

К. МАРКС и Ф. ЕНГЕЛС

СВЕТТО СЕМЕЙСТВО,
ИЛИ
КРИТИКА НА КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА
ПРОТИВ БРУНО БАУЕР и КОМПАНИЯ¹

*Написано от К. Маркс и Ф. Енгелс
през септември—ноември 1844 г.*

*Напечатано в отделна книга във Франк-
фурт на Майн през 1845 г.*

*Подпис: Фридрих Енгелс
и Карл Маркс*

*Печата се по текста на изданието
от 1845 г.*

Превод от немски

ПРЕДГОВОР

В Германия *реалният хуманизъм* няма по-опасен враг от *спиритуализма*, или *спекулативния идеализъм*, който на мястото на *действителния индивидуален човек* поставя „самосъзнанието“, или „духа“, и заедно с евангелиста учи: „Духът е животворящ, а плътта е номощна.“ От само себе си се разбира, че този безплътен дух притежава духовни, умствени сили само във въображението си. Онова в *Бауеровата критика*, против което ние водим борба, е именно *карикатурно възпроизвеждащата се спекулация*. Ние виждаме в нея най-завършения израз на *християнско-германския принцип*, който прави своя последен опит — да се утвърди посредством превръщането на самата „критика“ в трансцендентна сила.

Нашето изложение е посветено предимно на „Allgemeine Literatur-Zeitung“² на *Бруно Бауер* — ние имахме първите му осем броя — защото в него Бауеровата критика и заедно с нея цялата безсмислица на *немската спекулация вЪобще* са достигнали своята най-висока точка. Критическата критика (критиката, давана в „Literatur-Zeitung“) е толкова по-поучителна, колкото повече довежда до явна комедия изопачаването на действителността чрез философията. — За пример могат да служат *Фаухер* и *Шелига*. — „Literatur-Zeitung“ поднася такъв материал, въз основа на чийто разбор може да се помогне и на по-широката публика да си изясни илюзиите на спекулативната философия. Това е и целта на нашата работа.

Нашият начин на излагане на предмета е обусловен естествено от *характера на самия предмет*. Критическата критика стои във всяко отношение *под равнището*, което немското теоретическо развитие е вече достигнало. Ето защо, ако ние не влизаме *тук* в по-нататъшно

обсъждане на самото това развитие — за оправдане ни служи естеството на занимаващия ни предмет.

Нещо повече: критическата критика ни принуждава просто да ѝ противопоставяме добните вече резултати *като такива*.

Ето защо освен в предлагания полемичен труд в самостоятелни произведения ние ще изложим — разбира се, всеки от нас поотделно — нашите положителни възгледи и с това нашето положително гледище по отношение на най-новите философски и социални доктрини.

Париж, септември 1844 г.

Енгелс. Маркс

Глава първа

КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА
 В ОБРАЗА НА МАЙСТОР-КНИГОВЕЗЕЦ,
 или
 КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА В ЛИЦЕТО НА г. РАЙХАРДТ

Критическата критика, колкото и да си въобразява, че се е издигнала високо над масата, чувствава все пак безгранично състрадание към тази последната. И ето критиката обикнала масата до такава степен, че изпратила на земята своя единороден син, та всички, които вярват в него, да не загинат, а да придобият критически живот. Критиката сама става маса и пребивава сред нас и ние виждаме нейното величие, подобно на величието на единородния син на небесния отец. А именно, критиката става социалистическа и говори за „съчинения върху пауперизма“³. Тя не вижда никакво кощунство в това, да се уподобява на бога: тя отчуждава самата себе си, приема образа на майстор-книговезец и изпада до безсмислицата, и още каква! — до критическата безсмислица на чужди езици. Тя — чиято небесна девствена чистота се ужасява от допира с грешната прокажена маса — превъзмогва себе си до такава степен, че се запознава със съчиненията на „Бодз“* и с „всички литературни първоизточници върху пауперизма“ и „в течение на много години следва стъпка по стъпка боляста на века“. Тя се отказва да пише за учените специалисти, тя пише за широката публика, отстранява всички необикновени изрази, всякаква „латинска премъдрост, всякакъв цехов жаргон“. Всичко това тя отстранява от писанията на *другите*, защото би било преголямо искане да се очаква от нея тя самата да се подчини на „тази административна регламентация“. Но тя прави отчасти даже и това. Тя се отказва с изумителна лекота, ако не от самите думи, то от тяхното съдържание — и кой ще се осмели да

* — Изоначен от Райхардт псевдоним на Чарлз Дикенс — „Боз“. *Ред.*

я упрекне, че употребява „цялата тази огромна купчина от непонятни чужди думи“, когато тя самата чрез системното проявяване на своята самобитност потвърждава само извода, че и за самата нея тези думи са останали непонятни?

Ето някои образци от това системно проявяване:

„Поради това институциите на просията са ужас за тях.“

„Едно учение за отговорността, в което всяко движение на човешката мисъл става изобрешение на жената на Лот.“

„Върху ключовия камък на свода на това действително богато с убеденост изкусно постръение.“

„Ето главното съдържание на политическото завещание на Щайн, което този велик държавник, още преди да напусне действителната служба, връчи на правителството и на всички негови трудове.“

„Този народ по онова време не притежаваше още никакви измерения за една толкова широка свобода.“

„С достатъчна увереност парламентирайки в заключителните редове на своето публицистично произведение, че липсва още само доверие.“

„На високодържавния, достоен за истински мъж, издигащ се над рутината и малодушния страх, образван въз основа на историята и откърмен с живото съзерцание на чуждестранния публично-държавен живот разсъдък.“

„Възпитанието на всеобщо национално благосъстояние.“

„Свободата лежеше мъртва в гърдите на пруското призвание на народите под контрола на властите.“

„Народноорганическа публицистика.“

„На народа, комуто дори г. Брюгеман издава официално свидетелство за неговото пълнолетие.“

„Доста рязко противоречие спрямо останалите определености, изказани в произведението върху специалните призвания на народа.“

„Гнусното користолюбие разрушава бързо всички химери на националната воля.“

„Стрстта към бързо обогатяване и т. н. — ето духа, от който бе проникнато отначало докрай времето на Реставрацията и който с достатъчна дози индиферентност се присъедини към новото време.“

„Смътната представа за политическо значение, присъща на земеделската пруска националност, се основава на спомена за една велика история.“

„Антипатията изчезна и премина в състояние на пълна екзалтация.“

„При този изумителен преход всеки по своему излагаше още своето особено желание.“

„Катехизис с миропомазана Соломонова реч, думите на който подобно на гълъб — цирп! цирп! — меко се издигат в сферата на патоса и гръмоподобните аспекти.“

„Целият билетантизъм на едно тридесет и пет годишно пренебрежение.“

„Прекалено резките проклятия, които изсипваше върху главите на гражданите един от предишните градски управници, биха могли да бъдат приети със спокойствието на духа, свойствено на нашите представители, ако схващането на Бенда за градския устав от 1808 г. не страдеше от мюсюлманска афектация на понятията за същността и приложението на градския устав.“

На стилистическата смелост у г. Райхардт навред съответствува смелостта на самия ход на мисълта. Той прави преходи като следните:

„Г-н Брюгеман ... 1843 г. ... държавна теория ... всеки честен човек. ... голямата скромност на нашите социалисти ... естествени чудеса ... изисквания, които трябва да бъдат поставени на Германия ... свръхестествени чудеса ... Абрахам ... Филадельфия ... манна ... хлеббар ... но тъй като ние говорим за чудеса, то Наполеон донесе“ ... и т. н.

Запознали се с тези образци, ние вече не ще се учудваме, че критическата критика ни дава и „разяснение“ на една мисъл, на която тя самата приписва „популярен начин на изразяване“. Защото тя „въоръжава своите очи с органическа сила, способна да проникне през хаоса“. И тук трябва да се каже, че след това дори „популярният начин на изразяване“ не може да остава непонятен за критическата критика. Тя схваща, че пътят на литератора по необходимост трябва да остава крив, щом субектът, който тръгва по този път, е недостатъчно силен, за да го изправи; и поради това тя напълно естествено приписва на писателя „математически операции“.

От само себе си се разбира — и историята, която доказва всичко, което се разбира от само себе си, доказва също и това, — че критиката става маса, не за да остане маса, а за да избави масата от нейната масова масовост, т. е. да издигне популярния начин на изразяване на масата до критическия език на критическата критика. Когато критиката усвоява популярния език на масата и преработва този груб жаргон в мистическата премъдрост на критически критическата диалектика — за критиката това е именно най-ниското стъпало на унижението.

Глава втора

КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА КАТО „MÜHLEIGNER“⁴,
или
КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА В ЛИЦЕТО НА г. ЖУЛ ФАУХЕР

След като критиката, изпаднала до безсмислицата на чужди езици, оказа най-съществени услуги на самосъзнанието и същевременно чрез това освободи света от пауперизма, тя изпада още до *безсмислица* в практиката и в историята. Тя овладява „злободневните въпроси на английския живот“ и ни дава очерк върху историята на английската промишленост, отличаващ се с истинска критичност^б.

Самозадоволяващата се, свършената и завършена в самата себе си критика не може, разбира се, да признава историята в оня вид, в който тя действително се е развивала, защото това би означавало признание на лошата маса в цялата ѝ масова масовост, докато всъщност се касае именно за избавяне на масата от тази масовост. Затова историята се освобождава от своята масовост и критиката, която се държи *свободно* по отношение на своя предмет, се провиква, обръщайки се към историята: „Знай, че ти си била длъжна да протичаш така и така!“ Всички закони на критиката имат обратна сила: преди нейните декрети историята е протичала съвсем иначе, стколкото е протичала *след* тях. Затова именно масовата, така наречена *действителна* история се различава значително от *критическата* история, която се разгръща пред нашите очи в брой VII на „Literatur-Zeitung“, като се почне от четвърта страница.

В масовата история не е имало *никакви фабрични градове* преди появяването на *фабрики*. А в критическата история — където синът ражда своя баща, както стана вече у *Хегел* — *Манчестер*, *Болтън* и *Престън* са процъфтяващи фабрични градове тогава, когато никой още не е и мислил за фабрики. В действителната история развитието на *памучната промишленост* води началото си главно от въвеждането на *Харгривсовата* джени и на *Аркрайтовата* пре-

дачна машина (ватер-машина) в производството, докато *Кромптъновата мюл-машина* е само усъвършенствуване на джени с помощта на новия принцип, открит от Аркрайт. Но критическата история умее да прави разлика: тя с пренебрежение отхвърля едностранчивостите на джени и на ватер-машината и увенчава мюл-машината като спекулативно твърдение на крайностите. В действителност с изобретяването на ватер-машината и на мюл-машината веднага бе открита възможността за *прилагане* при тези машини *силата на водата*; но критическата критика отделя един от друг смесения от грубата ръка на историята принципи и отнася това приложение, като нещо съвсем особено, към по-късно време. В действителност изобретяването на парната машина *предшествуваше* всички споменати по-горе изобретения; а в критиката парната машина като венец на цялото здание е същевременно и нещо *последно* по време.

В действителност *деловите връзки* между Ливерпул и Манчестер в тяхното съвременно значение бяха последица от износа на английски стоки; в критиката деловите връзки са негова *причина*, а деловите връзки и износът заедно — последица от близкото съседство на тези градове. В действителност почти всички стоки минават от Манчестер за континента през *Хъл*, а в критиката — през *Ливерпул*.

В действителност в английските фабрики съществуват всички *градации на работната заплата* — от 1½ шилинга до 40 шилинга и повече; в критиката съществува само *един* размер на работната заплата — 11 шилинга. В действителност *машината* заменя *ръчната работа*, а в критиката тя заменя *мисленето*. В действителност в *Англия* се разрешава *обединяване* на работниците, което има за цел увеличаване на работната заплата; а в критиката такова обединяване е забранено, защото, преди да си позволи нещо, масата трябва да поиска разрешение от критиката. В действителност *фабричната работа* е извънредно *уморителна* и причинява специфични болести (има дори цели медицински трудове върху тези болести); а в критиката „прекомерното напрежение не може да бъде пречка за работата, тъй като силата се доставя от машината“. В действителност машината е машина; а в критиката машината притежава *воля*: тъй като машината не почива, не може да почива и работникът и следователно той е подчинен на чужда воля.

