраженія, и оно трусливо прикрыто оговорками, притворствомъ, уклончивостью. И однако это фальшивое просвѣщеніе претендуетъ править общественнымъ мнѣніемъ, руководить судьбами человѣчества! „Въ своей постоянной оппозиціи противъ всего самобытно-величаваго и возвышеннаго, для нихъ недоступнаго и котораго они не умѣютъ чтить, эти просвѣтители повсюду самоуправно возвели себя въ непризванныхъ трибуновъ нравственной и умственной посредственности и, руководимые страстью властолюбія, самодовольно ведутъ свою миссіонерскую проповѣдь пошлости, причиняющей (при всей своей пассивности) болѣе вреда, нежели могъ бы причинить менѣе обдуманный въ намѣреніяхъ заговоръ темнаго невѣжества и глупости“ [2]).

Мы привели эту яркую характеристику недостатковъ просвѣщенія XVIII вѣка, сдѣланную талантливымъ наблюдателемъ, не потому, чтобы считали ее безусловно вѣрною или не замѣчали ея преувеличеній [3]), а потому, что она великолѣпно освѣщаетъ контрастъ разсудочнаго раціо-

---

[1]) *Brinckmann. Philosophische Ansichten. 1 Thl. Berlin. 1806,* 127—8.

[2]) Id. 45—53.

[3]) Лучшую оцѣнку положительной стороны „Просвѣщенія“ далъ Геттнеръ, преувеличивающій, впрочемъ, на нашъ взглядъ, его заслуги.

нализма съ новымъ, противоположнымъ ему поворотомъ въ сторону чувства, страстей и геніальности, и живо изображаетъ, почему представителямъ этого новаго направленія предшествующее казалось столь претящимъ и опаснымъ. Гибель самобытности, даровитости, гибель идеализма въ тискахъ этой нивелирующей, обезличивающей популярной философіи, „заботившейся только о внѣшней чистотѣ понятій и забывавшей о ихъ плодотворности“[1]),— вотъ что страшило, вотъ что отталкивало отъ нея новое поколѣніе. Во Франціи, по мѣткому замѣчанію мадамъ де Стаэль, „идеализмъ сталъ уже казаться менѣе вѣроятнымъ, чѣмъ гдѣ-либо“[2]); въ Германіи, по безпристрастному отзыву Бринкманна, „дѣло велось болѣе честнымъ и серьезнымъ образомъ“... здѣсь „религію хотѣли не истребить, а только обезвредить, и просвѣщеніе здѣсь не мало содѣйствовало развитію остроумія, критики и учености“[3]); но тѣмъ не менѣе и въ Германіи оно не уберегло отъ главнаго недостатка, которымъ оно страдало во Франціи. И ему, такъ громко кричавшему о терпимости, пришлось, „для удержанія за собою отвоеванныхъ у религіи владѣній, прибѣгнуть также къ нетерпимости... Всякая внушенная геніальностью вѣра, отодвигавшая нѣсколько далѣе проведенную „просвѣщеніемъ“ пограничную линію, всякая болѣе смѣлая философія, отваживавшаяся переступить предѣлы послѣдней, тотчасъ же безжалостно осуждались въ качествѣ преступницъ, оскорбившихъ разумъ“[4]). „Такъ (правильно заключаетъ Бринкманнъ) въ самомъ просвѣщеніи уже въ раннюю пору его развитія сказалось внутреннее противорѣчіе съ его собственными либеральными принципами... и въ области его самого стала слагаться могучая реакція противъ него“[5]). „Поднять снова человѣчество изъ этого рабскаго состоянія утонченнаго варварства и вызвать въ немъ сознаніе утраченной свободы, пробудить его духъ отъ сладострастной чувственной дремоты для того, чтобы онъ снова почувствовалъ полноту силъ своей вѣчной юности, — такова была благородная задача, повсюду предстоявшая болѣе возвышенной, дружной съ небомъ философіи“[6]).

Эту задачу, частью инстинктивно, частію сознательно, взяла на себя философія чувства; но выполнить положительную сторону своей программы она могла только предпославши ей дѣятельность отрицательную, то-есть борьбу съ предшествующимъ, противоположнымъ направленіемъ, съ одностороннимъ и уже фанатически-властолюбивымъ раціонализмомъ. Оттого „безстрашное разоблаченіе тираніи современной философіи, этой безпримѣрной кокетки и фиглярки“, представлялось „великою, единственною въ своемъ родѣ заслугою“ не одному Лафатеру[7]), но и множеству другихъ людей, утомившихся педантизмомъ и самоуправствомъ партіи „просвѣщенія“. Что выступавшіе на борьбу противъ многочисленнаго,

---

[1]) *Brinckmann.* 43.
[2]) *M-me de Stael à Jacobi* въ *Jacobi's Nachlass,* I, 318. [3]) *Brinckmann.* 129—30.
[4]) Id. 131—2. [5]) Id. 132—3. [6]) Id. 53. [7]) *Lavater an Jac. Nachlass.* I, 79.

сплоченнаго, хорошо организованнаго врага новаторы, эта, тогда еще малочисленная, ecclesia pressa (какъ назвалъ ихъ Штольбергъ) [1]), въ свою очередь увлекались, вдавались въ пристрастіе, въ преувеличенія, — это было слишкомъ естественно, слишкомъ понятно. Не удивительно, слѣдовательно, что страстный по натурѣ руководитель всего движенія Гаманнъ увлекался болѣе другихъ, преувеличивая опасность до крайности и вполнѣ искренно толковалъ о существованіи обдуманнаго заговора противъ христіанства съ цѣлью замѣнить его „вновь испеченнымъ идолопоклонствомъ", религіей вольнодумцевъ! [2]).

Задавшись этой мыслью, онъ пришелъ къ заключенію, что „естественная религія есть нѣчто несуществующее, вымыслъ разума" [3]), что „невѣріе есть древнѣйшая, старѣйшая и, рядомъ съ суевѣріемъ, единственная естественная религія" [4]). И это-то убѣжденіе даетъ ему главнымъ образомъ поводъ обвинять современное „просвѣщеніе" не только въ обманѣ, но и въ разрушительной тенденціи. Просвѣтители и филантропы обманываютъ людей, когда увѣряютъ, будто заботятся о распространеніи въ обществѣ доброй нравственности: ихъ такъ называемая общедоступная мораль есть величайшая ложь, несостоятельность которой они сами уже начинаютъ сознавать [5]). Такая же фальшь — ихъ щегольство общечеловѣческими и гражданскими добродѣтелями. Гаманнъ настолько въ этомъ увѣренъ, что не отступаетъ даже передъ недостойной инсинуаціей, передъ обвиненіемъ вольнодумцевъ въ стремленіи къ политической революціи: съ тою же дерзостью, съ какою нападали они на религію, они теперь относятся будто бы уже къ правительству: „послушаніе чистому разуму есть проповѣдь открытаго бунта" [6]). Мало того! Гаманнъ доходитъ до обвиненія тенденціознаго просвѣщенія въ уничтоженіи всѣхъ положительныхъ идеаловъ человѣчества. Эта лживая мудрость поклоняется только одному Богу — „идолу здраваго смысла"; на немъ основана „вся неосновательность и все зло ея произвольныхъ положеній, софизмовъ, ея игра въ слова, ея хвастовство и всѣ ея клеветы". Но что такое въ сущности эта вѣчная ссылка на здравый смыслъ, какъ не „самое дешевое, произвольное и безстыжее самохвальство, посредствомъ котораго заранѣе предполагается несомнѣннымъ все то, что́ именно еще требовалось доказать, а всякое свободное разслѣдованіе истины исключается болѣе насильственнымъ образомъ, чѣмъ при помощи непогрѣшимости римско-католической церкви". „Кумиръ здраваго смысла" служитъ просвѣтителямъ и благодѣтелямъ человѣчества одновременно и лицемѣрнымъ „фиговымъ листомъ для прикрытія своей постыдной наготы", и благовиднымъ предлогомъ „для кулачной, безбожной расправы съ ученіями лютеранства, неудобными для нихъ, но основанными на божественномъ Словѣ и мирѣ общественномъ" [7]). Не создавая, слѣдовательно, своею образцовою разумностью ничего положительнаго

---

[1]) *Stolberg an Jac. Nachl.* I, 114. [2]) IV, 328. [3]) VI, 143. [4]) VII, 298.
[5]) IV, 331 ff. [6]) Id. 333. [7]) IV, 324 f.

и пополняя нелѣпостями произведенную ею пустоту, „эта модная, нарумяненная мудрость, эта зачумленная благодѣтельница человѣчества является виновницею того, что столь глубоко внѣдренная въ нашу природу любовь къ чудесному, то-есть весь живоносный родникъ поэзіи и исторіи, высохъ и выродился въ скептическое и критическое невѣріе во всѣ чудеса и тайны. Насильственное низведеніе всѣхъ реальныхъ вещей на голыя понятія, на аттрибуты чистаго мышленія и феномены повліяло настолько разлагающимъ образомъ на геній вѣка, что онъ уже болѣе не въ состояніи владѣть своими чувствами и внѣшними органами ихъ проявленій“[1]). Иначе, впрочемъ, и быть не можетъ! „Когда разсудокъ станетъ вѣрить въ ложь, пріучится къ сомнѣнію въ истинѣ и начнетъ брезгливо пренебрегать ею, тогда и самый свѣтъ превратится въ тьму, религія — въ церковный парадъ, философія — въ пустословіе, въ унаслѣдованныя мнѣнія, смыслъ которыхъ утраченъ. Страсть къ сомнѣнію въ истинѣ и легковѣріе самообмана такіе же неразлучные симптомы духовнаго недуга, какъ ознобъ и жаръ въ лихорадкѣ“[2]).

Читая эти грозныя обвиненія, удивляешься не столько ихъ преувеличеніямъ, въ значительной степени извиняемымъ условіями борьбы, сколько ихъ огульному характеру, отсутствію критическаго разбора, который мѣшалъ бы примѣнять ихъ къ тѣмъ, къ кому, по справедливости, примѣнять ихъ было рѣшительно невозможно. Благодаря этой неразборчивости, Гаманнъ, напримѣръ, не только не былъ въ состояніи оцѣнить заслуги Лессинга въ процессѣ измѣненія религіознаго сознанія его времени, но и составилъ себѣ совершенно превратное понятіе о его отношеніи къ нѣмецкому Просвѣщенію. Между бездарными продуктами послѣдняго и такимъ произведеніемъ, какъ „Воспитаніе человѣческаго рода“, онъ не замѣчаетъ существеннаго различія и аттестуетъ сочиненіе Лессинга слѣдующимъ образомъ: „съ тѣхъ поръ, какъ земные боги превратили себя во всевышнихъ философовъ, Юпитеръ (Лессингъ), нѣкогда summus philosophus, принужденъ былъ принять кукушечій образъ педагога“[3]). Выражаясь проще, Гаманнъ сообщаетъ Гердеру, что въ этомъ произведеніи онъ находитъ старую закваску нашей модной философіи, и больше ловкости и оборотливости, нежели силы[4])... Ничего, кромѣ переряживанія старыхъ мыслей въ новыя формулы и слова[5]). Окончательно поколебало его довѣріе къ благонамѣренности Лессинга опубликованіе имъ „Вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“[6]). Желая знать мнѣніе Якоби

---

[1]) VII, 107. [2]) VII, 69. [3]) VI, 128. [4]) P. III, 448.

[5]) Id. 442: der Verfasser — einst summus philosophus, nun summus paedagogus. Nichts als Ideenwanderung in neue Formeln und Wörter. Kein Scheblimani, kein rechter Reformationsgeist, kein Empfängniss, die ein Magnificat verdiente.

[6]) Даже такіе близкіе къ Лессингу представители нѣмецкаго Просвѣщенія, какъ Николаи и Мендельсонъ, старались воспрепятствовать опубликованію „Фрагментовъ“. *Danzel-Guhrauer. Lessing's Leben. Berl. 1881.* II, 402. Даже такой передовой богословъ, какъ Эйхгорнъ, признавая достоинства Реймаруса (автора „Фрагментовъ“), какъ ученаго и мыслителя, находилъ манеру его изложенія фривольною — мнѣніе, раздѣлявшееся

объ искренности и честности Лессинга, онъ замѣчаетъ: „при всей своей глупости, не былъ ли, въ сущности, правъ гамбургскій елейный идолъ Гётце оппонентъ Лессинга? можно ли, одновременно съ пантеистическою системою, молитвенно читать „Отче нашъ“? Основнымъ побужденіемъ этого несчастнаго (т.-е. Лессинга) не была ли вражда противъ христіанства? взялъ ли онъ на себя роль христіанскаго философа, въ маскѣ котораго нуждался, или просто роль лицемѣра и софиста“?[1]).

Еще несправедливѣе отнесся Гаманнъ къ Мендельсону[2]): не дѣлая ни малѣйшаго различія между берлинскими крайними вольнодумцами и имъ, онъ избралъ его главною жертвою своей обличительной дѣятельности и нападалъ на него такъ безжалостно, что ускорилъ смерть бѣднаго еврейскаго философа; и если берлинцы хватали черезъ край, когда по этому случаю обвиняли Гаманна и Якоби въ убійствѣ, то во всякомъ случаѣ обвинять перваго въ крупной несправедливости и настоящей жестокости они имѣли достаточно основаній[3]). Теперь даже трудно понять, какъ человѣкъ, настолько добродушный и проницательный, какъ Гаманнъ, могъ унизиться до такой грязной клеветы, какую онъ себѣ позволилъ относительно возвышенной нравственной личности своего противника, къ которому сначала относился дружественно. Онъ называлъ его лжецомъ, обманщикомъ, іезуитомъ, хитрою лисицею, руководителемъ правильнаго похода противъ христіанства, приписывалъ ему фантастическіе планы къ возстановленію еврейства и (что всего страннѣе!) упорно утверждалъ, что онъ былъ человѣкъ, ни во что не вѣрившій[4]). Такое обвиненіе, направленное противъ автора „Федона“ и

большинствомъ теологовъ id. 400. Отсюда — предположенія о злонамѣренныхъ цѣляхъ Лессинга при опубликованіи „Фрагментовъ“. Достойно замѣчанія, что именно другъ Гаманна, Гердеръ, былъ однимъ изъ немногихъ, сочувствовавшихъ изданію ихъ, и оправдывалъ Лессинга въ очень энергичныхъ выраженіяхъ id. 395. 397.

[1]) *Briefw.* 24—25.

[2]) Подробности у *Gildemeister*'а и *Haym*'а. — О роли Якоби, черезъ котораго главнымъ образомъ велась полемика, въ этомъ спорѣ: *Zirngiebl. F. H. Jacobi. Wien 1867,* 49 ff.

[3]) Указанія на отзывы современной прессы объ этомъ обстоятельствѣ даны *Kayserling*'омъ. *M. Mendelssohn. 1862,* 473. „Mendelssohn ist todt, писалъ Виценманнъ Гайслейтнеру. Die bittern Gerüchte über Jacobi bei dieser Gelegenheit werden Dir auch bekannt sein. Sie sind Staub in den Wind, u. werden durch sich selbst widerlegt“. *Goltz. Thom. Wizenmann der Freund F H. Jacobi's. Gotha 1859.* II, 137. Виценманнъ, участвовавшій въ спорѣ своею, надѣлавшей много шуму книгою Resultate der Jacobi' u. Mendelssohn'schen Philosophie von einem Freiwilligen, сочинилъ на смерть противника сочувственную оду: приведена у *Goltz.* II, 130—1. Раскаяніе самого Гаманна о своемъ поведеніи: *Briefw.* 189, 192.

[4]) VII, 298. *Briefw.* 195. Даже послѣ смерти М—на онъ писалъ: я теперь довольно покоенъ относительно того, что не сдѣлалъ ничего лишняго, когда выставилъ М—на софистомъ, лжецомъ, лицемѣромъ и кое-чѣмъ еще худшимъ“. *Briefw.* 212. Виценманнъ также находилъ, что М—на не слѣдуетъ щадить: „Was schonen? Ich schone nicht! Wer an die Bibel nicht glaubt, soll Nichts glauben!... Es muss Alles hinsinken, was ausser Christo ist“. *Goltz.* II, 109—110.

„Утреннихъ размышленій", человѣка идеально-честнаго[1]) и отъ всей души говорившаго, что для него жизнь безъ вѣры въ Бога, въ провидѣніе и въ безсмертіе лишена всякой цѣли и смысла[2]), — такое обвиненіе показываетъ, до какой степени обострилось отношеніе представителей философіи вѣры къ раціонализму; вмѣстѣ съ тѣмъ оно разъясняетъ намъ и точку зрѣнія Гаманна на религію и указываетъ, какое широкое разстояніе отдѣляетъ его отъ Гемстергюи и даже Якоби: въ противоположность имъ, онъ не задумался, въ доказательство *абсолютнаго* невѣрія *еврея* Мендельсона, выставить текстъ: „отрицающій Сына, не имѣетъ и Отца" и такимъ образомъ перенесъ обвиненіе въ невѣріи на цѣлую историческую форму религіознаго сознанія.

Въ общемъ, отзывы Гаманна о раціонализмѣ своего времени были полны преувеличеній и не лишены несправедливостей. За всѣмъ тѣмъ, въ основѣ ихъ лежало сознаніе дѣйствительныхъ недостатковъ, которыми страдало Просвѣщеніе XVIII вѣка; но свойства Гаманна были таковы, что онъ могъ только полемически обличать эти недостатки, но не умѣлъ разбивать ихъ философски, какъ его другъ Якоби. И однако сдѣланное въ данномъ случаѣ послѣднимъ ведетъ свое происхожденіе отъ Гаманна, который въ значительной степени повліялъ въ данномъ случаѣ на своего „духовнаго сына", многое ему указалъ, ко многому поощрилъ энергичными совѣтами. И не его только одного! вообще въ борьбѣ философіи чувства съ нѣмецкимъ Просвѣщеніемъ онъ былъ настоящимъ агитаторомъ, центромъ, откуда Лафатеръ, Якоби, Гердеръ и другіе почерпали свое вдохновеніе, и даже апріорно можно утверждать, что никогда бы Гаманну не удалось достигнуть такой вліятельности, если бы въ немъ не было дѣйствительно глубокаго пониманія не только недостатковъ современнаго ему умственнаго и нравственнаго строя, но и новаго положительнаго начала, призваннаго произвести въ этомъ строѣ желательную перемѣну. Мы хотимъ сказать, что хотя самъ Гаманнъ велъ только практическую борьбу съ заблужденіями односторонняго и поверхностнаго раціонализма, но въ умѣ его уже созрѣло пониманіе и принципіальныхъ, теоретическихъ основъ борьбы такъ, что въ неразвитой формѣ мы уже находимъ у него главные изъ философскихъ побужденій къ этой борьбѣ, побужденій, которыя къ этому же времени, или немногимъ позже, облеклись въ доктринальную форму у Якоби. Короче: Гаманнъ мечталъ не только о противодѣйствіи недо-

---

[1]) Одно изъ лучшихъ свидѣтельствъ въ пользу М—на глубокое уваженіе къ нему Канта, выраженное и въ письмахъ къ нему, и въ разговорахъ послѣ смерти М—на: „Kant hat erklärt, dass er etwas in die Monatschrift über die Verdienste Mendelssohns um die jüdische u. christ. Religion wollte einrücken lassen... u. bis zur Schwärmerei v. M.'s Original-Genie u. seinem Jerusalem eingenommen gewesen sein". *Hamann's Briefw. mit Jacobi.* 283. Къ этому отзыву можно бы присоединить нѣсколько другихъ, сходныхъ, сдѣланныхъ извѣстными современниками (напр. Мирабо).

[2]) Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth. *Mendelssohn. Morgenstunden. Berl. 1785,* 136.

статкамъ нѣмецкаго Просвѣщенія, но и о коренной реформѣ философіи, насколько къ тому давало поводъ одностороннее направленіе раціонализма.

Косвенно это оказывается въ его отношеніи къ прежнимъ и новымъ философскимъ системамъ, а прямо — въ его указаніяхъ на общій недостатокъ современной философіи и въ противопоставленіи ему новаго, положительнаго идеала. Но въ обоихъ случаяхъ постоянно сказываются его особенности какъ человѣка и какъ мыслителя; оттого и здѣсь нечего ждать отъ него систематической и безпристрастной критики: и здѣсь, какъ вездѣ, у него встрѣчаемъ лишь отрывочныя мысли, часто глубокія и остроумныя, но безпорядочныя и нерѣдко пристрастныя; встрѣчаемъ мѣткость взгляда, проницательность относительно существеннаго и совершенную неспособность къ изслѣдованію и изложенію частностей, ту неспособность „къ мелочной торговлѣ“ богатымъ содержаніемъ своего „оптоваго склада мыслей“, на которую указалъ Кантъ въ характеристикѣ Гаманна какъ мыслителя[1]).

Философское образованіе его было основательное: лекціи философіи онъ слушалъ у Кнутцена, того же, который былъ учителемъ и Канта; затѣмъ онъ много читалъ по философіи. Сочиненія древнихъ по этой отрасли знанія были изучены имъ очень тщательно. Въ особенности „родственно-близкимъ“ казался ему Платонъ: онъ утверждалъ, что „могъ бы написать половину философскихъ трудовъ Платона, не читавши его“[2]); „никого не читалъ я съ такою близостью пониманія“, добавляетъ онъ. Сократа онъ считалъ высшимъ олицетвореніемъ мудрости, язычникомъ, въ которомъ „христіанство могло бы только затемнить его блескъ“ и въ вѣчномъ спасеніи котораго онъ не сомнѣвался. Зато Аристотель былъ ему не симпатиченъ, какъ родоначальникъ метафизическаго пустословія, хотя важное значеніе его онъ признавалъ[3]). Что касается новой философской литературы, то въ ней начитанность его была очень велика, но, какъ и въ другихъ областяхъ, отличалась отсутствіемъ порядка и дурнымъ усвоеніемъ прочитаннаго. Изъ бѣглыхъ отзывовъ его о своихъ занятіяхъ мы убѣждаемся въ замѣчательномъ разнообразіи его симпатій. По общему характеру его убѣжденій можно бы ожидать, что онѣ будутъ преимущественно на сторонѣ спиритуалистическихъ мыслителей; на дѣлѣ же оказывается иное; ему „очень по вкусу Бэконъ“[4]); Гоббсу

---

[1]) *Gildemeister*. VI, 55–56.

[2]) Ich hätte den Plato halb ausschreiben können ohne ihn gelesen zu haben. III, 111. Es lebt alles in diesem Buche (Respubl.) für mich. III, 152.

[3]) Аристотеля надо читать, сравнивая его съ Платономъ, какъ образецъ эклектической и энциклической философіи. II, 215; онъ такой же мастеръ въ рисункѣ, какъ Платонъ въ колоритѣ id. 216; его труды — сокровищница обломковъ греческой мудрости: ibid.; но законодателемъ философіи онъ болѣе быть не можетъ. VII, 98.

[4]) Es ist jetzt Baco mein Philosoph, den ich gleichfalls sehr schmecke. I, 407. Ср. *Briefw.* 12.

онъ считаетъ себя болѣе обязаннымъ[1]), чѣмъ Шэфтсбюри[2]) и Лейбницу[3]), изъ сочиненій котораго онъ былъ близко знакомъ только съ „Теодицеей“; оттого, повидимому, и не понималъ онъ пользы ученія о монадахъ[4]). Что касается Вольфа, то его любимыхъ принциповъ противорѣчія и достаточнаго основанія онъ не могъ выносить уже со школьной скамьи[5]). Локка онъ узналъ поздно[6]) и, очевидно, не сочувствовалъ его одностороннему сенсуализму[7]). Зато Декартъ былъ ему рѣшительно антипатиченъ, и онъ предостерегалъ Якоби отъ увлеченія его „приторнымъ и безсодержательнымъ пустословіемъ“[8]). Декартъ, по его мнѣнію, „не нашелъ истины, никогда не искалъ ее, никогда не могъ ее познать; его метода годна только для неосуществимаго проекта, да для хаотической системы вихрей“[9]). Историческое значеніе Бёркля, какъ предшественника Юма и Канта, онъ понималъ[10]), но его философской важности не сумѣлъ оцѣнить, наивно предпочитая ему Кондильяка[11]), „англійской манерой котораго онъ очень доволенъ, потому что своимъ текстомъ и основою своего ученія онъ дѣлаетъ факты, а факты основаны на вѣрѣ“[12]). Даже въ платонизирующемъ идеалистѣ Гемстергюи онъ находитъ что-то претящее ему, „подозрительное и вмѣстѣ съ тѣмъ непонятное“, хотя отдѣльныя его статьи онъ очень одобряетъ[13]). Наоборотъ, Ридъ приводитъ его въ восторгъ[14]).