Но това е още нищо. Критиката не може да се задоволи с *масовите партии* на Англия; тя създава нови партии, тя създава „*фабрична партия*“, за което историята трябва да ѝ бъде благодарна. Затова пък тя струпва в *една* масова купчина фабриканти и фабрични работници — заслужава ли си да се безпокои човек за такива

дреболини! — и декретира, че фабричните работници, противно на мнението на глупавите фабриканти, не са внесли своята лепта във фонда на Лигата против житните закони⁶ не от зла воля и поради своята привързаност към чартизма, а изключително поради бедност. Тя декретира по-нататък, че в случай на отменяване на английските житни закони селскостопанските надничари ще трябва да се примирят с едно намаление на работната заплата, при което обаче ние ще си позволим да отбележим най-покорно, че тази много бедна класа не може вече да се откаже от нито един грош без риск да умре от глад. Тя декретира, че във фабриките в Англия се работи *шестнадесет* часа на денонощие, въпреки че глупавият, некритичен английски закон се е погрижил работата да продължава не повече от 12 часа. Тя декретира, че Англия трябва да стане огромна работилница за целия свят, въпреки че некритическите масови американци, германци и белгийци със своята конкуренция постепенно разстройват един след друг пазарите на англичаните. Тя декретира най-сетне, че *централизацията на собствеността* с нейните последици за трудещите се класи не е известна в Англия нито на класата на имотните, нито на класата на безимотните, макар глупавите чартисти да смятат, че са запознати много добре с нея, а *социалистите* да мислят, че отдавна вече са изобразили тези последици във всички подробности, макар дори тори и виги като например *Карлайл*, *Алисън* и *Гаскел* да доказаха със собствените си произведения, че това явление им е познато.

Критиката декретира, че *десетчасовият бил* на лорд *Ашли*⁷ е халтава мярка на златната среда, а самият лорд Ашли — „вярно отражение на конституционната дейност“, докато фабрикантите, чартистите, земевладелците — накъсо, цяла масова Англия — гледаха досега на тази мярка като на израз — наистина, твърде слаб — на един напълно радикален принцип, тъй като тя би вдигнала бравата над самия корен на външната търговия, значи и над корена на фабричната система — по-вярно е да се каже: не само би вдигнала бравата, но би я забила дълбоко в самия този корен. Критическата критика знае това по-добре. Тя знае, че въпросът за десетчасовия работен ден е бил обсъждан в някаква „комисия“ при камарата на общините, докато некритичните вестници се стараят да ни уверят, че тази „комисия“ била *самата камара*, именно — *„комисия на цялата камара“*; но критиката трябва да премахне на всяка цена тези чудноватости на английската конституция.

Критическата критика, която сама *поражда* своята *противоположност* — *глупостта на масата*, поражда също глупостта на сър Джеймс Грахам: чрез критическо тълкуване на английския език тя му слага в устата такива думи; каквито некритическият министър

на вътрешните работи никога не е произнасял, и върши това единствено с цел на фона на Грахамовата глупост да блесне още по-ярко мъдростта на критиката. Ако се вярва на критиката — Грахам бил казал, че фабричните машини се износват приблизително за 12 години, независимо от това, дали работят по 10 или по 12 часа на ден, и че поради това един десетчасов бил би лишил капиталиста от възможността да възпроизведе за 12 години чрез работа на машините вложения в тези машини капитал. Критиката доказва, че тя е сложила в устата на сър Джеймс Грахам лъжливо заключение, тъй като машина, която работи дневно $\frac{1}{6}$ част време по-малко, естествено ще бъде годна за употреба по-продължително време.

Колкото и правилна да е тази забележка на критическата критика относно собственото ѝ лъжливо заключение, трябва, от друга страна, все пак да се отдаде справедливост на сър Джеймс Грахам, който в действителност е казал, че при десетчасов бил машината трябва да увеличи своята скорост в същата пропорция, в каквата е ограничено работното ѝ време (сама критиката цитира това изказване в брой VIII, стр. 32), и че при такова условие срокът на износването на машината си остава същият, именно — 12 години. Това трябва да се признае, толкова повече че това признание служи само за прославяне и възвеличаване на „к р и т и к а т а“ [„der Kritik“], тъй като не някой друг, а к р и т и к а т а не само сама е направила лъжливото заключение, но и сама го е опровергала по-късно. Тя е също тъй великодушна и по отношение на лорд Джон Ръсел, комуто приписва намерението да измени формата на държавния строй и избирателната система — отгдето трябва да заключим, че или влечението на критиката да измисля глупости се е засилило извънредно много, или лорд Джон Ръсел през последната седмица се е превърнал в критически критик.

Но истински великолепна става критиката в своето фабрикуване на глупости едва когато прави откритието, че английските работници — които през април и май устройваха митинг след митинг, съставяха петиция след петиция в полза на десетчасовия бил, работниците, сред които, от единия край на фабричните окръзи до другия, цареше такова възбуждение, каквото не е имало вече в течение на две години. — че тези работници проявяват само „частичен интерес“ към този въпрос, макар все пак да проличава, че „закондателното ограничение на работното време също ги интересува“. Истински великолепна е критиката, когато тя отгоре на всичко прави великото, прекрасното, нечуваното откритие, че „отменяването на житните закони, обещаващо на пръв поглед по-непосредствена помощ, поглъща и ще поглъща по-голямата част от желанията на работниците дотогава, докато неподлежащото вече на никакво съм-

нение удовлетворение на тези желания им докаже практически цялата безполезност на това отменяване“. И критиката говори това за работниците, които на всички публични митинги неизменно свалят от ораторската трибуна привържениците на отменяването на житните закони — за работниците, които постигнаха, щото в нито един английски фабричен град Лигата против житните закони да не смее вече да устройва публични митинги, — за работниците, които виждат в Лигата своя единствен враг и които по време на дебатите по въпроса за десетчасовия работен ден бяха подкрепени от торите, както почти винаги по-рано при аналогични въпроси. Възхитителна е също така критиката, когато прави откритието, че „работниците все още се оставят да бъдат подмамани от широките обещания на *чартизма*“, който не е нищо друго освен политическия израз на общественото мнение на работниците; когато в дълбините на своя абсолютен дух тя забелязва, че „двете групировки — политическата групировка и групировката на поземлените и фабричните собственици — вече не се сливат една с друга и не се покриват една друга“, докато всъщност досега още не е било известно групировката на поземлените и фабричните собственици при незначителния числен състав на двете класи собственици и при еднаквото общо равнище на техните политически права (с изключение на малцината перове) да има толкова широк характер и тази групировка, която фактически е най-последователният израз, върхушката на политическите партии, да е абсолютно тъждествена с политическите партийни групировки. Възхитителна е още критиката, когато приписва на противниците на житните мита незнание на факта, че при равни други условия едно спадане на цените на хляба би имало за необходимата последица спадане и на работната заплата, в резултат на което всичко би останало по старому; в действителност тези господа очакват от това несъмнено спадане на работната заплата и от свързаното с него намаление на производствените разходи разширение на пазара и вследствие на това намаление на конкуренцията между работниците, в резултат на което работната заплата би била все пак малко по-висока по отношение на цените на хляба, отколкото сега.

Критиката, която свободно твори в артистично блаженство своята противоположност, безсмислената — същата критика, която преди две години се провикваше: „критиката говори немски, теологията — латински“⁸, — същата критика е научила сега *английски* и нарича земевладелците „Landowner“ (Landowners), фабрикантите — „Mühleigner“ (mill-owners; на английски „mill“ означава всяка фабрика, машините на която се привеждат в движение чрез силата на парата или на водата), работниците — „ръце“ (hands), вместо „на-меса“ тя казва „интерференция“ (interference) и в своето безгранично

състрадание към английския език, пропит изцяло от греховна масовост, изпада дори дотам, да го подобрява и отменява педантичното правило, по силата на което англичаните всякога поставят титлата на рицарите и баронетите „сър“ не пред фамилното, а пред собственото име. Масата казва: „сър Джеймс Грахам“, а критиката — „сър Грахам“.

Че критиката се е заела с претворяване на *английската история и английския език по принцип*, а не от *лекомислие* — читателят ще види това веднага от *задълбочеността*, с която тя трактува *историята на г. Науверк*.

Глава трета

ЗАДЪЛБОЧЕНОСТТА НА КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА,
или
КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА В ЛИЦЕТО НА г. Ю. (ЮНГНИЦ?)⁹

Безкрайно важният спор на г. *Науверк* с берлинския философски факултет не може да бъде оставен без внимание от критиката. Та и самата тя преживя нещо подобно и трябва да направи съдбата на г. *Науверк фон*, на който толкова по-рязко ще изпъква нейната *бонска оставка*¹⁰. Тъй като критиката е свикнала да гледа на бонската история като на забележително събитие на нашия век и дори написа вече „философията на оставката на критиката“, можеше да се очаква, че тя ще превърне берлинската „колизия“ в също такава детайлно разработена философска конструкция. Тя доказва а priori*, че всичко това трябвало да се случи така, а не иначе. А именно, тя доказва:

1) Защо философският факултет е трябвало да влезе в „колизия“ с философ на държавата, а не с логик или метафизик;

2) Защо тази колизия не можеше да бъде толкова рязка и решителна, колкото конфликтът на критиката с теологията в Бон;

3) Защо тази колизия беше всъщност глупост, след като критиката вече в своята бонска колизия бе изчерпала всички възможни принципи, всякакво възможно съдържание, и на световната история оттогава не ѝ оставаше нищо друго освен да стане плагиатор на критиката;

4) Защо в нападките срещу произведенията на г. *Науверк* философският факултет видя нападки срещу самия себе си;

5) Защо на г. *Н.* не му оставаше нищо друго освен да си даде доброволно оставката;

* — предварително, независимо от опита. *Ред.*

6) Защо философският факултет, ако не е искал да се отрече от самия себе си, трябваше да защитава г. Н.;

7) Защо „вътрешното разногласие в самия факултет трябваше по необходимост да се представи в такъв вид“, че факултетът в едно и също време даваше право и не даваше право както на Н., така и на правителството;

8) Защо факултетът не намира в произведенията на Н. основания за неговото отстраняване;

9) От какво е обусловена неяснотата на целия вот изобщо;

10) Защо факултетът, „като научна инстанция (!), смята (!), че има право (!) да си позволи да погледне в самия корен на въпроса“, и най-сетне,

11) Защо при все това факултетът не желае да пише тъй, както г. Н.

Критиката разглежда тези важни въпроси в четири страници с рядка задълбоченост, при което с помощта на логиката на Хегел тя доказва защо всичко това се е случило именно така и защо никой бог не би могъл да стори нищо против това. На друго място критиката казва, че нито една историческа епоха още не била позната: скромността ѝ забранява да каже, че тя е разбрала напълно поне своята собствена колизия и колизията на Науверк, които макар и да не са епохи, все пак според нея *правят* епоха.

Критическата критика, която е „снела“ в себе си „момента“ на *задълбочеността*, става „*спокойствие на познаването*“

Глава четвърта

КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА
КАТО СПОКОЙСТВИЕ НА ПОЗНАВАНЕТО,
или
КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА В ЛИЦЕТО НА г. ЕДГАР

1) „РАБОТНИЧЕСКИЯТ СЪЮЗ“ НА ФЛОРА ТРИСТАН

Френските социалисти твърдят: работникът прави всичко, произвежда всичко и при това няма нито права, нито собственост — с една дума, няма нищо. На това критиката отговаря с устата на г. Едгар — олицетвореното *спокойствие на познаването* — следното:

„За да се създава всичко, изисква се някакво по-силно съзнание, отколкото работническото съзнание. Само в обърнат вид приведеното по-горе положение би било правилно: работникът не прави нищо, поради това нищо и няма; а не прави нищо, защото неговата работа всякога си остава нещо единично, предназначена е за задоволяване на най-собствената му потребност и е делнична работа.“

Тук критиката достига оная висота на абстракцията, на която само собствените ѝ мисловни творения и противоречащите на всякаква действителност всеобщности ѝ се представят като „нещо“ или — нещо повече — като „всичко“. Работникът не създава нищо, защото създава само „единично“, т. е. сетивни, осезаеми, неодоухотворени и некритични предмети, видът на които довежда до ужас чистата критика. Всичко действително, всичко живо е некритично, масово, и поради това „нищо“, и само идеалните, фантастичните творения на критическата критика са „всичко“.

Работникът не създава нищо, защото неговата работа е нещо единично, предназначена е само за задоволяване на неговата индивидуална потребност, т. е. защото при съвременното устройство на света отделните, вътрешно свързани помежду си отрасли на труда са разделени и дори противопоставени един на друг — с една дума, защото трудът не е *организиран*. Тезисът, издигнат от самата критика, ако бъде изтълкуван в единствено възможния разумен смисъл, който може да има, изисква организация на труда. Флора Три-

стан, при разглеждането на съчинението на която излиза на бял свят този велик тезис, иска същото и заради дързостта ѝ да изпревари критическата критика бива третирана от последната en capitale*. „Работникът не създава нищо.“ Това положение впрочем е съвсем налудничаво, ако се абстрахираме от обстоятелството, че *отделният* работник не произвежда нищо *цяло*, което е тавтология. Критическата критика не създава нищо, работникът създава всичко, до такава степен всичко, че и с духовните си творения той посрамя цялата критика. Английските и френските работници са най-доброто доказателство за това. Работникът създава дори *човека*, а критикът ще си остане завинаги изрод [Unmensch], затова пък той има, разбира се, удовлетворението да бъде критически критик.

„Флора Тристан ни дава пример на оня женски догматизъм, който не може да мине без формула и си я образува от категориите на съществуващото.“

Критиката не прави нищо друго освен че „си образува формули от категориите на съществуващото“, именно — от съществуващата *Хегелова* философия и съществуващите социални стремежи. Формули — нищо друго освен формули. И въпреки всичките ѝ нападки срещу догматизма тя осъжда сама себе си на догматизъм, нещо повече — на *женски* догматизъм. Тя е и си остава бабичка, повяхналата и овдовялата *Хегелова* философия, която гримира и нагиздя своето изсъхнало до най-отвратителна абстракция тяло и оглежда всички кътчета на Германия, търсейки си жених.

2) БЕРО ЗА ПУБЛИЧНИТЕ ЖЕНИ

Г-н Едгар, който вече благоволи веднаж да се спусне до социалните въпроси, смята за свой дълг да се намеси и в „*развратните отношения*“ (кн. V, стр. 26).

Той критикува книгата на парижкия полицейски комисар Беро върху проституцията, защото го засяга „*гледницето*“, от което „Беро разглежда отношенията на публичните жени към обществото“. „Спокойствието на познаването“ се учудва, че един полицейски стои именно на полицейско гледище, и дава на масата да разбере, че това гледище е съвсем превратно. Своето собствено гледище обаче то не дава да се разбере. Напълно понятно! Когато критиката се занимава с публичните жени, не може да се иска да прави това пред публиката.

* — по най-пренебрежителен начин. *Ред.*

3) ЛЮБОВТА

За да постигне пълно „спокойствие на познаването“, критическата критика преди всичко трябва да се постарее да се отърве от любовта. *Любовта* е страст, а за спокойствието на познаването няма нищо по-опасно от страстта. Ето защо във връзка с романите на г-жа фон Палцов, които според уверенията на г. Едгар „са основно изучени от него“, той преодолява „една детинщина, наречена любов“. Любовта е ужас и страшилище. Тя предизвиква у критическата критика злост, прави я жлъчно-злобна и дори я довежда до умопомрачение.

„Любовта... е жестока богиня, която като всяко божество се стреми да завладее целия човек и не се задоволява, докато човекът не ѝ отдаде не само своята душа, но и своето физическо „аз“. Нейният култ е страданието, върхът на този култ е самопожертвуването, самоубийството.“

За да превърне любовта в „Молох“, във въплътен дявол, г. Едгар я превръща предварително в богиня. Станала богиня, т. е. предмет на теологията, любовта, разбира се, подлежи на *теологическа критика*; а при това бог и дявол, както е известно, не са далеч един от друг. Г-н Едгар превръща любовта в „богиня“, и то в „жестока богиня“, като прави от *любещия човек*, от любовта на човека човека на *любовта*, като отделя „любовта“ като особена същност от човека и като такава ѝ придава самостоятелно битие. Посредством този прост процес, посредством това превръщане на предиката в субект всички присъщи на човека определения и прояви могат критически да бъдат преобразувани във *фантастични отделни същества* и в *самоотчуждения* на човешката същност. Така например критическата критика прави от критиката като предикат и дейност на човека отделен субект, насочената към самата себе си и поради това *критическа критика* — някакъв „Молох“, култът на който се състои в самопожертвуването, в самоубийството на човека, особено на неговата *мисловна способност*.

„Предмет“ — се провиква спокойствието на познаването, — „предмет, ето подходящия израз, защото любимият за любещия“ — (женският род липсва) — „е важен само като този *външен обект* на неговото *душевно влечение*, като обект, в който той иска да намери удовлетворение за своето егоистично чувство.“

Предмет! Ужасно! Няма нищо по-възмутително, по-нечестиво, по-масово от един *предмет* — долу предметът! Как е могла абсолютната субективност, *actus purus**, „чистата“ критика — как е могла тя да не види в любовта своята *bête poire***, въплъщението на

* — чистата дейност. *Ред.*

** — буквалио: черен звяр, т. е. страшилище, предмет на ненавист. *Ред.*

сатаната — в любовта, която за пръв път истински учи човека да вярва в намиращия се въвн от него предметен свят, която превръща не само човека в предмет, но дори предмета в човек!

Любовта — продължава извън себе си спокойствието на познаването — не се успокоява и с това, да превърне човека в *категорията* „обект“ за другия човек: тя го превръща дори в *определен, действителен* обект, в този лошо индивидуален (виж „Феноменологията“ на Хегел¹² за категориите „Това“ и „Онова“, където също се води полемика срещу лошото „Това“) *външен* обект, който има не само вътрешно, скрито в мозъка, но и сетивно осезаемо съществуване.

„Любовта

Не е заточена в пределите само на мозъка.“

Не, любимата е *сетивен предмет*. А критическата критика, ако трябва да изпадне дотам, да признае един предмет, изисква най-малкото предметът да бъде *несетивен*. Любовта обаче е *некритичен, нехристиянски материалист*.

Най-сетне, любовта дори прави един човек „този външен обект на душевното влечение“ на друг човек, обект, в който намира удовлетворение *егоистичното* чувство на друг човек — *егоистично*, защото *търси своята собствена същност* в друг човек; а това не трябва да стане. Критическата критика е *толкова свободна* от всякакъв *егоизъм*, че *намира в своето собствено „аз“* изчерпано цялото съдържание на човешката същност.

Г-н Едгар не ни съобщава, разбира се, по какво се отличава любимата от другите „външни обекти на душевното влечение, в които намират удовлетворение егоистичните чувства на хората“. Обаятелният, изпълнен с чувство, богат със съдържание предмет на любовта се свежда за спокойствието на познаването само до абстрактната схема: „този външен обект на душевното влечение“ — тъй както за спекулативния натурфилософ кометата се свежда само до категорията „отрицателност“. Като прави друг човек външен обект на своето душевно влечение, човекът наистина — според собственото признание на критическата критика — му придава „значимост“; но това е, така да се каже, *предметна значимост*, докато значимостта, която критиката придава на предметите, не е нищо друго освен значимостта, която тя придава на самата себе си. Затова тази критическа „значимост“ се проявява не в „грозното *външно битие*“, а в „*Нищото*“ на критически значимия предмет.

Ако спокойствието на познаването не намира в действителния човек *предмет*, затова пък в *човечеството* то намира *дело*. Критическата любов „най-вече *се пази* да не би заради личността да забрави *делото*, което не е нищо друго освен делото на човечеството“. А не-

критическата любов не отделя човечеството от индивидуалния човек, от личността.

„Сама по себе си любовта като *абстрактна* страст, която идва неизвестно откъде и отива неизвестно къде, не притежава интерес към *вътрешно* развитие.“

В очите на спокойствието на познаването любовта е абстрактна страст съгласно *спекулативната* словоупотреба, която нарича конкретното — абстрактно, а абстрактното — конкретно.

„Тя не е расла тук в тревоги —
къде ли е била преди?
След като тя си вземе събогом,
изчезват нейните следи.“¹³

В очите на абстракцията любовта е „девојката от чужбина“, която няма диалектически паспорт и поради това бива изгонвана из страната от критическата полиция.

Любовната страст не притежава интерес към *вътрешно* развитие, защото не може да бъде конструирана а priori, защото нейното развитие е действително развитие, което се извършва в сетивния свят и сред действителни индивиди. А главният интерес на спекулативната конструкция се заключава в „откъде“ и „къде“. „Откъде“ е именно „необходимостта на известно понятие, неговото доказателство и дедукция“ (Хегел). „Къде“ е определението, „по силата на което всяко отделно звено на спекулативния кръгооборот като одушевено съдържание на метода е същевременно началото на ново звено“ (Хегел). И така, само ако би било възможно да се конструира а priori „откъде“ и „къде“ на любовта — последната би заслужавала „интереса“ на спекулативната критика.

Критическата критика се бори тук не само против любовта, но и против всичко живо, против всичко непосредствено, против всякакъв сетивен опит, изобщо против всякакъв *действителен* опит, за който ние никога предварително не *знаем* нито „откъде“, нито „къде“.

Посредством преодоляването на любовта г. Едгар напълно се е *утвърдил* като „спокойствие на познаването“ и може сега да покаже въз основа на *Прудон* голяма виртуозност на познаването, за което „*предметът*“ е престанал да бъде „*този външен обект*“, и още по-голяма *неприязън* към френския език.

4) ПРУДОН

По думите на критическата критика, произведението „*Що е собственост?*“¹⁴ е написано не от самия *Прудон*, а „от Прудоновото *гледище*“:

„Аз започвам своето изложение на Прудоновото гледище с характеристиката на неговото“ (на гледището) „произведение „Що е собственост?“.“

Тъй като само произведенията на критическото гледище сами по себе си притежават характер, то критическата характеристика по необходимост започва с това, да даде характер на Прудоновото произведение. Г-н Едгар дава на това произведение характер, като го *превежда*. Той му дава, разбира се, *лош* характер, тъй като го превръща в *предмет* „на критиката“.

Следователно произведението на Прудон е подложено от страна на г. Едгар на двойно нападение: *мълчаливо* — в неговия характеризиращ превод, и *открито изразено* — в неговите критически коментари. Ние ще видим, че г. Едгар е по-унищожаваш, когато превежда, отколкото когато коментира.

Характеризиращ превод № 1

„Аз“ (т. е. критически преведеният Прудон) „не искам да дам някаква система на новото, аз не искам нищо освен отменяване на привилегиите, унищожаване на робството... Справедливост, нищо освен справедливост — ето моето мнение.“

Характеризираният Прудон се ограничава с воля и мнение, защото „добрата воля“ и ненаучното „мнение“ са характерни атрибути на некритичната маса. Характеризираният Прудон се отличава с онази смиреност, която подобава на масата, и подчинява онова, което той иска, на онова, което *не* иска. Той не дръзва дотам, да желае да даде система на новото, той иска нещо по-малко, той дори не иска *нищо*, освен отменяване на привилегиите и т. н. Освен това критическо подчинение на съществуващото у него желание на желание, което не съществува у него, неговите първи думи веднага се отличават с характерна липса на логика. Писателят, който започва своята книга с декларация, че не иска да даде система на новото, трябва, разбира се, да ни каже какво иска да даде — дали систематизирано старо, или несистематизирано ново. Но иска ли характеризираният Прудон, който не иска *да даде* система на новото — да даде отменяване на привилегиите? Не. Той просто *иска* това отменяване.

Действителният Прудон казва: „Je ne fais pas de système; je demande la fin du privilège“ etc. („Аз не създавам никаква система, аз искам отменяване на привилегиите“ и т. н.). Значи действителният Прудон заявява, че не преследва никакви абстрактно-научни цели, а предявява към обществото непосредствено практически искания.

И искането, което той предявява, не е произволно. То е мотивирано и оправдано от цялото развитие на темата, което той дава; то представлява резюме на това развитие на темата. Защото „справедливост и само справедливост — такава е резюмето на моето *разсъждение*“. Характеризиращият Прудон със своето положение „справедливост, нищо освен, справедливост — ето моето мнение“ изпада в толкова по-затруднително положение, защото „мисли“ още много други неща, и по думите на г. Едгар „*мисли*“ например, че философията била недостатъчно практична, „*мисли*“ да опровергава Шарл Конт и т. н.

Критическият Прудон се пита: „Нима човекът трябва да бъде всякога нещастен?“ С други думи, той пита дали нещастieto е нравственото предназначение на човека? А действителният Прудон е лекомислен французин — и пита, дали нещастieto е материална необходимост, нещо *неизбежно*? („*Неизбежно* ли е човек да е всякога нещастен?“)

Масовният Прудон казва:

„Et, sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale, ceux-ci la lâcheté et l'impéritié du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale“, etc.*

„Тъй като изразът „à toute fin“ е неприличен масов израз, който не се намира в масовите немски речници, критическият Прудон отхвърля, разбира се, това по-точно определение на „обясненията“. Този термин е заимствуван от масовата френска юриспруденция, където „explications à toute fin“ означава обяснения, които пресичат всякакви възражения. Критическият Прудон обижда „реформистите“, т. е. една френска социалистическа партия¹⁵, а масовият Прудон — „фабрикантите на реформи“. Масовият Прудон различава отделни видове „фабриканти на реформи“: едни (ceux-ci) говорят *това*, други (ceux-là) — *това*, трети (d'autres) — *това*. А критическият Прудон заставя *едни и същи реформисти* „да винят ту едно, ту друго, ту трето“, което във всеки случай свидетелства за тяхното непостоянство. Действителният Прудон, който се ръководи от масовата френска практика, говори за „les conspirateurs et les émeutes“, т. е. най-напред за заговорниците, а след това за техните действия — метежите. А критическият Прудон, който е смесил в един куп различните видове реформисти, класифицира, напротив, бунтовниците

* — „Без да се спирам на пресичащите всякакви възражения обяснения на фабрикантите на реформи, от които едни винят за всеобщото бедствие страхливостта и неспособността на правителството, други — заговорниците и метежите, трети — невежеството и общата поквара“, и т. н. *Ред.*

и поради това казва: „заговорниците и метежниците“. Масовият Прудон говори за невежеството и „общата поквара“. А критическият Прудон превръща невежеството в глупост, „покварата“ в „развратеност“ и, най-сетне, като критически критик, прави глупостта *всеобща*. Той сам дава непосредствено пример за последната, като поставя думата „générale“ не в множествено, а в единствено число. Той пише: „l'ignorance et la corruption générale“, а иска да каже: „всеобщата глупост и всеобщата развратеност“. Съгласно не-критическата френска граматика фразата би трябвало в такъв случай да гласи: „l'ignorance et la corruption générales“.