Уже изъ этого простого перечня его философскихъ симпатій и антипатій видно, что его сочувствіе рѣшительно на сторонѣ мыслителей реалистическаго направленія,— черта, которою онъ существенно отличается отъ Гемстергюи. Гаманна уже не страшитъ то, что именно реалисты или сами въ нѣкоторыхъ слѣдствіяхъ своихъ ученій пришли къ ма-

---

[1]) Однако своего друга Линднера онъ предостерегаетъ отъ опасностей увлеченія Гоббсомъ. I, 310. Самъ онъ читалъ его когда-то „съ настоящимъ благоговѣніемъ“. *Briefw.* 15.

[2]) Восхищаясь имъ, какъ стилистомъ, II, 425, онъ находитъ его платонический энтузіазмъ двусмысленнымъ, хотя и симпатичнымъ. Id. 84.

[3]) Онъ говоритъ съ почтеніемъ объ „этомъ германскомъ Зороастрѣ“, II, 350, заслуги котораго, и безъ всякаго памятника, останутся безсмертными. IV, 18.

[4]) III, 194 и *Briefw.* 510: leibnitzianische Monaden... deren ich, meine Vernunft und meine Philosophie ziemlich entbehren können.

[5]) *Briefw.* 49. Заслуги его по части выработки философской рѣчи онъ признавалъ, IV, 135, и называлъ его unter den Dogmatikern velut inter ignes luna minores, VI, 53, но „очень не жаловалъ его тавтологій и метафизическаго хитроумія“.

[6]) VII, 159. *Шеффнеру 30 авг. 1784 г.*

[7]) Вѣроятно за то, что онъ sensificirte die Verstandesbegriffe столь же односторонним образомъ, какъ Лейбницъ intellectuirte die Erscheinungen. VI, 37. Локкъ и локкіанцы кажутся ему людьми близорукими. II, 375. [8]) *Briefw.* 74.

[9]) I, 358, 303, 388. II, 194. Однако въ письмѣ, опубликованномъ *Gildemeister*'омъ (IV, 296 ff.), онъ высоко цѣнитъ его, какъ скромнаго и добросовѣстнаго мыслителя.

[10]) По мнѣнію Юма, говоритъ онъ, Бёркней сдѣлалъ одно изъ величайшихъ открытій. VII, 3. Безъ Бёркля Юмъ едва ли сдѣлался бы великимъ философомъ VII, 4. VI, 244.

[11]) Mit Berk. bin ich fertig... Condillac gefällt mir besser. *Briefw.* 641. [12]) Id. 668.

[13]) *Гердеру 8 февр. 1774* и *Briefw.* 603; 389. „Аристеемъ“ онъ однако остался очень доволенъ. 127. [14]) Id. 505. Ср. VII, 360.

теріализму, или подали къ тому поводъ другимъ; даже эти недостатки перевѣшиваются въ его мнѣніи ихъ достоинствомъ — реальностью ихъ ученія или, по меньшей мѣрѣ, хотя бы стремленіемъ къ ней. Мы замѣчаемъ это изъ его отзыва о Кондиллякѣ; окончательнымъ же разъясненіемъ являются его отношенія къ Спинозѣ и Юму. Первый сталъ его величайшею философскою антипатіей, хотя въ молодости онъ читалъ его „съ настоящимъ благоговѣніемъ“ [1]). По необходимости, черезъ силу, принуждалъ онъ себя изучать этого „каббалиста, фигляра, грабителя и убійцу здраваго смысла и науки“ [2]). Но всѣ старанія остались напрасными: уже своимъ первымъ опредѣленіемъ „Этика“ ему опротивѣла. Прославленный методъ Спинозы въ его глазахъ — „ослѣпляющій призракъ и весьма не-философское фиглярство“; стоитъ только хорошенько вникнуть въ пятнадцать объясненій и правилъ, и вся первая книга „Этики“ рушится: „такой сыпучій песокъ не выноситъ воздвигнутаго на немъ зданія, хотя бы и бумажнаго!“ [3]). „До того легкомысленна „Этика“, что непонятно, какъ можно эту картезіански-каббалистическую Юнону признавать за богиню“ [4]). Тѣмъ болѣе непостижимо ему упорное увлеченіе Якоби и Лессинга Спинозою. „Philosophi — credula natio!“ восклицаетъ онъ съ горя, стыдитъ своего друга за „пережевываніе“ негоднаго хлама и наконецъ грозитъ при свиданіи просто-на-просто украсть у него злополучную „Этику“! [5]). Такая ненависть къ произведенію, именно въ эту пору возродившемуся отъ долговременнаго забвенія и быстро овладѣвшему сочувствіемъ столькихъ даровитыхъ умовъ, — явленіе въ высшей степени характерное. Мы не въ правѣ видѣть въ немъ выходку фанатическаго обскурантизма, на которую Гаманнъ не былъ способенъ; не можемъ объяснять его и незнаніемъ предмета спора, такъ какъ, несмотря на отвращеніе къ „Этикѣ“, Гаманнъ прочелъ ее дважды, думалъ заняться ею и въ третій разъ [6]), достаточно понялъ ея сущность и съ обычною проницательностью угадалъ отдаленнѣйшія слѣдствія ея основныхъ положеній. Очевидно, слѣдовательно, болѣе серіозные мотивы вызывали эту вражду. Дѣло въ томъ, что какъ Лессингъ [7]), какъ Якоби, какъ Гёте [8]), Гаманнъ догадывался, что трудъ Спинозы по общему своему духу есть наиболѣе послѣдовательное выраженіе стремленій фило-

---

[1]) *Briefw.* 15; здѣсь же сознаетъ онъ, что обязанъ ему многимъ. [2]) id. 121; 519.

[3]) id. ibid. Геометрическій методъ свойственъ паукамъ и восхищавшемуся пауками Спинозѣ III, 192; въ его паутинѣ могутъ запутываться только мелкія мошки. I, 438.

[4]) *Briefw.* 505. [5]) id. 519.

[6]) О занятіяхъ Спинозою, кромѣ приведенныхъ мѣстъ въ перепискѣ съ Якоби см. VII, 207, 251, 253, 281, 292, 360.

[7]) Объ отношеніи Лессинга къ спинозизму разнообразнѣйшія мнѣнія можно найти въ перечисленныхъ выше, стр. 97, сочиненіяхъ о его филос. убѣжденіяхъ.

[8]) О спинозизмѣ Гёте *Wahrheit u. Dichtung, Annalen* и во многихъ мѣстахъ переписки. Затѣмъ: *Suphan. Goethe u. Spinoza; Jellinek. Die Beziehungen G.'s zu Sp Wien 1878. Caro. La philosophie de Goethe. Haym.* II, 277, 279 ff. 296, 679. *Jelline* S. 26 находитъ, что G. war der erste der mit genialem Blick das innerste Wesen des spinozistischen Geistes erfasst hat.

софскаго догматическаго раціонализма; онъ сразу чувствовалъ, что его собственное положительное начало чувства и вѣры сталкивалось здѣсь со своимъ величайшимъ врагомъ. Между Гаманномъ, возстановителемъ въ философіи начала вѣры, и неумолимымъ противникомъ этого начала, Спинозою, лежала противоположность непримиримая, органическая, и Гаманнъ вполнѣ точно обозначилъ ее, сказавши, что „Этика" физически претитъ ему, что его „тошнитъ отъ нея"[1]). Спинозизмъ для его натуры въ настоящемъ смыслѣ слова „противоестественность", потому что „міръ безъ Бога[2]) то же, что человѣкъ безъ головы, безъ внутренностей, безъ половыхъ органовъ"[3]). Съ другой стороны, глубоко противенъ ему спинозизмъ своимъ до крайности отвлеченнымъ характеромъ, то-есть, еще разъ, полнымъ контрастомъ съ реализмомъ Гаманна: Гаманну, который можетъ только сожалѣть о философѣ, „требующемъ доказательства существованія его собственнаго тѣла и матеріальнаго міра"[4]), эта система „фанатическаго пантеизма" представляется „пустою логомахіей, выдумками празднаго ума, дурными шутками математической изобрѣтательности для произвольнаго построенія философскихъ библій"[5]).

Наоборотъ Юма, несмотря на его крайній скептицизмъ, онъ называетъ „своимъ человѣкомъ"[6]) и ему явно сочувствуетъ, — фактъ, еще разъ доказывающій, что не отдѣльныя стороны философскаго ученія, какъ бы опасны по своимъ отрицательнымъ свойствамъ онѣ ни были, а ихъ сущность, ихъ общій характеръ опредѣляли его отношеніе къ нимъ. Крайнее сомнѣніе въ Юмѣ не пугаетъ Гаманна; онъ не считаетъ опаснымъ и его религіозное вольнодумство, насколько, напримѣръ, оно выразилось въ „Діалогахъ о естественной религіи", которые онъ даже думалъ издать въ нѣмецкомъ переводѣ, находя ихъ „исполненными поэтическихъ красотъ и ничуть не опасными"[7]). Онъ рано изучилъ Юма и говоритъ, что „этому источнику обязанъ своимъ ученіемъ о вѣрѣ"[8]). Хорошо понимая, что заслуга Юма заключается въ отрицательной, а не въ положительной части его ученія[9]), онъ цѣнитъ его уже и за то, что этотъ „врагъ и гонитель истины" тѣмъ не менѣе „свидѣтельствуетъ объ истинѣ"[10]), потому что „онъ по крайней мѣрѣ облагородилъ принципъ вѣры и включилъ его въ свою систему", тогда какъ Кантъ, продолжая пережевывать свое нападеніе на каузальность, не упоминаетъ объ этомъ принципѣ, что представляется Гаманну нечестнымъ[11]). Мы увидимъ дальше, что именно отсутствіе этого положительнаго начала оттолкнуло отъ Канта Гаманна.

---

[1]) VII, 251.

[2]) Г., выражаясь такъ, разумѣлъ конечно Бога личнаго. [3]) *Briefw.* 48.

[4]) id. ibid. [5]) id. 70, 49, 516—7. [6]) VI, 187. [7]) id. 154.

[8]) О его *Treatise on hum. nature* онъ пишетъ: Ich habe es studirt, ehe ich die Socrat. Denkwürdigkeiten schrieb, und verdanke meine Lehre vom Glauben eben derselben Quelle. *Gildemeister.* II, 172. [9]) I, 356. [10]) id. 406, 443.

[11]) VI, 187. IV, 27. „Прусскимъ Юмомъ" называетъ онъ Канта VI, 186 ff. и много разъ еще; безъ Юма не было бы Канта id. 244.

Изъ отношеній Гаманна къ различнымъ философскимъ системамъ достаточно выясняется, что причина его нерасположенія почти ко всѣмъ имъ заключается въ ихъ недостаточно реалистическомъ характерѣ; имъ недостаетъ положительности; почти всѣ онѣ — произвольныя выдумки досужаго воображенія или результатъ традиціи, подражанія чужимъ изобрѣтеніямъ. Наша философія, говоритъ онъ, никуда не годна; это паутина и только! цѣль ея — построеніе какихъ-то воздушныхъ замковъ, гдѣ все стройно, складно и чисто, но зато и все — лживо. Назначеніе же истинной философіи не выдумывать, а „скромно объяснять жизнь", въ томъ видѣ, какова она есть въ дѣйствительности, безъ прикрасъ, со всѣми ея особенностями и противорѣчіями[1]). Системы не нужны; онѣ — „естественные продукты нашихъ испорченныхъ основъ". Настоящая мудрость — одна для всѣхъ: одно солнце свѣтитъ днемъ; безчисленны только ночныя свѣтила. Но только тотъ не преткнется, кто ходитъ днемъ. Мы призваны быть сынами свѣта, а не тьмы". Къ чему „своя" философія тамъ, гдѣ должно быть „единство всеобщаго разума или здраваго смысла?" „Вложить мечъ свой въ ножны, поставить точку крестовымъ и рыцарскимъ походамъ изъ-за (философской) Дульцинеи, стать безпристрастнымъ наблюдателемъ (дѣйствительности), замолчать — вотъ что значитъ быть философомъ!"[2]).

Таковъ призывъ Гаманна къ реальному и вмѣстѣ съ тѣмъ къ гуманистическому направленію въ философіи: философія есть объясненіе жизни, а „жизнь — дѣйствіе"[3]), непрестанная смѣна реальныхъ явленій, фактовъ, а не воображаемыхъ призраковъ, привидѣній отвлеченнаго мышленія. Нельзя, слѣдовательно, ни на шагъ отвлекаться отъ данныхъ жизни, отъ опыта; опытъ же всецѣло данъ въ личномъ воспріятіи субъекта, въ его самосознаніи[4]), такъ какъ знаніе другихъ и даже Бога не что иное, какъ самопознаніе[5]). Итакъ, самопознаваніе — вотъ „глубокій родникъ истины, которая заключена въ сердцѣ, въ духѣ („вѣдь плоть и кровь — только гипотезы, духъ же — истина!")[6]); оттуда стремится она вверхъ и, какъ благодатный ручей, изливается, при посредствѣ слова и письма, благотворно, безъ шума и наводненій"[7]). Лессингъ сказалъ: не вездѣ прямая линія кратчайшая; Гаманнъ говоритъ: „есть только одна прямая линія и одна философія, которая въ то же время и крат-

---

[1]) II, 262. [2]) *Briefw.* 519. [3]) VI, 185. Leben ist actio.

[4]) Selbsterkenntniss ist unsere Weisheit. I, 131. Sie ist die schwerste u. höchste, d. leichteste u. eckelhafteste Naturgeschichte, Philosophie u. Poesie. I, 430.

[5]) Nichts als d. Höllenfahrt der Selbsterkenntniss bahnt uns den Weg zur Vergötterung. II, 198. Gott u. Nächster gehören zu meiner Selbsterkenntniss, zu meiner Selbstliebe. I, 135. Um die Erkenntniss unser selbst zu erleichtern, ist in jedem Nächsten mein eigen Selbst, als in einem Spiegel sichtbar.... Meine Selbsterkenntniss, so schwach sie auch sein mag, muss doch immer der Maasstab sein, nach dem ich meinen Nächsten beurtheilen und mein Verhalten gegen ihn rechtfertigen muss. VII, 317. Selbsterkenntniss u. Selbstliebe ist das wahre Maas unserer Menschenkenntniss u. Menschenliebe. V, 279. Alle unsere Neigungen und Begierden haben d. Selbsterkenntniss zum Gegenstand. id. 133. Sie ist der Grundtrieb aller unserer Wirksamkeit. IV, 464. [6]) I, 362. [7]) *Briefw.* 278.

чайшая“ [1]), и ее можно формулировать такъ: „*изъ-за cogito не забывать благороднаго sum*.“ [2]). „Правду надо выкапывать изъ земли, вызывать ее на свѣтъ изъ земныхъ и подземныхъ вещей, а не почерпать изъ воздуха, изъ искусственныхъ слоевъ“ [3]). А между тѣмъ въ этомъ-то и грѣшна философія или, точнѣе, метафизика, „вся состоящая болѣе изъ языка, нежели изъ разума“, „изъ словъ безъ понятій и понятій безъ дѣйствительныхъ предметовъ“ [4]). „Языкъ — соблазнитель разума и останется имъ навсегда, до тѣхъ поръ, пока мы не вернемся домой, къ началу и первоисточнику, къ olim“ [5])... „Смѣшеніе языковъ“, невозможность взаимнаго пониманія — естественная и вполнѣ заслуженная кара метафизики. „Безъ философіи нельзя сдѣлаться софистомъ“, и въ томъ, что философія подмѣняетъ правду жизни ложью разсужденія, въ этомъ — ея преступленіе, ея грѣхъ, разоблаченіе котораго Гаманнъ считаетъ своею обязанностью [6]). Онъ умоляетъ Якоби дать поскорѣе разводную зараженной блудницѣ, „метафизической Агари“ [7]) и прекратить „идолослуженіе словамъ“. По тѣмъ же побужденіямъ не могъ онъ согласиться и съ философіей Канта.

По странной случайности руководителю философіи чувства пришлось почти всю жизнь прожить въ одномъ городѣ и въ близкомъ общеніи съ основателемъ новаго критическаго раціонализма. Ихъ связывала многолѣтняя, никогда не нарушавшаяся дружба. Кантъ былъ высокаго понятія о даровитости Гаманна, цѣнилъ его мнѣніе, любилъ его бесѣду, покровительствовалъ и помогалъ ему въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ его жизни. Гаманнъ былъ глубоко признателенъ ему за это; онъ называлъ его преданнымъ, невиннымъ человѣкомъ, и прочной дружбѣ съ нимъ не помѣшали „многія серьезныя стычки“, въ которыхъ Гаманнъ иногда былъ, по собственному сознанію, очевидно, не правъ [8]). Какъ мыслителя, онъ чрезвычайно уважалъ Канта; еще задолго до разцвѣта его славы, онъ называлъ его „превосходной головой“, сравнительно съ которой его собственная — „тоже, что разбитый горшокъ, что глина противъ желѣза“ [9]). Сочиненія его онъ изучалъ чрезвычайно старательно, въ особенности „Критику чистаго разума“, которой заранѣе предсказывалъ многочисленныхъ читателей, но мало понимающихъ цѣнителей [10]). Осуждая трудную форму этого произведенія [11]), онъ оцѣнилъ его важность раньше, чѣмъ большинство современниковъ, и гордился тѣмъ, что въ извѣстномъ смыслѣ

---

[1]) id. 175. [2]) id. 196. [3]) *Gildemeister* IV, 119. [4]) *Briefw.* 509. 541. [5]) id. 513.

[6]) Id. 246; по поводу Канта особо: 284—5. [7]) Id. 196—7.

[8]) Kant ist überhaupt bei aller seiner Lebhaftigkeit ein treuherziger unschuldiger Mann. Aber schweigen kann er so wenig als Jachmann... Beide sind meine Freunde. id. 284. Ich habe schon manchen harten Strauss mit ihm, u. bisweilen offenbar Unrecht gehabt; er ist darum immer mein Freund geblieben. 285. Er ist im Grunde ein guter homunculus. VII, 300.. Mein alter Freund und fast Wohlthäter. VI, 201. Kant interessirt sich sehr für mein Schicksal. *Briefw.* 534. [9]) VI, 365.

[10]) VI, 163, 171, 178 f., 181—2 f., 185.

[11]) На жалобу Канта, что онъ не понимаетъ латинскаго перевода своей „Критики“, Г. замѣчаетъ: „и по-дѣломъ! автору не мѣшаетъ почувствовать самому затрудненія, причиняемыя имъ своимъ читателямъ“. VI, 305.

Кантъ подготовилъ почву для него самого[1]). Но ни дружба съ Кантомъ, ни достоинства его ученія не помѣшали ему выступить противъ него и публично, въ не лишенныхъ философскаго значенія статьяхъ о его главномъ трудѣ[2]), и частно, въ перепискѣ съ друзьями. Тотчасъ послѣ выхода въ свѣтъ „Критики“ онъ пишетъ Гердеру: „я сказалъ: sapienti sat! на трансцендентальную болтовню законодательнаго и чистаго разума, потому что, въ концѣ концовъ, все это сводится на школьное хитроуміе и пустословіе“[3]). Въ краткой рецензіи „Критики“, немедленно послѣ ея опубликованія помѣщенной въ „Кёнигсбергской газетѣ“, онъ такъ резюмируетъ значеніе Кантова труда: „Лейбницъ интеллектировалъ явленія, Локкъ сенсифицировалъ понятія, а чистый разумъ ассимилируетъ явленія и понятія, основы всего нашего знанія въ одно общее трансцендентальное Нѣчто $= x$, о которомъ мы ничего не знаемъ и даже вообще знать не можемъ, какъ скоро отвлекаемъ его отъ чувственныхъ данныхъ. Познаніе, занимающееся не самими предметами, а только апріорными понятіями, называется трансцендентальнымъ, а Критика чистаго разума есть образцовый примѣръ трансцендентальной философіи. Подъ этимъ новымъ именемъ одряхлѣвшая метафизика свою арену нескончаемыхъ, двухтысячелѣтнихъ споровъ сразу мѣняетъ на приведенный въ систематическій порядокъ инвентарь всего того имущества, которое мы пріобрѣтаемъ чистымъ разумомъ; она присвоиваетъ здѣсь себѣ самодержавную власть и укрѣпляется въ олимпійской надеждѣ дожить, и притомъ въ скоромъ времени, одна среди всѣхъ наукъ, — до своего абсолютнаго совершенства, безъ помощи волшебныхъ чаръ и магическихъ талисмановъ и, какъ выражается мудрый Гельвецій: „все — на основаніи принциповъ, все по принципамъ!“, для нея болѣе священнымъ, чѣмъ религія, болѣе величественнымъ, чѣмъ законъ. Но что бы ни говорили, возможность или невозможность метафизики все-таки зависитъ отъ многосторонняго и еще не исчерпаннаго вопроса: сколь многое и что именно могутъ познать разсудокъ и разумъ независимо отъ всякаго опыта? много ли могу я надѣяться достигнуть посредствомъ одного разума, если у меня отнимутъ весь матеріалъ знанія и помощь опыта? существуетъ ли человѣческое знаніе, независимое отъ какого бы то ни было опыта? есть ли формы, не зависящія отъ всякой матеріи (отъ содержанія?) и т. д.[4]). На все это система Канта не дала доказательнаго, рѣшающаго отвѣта; оттого она и не удовлетворяетъ Гаманна; оттого самого Канта онъ упрекаетъ въ томъ, что философія его не реальная, а мистическая[5]).

---

[1]) Die Kritik der reinen Vernunft wird jetzt rege, und fängt an zu gähren. Ein Gesichtspunkt, der mit meinem Plan sehr genau zusammenhängt. VII, 146.

[2]) *Recension der Kritik d. rein. Vernunft. 1781.* VI, 44. *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft. 1784.* VII, 1. [3]) VI, 182–3. [4]) VI, 47 ff.

[5]) Ich hatte ihn ein wenig stutzig gemacht, da ich seine Kritik billigte, aber die darin enthaltene Mystik verwarf. Er wusste gar nicht, wie er zur Mystik kam. Mich hat es sehr gefreut, dass L(essing) eine gleichförmige Sprache mit Kant führt. Ein neuer Beweis für mich, dass alle Philosophen Schwärmer sind, und umgekehrt, ohne es zu wissen. VI, 227.

Якоби Гаманнъ пишетъ про нее, что это „не незыблемая скала, а сыпучій песокъ, по которому скоро устаешь итти“[1]), а Гердеру, что она „ничуть не лучше Мендельсоновой“ и что душа его не лежитъ ни къ одной изъ нихъ[2]). Мало того! всѣ метафизическія изслѣдованія опротивѣли ему именно черезъ „Критику чистаго разума“; изъ ея несовершенства онъ вывелъ окончательное заключеніе о несостоятельности всякой отвлеченной философіи, основанной на чистомъ мышленіи; на даровитѣйшемъ изъ современныхъ мыслителей, у котораго по мнѣнію Гаманна остроуміе стало „его злымъ духомъ“, Гаманнъ убѣдился въ томъ, что всякая метафизика— „дурная шутка“ или злой обманъ.

Но въ чемъ же видитъ его Гаманнъ? — Въ противоестественномъ направленіи всякой метафизики. „Что̀ Богъ соединилъ, того не разъединить никакой философіи, точно такъ же, какъ не соединить ей разъединеннаго природою“[3]); а между тѣмъ именно это-то и дѣлаютъ изобрѣтатели системъ. „Философы съ давнихъ поръ дали разводъ истинѣ тѣмъ, что разъединили соединенное природою и, наоборотъ, соединили несоединимое“[4]). О разумѣ они толкуютъ, какъ о реальномъ существѣ, а о реальныхъ вещахъ, какъ о понятіяхъ[5]). Вотъ что сдѣлало ихъ софистами, невѣждами, дѣтьми, забавляющимися волшебными сказками, энтузіастами, мечтателями[6]), закрывающими глаза передъ дѣйствительностью и складывающими праздно руки, чтобы на досугѣ заниматься построеніемъ воздушныхъ замковъ, возведеніемъ ученыхъ системъ[7]), которыя они фанатически защищаютъ[8]), но привилегіей которыхъ оказывается, повидимому, только способность уничтожать въ людяхъ вѣру во все достовѣрное[9]). Ощущеніе и мышленіе, „эти два ствола человѣческаго знанія, происходящіе изъ общаго корня“, философы неосновательно и упрямо насильственно раздѣляютъ, а „отъ такой дихотоміи засыхаетъ и самый корень“, тогда какъ, наоборотъ, желательно расширеніе обѣихъ областей знанія и взаимодѣйствіе способностей[10]).