Характеризираният Прудон, който говори и мисли по-другояче от масовия Прудон, е трябвало, разбира се, да мине и съвсем друг път на *умствено развитие*. Той „се допитвал до майсторите на науката, прочел стотици книги по философия и юриспруденция и т. н. и в края на краищата се убедил, че ние никога не сме си давали правилна сметка за значението на думите „справедливост, правосъдие, свобода““. А действителният Прудон смятал, че още *от самото начало* разбрал (je suis d'abord reconnu) онова, което критическият схванал едва „в края на краищата“. Критическото превръщане на d'abord* в enfin** е необходимо, защото масата не смее да мисли, че е разбрала нещо „от самото начало“. Масовият Прудон разказва с най-ясни изрази как е бил поразен от този неочакван резултат от своите изследвания и как не повярвал в него. Ето защо той решил да направи „*проверочен опит*“; той се запитал: „Възможно ли е цялото човечество да се е заблуждавало толкова дълго време стигосно принципите на приложението на морала? Как и защо се е заблуждавало то?“ и т. н. Правилността на своите наблюдения той поставял в зависимост от решението на тези въпроси. Той дошъл до заключението, че в морала, както и във всички други клонове на знанието, заблужденията „са стъпала на науката“. Критическият Прудон, напротив, се доверява веднага на първото впечатление, което са му направили неговите политикоикономически, юридически и други подобни изследвания. То е и обяснимо: масата не смее да постъпва *задълбочено*, тя непременно въздига още първите резултати от своите изследвания в неоспорими истини. Тя „има готово мнение от самото начало, преди да се е премерила със своята противоположност“; ето защо впоследствие „се оказва, че тя не е стигнала още до началото, когато си мисли, че е на края“.

Поради това критическият Прудон продължава да разсъждава по най-несъстоятелен и най-несвързан начин:

* — от самото начало. *Ред.*

** — най-сетне. *Ред.*

„Нашето знание на моралните закони не е от самото начало пълно; *ето защо* известно време то може да бъде достатъчно за обществения прогрес; но в бъдеще то ще ни поведе по погрешен път.“

Критическият Прудон не обяснява защо едно непълно знание на моралните закони може да бъде достатъчно за обществения прогрес макар и в течение само на един ден. А действителният Прудон, след като си задава въпроса, дали и защо цялото човечество се е заблуждавало толкова дълго време, след като намира разрешението на този въпрос в това, че всички заблуждения са стъпала на науката, че и най-несъвършените наши съждения съдържат известна сума истини, напълно достатъчни за известен брой индуктивни изводи и за определена сфера на политическия живот, свръх който брой и извън която сфера тези истини довеждат теоретически до абсурд, а практически до провал, след всичко това действителният Прудон може да каже, че дори едно несъвършено знание на моралните закони може да бъде известно време достатъчно за обществения прогрес.

Критическият Прудон казва:

„Но щом възникне нужда от ново знание, веднага се завързва ожесточена борба между старите предразсъдъци и новата идея.“

Но как може да се завърже борба с противник, който *още не съществува*? Защото критическият Прудон наистина ни каза, че е възникнала нужда от нова идея, но не, че самата тази нова идея е вече *възникнала*.

А масовият Прудон казва:

„Щом възникне нужда от по-високо знание, то *никога не оставя да го чака*.“ Следователно то е налице. „И *тогава* започва борбата.“

Критическият Прудон твърди, че „предназначението на човека е да образува стъпка по стъпка своя ум“, като че ли човекът няма съвсем друго предназначение, а именно — да бъде човек, и като че ли самообразованието „стъпка по стъпка“ неизбежно ще ни придвижи напред. Аз мога да правя една стъпка след друга и все пак да се върна в същата точка, от която съм излязал. А некритическият Прудон говори не за „предназначението“ на човека, а за необходимото за него *условие* (condition) да образува своя ум, и то не *стъпка по стъпка* (pas à pas), а *стъпало по стъпало* (par degrés). Критическият Прудон казва на самия себе си:

„Между принципите, на които се основава обществото, има един, който то не разбира, който то е изопачило поради своето невежество и който е причината на всички злини. И все пак хората уважават *тоя* принцип, желаят го, защото иначе той не би имал никакво влияние. Този принцип, истинен по своята *същност*, но фалшив според представата, която сме си създали за него — *този* принцип ... кой е той?“

В първото изречение критическият Прудон казва, че принципът е изопачен и не е разбран от обществото; следователно сам по себе си той е правилен. Във второто изречение той още веднаж признава, че този принцип по своята същност е истинен, и при все това упреква обществото, че уважава и желае „тоя принцип“. Масовият Прудон, напротив, порицава обществото не защото, че уважава този принцип какъвто е, а за това, че уважава този принцип, фалшифициран от нашето невежество („ce principe... tel que notre ignoance l'a fait, est honoré“). Критическият Прудон смята *същността* на принципа в неговия неистинен вид за *истинна*. А масовият Прудон смята, че същността на фалшифицирания принцип е плод на нашата фалшива представа, а неговият *предмет* (objet) е истинен, точно както например същността на алхимията и астрологията е плод на нашето въображение, а техният предмет — движението на небесните тела и химическите свойства на телата — е истинен.

Критическият Прудон, продължавайки своя монолог, казва:

„Предмет на нашето изследване е законът, определенето на социалния принцип. Политиците, т. е. хората на социалната наука, се намират във властта на съвсем неясни представи; но тъй като в основата на всяко заблуждение лежи някаква действителност, то и в техните книги ние ще съумеем да намерим истината, която те, без сами да знаят, са произвели в света.“

Критическият Прудон разсъждава поразително странно. Като констатира невежество и неяснота у политиците, той преминава най-произволно към твърденето, че в основата на всяко заблуждение лежи някаква действителност, което толкова по-малко може да бъде поставено под съмнение, тъй като в основата на всяко заблуждение лежи известна действителност вече в лицето на самия заблуждаващ се. От факта, че в *основата* на всяко заблуждение лежи някаква действителност, той заключава по-нататък, че в *книгите* на политиците може да се открие истината. И, най-сетне, той дори заставя политиците да произведат тази истина в *света*. Ако те биха я произвели в *света*, не би имало нужда тя да бъде търсена в техните *книги*.

Масовият Прудон казва:

„Политиците не се разбират помежду си (ne s'entendent pas); следователно тяхното заблуждение е субективно, то се корени в самите тях (donc c'est en eux qu'est l'erreur).“ Тяхното взаимно неразбиране доказва тяхната едностранчивост. Те смесват „своето частно мнение със здравия разум“ и „тъй като“ — съгласно предишната дедукция — „всяко заблуждение има за *предмет* някаква истинска действителност, то в книгите на политиците непременно ще се намери истината, която те са вложили тук“ — т. е. в своите книги — „несъзнателно“, но не са я произвели в света (dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mise).

Критическият Прудон се пита: „Що е справедливостта, какви са нейната същност, нейният характер, нейното значение?“, като че ли на справедливостта е присъщо още някакво особено значение, различно от нейната същност и характер. Некритическият Прудон пита: „Какви са нейният принцип, нейният характер и нейната формула (formule)?“. Формулата изразява принципа като принцип на научното доказателство. В масовия френски език думите „formule“ и „signification“* се различават съществено. В критическия френски език тези думи са тъждествени по значение.

След като свършва своите във висша степен безполезни разсъждения, критическият Прудон се окопитва и се провиква:

„Нека се опитаме да се приближим малко повече до нашия предмет.“

Некритическият Прудон, който отдавна е достигнал до своя предмет, се опитва, напротив, да стигне до по-точни и по-положителни определения на своя предмет (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

За критическия Прудон „законът е *определение* на справедливото“, за некритическия той е „*прогласяване*“ (déclaration) на справедливото. Некритическият Прудон оспорва мнението, че законът твори правото. Но изразът „определение на закона“ може еднакво да означава както че законът се определя, така и че той самият определя; по-горе самият критически Прудон говореше в последния смисъл за определението на социалния принцип. Впрочем на масовия Прудон не подхожда да прави такива тънки различия.

При такива различия между критическия характеризираня и действителния Прудон няма нищо чудно в това, че Прудон № 1 се опитва да *докаже* нещо съвсем друго, отколкото Прудон № 2.

Критическият Прудон

„се опитва чрез *опита на историята да докаже*“, че „ако нашата идея за справедливо и правомерно е фалшива, то *очевидно*“ (въпреки тази очевидност той все пак смята за нужно да доказва), „всички негови приложения в закона трябва да бъдат лоши и всички наши учреждения — порочни“.

Масовият Прудон е твърде далеч от мисълта да доказва онова, което е очевидно. Той, напротив, казва:

„Ако нашата идея за справедливо и правомерно е лошо определена, ако тя е непълна или дори фалшива, то *очевидно* е, че са лоши също и всички наши законодателни приложения“ и т. и.

Какво всъщност иска да докаже некритическият Прудон?

„Тази хипотеза“ — продължава той — „за изопачаването на справедливостта в нашата представа, а следователно и в нашите действия, би била до-

* — „значение“. Ред.

казан факт, ако мненията на хората относно поиятието справедливост и относно неговото приложение не бяха всякога един и същи, ако те в различни времена претърпяваха различни изменения, с една дума, ако в идеите се извършваше прогрес.“

Но именно това непостоянство, тази изменчивост, този прогрес „са засвидетелствувани блестящо от *историята*“. И некритическият Прудон привежда тези блестящи свидетелства на историята. Неговият критически двойник, който доказваше по-рано въз основа на опита на историята съвсем друго положение, сега изобразява другояче и самия този опит.

У действителния Прудон падането на Римската империя било предсказано от „мъдреците (les sages)“, у критическия Прудон — от „философите“. Критическият Прудон, разбира се, счита за мъдри хора само философите. Според действителния Прудон римските „права били осветени от хилядолетна юридическа практика, или правосъдие (ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire)“; според критическия Прудон в Рим съществували „права, осветени от хилядолетна *справедливост*“.

Ако съдим според същия този Прудон № 1, в Рим разсъждавали по следния начин:

„Рим... победи чрез своята политика и своите богове; всяка реформа на култа и на народния дух би била глупост и осквернение“ (у критическия Прудон думата „sacriège“ означава не осквернение на светиня, не светотатство, както в масовия френски език, а просто — осквернение); „ако Рим си поставеше за цел да освободи народите, с това той би се отрекъл от своето право“. „Така че“ — добавя Прудон № 1 — „Рим имаше на своя страна както факта, така и правото.“

У некритическия Прудон в Рим разсъждавали по-задълбочено. Там уточнявали *факта*:

„Робите са най-обилният източник на богатството на Рим; следователно освобождението на народите би било равносилно на *крах на римските финанси*.“

А що се отнася до *правото* — масовият Прудон привежда и следното съображение: „Претенциите на Рим намираха оправдание в правото на народите (droit des gens)“. Този начин на доказване правото на заробване напълно съответствува на правните възгледи на римляните. Виж масовите пандекти: „*jure gentium servitus in-vasit*“ (Fr. 4. D. I. I)*.

Според критическия Прудон „идолопоклонството, робството, изнежеността бяха основата на римските институции“ — на всички институции взети изобщо. А действителният Прудон казва: „Осно-

* — „робството се е вкоренило по силата на *право, общо на всички народи*“ (Дигести, книга 1, заглавие 1, фрагмент 4). *Ред.*

ната на римските институции в религиозната област беше идолопоклонството, в областта на държавния живот — робството, в областта на частния живот — епикурейството“ (в обикновения френски език думата „épicurisme“ не е тъждествена по значение с „mollesse“, изнеженост). При такова състояние на Рим „се яви“ у мистическия Прудон „словото господне“, а у действителния, рационалистическия Прудон — един „мъж, който наричаше себе си слово господне“. У действителния Прудон този мъж нарича жреците „усойници“ (vipères), у критическия той се изразява по-галантно и ги нарича „змии“. У първия той по римски маниер говори за „адвокати“ [„Advocaten“], у втория — по германски маниер — за „правоведи“ [„Rechtsgelahrte“].

Критическият Прудон, след като нарича духа на френската революция дух на противоречието, добавя:

„Това е достатъчно, за да се убедим, че новото, което дойде на мястото на старото, нямаше в себе си нищо методическо и обмислено.“

Той не може да мине без механическо повтаряне на любимите категории на критическата критика: „новото“ и „старото“. Той не може да мине без безсмисленото искане „новото“ да има на себе си [an sich] нещо методическо и обмислено, тъй както човек има на себе си [an sich] например следи от мръсотия. А действителният Прудон казва:

„Това е достатъчно, за да се докаже, че редът на нещата, който замени стария, нямаше в себе си [in sich] метод и рефлексия.“

Критическият Прудон, увлечен от спомена за френската революция, *революционизира* френския език до такава степен, че превежда думите „un fait physique“* „факт на физиката“, а думите „un fait intellectuel“** — „факт на ума“. С това революционизиране на френския език критическият Прудон успява да направи физиката притежателка на всички факти, които се срещат в природата. Така че ако, от една страна, той издига естествознанието свърх всякаква мярка, от друга страна, той в същата степен го принизява, като не му признава ум и прави разлика между факт на ума и факт на физиката. В същата степен той прави излишни всички по-нататъшни психологически и логически изследвания, като възвежда непосредствено факта на духовния живот във факт на ума.

Тъй като критическият Прудон, Прудон № 1, дори не подозира какво иска да докаже със своята историческа дедукция действителният Прудон, Прудон № 2, то за него, разбира се, не съществува и

* — „факт, който се отнася до материалната природа“. *Ред.*

** — „факт, който се отнася до духовния, интелектуалния живот.“ *Ред.*

самото съдържание на тази дедукция, а именно — доказателството за изменението на правните възгледи и за непрекъснатото *осъществяване* на справедливостта чрез *отричането* на историческото положително право.

„Обществото“ — четем у действителния Прудон — „бе спасено чрез *отричането* на неговите принципи ... и чрез *нарушаването* на най-свещените *права*.“

Така действителният Прудон доказва, че отричането на римското право доведе до разширяване на понятието право в християнската *представа* за правото, отричането на завоевателното право — до установяването на правото на общините, а осъщественото чрез френската революция отричане на цялото феодално право — до по-широкия съвременен правов ред.

Критическата критика по никакъв начин не може да допусне славата на откриването на закона за осъществяването на един принцип чрез неговото отричане да принадлежи на Прудон. В тая създателна форма тази мисъл беше истинско откровение за французите.

Критически коментар № 1

Както първата критика на всяка наука се намира по необходимост във властта на предпоставките на самата наука, против която тя води борба, така и произведението на Прудон „Що е собственост?“ е критика на *политическата икономия* от гледна точка на политическата икономия. — Върху юридическата част на книгата, която критикува правото от гледна точка на правото, тук няма нужда да се спираме, защото главният интерес на книгата се заключава в критиката на политическата икономия. — Следователно произведението на Прудон се преодолява научно чрез критиката на *политическата икономия*, включително и на политическата икономия в Прудоновото ѝ схващане. Този труд стана възможен само благодарение на извършеното от самия Прудон, тъй както Прудоновата критика има за свои предпоставки критиката на физиократите срещу меркантилната система, критиката на Адам Смит срещу физиократите, критиката на Рикардо срещу Адам Смит, както и трудовете на Фурие и Сен-Симон.

Всички разсъждения на политическата икономия имат за предпоставка *частната собственост*. Тази основна предпоставка се приема от нея като необходим факт, който тя не подлага на никакво понататъшно изследване — нещо повече, който тя засяга само „случайно“, както *Сей* наивно признава. А Прудон подлага основата на политическата икономия — *частната собственост* — на критическо

изследване, и то — на първото решително, безпощадно и същевременно научно изследване. В това се състои големият научен прогрес, извършен от него — прогрес, който революционизира политическата икономия и за пръв път прави възможна една действителна наука на политическата икономия. Прудоновото произведение „Що е собственост?“ има за съвременната политическа икономия същото значение, каквото произведението на Сиеес „Що е третото съсловие?“ — за съвременната политика.

Ако самият Прудон още не разглежда по-нататъшните форми на частната собственост, например работна заплата, търговия, стойност, цена, пари и т. н. именно като форми на частната собственост, както е направено например в „Deutsch-Französische Jahrbücher“¹⁸ (виж „Очерци към критика на политическата икономия“ от Ф. Енгелс) — ако той не прави това, а опровергава икономистите с помощта на същите политикоикономически предпоставки, то това напълно съответствува на неговото горепосочено, исторически оправдано гледище.

Политическата икономия, която приема отношенията на частната собственост за човешки и разумни, се намира непрекъснато в противоречие със своята основна предпоставка — частната собственост, противоречие, подобно на онова, в което се намира теологът, който, тълкувайки постоянно религиозните представи по човешки начин, непрестанно греши спрямо своята основна предпоставка — свръхчовечността на религията. Така в политическата икономия работната заплата се явява отначало като падащата се на труда пропорционална част от продукта. Работната заплата и печалбата от капитала се намират помежду си в най-приятелски, взаимно благоприятстващи се, наглед най-човечни отношения. А впоследствие се оказва, че тези отношения са най-враждебни, че работната заплата се намира в *обратно* отношение към печалбата от капитала. На стойността отначало се дава наглед разумно определение: тя се определя от производствените разходи на една вещь и от нейната обществена полезност. А впоследствие се оказва, че стойността е чисто случайно определение, което не се намира в никакво отношение нито към производствените разходи, нито към обществената полезност. Размерът на работната заплата се определя отначало като резултат от *свободното* споразумение между свободния работник и свободния капиталист. А впоследствие се оказва, че работникът е принуден да се съгласи работната заплата да се определя от капиталиста, а последният е принуден да държи работната заплата на колкото се може по-ниско равнище. Мястото на *свободата* на договарящата страна е заето от *принудата*. Също така е с търговията и с всички други икономически отношения. Понякога самите ико-

икономисти чувствуват тези противоречия и тяхното разкриване съставлява главното съдържание на водещата се между тях борба. Но в случаите, когато тези противоречия така или иначе биват осъзнавани от икономистите, *последните сами* нападат *частната собственост* в някоя от нейните *частни* форми, като обвиняват едни или други нейни частни форми във фалшифициране на разумната сама по себе си (т. е. в тяхната представа) работна заплата, на разумната сама по себе си стойност, на разумната сама по себе си търговия. Така Адам Смит напада понякога капиталистите, Дестют дьо Трази — банкерите, Симонд дьо Сисмонди — фабричната система, Рикардо — поземлената собственост, почти всички съвременни икономисти — *непромишлените* капиталисти, в чието лице частната собственост се явява само като *потребител*.

Следователно икономистите понякога като изключение отстояват привидността на човечното в икономическите отношения — особено когато нападат някое специално злоупотребление, — но най-често те вземат тези отношения тъкмо в тяхното открито изразено *различие* от човечното, в техния строго икономически смисъл. Несъзнавайки това противоречие и люшкайки се насам-натам, те не излизат извън неговите рамки.

Прудон сложи веднаж завинаги край на тази несъзнателност. Той се отнесе сериозно към *човечната привидност* на икономическите отношения и ѝ противопостави рязко тяхната *безчовечна действителност*. Той ги застави да бъдат в действителността това, което те са в тяхната собствена представа за себе си, или, по-скоро, застави ги да се откажат от своята представа за себе си и да признаят своята действителна безчовечност. Ето защо той изобрази напълно последователно като фактор, който фалшифицира икономическите отношения, не един или друг вид частна собственост поотделно, както правеха останалите икономисти, а просто частната собственост в нейната всеобщност. Той направи всичко, което може да направи критиката на политическата икономия, оставайки на политико-икономическа гледна точка.

Г-н Едгар, който желяе да *характеризира гледището* на производението „Що е собственост?“, не казва, разбира се, и дума нито за политическата икономия, нито за отличителния характер на Прудоновото произведение, който се състои именно в това, че въпросът за *същността на частната собственост* е поставен в него като жизнен въпрос на политическата икономия и юриспруденцията. За критическата критика всичко това се разбира от само себе си. Прудон — казва критиката — не е открил нищо ново със своето отричане на частната собственост. Той само е издрънкал една тайна, премълчавана от критическата критика.

„Прудон“ — продължава г. Едгар непосредствено след своя характеризиращ превод — „е открил следователно в историята нещо абсолютно, вечна основа, божество, което насочва човечеството. Това божество е справедливостта.“

Френското произведение на Прудон от 1840 г. не стои на гледището на германското развитие от 1844 г. В това и се състои гледището на Прудон, което се споделя от множество диаметрално противоположни нему френски писатели и което дава на критическата критика изгодата да е характеризирала с едно и също драсване на перото най-противоположните гледища. При това достатъчно е само да проведе човек последователно издигнатия от самия Прудон закон, а именно закона за осъществяването на справедливостта чрез нейното отричане, за да се отърве по този начин и от този абсолютен извод в историята. Ако Прудон не достига до този последователен извод — той дължи това на печалното обстоятелство, че се е родил французин, а не германец.

За г. Едгар Прудон с неговия абсолютен извод в историята, с неговата вяра в справедливостта, стана *теологически* предмет, и критическата критика, която е *ex professo** критика на теологията, може да се заеме сега с Прудон, за да се изкаже срещу „религиозните представи“.

„Характерното във всяка религиозна представа е, че тя издига като догма такова състояние, в което накрая една от противоположностите се явява като победила и единствено истинна.“

Ние ще видим как религиозната критическа критика издига като догма такова състояние, в което накрая една от противоположностите — „к р и т и к а т а“ — като единствена истина, одържа победа над другата противоположност — „масата“. А Прудон, приемайки масовата справедливост за абсолютен, за бог на историята, извърши толкова по-голяма несправедливост, защото справедливата критика *твърде определено* резервира за самата себе си ролята на този абсолютен, на този бог на историята.

Критически коментар № 2

„Фактът на съществуването на мизерията, на бедността довежда Прудон до едностранчиви разсъждения; в този факт той вижда нещо *противоречащо* на равенството и справедливостта; в този факт той намира своето оръжие. Така че този факт става за него абсолютен, правомерен, а фактът на съществуването на частна собственост — *неправомерен*.“

* — по специалност. *Ред.*

Спокойствието на познаването ни казва, че Прудон вижда във факта на съществуването на мизерията нещо противоречащо на справедливостта — следователно смята този факт за неправилен; и веднага, без да си поеме дъх, спокойствието на познаването ни заявява, че този факт става за Прудон абсолютен и правилен.

Досегашната политическа икономия, изхождайки от факта на богатството, създавано от движението на частната собственост уж за *народите*, достигаше до апология на частната собственост. Прудон изхожда от противоположния факт, софистически завоалиран в политическата икономия — от факта на бедността, създавана от движението на частната собственост — и достига до изводи, които отричат частната собственост. Първата критика на частната собственост изхожда, естествено, от факта, в който пълната с противоречия същност на частната собственост се проявява в най-осезателната, най-крещящата, непосредствено най-възмутителната за човешкото чувство форма — от факта на бедността, на мизерията.

„Критиката, напротив, съединява двата факта — на бедността и собствеността — в един; тя открива вътрешната връзка между двата, прави от тях едно цяло и пита това цяло като такова за предпоставките на неговото съществуване.“

Критиката, която досега още не е разбрала нищо от фактите на собствеността и бедността, противопоставя, „напротив“, своето дело, извършено от нея само в собственото ѝ въображение, на действителното дело на Прудон. Тя съединява *двата* факта в *един* и след като е направила от *двата* факта *един единствен*, открива сега вече вътрешната връзка между *двата*. Критиката не може да отрича, че и Прудон признава, че съществува вътрешна връзка между факта на бедността и факта на частната собственост, тъй като именно поради тази вътрешна връзка той иска премахване на собствеността, за да бъде премахната мизерията. Прудон е направил дори нещо повече. Той е показал подробно *как* движението на капитала поражда мизерията. Критическата критика, напротив, не се занимава с такива дреболии. Тя открива, че бедността и частната собственост са *противоположности* — едно доста разпространено откритие. От бедността и богатството тя *прави едно цяло* и „пита това цяло като такова за предпоставките на неговото съществуване“ — въпрос толкова по-излишен, защото критиката сама току-що е *сътворила* това „цяло като такова“ и следователно самото това *сътворение* е именно предпоставката на неговото съществуване.

Като пита „цялото като такова“ за предпоставките на неговото съществуване, критическата критика следователно търси по същият теологически начин тези предпоставки *извън* „цялото“. Критическата спекулация се движи извън предмета, който уж изследва. До-

като *цялата противоположност* между бедност и богатство не е нищо друго освен *движение на нейните две страни*, докато именно в естеството на тези две страни се заключава предпоставката за съществуването на цялото, критическата критика се избавя от изучаването на това действително движение, което образува цялото, за да може да заяви, че тя като спокойствие на познаването стои над двете страни на противоположността, че нейната дейност, която е сътворила „цялото като такова“, единствена е в състояние да унищожи сътворената от нея абстракция.

Пролетариатът и богатството са противоположности. Като такива те образуват едно цяло. И пролетариатът, и богатството са продукти на света на частната собственост. Касае се за това, какво определено положение заема всеки от тези два елемента в противоположността. Не е достатъчно те да бъдат обявени за две страни на едно цяло.

Частната собственост като частна собственост, като богатство, е принудена да запазва *своето собствено съществуване*, следователно и съществуването на своята противоположност — пролетариата. Това е *положителната* страна на антагонизма, удовлетворената в самата себе си частна собственост.