Необходимость такого объединенія человѣческихъ силъ, объединенія, не уничтожающаго ихъ особенностей, Гаманнъ и старался противопоставить въ своей „Метакритикѣ“ дуализму критической философіи. Ту-же мысль развивалъ онъ (опять-таки въ постоянную противоположность Канту) въ своей перепискѣ съ Якоби, и это же самое убѣжденіе Гёте считалъ основнымъ принципомъ, къ которому сводятся всѣ мнѣнія Гаманна, а именно: „все, что предпринимаетъ совершить человѣкъ, дѣломъ ли, словомъ ли, или чѣмъ-либо инымъ, должно происходить изъ совокупности соединенныхъ его силъ; все же разъединенное должно быть отброшено“[11]). Гёте называетъ это правило превосходнымъ, но трудно исполнимымъ. Какъ бы то ни было, оно выражало собою наилучшее

---

[1]) *Briefw.* 284. [2]) VII, 314—5. [3]) *Briefw.* 494. [4]) IV, 45. [5]) *Briefw.* 406.
[6]) II, 219. L'ignorance est le préstige de tous les philosophes. III, 204. I, 510, IV, 158. VI, 227. [7]) II, 436. [8]) II, 80. [9]) I, 280. [10]) VII, 10—11.
[11]) *Goethe.* l. c. S. 48.

рѣшеніе основной задачи, къ которой въ эту пору пришла въ своемъ развитіи философская мысль. Старинный, теологическій идеалъ духовнаго единства былъ давно нарушенъ раціонализмомъ, попробовавшимъ на его мѣстѣ создать свой собственный; но этотъ послѣдній оказался достижимымъ только при устраненіи цѣлаго ряда естественныхъ потребностей человѣческаго организма. Крайности Просвѣщенія XVIII вѣка въ Германіи и во Франціи выставили въ яркомъ свѣтѣ всю безжизненность такого односторонняго раціоналистическаго единства, которое Гаманнъ въ правѣ былъ назвать „лживымъ", потому что оно не достигало своей цѣли, и „убійственнымъ", потому что даже свою кажущуюся цѣльность оно получало посредствомъ умерщвленія чувственной стороны человѣческой природы и различныхъ функцій, изъ нея вытекающихъ, или же отрицаніемъ ихъ значенія. Въ то время, какъ, въ лицѣ Руссо и философовъ чувства, зарождалось практическое обличеніе этого заблужденія, само раціоналистическое движеніе, въ лицѣ Юма и Канта, пришло къ сознанію его теоретической несостоятельности и поставило вопросъ о возстановленіи единства человѣческихъ силъ и способностей во всемъ его грозномъ видѣ. Юмъ ограничился одною его подготовкою и постановкою; Кантъ сдѣлалъ величавый опытъ и самаго рѣшенія, но, какъ извѣстно, не настолько радикально, чтобы Гаманнъ и Якоби не могли, и притомъ съ полною справедливостью, упрекнуть его въ томъ, что и его системѣ недостаетъ органическаго единства, что отъ его отрицательнаго міра мысли къ его положительному міру нравственнаго дѣйствія нѣтъ естественнаго перехода и даже быть не можетъ безъ насилія или противорѣчія. Якоби изъ неудачи этой попытки и изъ возвращенія ближайшаго продолжателя Канта, Фихте, къ послѣдовательному признанію полновластія идеалистическаго начала надъ реалистическимъ, вывелъ заключеніе объ абсолютной невозможности философскимъ путемъ выбраться изъ даннаго затрудненія, вслѣдствіе чего Якоби въ своемъ собственномъ ученіи узаконилъ этотъ фатальный дуализмъ, предоставивши желающимъ выбирать одно изъ двухъ: или раціоналистически-идеалистическое начало чистаго мышленія — разумность, или же практически-реалистическое начало вѣры, представителемъ и защитникомъ котораго выступилъ онъ самъ. Такимъ образомъ Гаманнъ былъ единственнымъ мыслителемъ своего времени, который остался вѣрнымъ идеалу философскаго единства, не остановился на полумѣрахъ и не пошелъ ни на какія двусмысленныя сдѣлки со встрѣчавшимися на пути затрудненіями. Отъ начала до конца возставалъ онъ противъ „дихотомическаго разрѣза" человѣка и природы, одинаково осуждая за него какъ идеалиста Канта, такъ и реалиста Якоби. Избранный имъ самимъ путь выхода изъ этого дуализма однако, въ свою очередь, никакъ не могъ удовлетворять требованій философскаго строгаго мышленія. Впрочемъ, Гаманнъ и самъ не приписывалъ своему рѣшенію окончательнаго значенія и охотно сознавался, что примиреніе „недоразумѣнія между сознаніемъ и бытіемъ, между идеализмомъ и реализмомъ, есть чудесный

подвигъ, котораго выполнить онъ отнюдь не въ состояніи"; онъ ограничивается поэтому надеждою, что „время само собою разсѣитъ магическія чары, мѣшающія осуществленію задачи" [1]).

Но и то уже было великою заслугою, что Гаманнъ имѣлъ мужество отрицать всѣ попытки рѣшенія вопроса, противорѣчившія его завѣтному идеалу органическаго единства бытія и сознанія; и въ этомъ случаѣ онъ опять явился настоящимъ „пророкомъ въ пустынѣ", возвѣщавшимъ о необходимости покаянія въ грѣхѣ отвлеченнаго философствованія и издалека, въ притчахъ и предсказаніяхъ, указывавшимъ то, что для человѣчества будущее спасеніе возможно только въ единствѣ мысли съ чувствомъ, съ желаніемъ, съ волею и съ дѣломъ, то-есть въ перенесеніи философіи изъ области отвлеченнаго умозрѣнія въ область непосредственно-жизненнаго, активнаго убѣжденія. Отсюда и его инстинктивное влеченіе къ принципу совпаденія противоположностей и къ старому представителю этого принципа, Дж. Бруно, такъ какъ и для Гаманна идеаломъ философіи было „единство бытія и сознанія" [2]).

Но именно въ интересахъ будущаго единства онъ старался пока возстановлять по возможности равновѣсіе вездѣ, гдѣ оно казалось ему нарушеннымъ. Вотъ почему, въ интересахъ жизненнаго реализма, онъ протестуетъ противъ разрушительной работы чистаго мышленія, указывая, какъ многое утрачивается при такомъ „очищеніи философіи". „Первое ея очищеніе", говоритъ онъ, „состояло изъ частью ложно понятой, частью неудавшейся попытки сдѣлать разумъ независимымъ отъ всякаго преданія, традиціи и вѣры въ нихъ. Второе очищеніе еще трансцендентнѣе: оно клонится не менѣе, какъ къ независимости отъ опыта и отъ его ежедневной индукціи. Остается произвести еще третій, высшій и, такъ сказать, эмпирическій пуризмъ надъ языкомъ, этимъ единственнымъ, первымъ и послѣднимъ органомъ и критеріемъ разума. Воспріимчивость, выносливость языка и произвольность понятій! Изъ этого двойнаго источника двусмысленности почерпаетъ чистый разумъ всѣ основы своего правомочія, своей страсти къ сомнѣнію и къ постановленію критическихъ приговоровъ, порождаемыхъ одинаково произвольными анализомъ и синтезомъ трижды-стараго матеріала" [3]).

Протестуя противъ этой разрушительной дѣятельности критической философіи, Гаманнъ съ другой стороны, несмотря на всю свою близость къ ученію Якоби, возражаетъ и противъ его увлеченій реализмомъ, противъ того упрека въ абсолютномъ нигилизмѣ, который Якоби бросалъ въ лицо всякой философіи [4]). Осуждалъ Гаманнъ и его рѣзкую

---

[1]) *Briefw.* 516.

[2]) Ausser dem principio cognoscendi giebt es kein besonderes principium essendi für uns. Cogito ergo sum ist in diesem Verstande wahr. *Gildemeister*. IV, 119—120. Seyn und Bewusstseyn sind mir völlig identisch. *Briefwechsel mit Jacobi.* Осторожнѣе выражается онъ о томъ же. IV, 296. [3]) VII, 1—6.

[4]) Онъ иронизируетъ по поводу „jenes ungeheure Loch, jenen finstern Abgrund" философскаго сомнѣнія, которое Якоби изображаетъ „ein wenig à la Pascal". Die

альтернативу между идеализмомъ и реализмомъ, замѣчая, что „эти близнецы должны быть не противоположными крайностями, а союзниками и близкими родственниками“ [1]). Противопоставленіе ихъ такъ же неестественно, какъ и поглощеніе одного другимъ: „споръ объ идеализмѣ и реализмѣ, въ сущности, сводится на споръ о выраженіяхъ и образахъ, на вербализмъ или фигуризмъ“. Якоби со своимъ противорѣчіемъ сознанія бытію слишкомъ страдаетъ односторонностью, и ему, точно такъ же, какъ раньше Канту [2]), Гаманнъ внушаетъ, что „природа и разумъ настолько же correlata, насколько и opposita; скептицизмъ и догматизмъ имѣютъ одинаковое право на совмѣстное существованіе, точно такъ же, какъ знаніе и незнаніе“ [3]). „Философія состоитъ изъ идеализма и реализма, какъ нашъ организмъ изъ тѣла и души, и только школьный умъ дѣлитъ себя на идеализмъ и реализмъ; истинный же разумъ ничего не знаетъ объ этомъ вымышленномъ различіи, не основанномъ на природѣ вещей и противорѣчащемъ единству, лежащему въ основѣ всѣхъ нашихъ понятій, или тому, которое по крайней мѣрѣ должно бы находиться въ нихъ. Каждая философія состоитъ изъ достовѣрнаго и недостовѣрнаго знанія изъ идеализма и реализма, изъ чувственности (Sinnlichkeit) и умозаключеній. Почему только одно недостовѣрное знаніе должно быть называемо вѣрою (какъ думалъ Якоби)? Что такое „не-разумныя основанія“ (nicht-Vernunftgründe)? Развѣ возможно познаніе безъ разумныхъ основаній? Настолько же, насколько sensus sine intellectu! Сложныя, составныя существа неспособны къ простымъ ощущеніямъ, еще менѣе къ простому познанію. Ощущеніе въ человѣческой природѣ настолько же не можетъ быть отдѣлено отъ разума, насколько разумъ отъ чувствъ (чувственности). Утвержденіе тожественныхъ положеній включаетъ въ себя одновременно и отрицаніе противоположныхъ. Тожество и противорѣчіе въ одинаковой степени достовѣрны“. „Догматизмъ и скептицизмъ представляются мнѣ вполнѣ тожественными, точно такъ же, какъ природа и разумъ“ [4]).

Въ такихъ энергичныхъ и богатыхъ содержаніемъ выраженіяхъ протестуетъ Гаманнъ, поклонникъ единства и равноправія человѣческихъ силъ, противъ новой крайности, въ которую, въ лицѣ философіи чувства съ Якоби во главѣ, начинала впадать философская мысль. Отъ его дальновиднаго взора не укрылись опасности этой новой односторонности и, желая ихъ предупредить, онъ на первыхъ же шагахъ останавливаетъ восторженнаго защитника чувства и вѣры. Предугадывая, что Якоби долженъ придти къ отрицанію знанія умозрительнаго, Гаманнъ заранѣе спѣшитъ на защиту разума, который, говоритъ онъ, „и для

Schlünde zu erforschen oder den Sinn zu solchen Gesichten auch anderen mitzutheilen ist misslich. *Briefwechsel mit Jacobi.* [1]) *Briefwechsel.* 493—494.

[2]) Sind prius und posterius, Analysis und Synthesis, nicht natürliche correlata und zufällige opposita, beide aber, wie die Receptivität des Subject zum Prädicat, in der Spontaneität unseres Begriffe gegründet? VI, 49.

[3]) *Briefw.* 495. 498. [4]) id. 504. 505. 510.

меня составляетъ идеалъ, существованіе коего я предполагаю, но доказать не могу по винѣ привидѣнія — языка и его словъ (durch das Gespenst der Erscheinung der Sprache und ihrer Wörter). При помощи этого талисмана (то-есть произвольнаго злоупотребленія языкомъ и значеніемъ словъ) мой соотечественникъ (Кантъ) воздвигъ зданіе своей „Критики“ и исключительно тѣмъ же талисманомъ (т.-е. возстановленіемъ дѣйствительнаго смысла словъ, или правильнымъ, а не произвольнымъ употребленіемъ языка) можетъ быть разрушено волшебное зданіе. Не стоитъ и одного слова терять до тѣхъ поръ, пока условятся о томъ что̀ каждый, то-есть не Юмъ, не ты или я, или онъ, нѣтъ! что̀ всѣ и каждый понимаютъ подъ словами: разумъ и вѣра, то есть пока не будетъ установлено, „что̀ это такое въ дѣйствительности, и есть ли это что-нибудь реальное“. Пока это не сдѣлано, и разумъ, и вѣра не болѣе, какъ общіе термины, то-есть „пустые пузыри, которые можно каждую минуту измѣнять и надувать, какъ угодно, но которые не въ состояніи удерживать въ себѣ воздуха“. Стоитъ ли спорить и ссориться изъ-за безсодержательнаго? Отреченіе отъ разума, слѣдовательно, не меньшій грѣхъ, чѣмъ раболѣпное поклоненіе ему, какъ единственному деспотическому повелителю всѣхъ и вся. „Разумъ — источникъ и всей правды, и всѣхъ заблужденій; онъ — древо познанія и добра, и зла. Итакъ, обѣ стороны правы и неправы: и обоготворяющіе его, и поносящіе, позорящіе его. Точно такъ же и вѣра есть въ то же время источникъ и невѣрія, и суевѣрія“ [1]). Напрасно думаютъ, будто отказъ отъ разсужденія сдѣлаетъ убѣжденіе болѣе реальнымъ [2]): мышленіе не мѣшаетъ ощущенію и бытію; „чувственное и разсудочное познаніе оба основаны на отношеніяхъ вещей и ихъ качествъ къ орудіямъ нашей чувствительности и къ нашимъ представленіямъ“; только школьный, закоснѣлый идеализмъ можетъ отдѣлять вѣру и ощущеніе отъ мышленія“ [3]). Наконецъ, облекая тѣ же мысли въ болѣе популярную форму, Гаманнъ замѣчаетъ: „безъ языка у насъ не было бы разума, безъ разума — религіи, а безъ этихъ трехъ существенныхъ составныхъ частей нашей натуры не было бы ни духа, ни общественной связи“.

Такими мудрыми совѣтами и предостереженіями напутствовалъ „отецъ Гаманнъ“ своего „возлюбленнаго сына“ Якоби, въ которомъ видѣлъ главнаго борца за дорогое ему самому начало чувства и вѣры. Эти наставленія доказываютъ намъ, что отецъ философіи вѣры настолько же превосходилъ сына благоразуміемъ и шириною общаго взгляда, насколько тотъ превосходилъ его діалектическою ловкостью и философскою послѣдовательностью. Идеалъ, къ которому стремился Якоби, былъ уже зачаточно заложенъ въ Гаманнѣ, но Якоби настолько же не умѣлъ его

---

[1]) *Briefwechsel.* 513.

[2]) Руссо и Гемстергюи, какъ мы видѣли, были убѣждены, что чувственныя впечатлѣнія подъ вліяніемъ разсужденія становятся точнѣе, опредѣленнѣе, но „теряютъ въ силѣ и живости то, что они пріобрѣтаютъ въ ясности“. [3]) *Briefw.* 515.

обнять въ его цѣломъ составѣ, насколько Гаманнъ не былъ способенъ удобопонятно и послѣдовательно его выразить.

Только что приведенныя мысли Гаманна касались болѣе будущаго философіи, нежели ея настоящаго; современное же нашему мыслителю положеніе дѣлъ требовало скорѣе противоположныхъ совѣтовъ, именно ограниченій увлеченія одностороннимъ раціонализмомъ, и мы видимъ, что въ этомъ направленіи Гаманнъ дѣйствовалъ съ двойною энергіей, но въ томъ же самомъ духѣ, которымъ внушены его совѣты къ Якоби. Вездѣ въ своей полемикѣ противъ Просвѣщенія XVIII вѣка онъ, рядомъ съ критикою недостатковъ, указываетъ и положительное средство для ихъ исправленія. Какъ передъ Якоби онъ настаиваетъ на необходимости охраны разсужденія, такъ раціоналистамъ онъ доказываетъ необходимость возстановленія правъ чувства и страсти, — и разсудочному отрицанію противопоставляетъ сердечную вѣру, начало положительное по преимуществу. „Разумъ святъ, правъ и хорошъ", говоритъ онъ; „но черезъ него ничего не получается, кромѣ познанія въ высшей степени грѣшнаго невѣжества, которое, становясь эпидемическимъ, самовольно присвоиваетъ себѣ право мудрости"[1]). „Чѣмъ болѣе напрягаетъ свое зрѣніе разумъ, тѣмъ обширнѣе оказывается лабиринтъ, въ которомъ онъ заблудился. Всѣ усилія разума кажутся напрасными; все мучитъ духъ, вмѣсто того, чтобы его успокоивать и ниспосылать ему миръ"[2]). „Вполнѣ очевидный безпорядокъ и одичаніе первоначальныхъ умственныхъ способностей, вслѣдствіе (измѣнившихся) внѣшнихъ міровыхъ условій[3]), представляется неразрѣшимою загадкою"[4]), и Гаманнъ не ломаетъ себѣ голову надъ метафизическимъ или теологическимъ ея объясненіемъ; но, какъ реалистъ, изъ констатированнаго факта, изъ несовершенства діалектической способности, онъ выводитъ заключеніе о невозможности ограничивать одною ею область человѣческаго знанія.

Не все существующее объяснимо; но оттого, что многое необъяснимо, необъяснимое не становится менѣе реальнымъ; его дѣйствительность дана безъ надобности объясненія и даже опредѣленія, дана въ непосредственномъ субъективномъ воспріятіи: „кто изъ людей знаетъ, что̀ въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ? а онъ обнаруживаетъ себя одною какою-либо чертою или однимъ звукомъ, который и надо уловлять при помощи внѣшнихъ чувствъ и быть внимательнымъ къ данной буквѣ, какъ къ единственному вмѣстилищу искомаго духа. Если даны data, къ чему ficta?"[5]). Поступать иначе, требовать бо́льшаго — значитъ, изъ-за обладанія древомъ познанія, лишаться плодовъ древа жизни[6]). „Искать истину, не овладѣвая ею, свойственно бродячимъ

---

[1]) II, 100. Ср. VI, 405 и 96: Die Vernunft entdeckt uns nicht mehr, als was Hiob sah: das Ungluck unserer Geburt. [2]) VI, 103.

[3]) Намёкъ на таинственную міровую катастрофу, измѣнившую физическія и духовныя свойства человѣка, — мысль, быть можетъ, заимствованная изъ „Золотаго вѣка" Гемстергюи. См. выше, стр. 79 и сл. [4]) *Briefw.* 636—7.

[5]) *Briefw.* 273. [6]) Id. 377.

рыцарямъ и силачамъ-охотникамъ, ищущимъ не добычи, а утомленія", замѣчаетъ Гаманнъ въ противоположность извѣстному афоризму Лессинга[1]). Вмѣсто того, чтобы быть болтливыми, какъ старухи, лучше стать довѣрчивыми, какъ дѣти: только черезъ такое возрожденіе дѣйствительно чистаго разума „мудрецами вѣка сего исполнятся законъ и пророки". Назначеніе философіи, слѣдовательно, — служить наставницею, руководительницею къ вѣрѣ[2]), а для этого прежде всего необходимо оживленіе чувства: „только страсть сообщаетъ отвлеченіямъ и гипотезамъ руки, ноги, крылья, образамъ и знакамъ — духъ, жизнь и языкъ"[3]); страсти за разъ — источникъ и слабостей, и силы[4]); чувство — начало жизни: „мышленіе, ощущеніе, пищевареніе — все зависитъ отъ сердца"[5]); „мудрость — это чувство, чувство отца и ребенка"[6]). „Существованіе малѣйшей вещи основывается на непосредственномъ впечатлѣніи, а не на умозаключеніяхъ"[7]), а убѣжденіе въ правильности этого непосреднаго общенія субъекта съ объектомъ его впечатлѣній и есть положительное познавательное начало — вѣра, безъ которой мы не можемъ познавать и внѣшній міръ, природу[8]); вѣра есть не только естественное условіе нашихъ познавательныхъ способностей, но и основное стремленіе нашей души"[9]).

Утверждая вѣру на чувствѣ, Гаманнъ сознаетъ необходимость оградить ее отъ произвола и заблужденій, слишкомъ возможныхъ при такой неустойчивой, хотя и „благородной" основѣ[10]). Если онъ не умѣетъ выработать прочнаго критерія для этого, тѣмъ не менѣе приведенныя выше мысли его о пользѣ разума для вѣры показываютъ, что онъ въ данномъ случаѣ былъ осмотрительнѣе Якоби, смотрѣвшаго на „обманъ сердца" какъ на неизбѣжную необходимость, тогда какъ Гаманнъ указывалъ и на средство противодѣйствія обману чувствъ, на то самое разсужденіе, которому его другъ хотѣлъ бы дать здѣсь отставку. Если Якоби спасеніе отъ ошибокъ сердца видѣлъ лишь въ томъ же сердцѣ, Гаманнъ считалъ, наоборотъ, сердце „нашимъ величайшимъ обманщикомъ"[11]) и

---

[1]) Онъ говорилъ, что, если бы Богъ предложилъ ему выбирать между истиною чистою, очевидною, чуждою всякихъ заблужденій, и истиною, перемѣшанною съ заблужденіями, для отдѣленія которыхъ, потребовался бы великій самостоятельный трудъ, при возможности неудачи, онъ все-таки предпочелъ бы вторую. Другое его любимое изреченіе: den wahren Weg einschlagen ist oft blosses Glück; um den rechten Weg bekümmert zu sein giebt allein Verdienst. [2]) II, 101. [3]) Id. 287. [4]) *Briefw.* 385. [5]) III, 382. Im Takt des Herzens schlägt die Wahrheit. VI, 32. Das Herz schlägt früher, als unser Kopf denkt. VII, 264. Im Abgrunde unseres Herzens ist eine Stimme, die Gott hört. I, 82. Gott kommt in unsere Herzen, das Gezelt des Himmels selbst hier aufzuschlagen. I, 79.

[6]) Weisheit ist Gefühl, das Gefühl eines Vaters und eines Kindes. V, 26. И Гёте въ „Фаустѣ" восклицаетъ: „Gefühl ist Alles!" [7]) VII, 419.

[8]) Ohne Glauben können wir selbst die Schöpfung und die Natur nicht verstehen. I, 121. [9]) IV, 326.

[10]) III, 271 онъ говоритъ о необходимости почтенія къ „возвышенному благородству чувства".

[11]) Unser Herz ist der grösste Betrüger; ein geborner Lügner. I, 347 f.

восклицалъ: „Горе тому, кто ему довѣряетъ![1]), а помощи ждалъ только свыше[2]), а не отъ свойствъ „прекрасной души", какъ Якоби. Оттого все дававшее поводъ къ фанатическому искаженію чувства или къ его чрезмѣрной экзальтаціи было ему глубоко антипатично: „всякая гноза ему подозрительна"[3]); мистикамъ (Бёме, Гихтелю[4]), Сведенборгу[5]), Сенъ-Мартену)[6]), начинавшимъ именно въ эту пору снова сильно привлекать многихъ людей чувствительныхъ и религіозныхъ[7]), онъ не сочувствуетъ; все фантастическое настолько ему не по душѣ, что даже какія бы то ни было, вдававшіяся въ частности думы о вещахъ „иного міра" были ему рѣшительно невыносимы, по увѣренію Гёте[8]), какъ праздныя, ни на чемъ не основанныя. Онъ осуждалъ и безпокойство, внушаемое сомнѣніями относительно этого „иного міра", полагая, вмѣстѣ съ Гемстергюи и княгинею Голицыною, что будущее стоитъ въ естественной, органической связи съ міромъ земнымъ. Мистическое было ему рѣшительно антипатично, и только по грубому заблужденію нѣкоторые

---

[1]) Про себя самого: ich traue meinem eigenen Herzen nicht. III, 155.