И обратно, пролетариатът като пролетариат е принуден да премахне самия себе си, следователно и обуславящата го противоположност — частната собственост. — която го прави пролетариат. Това е *отрицателната* страна на антагонизма, неговото безпокойство вътре в самия него, премахнатата и премахващата себе си частна собственост.

Имотната класа и класата на пролетариата представляват едно и също човешко самоотчуждение. Но първата класа се чувства в това самоотчуждение, удовлетворена и утвърдена, възприема отчуждението като свидетелство за *своето собствено могъщество* и притежава в него *привидността* на едно човешко съществуване. А втората класа се чувства в това отчуждение унищожена, вижда в него своето безсилне и действителността на едно нечовешко съществуване. В рамките на безправността тази класа е — да си послужим с един израз на Хегел — *негодувание* против тази безправност, негодувание, което се поражда в тази класа по необходимост от противоречието между нейната човешка *природа* и жизненото ѝ положение, представляващо открито, решително и всеобемащо отрицание на тази природа.

Следователно в рамките на антагонизма частният собственик е *консервативната* страна, пролетарият — *разрушителната*. От първия изхожда действието, насочено към запазване на антагонизма, от втория — действието, насочено към неговото унищожение.

Наистина в своето икономическо движение частната собственост тласка сама себе си към собственото си премахване, но тя прави това само чрез независещо от нея, несъзнателно, извършващо се против нейната воля и обусловено от природата на нещата развитие, само чрез пораждање на пролетариата *като* пролетариат, на нищетата, съзнаваща своята духовна и физическа нищета, на безчовечността, която съзнава своята безчовечност и поради това премахва сама себе си. Пролетариатът привежда в изпълнение присъдата, която частната собственост, пораждайки пролетариата, произнася над самата себе си, тъй както той привежда в изпълнение присъдата, която наемният труд произнася над самия себе си, произвеждайки чуждото богатство и собствената си нищета. Като побеждава, пролетариатът не става в никакъв случай абсолютна страна на обществото, тъй като той побеждава само като премахва самия себе си и своята противоположност. С победата на пролетариата изчезва както самият пролетариат, така и обуславящата го противоположност — частната собственост.

Ако социалистическите писатели признават на пролетариата тази световно-историческа роля — това в никой случай не става, защото те, както ни уверява критическата критика, смятат пролетариите за *богове*. По-скоро обратното. Тъй като в оформилия се пролетариат практически е завършено абстрахирането от всичко човешко, дори от човешко *подобие*; тъй като в жизнените условия на пролетариата всички жизнени условия на съвременното общество са достигнали най-висока точка на безчовечност; тъй като в пролетариата човек е загубил самия себе си, но същевременно не само е придобил теоретическото съзнание за тази загуба, но и непосредствено е принуден да негодува против тази безчовечност от неизбежната, неподдаваща се вече на никакво разкрасяване, абсолютно властна *нужда* — този практически израз на *необходимостта* — поради всичко това пролетариатът може и трябва да освободи сам себе си. Но той не може да се освободи, без да унищожи своите собствени жизнени условия. Той не може да унищожи своите собствени жизнени условия, без да унищожи *всички* нечовешки жизнени условия на съвременното общество, концентрирани в неговото собствено положение. Той не напразно минава суровата, но закаляваща школа на *труда*. Въпросът не е в това, в какво в даден момент *вижда* своята цел един или друг пролетарий или дори целият пролетариат. Въпросът е в това, *що е пролетариатът всъщност* и какво той, съобразно с това свое *битие*, исторически ще бъде принуден да върши. Неговата цел и неговото историческо дело са предначертани по най-ясен и неотменим начин от собственото му жизнено положение, както и от цялата организация на съвременното буржоазно общество.

Не е необходимо да се разпростираме тук върху това, че значителна част от английския и френския пролетариат вече *съзнава* своята историческа задача и постоянно работи да доведе това съзнание до пълна яснота.

„Критическата критика“ толкова по-малко смее да признае това, тъй като тя провъзгласи самата себе си за единствен творчески елемент на историята. От нея изхождат историческите противоположности, от нея също изхожда и дейността, насочена към тяхното премахване. Ето защо чрез устата на своето въплъщение — Едгар — тя прави следната *декларация*:

„Образованост и необразованост, притежаване на имущество и липса на имущество — тези *противоположности*, ако само не се преследва целта да бъдат те *осквернени*, трябва да бъдат *изцяло предоставени* на критиката.“

Притежаването на имущество и липсата на имущество биват осветени метафизически като критическо-спекулативни противоположности. Ето защо само ръката на критическата критика може да се докосва до тях, без да върши светотатство. Капиталистите и работниците не трябва да се намесват в своите взаимни отношения.

Далеч от това, да подозира, че може да се сложи ръка на неговото критическо разбиране на противоположностите, че може да се отнеме светостта на тази негова светиня, г. Едгар слага в устата на своя противник възражение, което само той самият може да си направи.

„Възможно ли е“ — пита въображаемият противник на критическата критика — „да се употребяват някакви други понятия освен вече съществуващите понятия свобода, равенство и т. н.? Аз отговарям“ (обърнете внимание на отговора на г. Едгар), „че гръцкият и латинският език загинаха, щом бе изчерпан кръгът от мисли, за израз на който те служеха.“

Сега е ясно защо критическата критика не ни дава нито една мисъл на *немски* език. Езикът на нейните мисли още не се е появил колкото и много г. Райхардт чрез своето критическо боравене с чужди думи, г. Фаухер чрез своето боравене с английски език, а г. Едгар чрез своето боравене с френски език да са направили за подготовката на *новия критически* език.

Характеризиращ превод № 2

Критическият Прудон казва:

„Земеделците поделили земята помежду си. Равенството освещавало само притежането; по този повод то осветило собствеността.“

У критическия Прудон поземлената собственост възниква в същия момент, в който се извършва разделянето на земята. Преходът от притежание към собственост се осъществява у него с помощта на израза: „по този повод“.

Действителният Прудон казва:

„Земеделнето сложило основата на *земевлдението*... Недостатъчно било да се осигурят на труженника плодовете на неговия труд, ако същевременно не му се осигурявали оръдия за производство. За да бъде защитен по-слабият от посегателствата на по-силния... намерили за необходимо да бъдат прокарани между притежателите постоянни разграничителни линии.“

Следователно „по този повод“ равенството осветило преди всичко *притежанието*.

„Всяка година с нарастването на населението се увеличавали алчността и жадността на колонистите. Изглеждало необходимо да се сложи предел на тяхното честолюбие чрез създаване на нови, непреодолими прегради. Така земята станала собственост поради нуждата от равенство... Без съмнение разделянето никога не е било географски равномерно... но все пак принципът оставал същият. По-рано равенството бе осветило притежанието, сега пак то осветило собствеността.“

У критическия Прудон

„древните основатели на собствеността в грижата за задоволяване на своите нужди пропуснали да видят, че на правото на собственост същевременно съответствува правото да се отчуждава, да се продава, да се подарява, да се придобива и да се губи, което унищожавало равенството, от което те изхождали.“

У действителния Прудон основателите на собствеността не пропуснали в грижата за задоволяване на своите нужди да видят този ход на развитието на собствеността. Те само не го предвидили. Но дори и да са можели да го предвидят, и в този случай наличната нужда би победила. По-нататък, действителният Прудон е много масов, за да противопоставя на „*правото на собственост*“ правото да се отчуждава, да се продава и т. н., т. е. да противопоставя на рода неговите видове. Той противопоставя „*правото да се получава* своят наследствен дял“ на „*правото да бъде той отчуждаван* и т. н.“, което представлява действителна противоположност и действителна крачка напред.

Критически коментар № 3

„Но на какво се опира Прудоновото доказателство, че собствеността е невъзможна? Колкото и да е трудно да се повярва това — на същия принцип на равенството!“

За да повярва това, за г. Едгар би било достатъчно да поразмисли малко. На г. Едгар ще да е известно, че г. Бруно Бауер постави в основата на всички свои разсъждения „безпределното самосъзнание“ и разглеждаше този принцип като творчески принцип дори на евангелията, които със своята безпределна безсъзнателност като че ли пряко противоречат на безпределното самосъзнание. По същия начин Прудон разглежда равенството като творчески принцип на пряко противоречащата му частна собственост. Ако г. Едгар сравни за момент френското равенство с немското „самосъзнание“, той ще намери, че последният принцип изразява на немски, т. е. във формите на абстрактното мислене, онова, което първият изразява на френски, т. е. на езика на политиката и на мислещата нагледна представа. Самосъзнанието е равенството на човека със самия себе си в сферата на чистото мислене. Равенството е осъзнаването от човека на самия себе си в сферата на практиката, т. е. осъзнаването от човека на друг човек като равен нему и отношението на човека към друг човек като към равен. Равенството е френският израз за обозначаване на единството на човешката същност, за обозначаване на родовото съзнание и родовото поведение на човека, на практическото тъждество на човека с човека, т. е. за обозначаване на общественото, или човешкото, отношение на човека към човека. Ето защо както разрушителната критика в Германия, преди да бе дошла в лицето на *Фойербах* до разглеждането на *действителния човек*, се стараше да сложи край на всичко определено и съществуващо с помощта на принципа на *самосъзнанието* — така разрушителната критика във Франция се стараше да постигне същото с помощта на принципа на *равенството*.

„Прудон се бунтува срещу философията, което само по себе си не може да му се вмени във вина. Но защо се бунтува той? Философията според него била досега недостатъчно практична: тя се била издигнала в задоблачните висини на *спекулацията* и оттам хората ѝ се сторили прекалено малки. А аз мисля, че философията е свръхпрактична, т. е. че досега тя не е била нищо друго освен абстрактен израз на съществуващото положение на нещата; тя винаги е била във властта на предпоставките на съществуващото положение на нещата, които е приемала за нещо абсолютно.“

Мнението, че философията е абстрактен израз на съществуващото положение на нещата, принадлежи по своя произход не на г. Едгар, а на *Фойербах*, който пръв характеризира философията като спекулативна и мистична емпирия и доказа това. Но г. Едгар успя да придаде на това мнение оригинален, критически словесен израз. А именно, докато *Фойербах* стига до заключението, че философията трябва да слезе от небесата на спекулацията в глъбините на човешката нищета, г. Едгар, напротив, ни поучава, че философията е свръх-

практична. Но по-скоро изглежда, че именно защото е била само трансцендентен, абстрактен израз на съществуващото положение на нещата, поради тази своя трансцендентност и абстрактност, поради своето *мнимо различие* от света, философията е трябвало да си въобрази, че е оставила дълбоко под себе си съществуващото положение на нещата и действителните хора; че от друга страна, понеже *в действителност* не се е различавала от света, тя не е могла да произнесе над него никаква *действителна присъда*, не е могла да приложи към него никаква реална сила на различаване, следователно не е могла да се намеси *практически* в хода на нещата, а в най-добрия случай е трябвало да се задоволи с пратика in abstracto*. Философията е била свръхпрактична само в смисъл, че е витаела над практиката. Критическата критика, за която човечеството се слива в една неодухотворена маса, ни дава най-ярко доказателство за това, колко безкрайно малки изглеждат за спекулативното мислене действителните хора. По това старата спекулативна философия е напълно съгласна с критиката. Прочетете например следния пасаж от Хегеловата „Философия на правото“:

„От гледна точка на потребностите конкретното на представата е именно това, което ние наричаме *човек*; тук следователно — и *всъщност само* тук — става дума за човека в този смисъл“¹⁷

Във всички други случаи, когато спекулативните философи говорят за човека, те имат предвид не *конкретното*, а *абстрактното* — *идеята, духа* и т. н. Поразителни примери за това, как философията изразява съществуващото положение на нещата, ни дадоха г. Фаухер със своето изобразяване на съществуващото положение в Англия и г. Едгар със своето изобразяване на съществуващото състояние на френския език.

„Така че практичен е и Прудон: открил, че понятието равенство лежи в основата на доказателствата в полза на собствеността, той, изхождайки от същото понятие, се обявява против собствеността.“

Прудон прави тук същото, което правят и германските критици, които, изхождайки от представата за човека, която те намират да лежи в основата на доказателствата за съществуването на бога, се обявяват именно против съществуването на бога.

„Ако следствията от принципа на равенството са по-силни от самото равенство, как иска Прудон да помогне на този принцип да придобие толкова неочаквана сила?“

В основата на всички религиозни представи лежи според г. Бруно Бауер самосъзнанието. То според него е творческият

* — в абстрактен вид. *Ред.*

принцип на евангелията. Но защо наистина следствията от принципа на самосъзнанието са били тук по-силни от самото самосъзнание? Защото — отговаря ни се в чисто германски дух — макар самосъзнанието да е творческият принцип на религиозните представи, то е такова само като излязло от себе си, противоречащо на самото себе си, отдадено и отчуждено самосъзнание. Ето защо дошлото в себе си, разбиращото самото себе си, схващащото своята същност самосъзнание властвува над създанията на своето самоотчуждение. Съвсем в същото положение се намира и Прудон — разбира се, с тази разлика, че той говори френски, а ние немски, и че поради това той изразява по френски маниер онова, което ние изразяваме по немски маниер.