[2]) Das Herz zu läutern ist allein Gottes Werk. III, 365. Cf. I, 79. Mein Sohn, gieb mir dein Herz; da ist es, mein Gott; es hat mich so oft getäuscht, als es in meiner Hand war; es ist ein Leviathan, den du allein zähmen kannst. I, 216 f.

[3]) Seit Adams Fall ist mir alle Gnosis verdächtig, wie eine verbotene Frucht. VII, 253. Es giebt ein besserer Weg, als Sprachen und Gnostik. VI, 362.

[4]) Онъ зналъ сочиненія того и другаго, иногда цитировалъ ихъ, но протестовалъ противъ сближенія его самого съ Бёме. III, 115.

[5]) Онъ называетъ его „der schwedische Koboldseher. IV, 60. О немъ *Swedenborg's Leben u. Wirken. Stuttgart 1845. Swedenborg u. seine Gegner. Ibid. 1844. U. S. E. Sw. der geistige Columbus. Aus dem Englischen. Zürich. s. an. Musäus. Der Geisterseher Sw. Weimar 1863. Opera* изданы *Tafel*емъ. *Tübingen;* имъ же сдѣланы нѣмец. переводы; многіе нѣм., франц. и англ. переводы изданы въ сравнительно недавнее время. Мистикъ Этингеръ (Cf. *Oetingers Selbst-Biographie hrsg. v. Hamberger. Stuttg. 1845)* познакомилъ нѣмцевъ съ сочиненіями С–га уже въ 1765 г., но характеръ опредѣленной секты сведенборгіанцы приняли только съ 1787 г.; успѣхъ они имѣли преимущественно среди людей образованныхъ и знатныхъ. New Jerusalem Church числила (въ 80-хъ годахъ XIX вѣка) 64 конгрегаціи съ 4987 членами въ Великобританніи. *Goblet d' Alviella. L'évolution religieuse contemporaine. P. 1884,* 93. „Le Swedenborgianisme compte aujourd'hui des milliers d'adhérents en Europe et en Amérique" id. 405. Періодич. органомъ былъ сначала журналъ *La Nouvelle Jérusalem. 1838—48,* затѣмъ *Wochenschrift für d. Erneuerung d. Kirche* съ 1850, наконецъ *Wochenschrift für d. neue Kirche* съ 1873.

[6]) Гаманнъ упоминаетъ о немъ неоднократно: VI, 188, 195, 220 f. VII, 250—3, но онъ не произвелъ на него благопріятнаго впечатлѣнія: es geht mir mit ihm, wie mit dem Spinoza; beide widerstehen meinem Magen. VII, l. c. О. С.-Мартенѣ и его успѣхѣ среди современниковъ *Matter. St. Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits. P. 1862. Caro. Essai sur la vie et la doctrine de St. M. P. 1852.*

[7]) *Matter, Caro* pass. и *Schwärmer u. Schwindler zu Ende des 18. Jahrhunderts. Leipz. 1874.*

[8]) „Höchst bemerkenswerth bleibt es immer, das Menschen, deren Persönlichkeit fast ganz Idee ist, sich so äusserst vor dem Phantastischen scheuen. So war Hamann, dem es unerträglich schien, wenn von Dingen einer andern Welt gesprochen wurde" у *Gildemeister.* II, 43—44.

историки и критики могли причислять рѣшительнаго реалиста Гаманна къ мистикамъ.

Если, слѣдовательно, вѣра не есть продуктъ разсужденія, если „разсудочная убѣдительность даже устраняетъ вѣру“ [1]), то съ другой стороны вѣра не есть и произведеніе воображенія [2]). Она — реальная способность, реальная функція человѣческаго организма. Все знаніе наше основано на ощущеніяхъ [3]), и не только оно, но и „самая сокровищница вѣры заложена на этомъ же фундаментѣ“ [4]). „Духъ наблюденія и духъ пророчества (предугадыванія) — вотъ два крыла человѣческаго генія: къ области перваго относится все настоящее, къ области втораго — все отсутствующее прошлаго и будущаго“; слѣдовательно, и данныя вѣры — даны въ дѣйствительности, въ опытѣ, и онѣ — res facti, data, не ficta“.

Различивши такимъ образомъ начало вѣры отъ призраковъ воображенія и отъ соблазновъ чувственности (но не давши необходимаго критерія для предупрежденія смѣшенія ея съ ними), Гаманнъ различаетъ ее съ другой стороны отъ діалектическаго убѣжденія. „То, чему вѣрятъ, не нуждается въ доказательствѣ, и обратно, можно неопровержимо доказать какое-нибудь положеніе и однакоже ему не вѣрить... Вѣра не продуктъ разума и потому не можетъ подлежать нападеніямъ съ его стороны, ибо вѣра такъ же мало возникаетъ въ силу умозаключеній, какъ вкусъ и зрѣніе“ [5]). Наоборотъ, вѣра сама — „единственный источникъ небеснаго знанія, истиннаго счастья и возвышенной свободы человѣческой природы“. „Ученія о разумѣ, о душѣ, о нравственности, все это дочери истиннаго естествознанія, не имѣющія однако лучшаго источника, какъ откровеніе вѣры“ [6]). „Познайте же наконецъ вы, философы, что между причиною и слѣдствіемъ, между средствомъ и цѣлью связь не физическая, а духовная, идеальная, а именно: связь слѣпой вѣры“ [7]). „Безъ вѣры мы не можемъ понимать ни творенія, ни природы, ни единаго общаго положенія“ [8]). Высшій опытъ остается все-таки феноменальнымъ, такъ какъ онъ зависитъ отъ частныхъ явленій; высшій разумъ дискурсивенъ: онъ сводится на игру словъ; реально же въ концѣ концовъ только одно „зерно горушное личной (моей) вѣры“ [9]); она естественная потребность нашихъ познавательныхъ силъ; она основное стремленіе нашихъ душъ; она „активное жизненное начало, въ отличіе отъ отвлеченнаго, искусственнаго мышленія и слова“; она же, и только одна она, — всеобщая связь между человѣкомъ, міромъ и Богомъ.

Отъ психологическаго разъясненія начала вѣры Гаманнъ почти всегда уклонялся, говоря, что эта задача ему не по силамъ. Свою теорію познаванія онъ охотно согласился бы выразить словами: „я ничего не знаю!“ Но это не-знаніе онъ сближаетъ съ Сократовымъ уклоненіемъ

---

[1]) Gewissheit hebt den Glauben, wie Gesetz Gnade auf. V, 277.
[2]) Die Einbildungskraft kann keine Schöpferinn des Glaubens sein. II, 37.
[3]) IV, 44. [4]) I, 127. [5]) II, 36. [6]) I, 136. [7]) IV, 27.
[8]) I, 121 и IV, 326: jeder allgemeine Satz beruht auf gutem Glauben. [9]) I, 67.

отъ метафизическаго догматизма подъ предлогомъ не-знанія. „Сократъ былъ не ученъ, не знающъ", говоритъ онъ; „но его неученость, его не-знаніе состояли въ ощущеніи того, чего онъ не зналъ лишь путемъ разсужденія, т.-е. способомъ ученыхъ догматиковъ". Такому не-знанію Г. не колеблется однако отдать предпочтеніе передъ воображаемымъ, ученымъ, философскимъ знаніемъ, произвольно построеннымъ изъ разсужденій. Между (непосредственнымъ) ощущеніемъ и ученымъ (догматическимъ) положеніемъ, говоритъ онъ, есть еще бо́льшая разница, нежели между живымъ животнымъ и анатомически отпрепарированнымъ скелетомъ его... Пусть вы ничего не знаете (въ учено-догматическомъ, школьномъ смыслѣ)! міру и не нужно ученое доказательство того, что дано, какъ неоспоримый фактъ, въ ощущеніи людей, въ непосредственномъ жизненномъ воспріятіи! Не на разсудочныхъ доказательствахъ, а на не зависящей отъ насъ вѣрѣ въ данныя нашего ощущенія основаны наши важнѣйшія убѣжденія, убѣжденія въ существованіи, въ реальности чего бы то ни было: „нашему собственному бытію и бытію другихъ вещей, внѣ насъ находящихся, приходится вѣрить, приходится принимать его на вѣру, и никакимъ инымъ способомъ убѣдиться въ немъ не возможно", точно такъ же, какъ нельзя въ него и не вѣрить. „Итакъ то, во что вѣрятъ, не нуждается въ доказательствѣ, тогда какъ, наоборотъ можно неопровержимо доказать какое-нибудь положеніе и все-таки въ него не вѣрить", то-есть, выражаясь точнѣе, „можно вѣря, въ доказательство положенія, однакоже не имѣть (живой, непосредственной убѣжденности) вѣры въ само положеніе"[1]). Говоря это, Г. не скрываетъ отъ себя научной несостоятельности своего объясненія процесса познанія, но онъ этимъ нисколько не огорчается, потому что, по его убѣжденію, иначе и быть не можетъ. Отношеніе міра сознанія къ міру реальныхъ вещей (къ міру существованія) для него есть „міровая загадка", которую онъ и не надѣется разрѣшить: „наши недоумѣнія", пишетъ онъ Якоби, „принадлежатъ къ тайнамъ божественнаго домоустройства и божественнаго правленія", и тайнамъ этимъ, какъ плевеламъ, предназначено расти вмѣстѣ съ пшеницею до наступленія жатвы[2]); только тогда раскроется намъ истина[3]); до тѣхъ же поръ мы должны довольствоваться отрывочнымъ знаніемъ, воспринимать реальныя данныя жизненнаго опыта и, по возможности, воздерживаться отъ безплодныхъ метафизическихъ разсужденій о нихъ.

Если самъ Г. иногда и позволялъ себѣ опыты объясненія психологическаго значенія вѣры, то руководствовался въ нихъ супранатуралистическою точкою зрѣнія. По моему мнѣнію (откровенно и смѣло говоритъ онъ) ничто не совершается сообразно съ такъ называемымъ „естественнымъ" ходомъ природы (т.-е. съ механическимъ, исключаю-

---

[1]) *Sokratische Denkwürdigkeiten. 2* Abschnitt. [2]) *Briefw.* 319.

[3]) Geduld, Geduld! lassen Sie sich die Zeit nicht lange werden nach Licht. Tod ist der grosse Lehrer, den wir uns wünschen, wenn wir um Licht schreien. III, 71.

щимъ присутствіе и дѣйствіе Бога)[1]). „Для меня естественныя силы человѣка это какія-то неизвѣстныя страны, о которыхъ я ничего не умѣю сказать“[2]). Причина недоразумѣнія, конечно, коренится въ нашей природѣ, но, какъ и она сама, происходитъ не отъ насъ и не можетъ быть разрѣшена никакими философскими мечтаніями и измышленіями. Deus intersit — dignus vindice nodus!“[3]). Затрудненіе возникло чудеснымъ путемъ; чудеснымъ же путемъ только и можетъ быть оно разрѣшено; *вѣра, слѣдовательно, есть начало реальное, но необъяснимое, чудесное по самому существу своему.*

Такимъ образомъ положительное ученіе Гаманна, какъ и положительное ученіе Якоби, вводитъ насъ въ область чуда, совершенно было устраненную предыдущимъ развитіемъ раціонализма. Какъ и у Якоби, у Гаманна необходимость чуда выводится не теологически, не на основаніи свидѣтельствъ откровенія, а изъ философскаго разсмотрѣнія свойствъ человѣческихъ способностей, изъ констатированія затрудненій, которыя устранить философскимъ путемъ представляется невозможнымъ. Переходъ же къ признанію чуда облегчается у Гаманна его взглядами на значеніе языка.

Гаманнъ былъ, какъ по образованію, такъ и по склонности, по преимуществу филологъ; изученію языка онъ придавалъ бо́льшее воспитательное значеніе, нежели занятіямъ математикой; онъ былъ знатокомъ греческаго и латинскаго языковъ; зналъ еврейскій, арабскій, французскій и англійскій (послѣдніе два въ совершенствѣ); сверхъ того, отчасти знакомъ былъ съ испанскимъ, португальскимъ, польскимъ и латышскимъ языками. Все мышленіе его тѣсно связано было съ заботою о его выраженіи въ словѣ, и едва ли кто изъ извѣстныхъ мыслителей любилъ настолько почтительно, какъ онъ, задумываться надъ словами, стараясь проникнуть въ ихъ сокровенный смыслъ и въ связь формы съ содержаніемъ. Причиною этого было то, что въ языкѣ Гаманнъ чтилъ основное, первоначальное и всеобщее откровеніе Бога человѣку. „Въ основѣ всѣхъ языковъ“, говоритъ онъ, „лежитъ одинъ всеобщій источникъ, именно: природа, повелитель и учредитель которой есть Духъ, вездѣ- и нигдѣ-сущій, чье вліяніе слышимъ, не зная откуда и къ кому оно, такъ какъ оно свободно отъ всякихъ матеріальныхъ отношеній и свойствъ и обитаетъ внутри своего образа — слова“[4]). Это откровеніе Гаманнъ считалъ болѣе древнимъ, болѣе достойнымъ названія первоначальнаго, чѣмъ и разумъ и священное Писаніе; „у меня, говоритъ онъ, идетъ рѣчь не о физикѣ и о теологіи, а объ языкѣ, отцѣ разума и откровенія, ихъ альфѣ и омегѣ“[5]). „Языкъ органъ и критерій мысли“[6]); „самый разумъ есть языкъ, логосъ“[7]) — любимая мысль Га-

---

[1]) *Briefw.* 277. [2]) id. 55.
[3]) id. 51. [4]) id. 495. [5]) id. 122. [6]) id. 422.
[7]) Vernunft ist Sprache, Logos. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen etc. *Briefwechsel* и VII, 151.

манна, въ которую онъ не переставалъ вдумываться до самой смерти. сознавая однако. что она все еще продолжаетъ оставаться ему темною и что онъ „все еще ждетъ апокалипсическаго ангела. который вручилъ бы ему ключъ къ этой безднѣ премудрости“[1]). Съ напряженнымъ вниманіемъ слѣдилъ онъ за выходившими какъ разъ въ эту пору изслѣдованіями Михаэлиса[2]). Гердера[3]) и другихъ[4]) о происхожденіи языка,

---

[1]) id. ibid.

[2]) Признавая великія частныя заслуги Михаэлиса въ области филологіи и критики (II, 124 и во многихъ друг. мѣстахъ), Г. однако не раздѣлялъ его общаго взгляда на значеніе языка и св. Писанія. II, 225.

[3]) Отношенія Гердера къ вопросу о происхожденіи языка полны противорѣчіями и колебаніями, вызванными главнымъ образомъ вліяніемъ идей Гаманна. Въ статьѣ „*Von den Lebensaltern einer Sprache*“ онъ находитъ теорію божественнаго происхожденія языка „противною аналогіи всѣхъ человѣческихъ изобрѣтеній, всей исторіи и всей философіи языка“. Написанная на конкурсъ статья „*о происхожденіи языка*“ стоитъ также рѣшительно за „естественное, человѣческое его происхожденіе“. Наоборотъ, въ 1-й части *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* онъ утверждаетъ, что первоначальнымъ учителемъ человѣка въ языкѣ и письмѣ не могъ быть никто, кромѣ Бога“. *Zur Rel. u. Theol. Stuttg. 1827.* V. Thl. III, 115, 119, особенно 153—5: Mensch, als eigener Erfinder der Sprache — der Philosoph mag untersuchen, wie und wie tief er will, so macht er nur aus, das er erfinden könne, Vermögen, nächste Möglichkeit u. Anlage dazu hab e — mehr wird er auch nie ausmachen wollen... Es musste also seyn, dass eine fremde Kraft diese Besinnung... weckte, oder sie wäre ewig schlafend, dämmernd, todt geblieben... *Der Mensch... musste geleitet, geführt werden.* Und wie geführt? von innen? von aussen? mystisch? physisch? welche Unterscheidungen! *ganz! göttlich und menschlich!.. also allwaltender Unterricht Gottes!* Сообразно этому, и опять въ духѣ Гаманна, почти его словами, въ статьѣ „*Vom Erkennen u. Empfinden*“, Гердеръ, „вопреки своему прежнему мнѣнію“, видитъ въ языкѣ отца сознанія, мышленія, разума. Тотъ же взглядъ рѣшительно высказанъ въ *Ideen zur Gesch. d. Mensch.* 2 Thl. *(Zur Phil. u. Gesch. 5 Thl. Stuttg. 1827):* „къ разуму пришелъ человѣкъ только черезъ посредство языка“. S. 118, при чемъ задачу эту „активно рѣшило само божество“ ib. и 194—5, 196. Наконецъ въ „*Метакритикѣ*“ Г. снова склоняется къ теоріи естественно-человѣческаго происхожденія языка, помимо непосредственнаго наставленія Богомъ.

[4]) Изъ важнѣйшихъ сочиненій на эту тему Гаманну были извѣстны: диссертація *Monertuu* (въ *Histoire de l'Acad. Royale des Sc. 1754,* 349 ss.), стоявшаго за теорію естественнаго происхожденія языка изъ жестовъ и звуковъ, сначала непроизвольныхъ, потомъ дополненныхъ „par des gestes de convention“ (объ этомъ трудѣ Гаманнъ упоминаетъ II, 145). *De Brosses. Traité de la formation méchanique des langues. P. 1765.* (V, 252, 256, VIII, 85); нѣмец. переводъ Hissmann'a вышелъ въ 1777; изъ предисловія къ нему узнаемъ, что „изслѣдованія о механическомъ образованіи языка и о слѣдующемъ отсюда заключеніи о человѣческомъ его происхожденіи стали модным занятіемъ философствующей Германіи“. Сочиненіе *Harris'a Hermes or a philos. Enquiry concerning Language. 1752* и др. изд. (полагавшаго, что words are the Symbols of ideas, both general and particular; yet of the general primarily, essentially and immediately; of the particular — only secondarily, accidentally and mediately. p. 348. *Ed. 1786 Lond.*: основа значенія словъ — звукъ: there is such a thing as a sound significant, of which no part is of itself significant. 20. To know the Nature and powers of the human voice, is in fact to know the matter or common subject of language. 318) было знакомо Гаманну, осуждавшему его III, 386. IV, 32, такъ же, какъ и трудъ *Monboddo: Of the origin and progress of Language. Lond. 1773* (VI, 365. 373. VII, 278, 280 f., 344), изданный понѣмецки Шмидтомъ съ предисловіемъ Гердера. Riga 1784—5. Теорію Монб., основан-

но ни одно изъ предлагаемыхъ рѣшеній его не удовлетворяло. Именно Гердерова полемика противъ теоріи божественнаго происхожденія языка, особенно рѣшительно высказанной Зюсмильхомъ[1]), была какъ разъ противоположна убѣжденіямъ Гаманна. Онъ считаетъ себя призваннымъ отстаивать „индивидуальность, подлинность, величіе, мудрость, красоту, плодотворность и полноту содержанія возвышенной гипотезы божественнаго происхожденія языка“[2]). Въ рецензіи на Гердерово сочиненіе онъ говоритъ, что „есть только три пути для рѣшенія вопроса о происхожденіи языка: путь инстинкта, путь изобрѣтенія и путь наставленія, ученія. Разумъ и опытъ указываютъ исключительно на послѣдній,... потому что изобрѣтеніе и разумъ уже предполагаютъ существованіе языка“. Какимъ же наставленіемъ могъ быть сообщенъ человѣческому роду древнѣйшій, первоначальный языкъ? Иронически, подлаживаясь, для осмѣянія противниковъ, подъ тонъ натуралистическаго объясненія, Гаманнъ отвѣчаетъ такимъ образомъ: „человѣческое ученіе устраняется само собою; мистическое — двусмысленно, не философично, не эстетично и имѣетъ еще девяносто семь другихъ недостатковъ и промаховъ... Остается, слѣдовательно, по необходимости и по счастью, только одинъ способъ обученія: обученія человѣка животными!“[3]). Но само со-

---

нія на предположеніи, что языкъ образовался въ сравнительно позднюю пору, уже по вступленіи людей въ государственное общежитіе, путемъ постепеннаго усовершенствованія естественныхъ, нечленораздѣльныхъ криковъ, — Гам. считалъ совершенно ложною. О Монбодо *Mc. Cosh. Scottish Philosophy. Lond. 1875,* 245 sqq. Авторъ называетъ его теорію развитія человѣка „an anticipation of the Darwinian“. 253, чѣмъ можетъ быть и объясняется сочувствіе Гердера, также склоннаго къ дарвинизму. *(Bärenbach. H. als Vorgänger Darwins. Berl. 1877).* Наоборотъ, не видно слѣдовъ знакомства Гаманна съ *Du Marsais, Logique et Principes de Grammaire. P. 1769* (полагавшаго, что „chaque langue particulière est d'institution humaine et qu'elles ont été formées en differentes sociétés d'hommes rassemblées en certains pays. p. 131) и *Court de Gebelin. Hist. naturelle de la Parole ou Précis de l'Origine du Language. P. 1776,* доказывавшаго божественное происхожденіе языка.

[1]) *Süssmilch, Versuch eines Beweises dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht im Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe. 1756,* доказывалъ „изъ самыхъ свойствъ языка“, что „нашъ Творецъ былъ же и нашимъ учителемъ языку, къ которому способность и умѣнье имъ пользоваться Онъ сообщилъ намъ съ самаго начала посредствомъ чуда“, S. 17 *Ausg. 1766,* объяснить которое авторъ не берется. *Vorrede.* Зюсм., какъ по временамъ и Гердеръ, повторяетъ мысль Гаманна: „языкъ — средство достигнуть возможности пользоваться разумомъ; безъ языка нѣтъ разума“. Vorr. и 33 ff., заимствуя эту мысль, повидимому, отъ Вольфа. 49. Ученіе о божеств. учительствѣ языку въ смягченной формѣ раздѣлялъ также *Court de Gebelin, ouvr. cit.* p. 17: ce n'est pas les hommes qui ont formé ces sons et ces rapports, c'est Dieu qui fit l'homme un être parlant. Sans doute, la parole vint de Dieu même... il ne restait à l'homme quà mettre en oeuvre ces organes et à les developper etc. — Способность говорить представляется ему первичною, „родившеюся съ человѣкомъ, столь же простою, какъ способность къ зрѣнію, слуху и пр.“ 17. 18. Однако языкъ „не есть чисто произвольный актъ божественнаго всемогущества; онъ основанъ на началахъ, взятыхъ изъ внѣшней природы и согласованныхъ со свойствами человѣка и вещей“ 21. Интересное сопоставленіе различ. теорій происхожденія языка у *Max Müller. La Science du Language. P. 1876,* 409 ss.

[2]) IV, 11. [3]) IV, 3 ff. 14 ff.

бою понятно, что собственное убѣжденіе Гаманна никакъ не могло удовлетворяться такимъ натуралистическимъ объясненіемъ. и потому послѣ ироническаго обличенія его. переходя въ другой статьѣ въ тонъ серьезный, онъ отстаиваетъ происхожденіе языка изъ божественнаго ученія. „Адамъ былъ Божій, и Богъ самъ ввелъ первороднаго и старѣйшаго изъ нашего рода въ готовый міръ,... гдѣ все еще отзывалось свѣжестью непосредственнаго произведенія Творца, дружественно расположеннаго къ творенію. Каждое явленіе природы было словомъ. знакомъ. символомъ и залогомъ новаго. таинственнаго, невыразимаго, но тѣмъ болѣе тѣснаго единенія, сообщенія и общенія съ божественными силами и идеями. Все, чему только въ началѣ внималъ человѣкъ, все. что онъ видѣлъ, созерцалъ, осязалъ, было живымъ словомъ. потому что Богъ бѣ Слово. Съ этимъ словомъ на устахъ и въ сердцѣ возникновеніе языка было настолько же естественно, доступно и легко, какъ дѣтская игра“[1]). Если такимъ образомъ происхожденіе языка можетъ быть признано на столько же человѣчнымъ, какъ и происхожденіе всѣхъ нашихъ дѣйствій, ремеслъ и искусствъ, тѣмъ не менѣе способъ обученія ему не можетъ быть сочтенъ за самостоятельное человѣческое изобрѣтеніе; здѣсь, въ истинномъ смыслѣ слова, имѣло мѣсто обученія самою природою подъ невидимымъ руководствомъ Бога[2]).

Такимъ образомъ для Гаманна основнымъ философскимъ вопросомъ былъ не — что̀ такое разумъ, а — что̀ такое языкъ? Въ этомъ вопросѣ думалъ онъ найти „разрѣшеніе всѣхъ паралогизмовъ и антиномій разума“, обнаружить причину принятія словъ за понятія и понятій за вещи[3]). Задолго предупреждая мысли одного изъ талантливыхъ филологовъ нашего времени (хотя и выведенныя инымъ, не супранатуралистическимъ путемъ)[4]), Гаманнъ, въ противоположность узкому раціонализму своей эпохи, выступилъ здѣсь со смѣлымъ положеніемъ: разумъ не есть основная, первоначальная способность человѣка; онъ продуктъ языка: „разумъ есть языкъ“; „разумъ невидимъ безъ языка“; „вся

---

[1]) id. 32 f.

[2]) IV, 47 f. Ursprung der menschlichen Sprache ist göttlich... ihr Fortgang menschlich. Id. 24.

[3]) *Briefw.* 122. Bei mir ist nicht sowohl die Frage: was ist Vernunft, sondern vielmehr: was ist Sprache? etc. VIII, 6, 9, 16.

[4]) *Lazarus Geiger, Der Ursprung der Sprache. 2 Aufl. Stuttgart 1878.* XXIII: Der Sprache gebührt unter allen menschlichen Geistes-vermögen geschichtlich der erste Rang; *sie ist die Quelle der Vernunft* Aus, an und in ihr hat sich die Vernunft selbst, nach den allenthalb im Universum herrschenden Gesetzen der Causalität, langsam und naturgemäss entwickelt. Sie selbst aber, die Sprache, ist nicht dem Ohre, dem Schalle, sondern dem Auge und dem Lichte entsprungen, — мысль опять напоминающая мысли Гаманна и Гердера (Licht-Sprache! die feinste, die ein Mensch fassen konnte! *Herder, Aelt. Urkunde.* 1 Thl. 118—9). Ср. *Geiger, Ursprung u. Entwickelung der menschl. Sprache u. Vernunft. Stuttgart 1868—72. Rosenthal. L. Geiger. Seine Lehre vom Ursprung der Sprache u. der Vernunft u. sein Leben. Stuttgart 1884. Keller, Der Ursprung der Vernunft. Eine krit. Studie über L. Geiger's Theorie etc. Heidelberg 1884.*

болтовня о разумѣ — пустословіе; языкъ — вотъ его органъ и критерій". „Не только вся мыслительная способность покоится на языкѣ, но онъ же есть и центръ недоразумѣнія разума съ самимъ собою... Звуки и буквы, слѣдовательно, — чистыя апріорныя формы... и настоящіе элементы всякаго человѣческаго знанія и разума"[1]). Языкъ же, какъ мы видѣли, по убѣжденію Гаманна, представляетъ и первоначальное откровеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и связь человѣческаго съ божественнымъ, естественнаго съ сверхъестественнымъ, мышленія съ вѣрою. Такимъ образомъ познавательное начало сливается въ неразлучимое единство съ религіознымъ: религія и языкъ становятся источниками всей человѣческой цивилизаціи, а такъ называемое „просвѣщеніе" и воспитаніе — не болѣе, какъ ихъ слѣдствіями"[2]).

Овладѣвши этимъ принципомъ, Гаманнъ получилъ возможность перенести вопросъ о происхожденіи вѣры, философіи и вообще человѣческихъ способностей на почву историческую. Но въ то время, какъ другъ его Гердеръ рѣшалъ тотъ же вопросъ тѣмъ же историческимъ методомъ въ духѣ натуралистическомъ, Гаманнъ предлагалъ рѣшеніе какъ разъ противоположнаго свойства. Отрицая происхожденіе человѣка отъ низшихъ животныхъ формъ[3]) (гипотеза, которой Гердеръ[4]) сочувствовалъ), не считая одинъ естественный процессъ развитія природы достаточнымъ для возвышенія человѣка до уровня существа, способнаго къ высокой степени сознанія и мышленія, вѣрный своему убѣжденію, „что наша философія должна брать начало съ неба, а не изъ анатомическаго театра и не изъ разсѣченнаго трупа"[5]), Гаманнъ, какъ мы видѣли, даетъ языку, а чрезъ него и всему знанію, супранатуралистическое начало, хотя и облеченное съ внѣшней стороны въ естественныя формы. Въ откровеніи видитъ онъ исходную точку всей человѣческой культуры. „Разумъ и Писаніе въ сущности одно и то же, — языкъ Божій", замѣчаетъ онъ. „Сосредоточить въ немногихъ словахъ эту тему — вотъ мое желаніе, punctum saliens моего небольшаго авторства"[6]). Какъ Гердеръ, но въ другомъ духѣ, онъ сводитъ „весь разумъ и всю философію на преданіе"[7]), такъ какъ „ростки нашего разума — поистинѣ не что иное, какъ откровенія и традиціи,

---

[1]) VII, 6—9. 151. IV, 51. VI, 365.

[2]) Vernunft und Sprache sind das innere und äussere Band aller Geselligkeit. VII, 34 ff. *Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft* und weder Geist, noch Band der Gesellschaft. VI, 25. Въ духѣ Гаманна разсуждаетъ *Brinkmann (Philos. Ansichten. 1 Thl. Berlin 1806,* 38—9) о языкѣ, какъ отцѣ мысли и поэзіи, какъ о естественномъ выраженіи чувствъ, заключая отсюда о необходимости чувства и для философіи. 39. Ср. 70—71.

[3]) Der Mensch musste also freilich... ein nicht an Stufen, sondern an Art über die Thiere stehendes Geschöpf sein etc. IV, 62—63.

[4]) Объ этой сторонѣ ученія Гердера *Bärenbach. H. als Vorgänger Darwin's Berl. 1877.* [5]) VII, 149. [6]) *Briefw.* 247.

[7]) id. 122. Cf. *Herder. Ideen z. Gesch. d. Menschheit.* 2 Thl. *W. Z. Phil.* V, 196: alle kommen wir zur Vernunft nur durch Sprache, u. zur Sprache durch Tradition, durch Glauben an's Wort der Väter.

которыя мы дѣлаемъ своимъ достояніемъ, перерабатываемъ въ наши жизненные соки и силы, становясь чрезъ это способными выполнять наше высокое назначеніе“ [1]). Исторія такимъ образомъ становится необходимымъ условіемъ существованія всякой философіи; она-то и есть „лучшая и даже единственная философія“ [2]); безъ нея философія — не болѣе, какъ пустословіе и вымыселъ. Исторія же народа дана прежде всего въ его языкѣ [3]). Вмѣстѣ съ тѣмъ древнѣйшая исторія есть исторія религіи; а древнѣйшій памятникъ религіи — Библія, въ которой Гаманнъ и видитъ „источники и основныя идеи всей истинной исторіи нашего божественнаго рода и его святаго предназначенія къ славѣ“ [4]). Оттого онъ и находитъ возможнымъ, чтобы „священное Писаніе стало нашимъ словаремъ, нашимъ языковѣдѣніемъ, на которомъ основывались бы всѣ понятія и рѣчи христіанина“ [5]). Такое именно значеніе получило оно для самого Гаманна: „Слово Божіе и дѣло Божіе“, говоритъ онъ, „составляетъ все мое основаніе, всю мою вѣру [6]); каждая книга для меня — Библія“ [7]).

Мы касаемся здѣсь того пункта, гдѣ философскія убѣжденія Гаманна переходятъ въ религіозныя и поглощаются ими. Происходитъ это не по какимъ-либо побужденіямъ теологическаго свойства, не вслѣдствіе догматической увѣренности въ абсолютномъ совершенствѣ священнаго Писанія и церковнаго ученія, а въ силу убѣжденія въ недостаточности рессурсовъ философіи, „лабиринту которой не замѣнитъ простоты Евангелія“ [8]). Безсиліе „королевы Метафизики“ заставляетъ сознать „безплодность подчиненныхъ, второстепенныхъ основаній“ и побуждаетъ „къ принятію рѣшенія копать глубже или подниматься выше“ [9]). Таковъ единственный мотивъ, по которому Гаманнъ настаиваетъ на предпочтеніи христіанской вѣры передъ философскою [10]), отличаясь этимъ существенно и отъ Гемстергюи и отъ Якоби, котораго ему никакъ не удавалось отучить отъ разныхъ „подозрительныхъ, червями источенныхъ авторитетовъ поздняго происхожденія“, въ родѣ Спинозы и Юма. Къ признанію глубокаго смысла стариннаго выраженія „возрожденіе духовное“, къ необходимости „стать дѣтьми, чтобы войти въ царство небесное“, къ необходимости познать, что „начало премудрости есть страхъ Господень, а евангельская любовь есть ея конецъ и завершеніе“ [11]), къ всему этому самъ Гаманнъ пришелъ однако еще раньше, чѣмъ имѣлъ случай путемъ хладнокровнаго сравненія убѣдиться въ превосходствѣ религіознаго знанія надъ философскимъ. На своей собственной страстной натурѣ, увлекшей его въ молодости въ глубокій омутъ распутства [12]), онъ испыталъ, какъ самъ разсказываетъ, „чудо возрожденія“ на краю пропасти, когда считалъ себя уже погибшимъ. Чтеніе

---

[1]) IV, 44. [2]) *Briefw.* 298. [3]) I, 449.
[4]) VII, 149. [5]) I, 121. [6]) id. 359. [7]) id. 363. [8]) *Briefw.* 55. [9]) id. 637.
[10]) id. 508. [11]) id. 51. 56.
[12]) См. его автобіографію: *Gedanken über meinen Lebenslauf.*

Библіи спасло его и дало ему силы бороться съ тѣхъ поръ довольно успѣшно съ чувственностью, не совсѣмъ вымершею однако въ немъ до конца[1]). Такимъ образомъ для него было личнымъ опытомъ доказано, что „Слово Божіе есть единственный свѣтъ, приводящій къ познанію не только Бога, но и самого себя“[2]). Впослѣдствіи, какъ сказано, убѣжденіе это окончательно окрѣпло посредствомъ опыта умственнаго, и вотъ, подъ вліяніемъ всего пережитаго и передуманнаго, Гаманнъ, среди людей скептическаго образа мыслей, сталъ вѣстникомъ необходимости возращенія къ вѣрѣ вообще и къ христіанству въ частности, доказывая и его согласимость съ требованіями философски-развитаго ума и его примиримость съ потребностями гуманистическаго взгляда на жизнь и на призваніе человѣка.

Положительное направленіе философіи чувства получило здѣсь полноту выраженія, которой оно не достигло ни въ Гемстергюи, ни въ Якоби. Возстановленіе утраченныхъ раціонализмомъ идеаловъ, преимущественно религіознаго, на почвѣ гуманизма (человѣчности) — такова была задача этого философскаго движенія, и уже апріорно можно было бы предугадать, что, разъ вступивши на этотъ путь, философская мысль должна будетъ испытать всѣ средства для возможно полнаго возстановленія утраченнаго. Постепенный ходъ этой реставраціи дѣйствительно чрезвычайно типично представленъ въ отдѣльныхъ мыслителяхъ этой группы: Руссо еще деистъ, но уже деистъ по указаніямъ чувства, а не разсужденія. Гемстергюи уже вѣрующій, но въ формѣ языческой; Якоби уже „христіанинъ сердцемъ“, хотя еще „язычникъ головою“; наконецъ Гаманнъ уже христіанинъ вполнѣ, настолько, что „по убѣжденію своего сердца и своего здраваго разума онъ считаетъ невозможнымъ познаніе Бога безъ познанія Христа“[3]). Онъ настолько проникнутъ любовью къ христіанству, что глубоко религіозная княгиня Голицына могла назвать его „самымъ истиннымъ христіаниномъ изъ всѣхъ христіанъ“[4]), между тѣмъ, какъ самъ онъ не переставалъ повторять про себя: „Homo sum!“, какъ будто желая этимъ пояснить, что возвращеніе его времени къ христіанству совершалось въ лицѣ его не по традиціоннымъ, конфессіональнымъ мотивамъ, а прежде всего по чисто человѣческимъ и общечеловѣческимъ побужденіямъ.

Культурно-историческая оригинальность и цѣнность Гамаина, можетъ быть, главнымъ образомъ и состоитъ именно въ этой особенности, въ его исключительной въ своемъ родѣ способности соединять глубокое пониманіе библейскаго духа съ пониманіемъ потребностей своего вре-

---

[1]) Id. ib. Онъ до конца жизни жаловался на лѣнь, на склонность къ обжорству, на чувственность. О преувеличеніяхъ этихъ самообличеній и о порожденныхъ ими ошибочныхъ взглядахъ на нравственность Гаманна было сказано выше, стр. 163 и сл.

[2]) I, 217. [3]) Id. 218.

[4]) *Tagebuch der Fürstin Gallitzin*, 23. Тамъ же отзывъ Бухгольца: Hamann sieht er als einen an, der als der reinste wiederum Christo ähnlichste, ihm nächste, einzelne Menschen durch Beispiel und Belehrung zu bessern bestimmt ist.

мени и въ умѣньи, не искажая историческаго смысла библейской мысли, ставить ее въ живую психологическую связь съ интересами этихъ потребностей. Тотъ, кто непосредственно знакомъ съ произведеніями Гаманна, тотъ, конечно, много разъ имѣлъ случай удивляться его совершенно безпримѣрной способности говорить о животрепещущихъ вопросахъ дня почти непрерывно языкомъ памятника временъ давно минувшихъ, и притомъ безъ малѣйшаго намёка на пародію, какъ и почти всегда безъ аффектаціи. Тотъ, кто не испыталъ на собственномъ жизненномъ опытѣ, что Библія есть во истину „вѣчная книга", тотъ могъ бы въ значительной степени убѣдиться въ этомъ, читая Гаманна, конечно съ тою долею необходимой вдумчивости, безъ которой нельзя какъ слѣдуетъ оцѣнить этого своеобразнаго автора. Въ то самое время, когда Гердеръ оживлялъ эстетическое пониманіе Библіи, Гаманнъ въ самой странной формѣ, какую только можно было придумать, доказывалъ внутреннюю, идейную живучесть священнаго Писанія; въ тотъ самый моментъ, когда Гердеръ давалъ возможность постигнуть прошлое значеніе „древнѣйшей лѣтописи человѣчества", Гаманнъ давалъ почувствовать ея современную содержательность, ея широкую пригодность даже для новѣйшаго времени, обусловленную глубиною ея истинно-человѣческаго и потому вѣчно-юнаго содержанія. Лессингъ и Гердеръ указали на воспитательное значеніе св. Писанія въ прошломъ. Гаманнъ указывалъ на его образовательное богатство по отношенію къ настоящему; Лессингъ обнаружилъ вліяніе откровенія на нравственное развитіе человѣчества, Гердеръ — на художественное и научное, Гаманнъ — на философское, и притомъ на частныхъ, осязательныхъ примѣрахъ, имѣвшихъ непосредственное примѣненіе къ злобѣ дня, къ самообольщенію XVIII вѣка отрицательнымъ раціонализмомъ. Именно этому поверхностному „просвѣщенію", привыкшему, съ легкой руки англійскихъ деистовъ и Вольтера, смотрѣть на Библію, какъ на сборникъ отжившихъ свою пору нелѣпостей, онъ показалъ, что „древнѣйшая лѣтопись историческихъ судебъ человѣчества", есть въ то же время лѣтопись его умственнаго развитія, охватывающая собою такія основныя потребности человѣческой природы, что свою содержательность и свой образовательный смыслъ она, въ существенномъ, сохраняетъ и до настоящей поры.

Но, доказывая разумность и пользу священнаго Писанія, Гаманнъ въ то же время убѣждалъ въ его человѣчности, въ согласіи его сущности съ требованіями даже новѣйшаго, свѣтскаго, гуманистическаго міровоззрѣнія, и такимъ образомъ создавалъ апологію откровенія и положительной религіи пріемомъ, не имѣвшимъ ничего общаго съ тактикою церковныхъ и деистическихъ апологетовъ. И методъ Гаманна оказался какъ нельзя лучше соотвѣтствовавшимъ особымъ условіямъ его времени, — заслуга великая и дающая ему право считаться однимъ изъ предшественниковъ и сотрудниковъ новѣйшаго положительнаго изученія исторіи религій. Несмотря на всѣ раньше упомянутые недостатки его, какъ писателя, этотъ сѣятель идей будущаго заронилъ

въ данномъ случаѣ на почву раціонализма сѣмена, послѣднему еще незнакомыя, и поздній всходъ ихъ, сказывающійся въ замѣчаемомъ за послѣдніе годы оживленіи изученія религій отдаленной древности, не лишаетъ насъ надежды на богатую жатву не для одной только науки, но и для жизни.

Само собою понятно, что сдѣланное въ этомъ отношеніи Гаманномъ, могло быть результатомъ только ему свойственнаго сочетанія отзывчивости на современныя потребности со всестороннимъ глубокимъ пониманіемъ своеобразнаго смысла Библіи. Послѣднее свойство достигнуто было имъ не путемъ эрудиціи, а конгеніальнымъ усвоеніемъ. Голицына имѣла полное основаніе сказать, что „все существо Гаманна было пропитано св. Писаніемъ“ [1]); самъ онъ также говоритъ, что Библія была для него универсальнымъ „источникомъ, изъ котораго онъ черпалъ до злоупотребленія“, „святынею, которую чтилъ до суевѣрія“ [2]). Онъ же указываетъ, что пониманіе священныхъ книгъ и вѣра въ нихъ достигается не иначе, какъ „посредствомъ того же духа, который вдохновлялъ ихъ авторовъ“ [3]). Для этого необходимы „просвѣщенные, восторженные, ревностью вооруженные глаза друга, близкаго, любящаго“ [4]); необходимо субъективно сжиться съ предметомъ изученія, постигнуть его отношеніе къ своей личности, „перенестись въ ощущенія автора, насколько возможно сблизиться съ его положеніемъ, съ его состояніемъ посредствомъ счастливой силы воображенія“ [5]); надо развить въ себѣ „вкусъ“ къ пониманію Писанія, „который оказывается вѣрнѣе всякихъ педагогическихъ правилъ филологіи и логики“ и который самую критику отодвигаетъ на второй планъ [6]). „Аргументы“, говоритъ Гаманнъ, „имѣли многихъ истолкователей, аффекты же и нравы — ни одного, или очень немногихъ“ [7]). Надо сродниться съ предметомъ изученія, чтобы понимать его родственно, какъ нѣчто близкое, чувствомъ, чутьемъ, инстинктомъ, скорѣе, легче и лучше, нежели при помощи эрудиціи; „нужна почти одинаковая смышленость и сила отгадыванія для чтенія какъ прошедшаго, такъ и будущаго“ [8]). Оттого его любимымъ экзегетомъ былъ Бенгель [9]), наиболѣе одаренный этимъ свойствомъ [10]).

Понявши Библію конгеніально, родственно, требуется понять ее вмѣстѣ съ тѣмъ исторически, то-есть въ смыслѣ памятника прошлаго, существенно отличнаго отъ современныхъ условій жизни и мысли. Сила, съ которою настаиваетъ на этомъ Гаманнъ, ясно указываетъ

---

[1]) Jacobi Werke. IV. 3 Abth. 25. [2]) Briefw. 38. [3]) I, 54. [4]) II, 208.
[5]) I, 54. [6]) III, 15. [7]) III, 16. [8]) II, 217.
[9]) Его *Gnomon Nov. Test.* онъ считалъ основнымъ пособіемъ для уразумѣнія нравственнаго характера св. Писанія. III, 15 f. и изучалъ его „съ большою пользою“. Онъ очень цѣнилъ отдѣльныя его изреченія, въ особенности: „Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te“. 15.
[10]) Ja Bengel, der königliche Geist mit dem Stempel der Ewigkeit auf der Stirne... war auch selbst ein Prophet. *Reiff. Bengel u. seine Schule. Heidelberg. 229.*

на высокую степень его независимости въ данномъ случаѣ отъ догматическихъ предубѣжденій. Книги Моисея цѣнны ему „какъ наидревнѣйшая лѣтопись человѣческаго рода“ [1]), да и вся исторія древне-еврейскаго народа, „этого дворянина человѣчества“ [2]), есть не что иное, какъ „пробуждающіеся къ жизни умъ (духъ) и сердце, учебникъ всей исторической литературы“ [3]); „еврейская исторія — единственная всемірная исторія, какъ и самый народъ еврейскій — прообразъ христіанства и всего человѣчества,... чудо изъ чудесъ божественнаго провидѣнія, правленія и государственной мудрости“ [4]). „Священное Писаніе — обильное плодами древо жизни, питавшее множество народовъ“ [5]). Уже одно это должно побуждать относиться къ нему съ величайшею благодарностью; но еще дороже Гаманну другое его свойство, его истинная человѣчность, которую онъ ставитъ въ особенную заслугу Библіи. „Какое доказательство божественнаго всемогущества и смиренія въ томъ, что Богъ могъ и пожелалъ вдохнуть глубину своихъ тайнъ въ такую простонародную, спутанную и рабскую форму человѣческихъ понятій!“ „Онъ избралъ странное, неблагородное для привлеченія слабыхъ слабостями и не постыдился облечься въ ихъ образъ мыслей!“ Всякій иной способъ откровенія былъ бы „смѣшонъ“ и безполезенъ. Близость къ земному, къ человѣческому — вотъ неоцѣненное сокровище Библіи, то, что̀ дѣлаетъ ее неумирающею и, въ существенномъ, нестарѣющеюся книгою [6]), что̀ превращаетъ грозный голосъ Творца міровъ въ тихій лепетъ нашего сердца [7]); вотъ оправданіе ея поэтическаго, образнаго языка, „материнскаго языка человѣческаго рода“, приспособленнаго къ его чувственнымъ потребностямъ“ [8]); вмѣстѣ съ тѣмъ это и объясненіе (насколько оно вообще возможно) постепенности дарованія откровенія, сначала одному человѣку, потомъ немногимъ, затѣмъ одному народу и т. д. — способъ, въ которомъ нельзя не видѣть приспособленія къ человѣческимъ понятіямъ и даже предразсудкамъ [9]).

Эти мысли показываютъ намъ, какіе успѣхи сдѣлало критическое пониманіе св. Писанія въ лицѣ Гаманна сравнительно даже съ Земле-ромъ [10]), наиболѣе основательнымъ изъ современныхъ ему представителей этой отрасли знанія, прозваннымъ „отцомъ нѣмецкаго раціонализма“ [11]).

---

[1]) VII, 47, 51. IV, 181 ff. 209 etc. [2]) VII, 52. [3]) id. 56.
[4]) VI, 112. VII, 55 f. [5]) I, 87. [6]) I, 60—61. [7]) id. 89. [8]) id. 99. [9]) id. 58.
[10]) Cf. *Semler's Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst. 1781—2.* Хорошее изложеніе его богословскихъ трудовъ и взглядовъ *Schmid. Die Theologie S's. 1858.*
[11]) *Tholuck.* — Другіе (*Franck. Gesch. d. protest. Theologie. Lpz. 1875.* III, 62) называютъ его „реформаторомъ протестантскаго богословія, богословскимъ героемъ Просвѣщенія“. Сущность этой реформы можно формулировать такъ: замѣна догматическаго, супранатуралистическаго взгляда на религію историческимъ; широкое примѣненіе исторической критики къ св. Писанію и къ церковному ученію; разоблаченіе естественныхъ условій роста теологическихъ понятій, признаніе ихъ временной цѣлесообразности и осужденіе ихъ претензіи на неизмѣнное, общеобязательное значеніе; наконецъ разграниченіе внутреннихъ, вѣчныхъ основъ религіи отъ ея постоянно мѣняющихся проявленій, признаніе права совмѣстнаго, но независимаго другъ отъ друга

У Землера мы встрѣчаемъ еще полудеистическую оцѣнку частей Писанія, сообразно со степенью ихъ антропоморфическихъ понятій[1]). Гаманнъ, наоборотъ, ставилъ св. Писанію въ достоинство какъ разъ то, въ чемъ Землеръ видѣлъ недостатокъ, и потому Гаманнъ съ особенною любовью относился къ тѣмъ частямъ Библіи, которыхъ, въ силу ихъ запросто-человѣческой формы, Землеръ не хотѣлъ признавать божественными (книги: Руѳь, Іоны, Пѣснь Пѣсней, Посланіе къ Филимону)[2]). Проникнутый благоговѣйнымъ восторгомъ къ простотѣ и человѣчности св. Писанія, Гаманнъ не стыдился сознаваться, что значительную часть своей любви къ христіанству онъ почерпалъ въ томъ, что оно такъ хорошо соотвѣтствуетъ его слабостямъ и страстямъ. Христіанство не только сообразуется со всѣми нашими наклонностями и потребностями, но и облагораживаетъ ихъ, сообщаетъ имъ красоту и превращаетъ ихъ въ благодѣянія[3]).