Прудон сам си поставя въпроса, защо равенството, макар то като творчески принцип на разума да лежи в основата на институцията на собствеността и като последно разумно основание да служи за основа на всички доказателства в полза на собствеността — защо все пак то не съществува, а съществува, напротив, неговото отрицание — частната собственост? Поради това той разглежда самия факт на собствеността. Той доказва, че „в действителност собствеността като институция и принцип е *невъзможна*“ (стр. 34), т. е. че *тя противоречи на самата себе си* и премахва сама себе си във всички пунктове; че тя, изразено на немски, е наличното битие на отдаденото, противоречащо на самото себе си, отчуждено от самото себе си равенство. Действителното положение на нещата във Франция, както и познанието на това отчуждение с право сочат на Прудон, че е необходимо неговото действително премахване.

Като отрича частната собственост, Прудон чувствава нужда да даде същевременно *историческо* оправдание на съществуването на частната собственост. Както всички първи опити от този вид, и неговите разсъждения имат прагматичен характер, т. е. той предполага, че миналите поколения са се старали съзнателно и обмислено да осъществят в своите институции равенството, което представлява за него човешката същност.

„Ние пак се връщаме на това ... Прудон пише в интерес на пролетарните.“

Той не пише, изхождайки от интереса на самозадоволяващата се критика, от абстрактния, изкуствено създаден интерес, а от масовия, действителния, историческия интерес — от един интерес, който води по-далеч от проста *критика*, именно до *криза*. Прудон не само пише в интерес на пролетарните: той самият е пролетарий, *ouvrier**. Неговото произведение е научен манифест на френския

* — работник. *Ред.*

пролетариат и поради това има съвсем друго историческо значение в сравнение със значението, което има нескопосаната литературна работа на някой критически критик.

„Прудон пише в интерес на онези, които нямат нищо. Да имаш и да нямаш нищо — за него това са абсолютни категории. Имането за него е най-важното, тъй като същевременно нямането му изглежда като най-важен предмет на размишление. Всеки човек трябва да има, но точно толкова, колкото и другият — мисли Прудон. Аз обаче трябва да кажа, че от всичко, което имам, за мен е интересно само онова, което имам изключително аз, онова, което имам в повече от другия. При равенство както нямането, така и самото равенство ще бъдат за мен нещо безразлично.“

Според г. Едгар — за Прудон *имането* и *нямането* са абсолютни категории. Критическата критика вижда навред само категории. Така според г. Едгар имане и нямаме, работна заплата, възнаграждение, нужда и потребност, труд за задоволяване на потребностите не са нищо друго освен категории.

Ако обществото би трябвало да се освободи само от *категириите* имане и нямаме — колко много би му улеснил „преодоляването“ и „снемането“ на тези категории всеки диалектик, дори още по-слаб от г. Едгар! Г-н Едгар гледа и на това „преодоляване“ като на такава дреболия, че дори не смята за нужно поне само да *обясни* в противовес на Прудон какво всъщност представляват категориите имане и нямаме. Но тъй като нямането е не само категория, а най-безотрадната действителност; тъй като в днешно време човек, който няма нищо, не представлява нищо; тъй като той е лишен както от необходимите средства за съществуване изобщо, така и в още по-голяма степен от средства за човешко съществуване; тъй като състоянието на нямаме е състояние на пълно отделяне на човека от неговата предметност — поради всичко това нямането напълно правилно изглежда на Прудон като най-важен предмет на размишление, толкова по-правилно, колкото по-малко се е размишлявало над този предмет преди Прудон и преди социалистическите писатели изобщо. Нямамето е най-отчаяният *спиритуализъм*, то е пълна недействителност на човека, пълна действителност на неговата обезчовеченост, то е твърде положително имане — наличност на глад, сгуд, болести, престъпления, унижение, затъпяване, всякакъв вид обезчовеченост и противоестественост. Но всеки предмет, който за пръв път с пълно съзнание за неговата важност става предмет на размишление, изглежда на изследователя като *предмет, най-достоеен за размишление*.

Желанието на Прудон да премахне нямамето и старата форма на имането е напълно тъждествено с желанието му да премахне практически отчужденото отношение на човека към неговата *пред-*

легна същност, да премахне политико-икономическия израз на човешкото самоотчуждение. Но тъй като неговата критика на политическата икономия все още остава във властта на предпоставките на политическата икономия, обратното завоюване на предметния свят самѸ още се явява у Прудон в политико-икономическата форма на притежанието.

Критическата критика заставя Прудон да противопоставя на нямането — имането; а Прудон, напротив, противопоставя на старата форма на имането — частната собственост, притежанието. Той обявява притежанието за „обществена функция“. А в една функция „интересът“ е насочен не към това, да „изключи“ друго, а към това, да туря в действие и да реализирам собствените си сили, силите на своето съществуване.

Прудон не успя да даде на тази своя мисъл съответен разгърнат израз. Представата за „еднакво притежание“ е политико-икономическият, следователно — все още отчужден израз на положението, че предметът като битие за човека, като предметно битие на човека, е същевременно налично битие на човека за друг човек, негово човешко отношение към друг човек, обществено отношение на човека към човека. Прудон преодолява политико-икономическото отчуждение в пределите на политико-икономическото отчуждение.

Характеризиращ превод № 3

Критическият Прудон си е намерил и критически собственик.

„по собственото признание на когото онези, които е трябвало да работят за него, са загубили онова, което той си е присвоил“.

Масовият Прудон казва на масовия собственик:

„Ти си работил! Нима никога не си имал случай да заставяш други да работят за тебе? Как се е случило, че те, работейки за тебе, са загубили онова, което ти си успял да придобиеш за себе си, без да работиш за тях?“

Критическият Прудон заставя Сей под „естествено богатство“ да разбира „естествени владения“, макар че Сей, за да премахне всякакви недоразумения, изрично заявява в „Краткото резюме“, приложено към неговия „Трактат по политическа икономия“, че под „богатство“ той не разбира нито собственост, нито владение, а „сума от стойности“. Разбира се, критическият Прудон реформира Сей също тъй, както той самият бива реформиран от г. Едгар. Според критическия Прудон от факта, че земята може да бъде присвоена по-лесно, отколкото въздухът и водата, Сей „веднага извеж-

да правото на вземане една нива в собственост“. Сей, който е далеч от мисълта да извежда от факта на по-лесното присвояване на земята *правото* на собственост върху нея, казва, напротив, изрично: „*Правата* на поземлените собственици водят своето начало от *грабеж*“ („Трактат по политическа икономия“, 3 изд., том I, стр. 136, бележката¹⁸). Ето защо — според Сей — за установяването на *правото* на поземлена собственост е било необходимо „съдействието на законодателството“ и на „положителното право“. Действителният Прудон не застава Сей да *извежда* „веднага“ от факта на по-лесното присвояване на земята *правото* на поземлената собственост. Той упреква Сей, че поставя *на мястото* на *правото* възможността и *смесва* въпроса за възможността с въпроса за *правото*:

„Сей взема възможността за право. Не питат защо е било по-лесно да се присвои земята, отколкото морето и въздухът; искат да знаят по силата на какво *право* човекът си е присвоил това богатство.“

Критическият Прудон продължава:

„Към това остава *само* да добавим, че заедно с даден участък земя се присвояват и останалите елементи — въздух, вода, огън: terra, aqua, aëre et igne interdicti sumus.*“

Далеч от мисълта да добави „*само*“ това, действителният Прудон, напротив, казва, че той мимоходом (en passant) обръща „вниманието“ на читателя върху присвояването на въздуха и водата. У критическия Прудон римската формула за изгонването се явява по най-непонятен начин. Той забравя да каже кои са тези „*ние*“, до които се отнася забраната. Действителният Прудон се обръща към не-собствениците:

„Пролетарин! ... собствеността ни *отлъчва* от обществото: terra etc. interdicti sumus.“

Критическият Прудон полемизира с Шарл Конт по следния начин:

„Шарл Конт мисли, че за да живее, човек се нуждае от въздух, храна и облекло. Някои от тези неща, като например въздуха и водата, били в неизчерпаемо количество и поради това винаги оставали обща собственост, а други били в ограничено количество и поради това били станали частна собственост. Следователно в своето доказателство Шарл Конт изхожда от понятията ограниченост и неограниченост. Може би той щеше да стигне до други изводи, ако беше направил главни категорни понятията ненужност и необходимост.“

Каква детска полемика от страна на критическия Прудон! Той предлага на Шарл Конт да се откаже от категориите, от които по-

* — за нас е забранен достъпът до земята, водата, въздуха и огъня (парифраза на древноримската формула за изгонване от отечеството). *Ред.*

следният изхожда в своите доказателства, и да прибегне до други категории, за да стигне не до своите собствени изводи, а „*може би*“ до изводите на критическия Прудон.

Действителният Прудон не се обръща към Шарл Конт с подобни предложения. Той не се опитва да се отърве от него с помощта на някакво си „*може би*“: той бие Шарл Конт със собствените му категории.

Шарл Конт, казва Прудон, изхожда от необходимостта за човека от въздух, храна, а за известни климати — и от облекло, не за да живее, а за да не престане да живее. За да поддържа своето съществуване, човек се нуждае следователно (според Шарл Конт) постоянно от присвояване на различни неща. Тези неща не съществуват в еднакво количество.

„Светлината на небесните тела, въздухът и водата съществуват в такива големи количества, че човекът не може да ги увеличи или намали забележимо; следователно всеки може да си присвои от тях толкова, колкото му е нужно за задоволяване на своите потребности, без да пречи с нещо на другите хора да се ползват от тях.“¹⁹

Прудон взема за изходна точка собствените определения на Шарл Конт. Преди всичко той доказва на Конт, че земята е също тъй предмет от първа необходимост и затова ползуването от нея би трябвало да бъде достъпно за всекиго — в границите, посочени от Конт: „*без да пречи на другите хора да се ползват от нея*“. Защо в такъв случай земята е станала частна собственост? Шарл Конт отговаря: защото количеството на земята *не е неограничено*. Но той би трябвало да направи обратното заключение: тъй като количеството на земята е *ограничено* — тя не може да бъде присвоена. Присвояването на въздуха и водата не наврежда на никого, защото от тях всякога остава достатъчно, защото тяхното количество е неограничено. Напротив, произволното присвояване на земята пречи на другите хора да се ползват от нея именно защото количеството на земята е *ограничено*. Ползуването от нея трябва следователно да се регулира в интерес на *всички*. Шарлконтовият начин на доказване доказва нещо противоположно на неговия тезис.

„Шарл Конт — заключава Прудон“ (именно критическият Прудон) — „изхожда от възгледа, че една нация може да бъде собственица на земя; ако обаче собствеността влече след себе си правото на употребяване и злоупотребяване — *jus utendi et abutendi re sua** — и на нацията не може да се признае правото на употребяване и злоупотребяване на земята.“

Действителният Прудон не говори за *jus utendi et abutendi*, което правото на собственост „*влече след себе си*“. Той е премного

* — правото на употребяване и злоупотребяване на своята вещ. *Ред.*

масов, за да говори за правото на собственост, което влече след себе си правото на собственост. Jus utendi et abutendi re sua е именно самото право на собственост. Ето защо Прудон изрично отрича на един народ правото на собственост върху неговата територия. На онези, които смятат това за преувеличено, той възразява, че от това въображаемо право на национална собственост във всички времена са били извеждани суверенността, данъците, регалиите, ангажираната и т. н.

Действителният Прудон развива против Шарл Конт следните съображения: Конт иска да покаже как възниква собствеността, а започва с това, че предполага една нация като собственик, т. е. изпада в *petitio principii**. Той заставя държавата да продава земи, той заставя предприемач да купува тези земи, т. е. той предполага същите отношения на *собственост*, които иска да докаже.

Критическият Прудон събаря френската десетична система. Той запазва *франка*, но на мястото на *сантима* поставя „гроша“.

„Когато аз — добавя Прудон“ (критическият Прудон) — „отстъпвам участък земя, не само се лишавам от реколтата през дадената година, но лишавам децата и внуците си от едно постоянно благо. Земята има стойност не само днес: тя има и потенциална, бъдеща стойност.“

Действителният Прудон не говори за това, че земята има стойност не само днес, но и утре; той противопоставя пълната, сега съществуваща стойност на потенциалната, бъдещата стойност, която зависи от моето умение да извлечам полза от земята. Той казва:

„Разрушете вашия участък земя или, което за вас е същото, продайте го. С това вие не само лишавате себе си от една, две или много реколти, но и унищожавате всички продукти, които бихте могли да извлечете от този участък — вие, вашите деца и внуци.“

За Прудон е важно не противопоставянето на една реколта на постоянното благо (парите, получени за продадения участък земя, могат като капитал също да се превърнат в „постоянно благо“), а противопоставянето на сега съществуващата стойност на онази, която земята може да получи в резултат на продължително обработване.