Принятая Гаманномъ точка зрѣнія на св. Писаніе давала ему легкій и короткій отвѣтъ на деистическія затрудненія. Онъ не признавалъ никакого противорѣчія между двумя откровеніями: природою и Писаніемъ[4]), но усиленно настаивалъ на превосходствѣ втораго: „Слово

существованія общихъ внѣшнихъ формъ культа и субъективнаго религіознаго убѣжденія; наконецъ, возможность неограниченнаго дальнѣйшаго религіознаго прогресса.

[1]) Исходя изъ положенія: „что бы ни подразумѣвали подъ боговдохновленностью, она все-таки есть исторически-проявляющееся понятіе“ (*Abhandlung v. freier Untersuchung des Canon. II Thl. 1772*, 423), всегда измѣнявшееся и продолжающее мѣняться (*Leben.* II, 128), сообразно съ ростомъ знанія и субъективныхъ способностей (*V. Canon.* I Thl. Vorrede), — Землеръ находитъ вопросъ о боговдохновленности Писанія примѣнимымъ только „къ главнѣйшимъ основамъ христіанства, въ отличіе отъ несущественнаго, случайнаго или мѣстнаго“ (id. IV, 106), т.-е. элементовъ „преходящихъ, миновавшихъ вмѣстѣ съ слушателями и читателями, для которыхъ они были непосредственно предназначены“. I, 42. Отсюда совѣтъ: постепенно откладывать въ сторону сдѣлавшееся для насъ „слишкомъ младенческимъ“ (VI, Vorr.), — вѣрно служить потребностямъ и духу своего времени (*Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. 1774*, p. 4): „впередъ! непрерывно впередъ! все возрастая въ плодотворномъ, свободномъ познаваніи Бога!“ (*Ueber historische, geselschaftliche u. moralische Religion. 1786.* Vorr. и 40). Отсюда его ученіе о необходимости разграниченія индивидуальной, „существенной“ (нравственной) религіи отъ исторической и общежительной) преимущественно въ *Ueber hist. etc. Religion* и *Letztes Glaubensbekenntniss;* изданное послѣ его смерти въ 1792 г.),—ученіе, приводящее къ оцѣнкѣ св. Писанія, совершенно отличной отъ Гаманновой. Въ отличіе отъ деистовъ, З. примѣнялъ теорію постепеннаго совершенствованія религіи даже и къ т. н. „естественной религіи“. *Institutio*, p. 104—5, 246. *Ueb. hist. Rel.* 48 („сумма естественной религіи не всегда была и есть одинакова“, точно такъ же, какъ „начало христіанской религіи было началомъ, а не высшею, совершеннѣйшею степенью“).

[2]) Тогда какъ *Землеръ* пренебрежительно смотритъ на „еврейскій романъ о царицѣ Эсѳири“ и на „совершенно незначительную книжечку Руѳь“ *Vom Canon.* I, 35. 67, Гаманнъ восхищается этой „исторіей человѣческой души“ I, 86. „Посланіе къ Филемону“, пишетъ онъ, „было всегда лакомствомъ для меня, точно такъ же, какъ и книжечка Руѳи и небольшаго, неблаговоспитаннаго пророка (Іоны)“ VII, 340. Пѣснь Пѣсней — для него существенная часть канона II, 246 „der Nabel meiner Bibel“. VI, 60.

[3]) VIII, 6. I, 223. [4]) I, 55.

Божіе даетъ намъ полную достовѣрность тамъ, гдѣ естествознаніе оказывается недостаточнымъ"[1]), а недостаточно оно какъ разъ въ самомъ существенномъ: оно даетъ лишь смутное, неопредѣленное указаніе на существованіе Бога. Природа — искусный механизмъ, свидѣтельствующій о своемъ творцѣ: „она прекрасна; но кто можетъ обнять ее въ ея цѣломъ? кто понимаетъ ея языкъ? нѣма и безжизненна она для человѣка, предоставленнаго однѣмъ своимъ естественнымъ силамъ. Слово же Божіе еще прекраснѣе и совершеннѣе; оно наша кормилица, дающая намъ первую пищу, укрѣпляющая насъ и постепенно пріучающая насъ стоять и ступать"; оно „единственный вѣрный путь къ познанію Бога, далеко превосходящій средства природы и всѣхъ ея сокровищъ"[2]).

Въ тѣсной связи съ этимъ убѣжденіемъ стоитъ увѣренность Гаманна въ недостаточности такъ называемой естественной религіи; она, по его мнѣнію, — „non ens, ens rationis, и, сверхъ того, настолько же проблематична и подвержена оспариванію, какъ и откровеніе"[3]). „Невѣріе — древнѣйшая, сильнѣйшая и, рядомъ съ суевѣріемъ, единственная естественная религія"[4]); въ то же время оно — „единственный грѣхъ противъ духа истинной религіи"[5]). Такъ называемая естественная религія должна заимствовать свои основанія изъ доводовъ разума; а онъ, по мнѣнію Гаманна, приводитъ не къ вѣрѣ, а къ отрицанію. „Лафатеръ и я", пишетъ Гаманнъ къ Якоби, „одновременно подтвердили наши мысли о тожествѣ теизма съ атеизмомъ одними и тѣми же текстами"[6]). Съ цѣлью убѣдить въ этомъ, Гаманнъ взялся за переводъ Юмовыхъ „Діалоговъ о естественной религіи". Впрочемъ, если бы естественная религія и доказывала Бога, даже и тогда она была бы безполезна, ибо „если безумны тѣ, которые въ сердцѣ своемъ отрицаютъ Бога, то считающіе нужнымъ доказывать Его представляются еще безразсуднѣе. Если это́ называется разумомъ и философіей, то поносить ихъ едва ли будетъ грѣхомъ!"[7]). „Если есть что-либо, по существу своему не нуждающееся въ доказательствѣ, такъ это именно Богъ, единственное абсолютно-реальное, единственный объектъ нашихъ желаній и мыслей; все остальное — феномены"[8]). Убѣжденность, увѣренность въ бытіи Бога создалися не знаніемъ, а общеніемъ съ Нимъ; „для воспріятія Его требуется больше свободнаго пространства, нежели силы, больше спокойствія, нежели содѣйствія". Присутствіе Его—наша органическая потребность: „мы находимся въ совершенной невозможности утратить Творца". И къ чему, при несомнѣнномъ фактѣ Его присущности намъ, еще такъ называемое „достовѣрное богопознаніе"? Если бы оно и было достижимо, почему бы намъ все-таки не довольствоваться богопознаніемъ „недостовѣрнымъ" съ логической стороны, но неопровержимо доказуемымъ жизненнымъ ощущеніемъ? Единственное доказательство Бога въ Писаніи слѣдующее: „Азъ есмь и буду! „Иного не можетъ и быть у Бога великаго и невѣ-

---

[1]) id. 63. [2]) id. 217.
[3]) VI, 143. [4]) VII, 298. [5]) id. 58. [6]) *Briefw.* 185. [7]) id. 230. [8]) id. 313—314.

домаго, хотя мы въ Немъ живемъ и движемся и существуемъ“ [1]). Личное ощущеніе близости Божества, общенія съ Нимъ, любви къ Нему и Его „невыразимой любви къ намъ“, „возвышеніе сердца до небесъ и вмѣщеніе неба въ сердцѣ“ — вотъ единственное доказательство Бога, единственная истинная религія [2]); и за ея реальную основу ручается „sensus communis религіи, наблюдаемый въ исторіяхъ, законахъ и обрядахъ всѣхъ народовъ“ [3]). „Основа религіи заложена во всемъ нашемъ существованіи, но она находится внѣ области нашихъ познавательныхъ силъ“, т.-е. внѣ области чистаго разсужденія, чѣмъ и объясняется миѳическій и поэтическій характеръ всѣхъ религій. Пусть эти черты кажутся такъ называемымъ философамъ безумiемъ и соблазномъ, „сокровенное зерно антропоморфозы и апоѳеозы“ тѣмъ не менѣе вѣчно будетъ жить въ сердцѣ и на устахъ человѣчества [4]).

Но если всѣмъ, не исключая и язычниковъ [5]), присуще стремленіе къ религіи, то свое полное удовлетвореніе это стремленіе можетъ получить, по мнѣнію Гаманна, только въ христіанствѣ. Неутомимое повтореніе этой мысли составляетъ отличительную черту Гаманна, сравнительно съ Гемстергюи и Якоби, и служитъ признакомъ возраставшей потребности къ возстановленію положительнаго религіознаго начала, обнаружившейся въ концѣ XVIII вѣка, какъ противодѣйствіе продолжительному преобладанію отвлеченной формы религіознаго сознанія, деизма. Замѣчательна рѣшительность, съ которою выступилъ Гаманнъ въ данномъ случаѣ наперекоръ преобладавшему направленію, наперекоръ тому, что онъ называлъ „дребезжащими цимбалами религіозной и нравственной пустоты“ [6]). Смѣло и прямо объявилъ онъ вѣку деизма, что „естественная религія для него, точно такъ же, какъ и естественный языкъ,— небылица, безсмыслица, вымыселъ“, что она еще болѣе, нежели положительная религія, подвержена сомнѣніямъ и оспариванію [7]). Княгиня Голицына могла видѣть въ немъ сбывшимся свое желаніе, чтобы „христіанинъ не стыдился Христа“, а Лессингъ не могъ бы обратиться къ Гаманну съ тѣмъ упрекомъ въ трусости и двоедушіи, который онъ съ основаніемъ бросалъ въ лицо „дипломатически-христіанствующимъ“ раціоналистамъ-теологамъ своего времени. Послѣ Шпенера и Франке, за исключеніемъ Цинцендорфа, Веслея и Вайтфильда, XVIII вѣкъ еще не слыхалъ такого убѣжденнаго христіанскаго слова, какъ Гаманново: „Іисусъ распятый замѣняетъ всякую мудрость, всякую силу, весь разумъ и всѣ чувства. Скорѣе можно жить безъ сердца и безъ головы, нежели безъ Него! Онъ глава нашей природы и всѣхъ нашихъ силъ... Только одинъ христіанинъ — живой человѣкъ!“ „только онъ одинъ —

---

[1]) id. 55—6. [2]) id. ib. и VII, 58. [3]) I, 136. [4]) IV, 328—330.

[5]) „Язычники были великіе пророки“ V, 25; между ними были „божественные люди“. II, 17. I, 137 предавать ихъ вѣчному осужденію и возводить ихъ во святыхъ — sottise de deux parts! IV, 325. Однако Сократа онъ самъ называетъ „святымъ, боговдохновеннымъ“. [6]) IV, 445. [7]) VI, 143.

человѣкъ въ истинномъ смыслѣ слова", любящій себя, ближнихъ и Бога[1]).

Цѣлую бурю негодованія вызвала смѣлость, съ которою Гаманнъ повторилъ это убѣжденіе примѣнительно къ еврею-философу Мендельсону. Берлинцы, и не одни они, но и люди менѣе пристрастные, увидали въ этомъ проявленіе фанатизма и (въ примѣненіи къ такому высоко нравственному и религіозному человѣку, какъ Мендельсонъ) не безъ основанія. Но Гаманнъ не смутился такимъ отзывомъ, полагая, что „небольшая доля фанатизма при извѣстныхъ обстоятельствахъ можетъ быть полезна; извѣстная доля этой закваски даже нужна, чтобы начать въ душѣ броженіе, создающее философскій героизмъ"[2]). Въ свое оправданіе передъ современниками онъ могъ бы сказать еще, что вовсе не конфессіональные мотивы побуждали его къ такому рѣзкому прославленію христіанства, а, наоборотъ, мотивы, взятые изъ ближайшихъ потребностей его собственнаго времени: христіанство казалось ему единственной религіей потому именно, что оно, съ одной стороны и по идейному, и по нравственному содержанію ближе всего подходитъ къ требованіямъ чистой человѣчности, съ другой же — съ наибольшею полнотою полагаетъ въ свою основу вѣру, это специфически-религіозное начало, вѣру не только въ факты прошлаго и во внутренніе акты личнаго сознанія въ настоящемъ, но и въ судьбы будущаго[3]). Когда Гаманнъ упорно настаивалъ на первой особенности христіанства, онъ несомнѣнно имѣлъ въ виду пробудить не реакціонное движеніе къ узко-конфессіональному христіанству, а къ христіанству какъ религіи наиболѣе человѣчной, слѣдовательно, наиболѣе способной удовлетворять требованіямъ современной жизни и, во всякомъ случаѣ, въ гораздо большей степени, нежели безтѣлесная, но зато и бездушная система деизма. Когда онъ настаивалъ на второй особенности христіанства, онъ имѣлъ въ виду не реставрацію обскурантизма, а защиту самобытности религіознаго начала, его независимости отъ той узкой схемы нравственныхъ понятій, на которую раціонализмъ XVIII вѣка свелъ богатое, разнообразное, самостоятельное духовное содержаніе религіи. Вотъ почему высохшему остову естественной религіи и словесному идеализму и реализму философіи онъ противопоставлялъ христіанство, а въ частности, для лютеранъ, — лютеранство, какъ нѣчто вполнѣ опредѣленное, нѣчто такое, что можно назвать „историческимъ и физическимъ реализмомъ", что составляетъ „res facti, а не entia rationis"[4]).

Религія — не отвлеченіе, не умозрѣніе, а жизненное состояніе и дѣйствіе; всякое же дѣйствіе необходимо облекается въ опредѣленную форму, которая для него не случайна, а существенна, потому что безъ формы нѣтъ и содержанія. Оттого Гаманнъ никакъ не можетъ раздѣлять взгляда Лессинга на преходящее значеніе положительныхъ

[1]) I, 80, 228, 219, 135.
[2]) II, 16. Cf. I, 340 f. Man mag mein Christenthum für Schwärmerei halten! I, 487.
[3]) VII, 43—44. [4]) *Briefw.* 493—4.

религій въ смыслѣ временныхъ „образовательныхъ и воспитательныхъ учрежденій, регулирующихъ отношенія человѣка къ Богу“. „При безконечной диспропорціональности человѣка относительно Бога, такія учрежденія представляются совершенно нелѣпыми. Для устраненія этой несоотвѣтственности нужно или чтобы люди стали участниками въ природѣ Божества, или чтобы Божество облеклось въ плоть и кровь“ [1]). Этими недостаточно ясными словами Гаманнъ хочетъ дать понять, что на историческія религіи нельзя смотрѣть какъ только на формы истины, формы, не представляющія собою ничего существеннаго и являющіяся только временною подготовкою къ принятію существеннаго; ихъ нельзя считать учрежденіями, имѣющими одно условное значеніе, лишь до поры до времени, за отсутствіемъ лучшаго. Въ противоположность Лессингу, представителю этого взгляда, Гаманнъ хочетъ растолковать, что такими „внѣшними воспитательными и административными учрежденіями“ могутъ быть только теологія и церковное право, подверженныя именно поэтому всѣмъ несовершенствамъ человѣческихъ установленій [2]), но отнюдь не сущность самой религіи, всегда заключающая въ себѣ что-либо абсолютно-реальное, а слѣдовательно, и остающееся, безъ чего она не могла бы быть религіей, „возвышающею сердце до неба и сводящею небо въ сердце“. Иными словами: даже и нехристіанскія религіи не могутъ считаться только временными воспитательными учрежденіями; даже и онѣ, „какъ скоро за ними доказана историческая живучесть, обладаютъ по необходимости какою-нибудь абсолютною, недряхлѣющею истиною богопознанія, совершенно независимо отъ ихъ преходящихъ, дисциплинарныхъ или административныхъ формъ. Это-то абсолютное, или по крайней мѣрѣ эта хотя бы малая частица абсолютнаго, и есть тотъ общепонятный и здравый смыслъ, тотъ sensus communis, который, по Гаманну, даруетъ жизнь всѣмъ религіямъ, въ степени, разумѣется, пропорціональной богатству ихъ содержанія. Гаманнъ, очевидно, силится выразить здѣсь ту истину, которую за послѣднее время, на нашихъ глазахъ, такъ наглядно начинаетъ выяснять новѣйшее сравнительное изученіе исторіи религій, а именно: нигдѣ и никогда не было ни одной вліятельной религіи, получившей историческое значеніе, которая не давала бы цѣлесообразнаго для своего времени отвѣта на ту или другую существенную потребность духовной жизни, потому что каждая религія воплощала какой-либо психологически обоснованный взглядъ на великую задачу отношенія человѣка къ людямъ, къ природѣ и къ Богу [3]). Это воззрѣніе на религію, совершенно недоступное

---

[1]) VII, 59. [2]) id. 58—59.

[3]) Изъ многихъ превосходныхъ трудовъ, проводящихъ и подкрѣпляющихъ эту мысль, укажемъ въ особенности на *Kuenen. Volksreligion u. Weltreligion. Berl. 1883. Happel. Die Anlage des Menschen zur Religion vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde Haarlem 1877*, на труды *Max Müller*'а по исторіи религій Индіи, *Rhys Davids*'а по буддизму, *Le Page Renouf*'а по религіи Египта и на превосходную *Hist. comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques. Tiele. P. 1882.*

поверхностному раціонализму XVIII вѣка, обнаруживаетъ искусственный характеръ и теоріи Лессинга, превращающей положительныя религіи въ воспитательныя средства къ достиженію абсолютной истины, но однако въ средства такія, которыя сами по себѣ этой истины не содержатъ, такъ что, по основательному замѣчанію Гаманна, представляется непонятнымъ, какъ, не заключая въ себѣ ничего существеннаго и правильнаго, эти кривые пути однако въ ихъ конечномъ результатѣ все-таки приводятъ къ истинѣ существенной и непреложной? Гаманнъ же, смотря на дѣло глубже, съ вышеуказанной точки зрѣнія, получаетъ возможность относиться и къ нехристіанскимъ религіямъ не какъ къ безсодержательнымъ „оболочкамъ“ будущей истины (что включаетъ очевидное противорѣчіе), а какъ къ уже дѣйствующей, исторической подготовкѣ истины, какъ къ постепенному, хотя и не непрерывно прогрессирующему осуществленію единаго идеала всѣхъ религій, который, въ отличіе отъ всего „просвѣщенія“ XVIII вѣка и отъ Лессинга, Гаманнъ видитъ не исключительно въ нравственномъ совершенствѣ, а въ общемъ единеніи человѣческаго существа съ Богомъ.

„Omnia divina et humana omnia“,— единеніе смертнаго съ вѣчнымъ, несовершеннаго съ совершеннымъ, феноменальнаго съ абсолютнымъ или, проще, спасеніе человѣка и жизнь въ Богѣ,— вотъ, по Гаманну, общій идеалъ всѣхъ религій, отъ грубѣйшаго культа природы до христіанства, въ которомъ онъ видитъ конечное осуществленіе идеала, какъ въ религіи по преимуществу бого-человѣчной, соединяющей Бога съ человѣкомъ. Разнообразное, смутное стремленіе къ этому идеалу даетъ реальное содержаніе и историческую силу различнымъ языческимъ религіямъ съ ихъ сложной миѳологіей и символикой, съ ихъ культами, обильными искупительными обрядами. То же стремленіе, въ совершенно уже опредѣленной формѣ предчувствія необходимаго пришествія Искупителя, долженствующаго соединить земное съ небеснымъ, составляетъ смыслъ и цѣнность еврейства, понимаемаго Гаманномъ отнюдь не какъ противоположность христіанству (какъ „внѣшній законъ“ съ точки зрѣнія лютеранской ортодоксіи), а какъ органически связанная съ нимъ подготовка, какъ ранняя стадія развитія самого христіанства. Это точка зрѣнія, очевидно, несравненно болѣе совершенная, чѣмъ та, на которой стояли всѣ современники Гаманна, не исключая и Лессинга съ его односторонне-этическимъ идеаломъ, къ которому онъ сводилъ все различіе между еврействомъ и христіанствомъ. Взглядъ Гаманна представляется болѣе зрѣлымъ потому, что моралізмъ Лессинга, послѣдній отголосокъ поверхностнаго деистическаго раціонализма, онъ замѣняетъ болѣе широкимъ началомъ, специфически-религіознымъ, по отношенію къ которому самый нравственный вопросъ занимаетъ только подчиненное положеніе. Взглядъ этотъ болѣе совершенный еще и потому, что онъ вноситъ въ исторію религій несравненно бо́льшее единство, давая возможность къ объясненію ихъ всѣхъ однимъ и тѣмъ же основнымъ психологическимъ побужденіемъ (желаніемъ единенія человѣческаго съ боже-

ственнымъ). Эта же точка зрѣнія позволяетъ Гаманну не только органически сплотить новозавѣтную религію съ ветхозавѣтною, но и удержать за христіанствомъ значеніе конечной, совершеннѣйшей религіи. „Характерное различіе между еврействомъ и христіанствомъ, по Гаманну, касается не непосредственнаго или посредственнаго откровенія, и не школьно-догматическихъ мнѣній или вѣчныхъ истинъ, не обрядоваго или нравственнаго закона, а исключительно временныхъ, историческихъ истинъ, случившихся въ извѣстное время и никогда не повторявшихся фактовъ, въ силу извѣстнаго стеченія причинъ и слѣдствій, осуществившихся въ опредѣленное время и въ опредѣленной мѣстности и т. д.“; различіе это состоитъ, слѣдовательно, „въ вѣрѣ или въ невѣріи въ историческія истины не только прошедшихъ, но и будущихъ временъ, предсказанныя и предвозвѣщенныя, и которыя, по свойству своему, могутъ быть приняты не иначе, какъ посредствомъ вѣры“[1]).

Такимъ образомъ Гаманнъ возводитъ историческія основы христіанства въ отличительный для него признакъ въ ряду религій. Имъ обособляетъ онъ христіанство отъ естественной религіи и отъ философіи и морали. „Христіанство“, говоритъ онъ, „не вѣритъ ни ученіямъ философіи, которыя — не что иное, какъ азбучная запись человѣческихъ умозрѣній, подверженныхъ перемѣнамъ времени и моды, — ни чувственнымъ изображеніямъ и служенію имъ, ни культу животныхъ и героевъ, ни символамъ и гаданіямъ, ни пиѳагорейскимъ числамъ; оно не вѣритъ никакимъ мимоидущимъ тѣнямъ не остающихся, не длящихся дѣйствій и обрядовъ; никакимъ законамъ, которые и безъ вѣры въ нихъ должны быть исполняемы...— нѣтъ! Христіанство не знаетъ никакихъ иныхъ устоевъ вѣры, кромѣ твердаго пророческаго слова въ наидревнѣйшей лѣтописи человѣческаго рода и въ своихъ книгахъ истиннаго еврейства“[2]). Этимъ рѣшительнымъ шагомъ, фанатическимъ съ точки зрѣнія того времени, неосторожнымъ по мнѣнію позднѣйшей религіозной философіи[3]), Гаманнъ только выполнилъ то требованіе, необходимость котораго была уже заранѣе дана всѣмъ складомъ его религіозныхъ убѣжденій. Вмѣстѣ съ тѣмъ это было и послѣднее, самое смѣлое слово противорѣчія, которое онъ, „не стыдившійся Христа“, считалъ нужнымъ бросить въ лицо „новому полухристіанству“[4]), въ несостоятельности котораго онъ, какъ и Штольбергъ, былъ убѣжденъ. Не только не старается онъ подладиться подъ духъ вѣка, не только не идетъ ни на какія сдѣлки съ раціоналистическимъ богословіемъ, но на-

---

[1]) VII, 43. [2]) VII, 46—7.

[3]) Упрекъ, дѣлаемый ему въ этомъ смыслѣ *Pfleiderer*'омъ. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berl. 1883.* I, 196.

[4]) Das Eins wurde All; das Wort wurde Fleisch; der Geist wurde Buchstabe, den Juden ein Aergerniss, den Griechen eine Thorheit; nur denen, die berufen sind, wird göttliche Kraft u. göttl. Wahrheit offenbar etc. *Briefw.* 246. Christl. Religion ist nichts als Erkenntniss, Bekenntniss u. Anbetung seines Namens: id. 70. Christus ist der grosse Architekt u. Eckstein eines Systems, das Himmel u. Erde überleben wird. IV, 19.

противъ, умышленно оскорбляетъ его, идетъ ему прямо наперекоръ, утверждая, что сущность христіанства именно и состоитъ въ вѣрѣ въ кажущееся невѣроятнымъ для раціоналистовъ, въ то, что есть, „incredibile, sed verum!“

Поступая такъ, Гаманнъ остался вполнѣ вѣренъ себѣ, и сверхъ того, оказалъ нѣкоторую полемическую услугу разслабѣвшему въ сомнѣніи религіозному сознанію своего времени; но вмѣстѣ съ тѣмъ, съ точки зрѣнія тогдашняго раціонализма, онъ поставилъ вопросъ о сущности христіанства въ положеніе критическое; выражаясь словами Лессинга, онъ уже очертилъ вокругъ себя тотъ магическій кругъ [1]), въ предѣлахъ котораго вѣрующій, правда, неуязвимъ и недоступенъ никакому нападенію со стороны сомнѣнія, но и за предѣлы котораго онъ выступать уже не въ правѣ. Положимъ, въ то время, когда Михаэлисъ [2]) и отчасти даже Землеръ [3]), еще надѣялись доказать наиболѣе скептическимъ раціоналистамъ безусловную несомнѣнность историческаго элемента св. Писанія, опасность утвержденія всего христіанства исключительно на исторической истинѣ казалась еще преждевременною. Однако уже и тогда ближайшій единомышленникъ Гаманна, Якоби, не нашелъ возможнымъ согласиться съ нимъ въ данномъ случаѣ.

Культурное значеніе Гаманна, впрочемъ, въ томъ и заключалось, что онъ выступилъ неустрашимымъ защитникомъ принципа вѣры не только въ ея философскомъ смыслѣ, какъ Якоби, но и въ историческомъ, и даже въ ея примѣненіи къ частной жизни отдѣльнаго лица. „Вѣра“, говоритъ Якоби, „была для него все: руководительница и знанія, и жизни. Обладающій такою вѣрою знаетъ, какъ онъ достигъ до нея и не зани-

---

[1]) Онъ самъ говоритъ о „вѣчномъ кругѣ идей обоготворенія человѣчности и воплощенія божества“. VI, 15.

[2]) Единственнымъ доказательствомъ божественности Нов. Завѣта для Михаэлиса было историческое: „свидѣтельство Христа и апостоловъ, заслуживающее довѣрія и божественное на томъ основаніи, что они подтвердили свои ученія безчисленными чудесами“. *Michaelis. Einleitung in d. göttl. Schriften d. Neuen Bundes. 3 Aufl. 1777.* I, 79. Отсюда для него безусловная необходимость точнаго доказательства подлинной принадлежности новозав. книгъ апостоламъ: denn sind sie (diese Schriften) alt u. gehören den Verfassern zu, deren Namen sie tragen, so ist auch nicht zwar gleich unmittelbar d. göttl. Eingebung dieser Schriften selbst, aber doch die Wahrheit u. Göttlichkeit der christ. Religion bewiesen. id. I, 13. Эту подлинность онъ считаетъ доказанною id. 22, 25—26.

[3]) Въ отличіе отъ Михаэлиса, бравшагося доказать полное совпаденіе ссылокъ Н. Завѣта на пророческіе тексты Ветхаго, Землеръ не отрицая боговдохновленности пророчествъ принципіально (*Vom Canon.* I, 84. II, 452—3), возражалъ противъ ученія, что они исключительно или всецѣло относятся къ христіанству (IV, 44—45. Cf. *Institutio* I, c. 2, 84, p. 223, гдѣ способъ объясненія В. Завѣта Новымъ названъ невѣрнымъ и ведущимъ къ злоупотребленіямъ). Доказательство чудесами З. устраняетъ, какъ „устарѣвшее“. *Institutio.* II, c. I, 92, p. 225. *Vom Canon.* IV, 48—49. Только „существенное въ содержаніи“, только общій нравственный смыслъ св. Писанія находитъ онъ возможнымъ признать боговдохновленнымъ: *Vom Canon.* IV, 50—53. II, 599—600.

мается суетными опытами внушать другимъ истину“ [1]). Изъ автобіографическихъ свѣдѣній о Гаманнѣ мы, впрочемъ, получаемъ возможность прослѣдить психологическіе мотивы, приведшіе его къ принятію этого всеобъемлющаго начала. Мы уже упоминали, какъ внезапно совершилось его обращеніе; для натуры въ высшей степени чувственной и увлекающейся оно должно было казаться настоящимъ чудомъ и оставить неизгладимые слѣды на всю жизнь. Такъ и случилось; и, разъ убѣжденіе въ чудесной охранѣ грѣшника непосредственно самимъ Провидѣніемъ прочно вкоренилось въ душѣ, не могли замедлить появленіемъ и новыя подтвержденія: какъ въ молодости онъ „на основаніи личнаго опыта утверждалъ, что чудеса еще не перестали совершаться“ [2]), такъ до самой смерти „знаменія и чудеса крѣпили его вѣру и посрамляли его невѣріе“ [3]). „Какимъ бы камнемъ преткновенія“, говоритъ онъ, „ни служили моему разсудку всѣ (необычайныя) приключенія, чудеса и знаменія, они все таки отрадны для моей грѣшной натуры... Опытъ въ концѣ концовъ все-таки наилучшая школа, а очевидность — лучшее доказательство“ [4]). „Подобныя индивидуальныя доказательства божественной доброты и снисхожденія къ нашимъ потребностямъ — это горящіе уголья, проникающіе въ душу глубже, нежели гнилушки схоластическихъ понятій о субстанціи, аттрибутѣ, модусѣ и абсолютномъ безконечномъ существѣ. Впрочемъ, тотъ, у кого нѣтъ опыта, или тотъ, кто не нуждается въ немъ, можетъ для препровожденія времени забавляться и этими осколками чистаго разума“ [5]). Чудо само по себѣ ему нисколько не претитъ: „развѣ природа не есть первое чудо,... точно такъ же, какъ и самъ разумъ, на которомъ основывается и вся вѣра въ чудесное?“ [6]) Вѣра, поддерживается любовью къ чудесному, глубоко заложенною въ нашей природѣ [7]), любовью естественною, потому что всѣ мы окружены чудесами [8]), а для христіанина чудеса — ежедневные случаи, факты ежечаснаго опыта жизни въ Богѣ [9]).

Отсюда у Гаманна та древне-христіанская вѣра въ благой Промыслъ Божій, то глубочайшее смиреніе передъ судьбою, которое производило такое обаятельное впечатлѣніе на всѣхъ его знавшихъ и заставляло княгиню Голицыну учиться у него „нищетѣ духа“. Дальше, говоря о Якоби, мы увидимъ, какъ логически изъ требованій философіи чувства вытекала вѣра непремѣнно въ личнаго Бога, въ противоположность неопредѣленному „Высшему существу“ XVIII вѣка. То, что Якоби въ этомъ направленіи развилъ философски, то Гаманнъ подтвердилъ жизненнымъ примѣромъ, и выразилъ результаты своего личнаго духовнаго опыта въ слѣдующихъ словахъ: „безъ индивидуальнаго Провидѣнія Богъ не можетъ быть ни міроправителемъ, ни судьею людей и духовъ. Въ этой истинѣ я убѣдился апріорно словомъ откровенія, апосте-

---

[1]) *Письмо къ брату (Г. Якоби) отъ 5 сент. 1787 г.*
[2]) *Письмо отцу 28 дек. 1755.* [3]) *Бухгольцу 15 дек. 1784.* [4]) *Briefw.* 86.
[5]) id. 61. [6]) VIII, 379. [7]) VII, 107. [8]) VIII, 379. [9]) I, 108.

ріорно же — моимъ и чужимъ ежедневнымъ опытомъ. Высшее Существо есть въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова индивидуумъ, который долженъ быть мыслимъ и представляемъ не иначе, какъ по данному Имъ самимъ масштабу, а не по произвольнымъ предположеніямъ нашего остроумія и нашего невѣжества“ [1]). Почувствовать Его близость, ощутить Его дѣйствіе въ себѣ — значитъ познать Его, и въ такомъ познаніи нѣтъ ничего фантастическаго, ни фанатическаго: вѣдь и „существованіе малѣйшей вещи основывается на непосредственномъ впечатлѣніи, а не на умозаключеніяхъ“; тѣмъ болѣе — „вѣчное, эта непостижимая бездна“ [2]), непостижимая для ума, но ощутимая и ощущаемая чувствомъ! Такія опытныя истины, какъ свойство человѣческаго духа, какъ безсмертіе [3]), какъ бытіе Бога, не доказуются, а только жизненно познаются, ощущаются, переживаются, принимаются личнымъ убѣжденіемъ, „какъ очевидныя res facti“, несмотря на всю свою отвлеченно-разсудочную недоказуемость.

„Incredibile, sed verum!“ и „o, altitudo!“ — вотъ конечный результатъ, къ которому, въ быстро совершённомъ циклѣ своего развитія, приходитъ, въ лицѣ Гаманна, философія чувства, заканчивая такимъ образомъ вполнѣ послѣдовательно свое противодѣйствіе раціонализму XVIII вѣка. И однако мы грубо ошиблись бы, если бы „o, altitudo!“ Гаманна смѣшали съ предыдущими примѣненіями этого восклицанія, столько разъ повторявшагося съ тѣхъ поръ, какъ пламенная вѣра апостола языковъ противопоставила его холодной философской діалектикѣ античнаго міра, разлагавшагося въ сомнѣніи. Сравнимъ въ данномъ отношеніи Гаманна хотя бы, напримѣръ, съ Боссюэтомъ. Христіанство одного отдѣлено отъ христіанства другаго результатами глубокаго духовнаго переворота, пережитаго европейскимъ сознаніемъ за цѣлое столѣтіе. „O altitudo!“ Боссюэта это — исповѣданіе вѣры „послѣдняго отца Церкви“ (какъ говорятъ католики), величаваго представителя того надменнаго послѣ-тридентинскаго католичества, которое именно устами Боссюэта гордо отвѣчало миротворцу Лейбницу на его проекты уніи, что Церковь не можетъ идти ни на какія уступки, что она допускаетъ только снисхожденіе, а не соглашеніе. Это символъ вѣры того католицизма, который Гаманномъ былъ названъ деспотизмомъ [4]) и который даже смиреніемъ передъ непостижимостью тайнъ Божіихъ пользуется для подчиненія личности, этой рабы неключимой и ничего не вѣдающей, авторитету всевѣдущей, непогрѣшимой и властно повелѣвающей Церкви. Напротивъ „o, altitudo!“ Гаманна — смиренный вздохъ свободнаго человѣка, познающаго не столько подавляющее величіе Бога, сколько Его ободряющую любовь къ человѣку, выражающуюся именно въ „смиреніи самого Бога, въ Его снисхожденіи къ человѣку“. Вѣра въ любовь Бога къ міру — вотъ та вѣра, которая побѣдила міръ [5]): „Божіе милосердіе — вотъ единственная спасающая религія“ [6]). Полный такими убѣжденіями, Гаманнъ

[1]) VII, 418—9. [2]) Id. ibid. [3]) id. 419—420. [4]) *Briefw.* 95. [5]) VII, 60.
[6]) *Briefw.* 364.

своею проповѣдью вѣры возвѣщалъ не ничтожество человѣка, а его достоинство, слѣдствіе близости къ нему Бога. Эта мысль проникаетъ все его богословіе: такъ, твореніе, по нему, есть „актъ не тщеславія, а смиренія, снисхожденія, почти что слабости", вызванной любовью къ слабымъ; равнымъ образомъ и откровеніе по своей формѣ — проявленіе того же снисхожденія, приспособленія къ человѣческому несовершенству. Однимъ словомъ: „не выразимая никакою рѣчью любовь Бога — вотъ основа, вотъ солнце всей нашей системы!"

Нѣтъ ничего удивительнаго, слѣдовательно, что, какъ скоро Гаманнъ сумѣлъ сплотить свой принципъ вѣры съ принципомъ почтенія къ человѣчности, его религіозность не подпала подъ власть реакціи въ той узко-церковной формѣ, къ которой пришли княгиня Голицына, Штольберги и столько другихъ въ концѣ прошедшаго столѣтія. Въ противоположность Діотимѣ (Голицыной), отрекшейся отъ Платона и Сократа, чтобы рабски подчиниться своему духовнику, Гаманнъ сохранилъ до конца полную независимость убѣжденія, остался индивидуалистомъ и во всемъ религіозномъ. Любовь къ положительному побуждала его относиться съ величайшимъ сочувствіемъ и почтеніемъ къ лютеранству, его родному вѣроисповѣданію. Оттого философскому раціонализму и деизму онъ противопоставлялъ, къ качествѣ реальнаго элемента, не только христіанство вообще, но и лютеранство въ частности. Несомнѣнно также, что онъ отдавалъ послѣднему рѣшительное предпочтеніе передъ католичествомъ, но вовсе не вслѣдствіе какихъ-либо догматическихъ предубѣжденій, отъ которыхъ Гаманнъ былъ совершенно свободенъ, а изъ любви къ свободѣ совѣсти, которой протестантизмъ (какъ ему казалось) открывалъ несравненно большій просторъ, нежели католичество. Осуждая послѣднее за нетерпимость и властолюбіе [1]), онъ тѣмъ не менѣе ко многому въ немъ относится сочувственно, говоритъ, напримѣръ, о своей любви къ Вульгатѣ, къ католическому церковному циклу и т. д. Насколько либераленъ онъ былъ относительно догматики, видно изъ приведенныхъ выше мнѣній его о сущности христіанства, которую онъ видитъ въ его исторической сторонѣ, а не въ вѣроученіи. Вообще страннымъ и не совсѣмъ понятнымъ пробѣломъ въ его религіозномъ сознаніи остается то, что, прекрасно понимая въ общихъ чертахъ психологическія основы религіи, онъ не сумѣлъ или не захотѣлъ прослѣдить ихъ болѣе тщательно и подробно въ ихъ отдѣльныхъ чертахъ, хотя бы только главныхъ, вслѣдствіе чего и значеніе догмата, этого воплощенія широкихъ психологическихъ запросовъ и нравственныхъ истинъ въ религіозной формулѣ, осталось не понятнымъ и не оцѣненнымъ имъ по достоинству, — недостатокъ, которымъ и онъ отдалъ, быть можетъ, невольную дань предубѣжденіямъ своего вѣка противъ догматики. Характерно также, что на существованіе сектъ и ересей онъ смотрѣлъ, какъ на явленіе неизбѣжное и полезное [2]) и даже самое

---

[1]) *Briefw.* 246. [2]) id. 667.

невѣріе считалъ фактомъ нормальнымъ, „входящимъ въ планъ божественнаго распорядка“ [1]). Черта эта стоитъ, видимо. въ связи съ другою слабою стороною религіознаго сознанія Гаманна: индивидуалистъ во всемъ, онъ остается имъ и въ религіи, — черта понятная и полезная при особыхъ, окружавшихъ его условіяхъ и цѣляхъ его дѣятельности, но помѣшавшая ему проникнуться должнымъ сознаніемъ глубокаго нравственнаго значенія истинной христіанской церковности, понимаемой въ смыслѣ необходимаго объединенія всѣхъ служителей, поклонниковъ и сыновъ единой истины непремѣнно въ единомъ союзѣ общаго познанія этой истины, во всеобщемъ чувствѣ любви къ ней и въ столь же дружномъ, всеобщемъ стремленіи къ осуществленію ея общечеловѣческой задачи — установленія мира въ мірѣ и царства Божія на землѣ. Живо проникнувшись сознаніемъ субъективной стороны религіи, Гаманнъ не могъ возвыситься до такого же жизненнаго пониманія ея коллективной, объединяющей стороны, хотя подготовкою къ тому могло бы служить его, указанное выше, сочувствіе положительной формѣ религій, ведущей свое происхожденіе изъ той же потребности къ объединенію вѣрующихъ. Непониманіе глубокаго обобщающаго и объединяющаго значенія догмата, какъ высшаго нравственнаго синтеза, и въ этомъ отношеніи повліяло неблагопріятно на развитіе религіознаго сознанія Гаманна.

Если послѣ всего этого онъ говоритъ. что „истинное содержаніе всей его авторской дѣятельности мотивировано скрытымъ въ сердцѣ евангельскимъ лютеранствомъ“ [2]), которое, позабытое, онъ желаетъ обновить [3]), то, очевидно, подъ этимъ лютеранствомъ слѣдуетъ разумѣть нѣчто существенно отличное отъ оффиціальной богословской и церковной доктрины лютеранской ортодоксіи. Догматику и церковное право онъ причислялъ „къ публичной, воспитательной и административной сторонѣ религіи“, подчиненной правительственному произволу и всѣмъ его слѣдствіямъ: „эти видимыя, общественныя, традиціонныя учрежденія — не религія и не мудрость, свыше сходящая; они — вещи земныя, человѣческія или дьявольскія“, смотря по обстоятельствамъ времени, мѣста и качествамъ лицъ, ихъ регулирующихъ [4]). О безусловномъ подчиненіи Гаманна лютеранской ортодоксіи не можетъ быть, слѣдовательно, и рѣчи: и въ своихъ вѣрованіяхъ, и въ своемъ отношеніи къ культу [5]), оставаясь, по доброй волѣ и по выбору, любящимъ сторонникомъ родной церкви, онъ хранилъ неприкосновенною свою духовную независимость, полагая, что „жемчужина христіанства заключается не въ словахъ, не въ обрядахъ, не въ догматахъ и видимыхъ дѣлахъ, а въ сокровенной жизни въ Богѣ, въ истинѣ во Христѣ“. Такимъ образомъ и въ этомъ отношеніи мы должны считать Гаманна не за реакціонера, а за наиболѣе рѣшительнаго представителя того новаго фило-

---

[1]) *Briefw.* 180. [2]) id. 368. [3]) id. 415. [4]) VII, 58—59.

[5]) Онъ бывалъ у исповѣди и причастія, но церковь посѣщалъ рѣдко.

софскаго стремленія въ сторону чувства и вѣры, которое, желая съ наибольшею полнотою осуществить задачу, поставленную передъ нею самою жизнью, должно было добиваться возстановленія способности къ живому пониманію религіознаго начала не только въ его общихъ, существенныхъ, психологическихъ чертахъ, но и въ его конкретныхъ, положительныхъ, историческихъ формахъ.

Какое же общее заключеніе можемъ мы сдѣлать о Гаманнѣ, о его значеніи для своего времени и для послѣдующаго? Гаманнъ не былъ ученымъ философомъ, замкнувшимся въ области отвлеченнаго мышленія; онъ не оставилъ послѣ себя законченной системы міросозерцанія, правильно построенной и послѣдовательно изложенной. Реалистъ по складу темперамента и по направленію мысли, онъ не умѣлъ, да и не считалъ позволительнымъ для мыслителя отчуждаться отъ данныхъ жизненнаго опыта; въ запросахъ и указаніяхъ самой жизни искалъ онъ основы для той новой философіи, которую старался противопоставить догматической метафизикѣ и отвлеченному критицизму своего вѣка. Видя задачу философіи въ правильномъ истолкованіи жизни, онъ первою обязанностью философа считалъ всестороннее и безпристрастное, наблюдательное изученіе жизни. И вотъ, такимъ богато одареннымъ, проницательнымъ, строгимъ и правдивымъ наблюдателемъ человѣческой природы и современнаго ему духовнаго развитія общества былъ онъ самъ, и притомъ въ такой степени, что въ этомъ отношеніи съ нимъ нельзя сравнить никого изъ его современниковъ. Какъ Гёте, это личность, которую можно назвать центральною для ея эпохи; въ ней сходятся почти всѣ главные лучи тогдашняго нравственнаго и умственнаго развитія, не для того только, чтобы отражаться въ ней какъ въ зеркалѣ, но и чтобы находить оригинальное освѣщеніе, критическую провѣрку и оцѣнку. Гёте, однако, неизмѣримо превосходя Гаманна въ силѣ творческой, уступалъ ему въ способности къ безпристрастному наблюденію: онъ самъ былъ непосредственно замѣшанъ въ значительную часть совершавшагося, самъ жилъ слишкомъ энергичною и взволнованною жизнью, чтобы сохранить равновѣсіе нелицепріятнаго судьи относительно другихъ. Гаманнъ же, наоборотъ, находясь лично въ сторонѣ отъ главнаго круговорота жизни, былъ созданъ для роли наблюдателя и критика. Но онъ не былъ наблюдателемъ хладнокровнымъ и безучастнымъ къ происходившему, подобно, напр., Лихтенбергу или Кнебелю: поклонникъ чувства и страсти въ области нравственной и художественной, онъ и въ свои наблюденія вносилъ живость чувства, свѣжесть впечатлѣнія, а иногда и увлеченіе страсти. Прежде, нежели судить о возникавшемъ передъ нимъ явленіи, онъ старался понять его во всей его полнотѣ, прочувствовать его какъ можно живѣе, сродниться съ нимъ самымъ близкимъ образомъ. Въ своемъ уединеніи, въ глубинѣ своего отзывчиваго сердца, въ области своей могучей фантазіи онъ находилъ возможность къ такому родственному сближенію съ интересовавшими его явленіями современной жизни, не утрачивая однако способности относиться къ нимъ съ безпристрастною

ясностью рефлекціи. Какъ ни злословилъ онъ на свою способность сужденія, тѣмъ не менѣе могучая сила рефлекціи была свойственна ему въ высокой степени; онъ обладалъ даромъ съ необыкновенною быстротою оріентироваться въ разнообразныхъ впечатлѣніяхъ и мнѣніяхъ, вѣрно опредѣлять ихъ наиболѣе существенныя, характерныя черты и, стремительно минуя промежуточныя звенья разсужденія, проницательно указывать на конечныя, рѣшающія слѣдствія высказанныхъ положеній, надъ которыми онъ и ставилъ свой приговоръ, всегда остроумный и почти всегда богатый указаніями для дальнѣйшаго развитія затронутаго вопроса.

Но зрѣлость Гаманна какъ наблюдателя и цензора современной жизни въ значительной степени возрастала отъ того, что, вмѣстѣ съ отзывчивостью къ настоящему, въ душѣ его ярко горѣла любовь и къ прошедшему. Прошедшее Гаманнъ любилъ, быть можетъ, даже больше, чѣмъ настоящее, вслѣдствіе сознанія, что второе выросло изъ перваго и неразрывно съ нимъ связано. Гаманнъ, котораго его почитатели любили называть „отцомъ Гаманномъ", былъ болѣе кого-либо проникнутъ любовью и почтеніемъ къ отцамъ духовнаго развитія человѣчества и ко всему, что хранило память о нихъ: къ языку, къ религіи, къ исторіи, къ преданію. Отсюда, изъ его сознанія первенствующей важности первобытнаго, всѣмъ общаго и роднаго, проистекала и его любовь къ элементу народному въ языкѣ, въ поэзіи, въ культѣ. Отсюда же и столь цѣнное и столь противоположное тогдашней поверхностной критикѣ требованіе „родственнаго пониманія прошлаго" въ его историческихъ, лингвистическихъ, религіозныхъ и художественныхъ памятникахъ, — требованіе оживлять прошлое, „воскрешать милыхъ древнихъ", родственную связь съ которыми Гаманнъ живо чувствовалъ съ весьма немногими изъ сыновъ этого вѣка, столь неблагодарнаго къ отцамъ. Въ распространеніи этого отношенія къ прошедшему, въ усиліяхъ возстановить органическую связь прошедшаго съ настоящимъ, наконецъ, въ указаніи, что только на почвѣ этой родственной связи возможно и дальнѣйшее плодотворное развитіе человѣчества въ будущемъ, — въ этомъ заключается крупная воспитательная и образовательная заслуга Гаманна передъ своимъ вѣкомъ.

Въ томъ же духѣ и съ не меньшею пользою потрудился онъ и въ области философіи. И здѣсь конечною цѣлью его дѣятельности было возстановленіе утраченнаго, оживленіе вымершаго или вымиравшаго, сочетаніе разрозненныхъ силъ и потребностей человѣческаго организма во-едино для поднятія его жизнеспособности и жизнедѣятельности. Среди всеобщаго увлеченія одностороннимъ, поверхностнымъ раціонализмомъ, среди идолопоклонственнаго служенія отвлеченному разуму, Гаманнъ смѣло возвысилъ свой грозный голосъ для обличенія вреда деспотической власти разсужденія надъ остальными силами и способностями человѣческой природы. Но съ такою же проницательностью и съ такимъ же безпристрастіемъ предостерегалъ онъ (въ лицѣ Якоби и штюрмеровъ) фило-

софію чувства отъ противоположнаго заблужденія, отъ подавляющаго перевѣса чувства и чувственности надъ чистымъ мышленіемъ. Неумѣренному раціонализму и крайнему сентиментализму, противоположностямъ разсужденія и ощущенія, противорѣчію между разумомъ и вѣрою Гаманнъ противопоставлялъ психологическій идеалъ внутренняго единства человѣческихъ силъ и способностей, органическое, гармоничное сочетаніе разнороднаго, объединеніе противоположнаго въ цѣльной, всеобъемлющей человѣческой личности. Не умѣя точно формулировать въ научно-философскомъ смыслѣ этотъ идеалъ единства, Гаманнъ по крайней мѣрѣ съ пользою трудился для устраненія препятствій къ его осуществленію, для возстановленія нарушеннаго равновѣсія силъ и способностей и для оживленія тѣхъ изъ нихъ, къ которымъ относились съ пренебреженіемъ или враждебно. И въ философской области, слѣдовательно, дѣятельность Гаманна носила характеръ объединяющій, возстановляющій, оживляющій. Такое же значеніе имѣли и его эстетическія убѣжденія: расширить кругозоръ художественнаго пониманія, сдѣлать его всеобъемлющимъ, научаться прекрасному не въ теоріяхъ, правилахъ и образцахъ, а непосредственно въ природѣ и въ жизни, почерпать содержаніе художественнаго произведенія и силу для его выполненія въ чувствахъ и страстяхъ, дающихъ возможность воспринимать съ живостью и полнотою явленія или событія, наконецъ самобытно, творчески объединять въ художественное цѣлое эти разрозненныя данныя природы и впечатлѣнія чувствъ, — таковы задачи эстетики и искусства по Гаманну.

Къ сожалѣнію, свой плодотворный взглядъ на отдѣльныя отрасли знанія Гаманнъ не распространилъ на все знаніе. Равнодушный къ естествовѣдѣнію и почти невѣжественный въ немъ, онъ не оцѣнилъ ни его научной важности, ни тѣхъ могучихъ практическихъ средствъ къ совершенствованію, которое оно сообщило и еще болѣе имѣетъ сообщить человѣчеству въ будущемъ. Тайны природы представлялись Гаманну неразрѣшимою загадкою, ключъ къ которой онъ искалъ не въ наблюдательныхъ и опытныхъ наукахъ, а въ назидательномъ объясненіи природы свящ. Писаніемъ примѣнительно къ нравственнымъ потребностямъ человѣка. Гаманнъ не понялъ, что конечное назначеніе всякаго знанія и всей науки есть не просто любознательное, но и проективное и активное, состоящее не въ томъ только, чтобы собирать разнородное, какъ полагалъ онъ, но и объединять это разнородное въ стройное цѣлое, подчиняемое общему плану, для чего необходимо и возстановленіе утраченнаго, и замѣна безсознательныхъ дѣйствій силъ природы сознательною, разумною и нравственною регуляціей ихъ совокупными усиліями человѣчества, такъ что конечною цѣлью не одного только историко-филологическаго знанія (какъ предполагалъ Гаманнъ), но и всего знанія является дѣятельность возстановляющая, оживляющая, воскрешающая и объединяющая. Сообразно съ отсутствіемъ у Гаманна правильнаго взгляда на активное назначеніе науки, высшимъ назначеніемъ и фило-

софіи по нему оказывается только „скромное объясненіе жизни“, а не регуляція ея, не измѣненіе её сообразно съ высшими стремленіями человѣчества къ истинѣ, справедливости и красотѣ. Реалистъ отъ начала до конца, Гаманнъ остался чуждъ идеалистическимъ потребностямъ человѣческаго духа не только въ области отвлеченнаго мышленія (какъ замѣтилъ уже Гегель), но и въ области нравственной. Его „скромное объясненіе жизни“ приводитъ его къ констатированію несовершенства человѣка въ его настоящемъ состояніи, къ обнаруженію вопіющихъ противорѣчій въ немъ; но объ устраненіи такого неудовлетворительнаго порядка вещей его философія не думаетъ, не считая себя на это уполномоченною и даже узаконяя существующее несовершенство, какъ неизбѣжное. И здѣсь-то обнаруживается, до какой степени глубоко и самъ Гаманъ былъ проникнутъ натуралистическимъ, пассивнымъ міровоззрѣніемъ своего времени. „Homo sum!“ было его любимымъ изреченіемъ, содержащимъ будто бы все и дающимъ объясненіе и оправданіе всему, въ томъ числѣ и существующему несовершенству человѣка. Видѣть въ этомъ несовершенствѣ качество необязательное, преходящее Гаманнъ отказывался одинаково и въ силу своего натурализма, находившаго, что все человѣческое божественно, и въ силу своей преувеличенной вѣры въ частное вмѣшательство Провидѣнія во всѣ мелочи и даже, какъ онъ прямо говоритъ, „въ глупости человѣческаго поведенія“. Восхищаясь наличнымъ содержаніемъ человѣческой природы и, наоборотъ, слишкомъ мало цѣня ея потенціальныя способности къ измѣненію себя и къ самосовершенствованію, Гаманнъ заботился главнымъ образомъ о наиболѣе полномъ развитіи всѣхъ человѣческихъ способностей и съ этою цѣлью особенно энергично поощрялъ свободу чувствъ и страстей, въ которыхъ онъ видѣлъ главный родникъ силъ и дарованій. Насколько тѣсно этотъ образъ мыслей сблизилъ Гаманна со сторонниками крайняго нравственнаго индивидуализма, мы имѣли не разъ случай убѣдиться, и нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что отреченіе Гаманна отъ солидарности съ ними было лишено достаточнаго основанія. Гуманизмъ его, какъ и ихъ, имѣлъ чисто-натуралистическую подкладку; онъ былъ такимъ же оправданіемъ и узаконеніемъ существующаго физическаго и нравственнаго порядка въ человѣческомъ организмѣ. Разница была однако въ томъ, что остальные индивидуалисты на этомъ и успокоивались; Гаманнъ же искалъ выхода изъ даннаго положенія, но искалъ онъ его не въ области естественныхъ усилій человѣка, въ успѣшность которыхъ онъ вѣрилъ менѣе кого-либо. Единственнымъ надежнымъ регуляторомъ человѣческой природы и ея дѣятельности онъ признавалъ религію. Но даже и при такомъ исходѣ его гуманизмъ не обогащался элементомъ активнымъ: даже и религіозный процессъ совершенствованія носилъ у Гаманна характеръ пассивный; это даръ высшей благодати, почти безъ всякаго участія человѣческаго труда. Въ одномъ только христіанствѣ допускалъ Гаманнъ осуществленіе истинной, совершенной человѣчности; но нельзя не пожалѣть о томъ, что и христіанство онъ понималъ слиш-

комъ пассивно, не находя иного пути къ нему, какъ „съ дѣтскимъ довѣріемъ броситься въ объятія Провидѣнія“, но какъ будто забывая при этомъ, что „царство небесное силою берется“ и что лишь „употребляющіе усиліе восхищаютъ его“.

Для большинства современниковъ Гаманна религіозный оборотъ его индивидуализма оказывался непріемлемымъ при ихъ охлажденіи къ религіи, такъ, что они усвоивали только его противоположную, натуралистическую сторону. Но и въ абсолютномъ смыслѣ высшее философское начало ученія Гаманна (вѣра), въ томъ видѣ, какъ оно поставлено у него, представляется неудовлетворительнымъ именно потому, что оно во всѣ основы его ученія вноситъ преобладаніе инстинктивнаго надъ сознательнымъ и пассивнаго надъ активнымъ. Хотя Гаманнъ и называетъ вѣру началомъ положительнымъ, дѣятельнымъ, но потому только, что она сообщаетъ человѣку первоначальныя положительныя данныя, признаніе которыхъ открываетъ возможность для какой бы то ни было дальнѣйшей дѣятельности мысли и воли. Но такимъ образомъ и всѣ первоосновы какъ умственной, такъ и нравственной дѣятельности оказываются результатомъ высшаго дара, а не плодомъ человѣческаго усилія; даровое рѣшительно преобладаетъ надъ благопріобрѣтеннымъ, трудовымъ во всѣхъ областяхъ тѣлесной и духовной жизни: въ религіи Гаманнъ неумѣренно подчеркиваетъ значеніе благодати въ ущербъ нравственному усилію воспринимающаго ее; въ наукѣ и философіи онъ сводитъ всѣ источники знанія на то, что онъ называетъ „слѣпою связью вѣры“ или инстинктивными внушеніями, отъ принятія которыхъ невозможно уклониться; наконецъ въ эстетикѣ онъ все художественное выводитъ изъ стихійнаго, безотчетнаго творчества врожденными силами дарованія; онъ поклоняется природной геніальности, не оставляя почти никакого мѣста преднамѣренному замыслу въ искусствѣ, обдуманному и планомѣрному труду, выработкѣ таланта и техники. Ученіе о вѣрѣ, какъ основѣ всякаго знанія, поставленное такъ, то-есть слишкомъ догматично и бездоказательно, становилось въ философіи препятствіемъ къ научному образу мышленія, въ этикѣ — препятствіемъ къ личной заслугѣ, а въ искусствѣ — къ сознательному, владѣющему собою творчеству. Чтобы стать убѣдительнымъ и полезнымъ ученіе о вѣрѣ должно было предварительно само пройти черезъ горнило критическаго анализа, выдержать сравненіе съ противоположнымъ ему ученіемъ о всесиліи разсудочнаго элемента человѣческаго духа, помѣриться силами съ разсужденіемъ прежде, нежели стать выше его. Ничего этого не было и не могло быть сдѣлано Гаманномъ при его неспособности къ дискурсивному изложенію философскихъ вопросовъ и при его пренебреженіи къ діалектической провѣркѣ данныхъ психологическаго опыта. Необходимость главныхъ положеній философскаго ученія о вѣрѣ онъ доказывалъ только косвенно, полемически, путемъ обличенія противоположныхъ, догматическихъ и трансцендентальныхъ точекъ зрѣнія на истину; систематическаго, положительнаго разслѣдованія философскаго значенія вѣры онъ не предприни-

малъ. Тѣмъ важнѣе предстаетъ передъ историкомъ философіи заслуга Якоби въ этомъ отношеніи. Въ противоположность Гаманну, онъ не только не уклонялся отъ научнаго разслѣдованія философскаго значенія вѣры, но, наоборотъ, былъ даже слишкомъ добросовѣстенъ въ данномъ случаѣ: всю жизнь посвятилъ онъ разработкѣ дорогаго ему принципа и сравнительной провѣркѣ его на всѣхъ системахъ, которыя выдвигало на первый планъ послѣдовательное развитіе философской мысли: на ученіяхъ Спинозы, Канта, Фихте и Шеллинга; оттого только въ изложеніи Якоби философія чувства и вѣры возвысилась до уровня научнаго, насколько онъ для нея вообще возможенъ.

Конечною, завѣтною мечтою и цѣлью философскаго міровоззрѣнія Гаманна было всестороннее развитіе отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, въ которыхъ непринужденный, свободный ростъ индивидуальныхъ силъ и способностей долженъ, по его мнѣнію, привести къ удовлетворенію разнообразныхъ потребностей человѣческой природы, въ формахъ оригинальныхъ, самобытныхъ для каждой личности, сообразно съ ея субъективными особенностями. Такимъ образомъ крайній индивидуализмъ является послѣднимъ, конечнымъ стремленіемъ этики Гаманна, дѣлая намъ вполнѣ понятнымъ его вліяніе на пору геніальности и бурныхъ стремленій, увлекавшуюся неограниченною субъективною свободою. Дальше субъективнаго самосовершенствованія Гаманнъ не идетъ и не находитъ нужнымъ идти. Къ началу коллективному, въ его матеріальномъ и нравственномъ значеніи, онъ глухъ и нѣмъ, какъ и большинство его современниковъ. Требуя такъ настоятельно развитія отдѣльныхъ личностей, расширяя до опасныхъ предѣловъ ихъ права и свободу, онъ почти ничего не говоритъ о ихъ обязанностяхъ другъ къ другу, ничего — о необходимости солидарности между ними, ничего — о ихъ коллективномъ совершенствованіи! Онъ надѣялся, повидимому, что, какъ скоро отдѣльныя личности станутъ высоко-даровиты и всесторонне развиты, ихъ соединеніе въ стройное и дружное цѣлое состоится само собою; но онъ просмотрѣлъ возможность усиленнаго разлада между людьми черезчуръ вольнолюбивыми и слишкомъ несходными другъ съ другомъ. Основательно и съ успѣхомъ доказывая просвѣщенію XVIII вѣка вредъ обезличенія людей слишкомъ однообразною, умственною и нравственною выправкою, онъ забывалъ про опасности противоположнаго метода воспитанія, въ которомъ все сдѣлано для развитія индивидуальныхъ различій и почти ничего для солидарности. А главное, подобно всему своему вѣку, Гаманнъ вообще преувеличивалъ надежду на умственные и нравственные рессурсы отдѣльной человѣческой личности. Онъ не понималъ, что для какого бы то ни было отдѣльнаго лица, хотя бы и даровитѣйшаго, хотя бы и добросовѣстнѣйшаго, ни умственное, ни нравственное совершенство не достижимо потому, что совершенство свойственно только совокупному, цѣлому, а не частному, разрозненному. Въ частномъ, личномъ, субъективномъ, индивидуальномъ совершенство можетъ и должно существовать только въ смыслѣ потенціальномъ,

проективномъ, въ смыслѣ нравственно-обязательнаго, но добровольно избираемаго, конечнаго высшаго стремленія, къ которому могутъ и должны направляться всѣ усилія отдѣльныхъ существъ, солидарныхъ съ другими, подобными имъ. Но только въ общемъ стремленіи всѣхъ свободныхъ личностей къ одной и той же высшей цѣли дана возможность и надежда на достиженіе дѣйствительнаго совершенства. Иными словами: реализація истины, справедливости, красоты и счастія, невозможная не только для отдѣльнаго человѣка, но даже и для всѣхъ людей въ ихъ разрозненной и несогласной дѣятельности, возможна лишь для сознательныхъ, цѣлесообразныхъ, добровольныхъ и дружныхъ усилій всего человѣчества. Послѣднимъ и высшимъ словомъ этики, слѣдовательно, будетъ не натуралистическій и гуманистическій и даже не религіозный индивидуализмъ, не полноправіе и широкая свобода отдѣльныхъ личностей, а всеобщая, добровольная солидарность, согласіе всѣхъ сыновъ человѣческихъ, какъ въ общихъ правахъ, такъ и въ общихъ обязанностяхъ, согласіе и единеніе въ мысляхъ и чувствахъ, въ желаніяхъ и въ волѣ, и въ особенности въ дѣлѣ, въ общемъ, всечеловѣческомъ дѣлѣ, водворенія мира и счастія на землѣ не посредствомъ однѣхъ юридическихъ и экономическихъ реформъ, не способныхъ устранить естественныя причины неравенства и вытекающую изъ него вражду между людьми, а посредствомъ разумной регуляціи природы знаніемъ и волею человѣчества, для превращенія ея смертоносныхъ силъ въ живоносныя, для возстановленія утраченнаго и для укрѣпленія и совершенствованія существующаго, для обезпеченія всѣмъ людямъ необходимыхъ условій здороваго, осмысленнаго и нравственнаго существованія и для установленія такимъ образомъ правильныхъ отношеній между людьми, отношеній не искусственныхъ (юридическихъ и политическихъ) и не отвлеченныхъ (гуманистическихъ и космополитическихъ), а естественныхъ и реальныхъ, то-есть родственныхъ, сыновнихъ и братскихъ, сообразно съ указаніями и завѣтами истиннаго христіанства. Нашему вѣку принадлежитъ великая заслуга начинающагося сознанія необходимости солидарности между людьми, а слѣдовательно и коллективнаго труда и совершенствованія. Но сознаніе это мы не можемъ назвать ни полнымъ, ни достаточно глубокимъ. Если XVIII вѣкъ окончился подъ звуки хвалебныхъ гимновъ въ честь солидарности идеалистической, выражающейся въ признаніи отвлеченныхъ понятій свободы, равенства и братства, то XIX вѣкъ доживаетъ свои послѣдніе дни подъ звуки хвалебныхъ гимновъ въ честь солидарности матеріальной, мечтая въ коллективизмѣ экономическомъ найти путь ко всеобщему братству и счастію, но забывая великую истину: „не о хлѣбѣ единомъ будетъ живъ человѣкъ!“ Первоначальныя причины не-братскаго состоянія міра и вытекающихъ отсюда безчисленныхъ бѣдствій для человѣчества лежатъ не въ несправедливомъ распредѣленіи матеріальныхъ благъ людьми и не въ неравномѣрномъ вознагражденіи труда; онѣ коренятся глубже — въ неравномѣрности распредѣленія даровъ природы самою природою

между людьми и во всеобщей рабской зависимости всѣхъ людей отъ неразумно, стихійно дѣйствующихъ силъ природы. До тѣхъ поръ, пока не обезпечены за всѣми условія здороваго, счастливаго и нравственнаго существованія, до тѣхъ поръ, пока голодъ грозитъ огромному большинству людей, а болѣзни и смерть всѣмъ, — до тѣхъ поръ наивно требовать и надѣяться, чтобы прекратилась между конкурентами борьба за блага, которыхъ при современномъ отношеніи людей къ природѣ оказывается недостаточно для равномѣрнаго распредѣленія между всѣми въ желательной степени. Для устраненія вражды между людьми надо, слѣдовательно, начинать не съ измѣненія отношеній людей другъ къ другу, а съ измѣненія отношеній людей къ природѣ и природы къ людямъ. „Ночь прошла и день приблизился!“ Раболѣпному, пассивному преклоненію передъ силами природы, какъ передъ чѣмъ-то неизмѣнимымъ и неприкосновеннымъ, долженъ быть положенъ конецъ! Начавшееся еще въ дни сѣдой древности, узаконенное античнымъ міросозерцаніемъ и обновленное современнымъ матеріализмомъ обоготвореніе неразумныхъ силъ, дѣйствующихъ по законамъ, не имѣющимъ ничего общаго съ высшими требованіями человѣческаго духа, должно быть замѣнено со стороны разумныхъ существъ активнымъ отношеніемъ къ нимъ, то-есть сознательной и планомѣрной регуляціей ихъ на благо человѣчества и и самой природы, которая, иначе, при неумѣломъ, неряшливомъ или грубо-эксплуататорскомъ отношеніи къ ней, въ предѣлахъ земнаго міра, настолько же можетъ истощаться, насколько она способна и совершенствоваться при осмысленномъ и цѣлесообразномъ обращеніи съ нею. Тайны природы едва начинаютъ раскрываться передъ пытливымъ взоромъ науки; даже простой инвентарь ея силъ еще не составленъ; предѣловъ же ихъ развитія и примѣненія подъ руководствомъ совершеннаго знанія невозможно заранѣе и опредѣлить. Но несомнѣнно, каждое новое открытіе въ области естествовѣдѣнія широко раздвигаетъ предѣлы этихъ силъ, а вмѣстѣ съ ними и могущество человѣка. Насколько это могущество возрастетъ при всестороннемъ расширеніи знанія и при всеобщемъ распространеніи его среди массы просвѣщенныхъ, правильно воспитанныхъ и дружныхъ тружениковъ, которые направили бы свои совокупныя усилія на выполненіе общей, спасительной для людей задачи, — этого никто заранѣе не осмѣлится и предположить. Но во всякомъ случаѣ, пока не доказано противоположное, никто не въ правѣ называть дерзостью надежду на то, что человѣчеству, *такъ* относящемуся къ природѣ, удастся, хотя бы въ отдаленномъ будущемъ, прочно обезпечить всѣмъ условія здоровой, счастливой и нравственной жизни, избавиться отъ несовершенствъ физическаго и духовнаго развитія, отъ голода, болѣзней, а можетъ быть и отъ смерти.

Но если бы даже эти надежды на возможность охраны жизни и усиленія жизнеспособности и еще дальше идущія думы о возможности возстановленія утраченнаго, объ исполненіи общечеловѣческаго сынов-

няго долга возвращенія жизни отцамъ[1]) оказались послѣ всѣхъ возможныхъ опытовъ несбыточными, тѣмъ не менѣе разумная, на благо всего человѣчества направленная регуляція силъ природы должна все-таки оставаться неотлагаемымъ всечеловѣческимъ дѣломъ, какъ единственное средство оказывать по крайней мѣрѣ хотя какое-нибудь сопротивленіе отовсюду грозящимъ бѣдствіямъ и всеобщей гибели. Защищаться отъ слѣпыхъ силъ, безпощадно угнетающихъ человѣчество, неизбѣжно и необходимо, если люди цѣнятъ жизнь и уважаютъ свое достоинство; наоборотъ, закрывать глаза передъ опасностью или лживо отрицать ее, когда голодъ, болѣзнь и смерть повсюду и ежеминутно грозно смотрятъ въ упоръ на насъ, или же стараться одурманить и окончательно разслабить себя фатализмомъ и пессимизмомъ, было бы трусостью, отреченіемъ отъ достоинства человѣка, грѣхомъ неблагодарности передъ тѣми, отъ кого мы получили жизнь, и передъ Источникомъ всей жизни и свѣта, который не для того надѣлилъ насъ разумомъ, чтобы мы оставались слѣпыми, и волею, чтобы мы пребывали въ бездѣйствіи или проматывали священную энергію жизни на пустяки. Стыдно бросать оружіе, не испробовавши силы его; позорно склоняться передъ врагомъ, не отваживаясь даже на сопротивленіе, когда, быть можетъ, побѣда и безсмертіе ждутъ впереди человѣчество. Сила въ единомысліи, въ согласіи, въ братствѣ. Чтобы стать дружными, надо стать солидарными, надо проникнуться интересомъ общимъ, естественнымъ, всѣмъ одинаково понятнымъ и всѣмъ одинаково близкимъ. А гдѣ же и можетъ найти человѣчество все это, какъ не въ почетной и необходимой борьбѣ съ бѣдствіями всѣхъ касающимися, съ голодомъ, съ болѣзнью, со смертью, въ борьбѣ за всеобщее счастіе, за жизнь, за безсмертіе?... Пусть не называютъ эти мечты неразумными! неразумно отреченіе отъ разума, а не вѣра въ силы разума, знанія и дружной, ими направляемой воли человѣчества. Пусть не называютъ ихъ праздными, когда въ нихъ, наоборотъ, данъ проектъ дѣла всеобъемлющаго, дѣйствительно общеполезнаго, общечеловѣческаго дѣла! Пусть наконецъ не называютъ эти мечты несбыточными, когда едва сдѣланы первые, несовершенные приступы къ ихъ осуществленію! Что бы ни говорили лѣнь, эгоизмъ и малодушіе, человѣчеству, если оно не предпочтетъ пассивно погибать, рано или поздно, придется вступить на путь активнаго, разумно-властнаго отношенія къ природѣ. Наука будущаго, (и мы твердо вѣримъ!) недалекаго будущаго, поставитъ своею высшею, конечною задачею регуляцію силъ природы для обезпеченія, укрѣпленія

---

[1]) Обращаемъ здѣсь вниманіе на относящееся къ этому ученію и вполнѣ ему сочувствующее письмо Ѳ. М. Достоевскаго, недавно опубликованное въ № 80 газеты „Донъ“ за 1897 г. Замѣчательный документъ этотъ не только выставляетъ въ совершенно новомъ свѣтѣ религіозныя и философскія убѣжденія великаго писателя, но и внушаетъ желаніе, чтобы въ скорѣйшемъ времени было издано изложеніе ученія того мыслителя, о которомъ говоритъ Достоевскій въ своемъ письмѣ.

и возстановленія жизни. Воспитаніе, общественная нравственность, искусство и религія сплотятся въ могучій союзъ для того, чтобы въ области чувствъ и страстей возжечь святую любовь къ тому, въ чемъ разумъ познаётъ свою конечную цѣль, и чтобы сообщить волѣ должную энергію и выправку для воплощенія стремленій мысли и чувствъ въ общемъ дѣлѣ. Разъясненіе же этого послѣдняго, выработка проекта его и средствъ къ его осуществленію, установленіе правильнаго взгляда на природу и человѣка и опредѣленіе ихъ существующихъ и долженствующихъ быть отношеній составитъ верховную задачу философіи будущаго, той, которая, послѣ столькихъ фантастическихъ блужданій философіи отвлеченнаго мышленія и всѣхъ непроизводительныхъ порывовъ философіи чувства, должна стать наконецъ реальною и общеполезною *философіей дѣла*.

Коммунистической Академии