„Новата стойност — казва Шарл Конт, — която аз придавам на една вещ чрез своя труд, е моя собственост. Прудон“ (критическият Прудон) „се стреми да го опровергае по следния начин: „В такъв случай, щом престане да работи, човек би трябвало да престане да бъде собственик. Правото на собственост върху продукта в никакъв случай не може да влече след себе си право на собственост и върху веществото, което съставлява основата на продукта.“

Действителният Прудон казва:

* — логическа грешка, състояща се в доказване на една теза с аргумент, който сам има сила само при истинност на доказваната теза. *Red.*

„Нека работникът си присвоява продуктите на своя труд; но аз не разбирам защо правото на собственост върху продукта трябва да влече след себе си право на собственост върху материята. Нима рибарят, който умее да лови повече риба от другите рибари на същия бряг, става поради тази си ловкост собственик на нивцата земя, на която той лови риба? Нима ловкостта на един ловец му е давала някога правото на собственост върху дивеча на цял кантон? Същото е със земеделеца. За да бъде превърнато притежанието в собственост, необходимо е още и едно друго условие освен труда; в противен случай човек бѣ престанал да бъде собственик, щом престане да бъде работник.“

*Cessante causa, cessat effectus**. Ако собственикът е собственик само в качеството на работник — той престава да бъде собственик, щом престане да бъде работник.

„Ето защо съгласно закона собствеността се създава чрез давността; трудът е само осезателният знак, материалният акт, който служи като израз на завладяването на вещта.“

„Следователно системата на присвояване на една вещь чрез труда“ — продължава Прудон — „противоречи на закона. И ако привържениците на тази система твърдят, че си служат с нея, за да обясняват законите — те си противоречат сами.“

Ако, по-нататък, съгласно това мнение например пригодяването на земята за обработка „създава пълната собственост върху тази земя“ — подобно разсъждение не е нищо друго освен *petitio principii*. Фактически тук е създадена една нова производителна способност на материята. А трябваше да се докаже, че с това е създадено и правото на собственост върху самата материя. Самата материя не е създадена от човека. Дори едни или други производителни способности на материята се създават от човека само ако съществува самата материя.

Критическият Прудон прави от *Гракх Бабьоф* борец за свобода, а у масовия Прудон Бабьоф е борец за равенство (*partisan de l'égalité*).

Критическият Прудон, който се е заел с определянето на хонорара на *Омир* за „Илиадата“, казва:

„Хонорарът, който аз изплащам на *Омир*, трябва да се равнява на онова, което той ми дава. Как може да се определи стойността на онова, което ни дава *Омир*?“

Критическият Прудон се отнася твърде презрително към политико-икономическите дреболии, за да знае, че стойността на една вещь и онова, което тази вещь дава на друго — са съвсем различни неща. Действителният Прудон казва:

„Хонорарът на поета трябва да бъде равен на неговия продукт; а каква е стойността на този продукт?“

* С прекратяването на причината се прекратява и действието. *Ред.*

Действителният Прудон предполага, че „Илиадата“ има безкрайно голяма *цена* (или разменна стойност, *prix*); а критическият, че има безкрайно голяма *стойност*. Действителният Прудон противопоставя стойността на „Илиадата“ — *нейната стойност в политико-икономически смисъл* (*valeur intrinsèque*) — на разменната ѝ стойност (*valeur échangeable*); а критическият Прудон противопоставя на „вътрешната стойност“ на „Илиадата“ — т. е. на стойността ѝ като поема — нейната „стойност за размяната“.

Действителният Прудон казва:

„Материалното възнаграждение и талантът нямат общо мерило. В това отношение положението на всички производители е еднакво. Следователно всяко сравнение помежду им и всяка имуществена класификация са невъзможни“ („Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure; sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortunes est impossible“).

А критическият Прудон казва:

„Положението на производителите *относително* е еднакво. Талантът не може да бъде материално премерен... Всяко сравнение на производителите помежду им, всяко тяхно *външно отличаване* са невъзможни.“

У критическия Прудон

„човекът на науката трябва *ди се чувствава* в обществото *равен* на всички останали, тъй като неговият талант и неговата проникателност са *само* продукт на обществената проникателност“.

Действителният Прудон никъде не говори за чувствата на таланта. Той казва, че талантът трябва да слезе до равнището на обществото. Той съвсем не твърди, че талантливият човек е *само* продукт на обществото. Той твърди, напротив:

„Талантливият човек е съдействувал да изработи в самия себе си едно полезно оръдие... В него са скрити свободен работник и натрупан обществен капитал.“

Критическият Прудон продължава:

„Той трябва да бъде освен това благодарен на обществото, че го освобождава от други работи, за да може да се отдаде на науката.“

Действителният Прудон никъде не прибегва до благодарността на талантливия човек. Той казва:

„Художникът, ученият, поетът получават своята справедлива награда вече само с това, че обществото им позволява да се отдават изключително на науката и изкуството.“

Накрай, критическият Прудон извършва истинско чудо: у него едно общество от 150 работника може да издържа един „*маршал*“.

следователно — и цяла армия. У действителния Прудон този „маршал“ е просто „ковач“ (maréchal).

Критически коментар № 4

„Шом той“ (Прудон) „запазва понятието работна заплата, шом вижда в обществото учреждение, което ни дава работа и ни плаща за нея — той толкова по-малко може да приема времето за мярка на заплашането, защото малко преди това той, съгласявайки се с *Хуго Гроций*, прокарва мисълта, че времето е безразлично по отношение на *значимостта* на един предмет.“

Тук имаме единствената точка, където критическата критика прави опит да разреши своята задача и да докаже на Прудон, че той, изхождайки от политико-икономическа гледна точка, неправилно процедира против политическата икономия. Но именно тук тя се *бламира* по найстина критически начин.

Заедно с *Хуго Гроций* Прудон развива мисълта, че *давността* не може да бъде основание за превръщане на *притежанието* в *собственост*, на един „*правен принцип*“ в друг, тъй както времето не може да превърне истината, че сборът от ъглите на триъгълника е равен на два прави, в истина — че този сбор е равен на три прави.

„Вие никога не ще постигнете“, се провиква Прудон, „щото времето, което само по себе си не създава нищо, не променя нищо, не модифицира нищо, да превърне човека, който се ползува от една вещь, в *собственик* на тази вещь.“

Г-н *Едгар* заключава: тъй като Прудон казва, че времето не може да превърне един правен принцип в друг и въобще не може само по себе си да измени или да модифицира каквото и да било — той проявява непоследователност, правейки *работното време* мярка на политико-икономическата *стойност* на продукта на труда. Г-н *Едгар* успява да стигне до тази критически критическа бележка благодарение на това, че превежда думата „*valeur*“* с думата „*Geltung*“**, и по този начин може да прилага тази дума в един и същ смисъл както там, където става дума за *значимостта* на даден правен принцип, така и там, където се говори за *търговската стойност* на продукта на труда. Той успява да направи това, като отъждествява празната продължителност на времето със запълненото работно време. Ако Прудон беше казал, че времето не може да превърне мухата в слон — критическата критика би могла със същото право да направи заключението: следователно той няма право да прави работното време мярка на работната заплата.

* — „стойност“. *Ред.*

** — „значимост“. *Ред.*

Че *работното време*, което трябва да бъде *изразходвано* за производството на един предмет, принадлежи към *производствените разходи* на този предмет, че *производствените разходи* на един предмет са именно това, което той *струва*, т. е. това, за което той може да бъде *продаден*, ако се абстрахираме от влиянието на *конкуренцията* — това не може да не бъде разбрано дори от критическата критика. Освен работното време и материала на труда към производствените разходи икономистите отнасят и рентата на поземления собственик, както и лихвите и печалбата на капиталиста. Рентата, лихвите и печалбата отпадат у Прудон, тъй като у него отпада частната собственост. Следователно остават само работното време и авансовите разходи. Като прави работното време — непосредственото налично битие на човешката дейност като такава — мярка на работната заплата и на определянето на стойността на продукта, Прудон прави човешкия елемент решаващ, докато в старата политическа икономия решаващ момент беше веществената сила на капитала и на поземлената собственост, т. е. Прудон възстановява човека в неговите права, но все още в политико-икономическа и поради това противоречива форма. Доколко правилно процедира той от гледна точка на политическата икономия, можем да съдим по това, че основателят на новата политическа икономия *Адам Смит* още в първите страници на своето съчинение „Изследване върху природата и причините за богатството на народите“²⁰ развива мисълта, че *преди* установяването на частната собственост, следователно при предпоставката, че няма *частна собственост, работното време* е било мярка на *работната заплата* и на неразличаващата се още от нея *стойност на продукта на труда*.

Но нека дори критическата критика предположи за момент, че Прудон не е изхождал от предпоставката на работната заплата. Нима тя мисли, че *някога времето*, необходимо за производството на някакъв предмет, не ще бъде съществен момент на „*значимостта*“ на този предмет; нима тя мисли, че времето ще загуби своята *стойност*?

В областта на непосредственото материално производство разрешението на въпроса, дали да бъде произведен един предмет или не, т. е. разрешението на въпроса за *стойността* на предмета, ще зависи съществено от работното време, необходимо за неговото производство. Защото от това време зависи дали обществото има време за истински човешко развитие.

И дори що се отнася до *духовното* производство — нима и там, ако искам да постъпвам разумно, не трябва при определяне на обема, характера и плана на едно духовно произведение да вземам под внимание времето, необходимо за неговото производство? В проти-

вен случай аз рискувам най-малкото моя идеален предмет никога да не се превърне в действителен предмет — следователно да придобие само стойността на въображаем предмет, т. е. само *въображаема стойност*.

Оставащата върху гледището на политическата икономия критика на политическата икономия признава всички съществени определения на човешката дейност, но само в отчуждена форма. Така например тук тя превръща значението на времето за *човешкия труд* в неговото значение за *работната заплата*, за наемния труд.

Г-н Едгар продължава:

„За да застави таланта да приеме посоченото по-горе мерило, Прудон *злоупотребява* с понятието *свободна сделка* и твърди, че обществото и отделни неговни членове имали дори правото да отхвърлят произведенията на таланта.“

У *фуриеристите* и *сенсимонистите* талантът, продължавайки да стои с двата си крака на политико-икономическа почва, предявява прекомерни *искания за хонорар* и прилага своите *фантазии за безкрайната си ценност* като мерило за определяне *разменната стойност* на своите произведения. На тези домогвания на таланта Прудон отговаря точно така, както политическата икономия отговаря на всяка претенция на дадена цена да се издигне значително над така наречената естествена цена, т. е. над производствените разходи на предлагания продукт — отговаря, като посочва свободата на сделката. При това Прудон не *злоупотребява* с това отношение в смисъла на политическата икономия: напротив, той предлага като действително онова, което у икономистите е само номинално и илюзорно, именно — *свободата* на договарящите се страни.

Характеризиращ превод № 4

Накрай критическият Прудон реформира *френското общество*, като преобразява френските пролетарии също така, както и френската буржоазия.

На френските пролетарии той отрича „сила“, докато действителният Прудон ги упреква за това, че им липсва *добродетел* (vertu). Той превръща тяхната *ловкост* в работата в проблематична ловкост — „вие *може би* сте сръчни в работата“, — докато действителният Прудон безусловно признава тяхната сръчност в работата („*prompts au travail vous êtes*“ etc.). Той превръща френските буржоа в *глупави* бюргери, докато действителният Прудон противопоставя *неблагодарните буржоа* (bourgeois ignobles) на опозорените

благородници (nobles flétris). Той превръща буржоата от представител на еснафската „златна среда“ (bourgeois juste-milieu) в „наши добри бюргери“, за което френската буржоазия може да му благодари. Където действителният Прудон говори, че расте „злата воля“ на френските буржоа („la malveillance de nos bourgeois“), там критическият Прудон напълно последователно говори, че расте „безгрижността на нашите бюргери“. Буржоата на действителния Прудон е толкова малко безгрижен, че извиква на самия себе си: „да не се боим! да не се боим!“ Така говори само онзи, който иска с помощта на разсъждения да пропъди от себе си страха и грижата.

Като създаде критическия Прудон чрез превеждането на действителния Прудон, критическата критика показва на масата какво представлява един критически завършен превод. Тя показва „превода, какъвто той трябва да бъде“. Ето защо тя с право напада лошите, масовите преводи:

„Германската публика иска да получава книжарската стока на безценица, ето защо издателят иска евтин превод; преводачът не иска да умре от глад над съята работа; той дори не може да извърши своята работа със зряла обмисленост“ (с цялото спокойствие на познаването). „тъй като издателят трябва да изпревари конкурентите чрез бързо издаване на превода. Нещо повече, преводачът дори трябва да се страхува от конкуренцията, трябва да се страхува да не би да се намери друг, който ще предложи да извърши работата по-бързо и на по-ниска цена. И ето, без да се е подготвил, преводачът диктува своя ръкопис на някакъв беден писар и при това диктува, колкото се може по-бързо, за да не плаща напразно на писаря, комуто се плаща на час. Той е щастлив, ако може на следния ден да задоволи словослагателя, който настоява да му се дава ръкопис. А при това преводите, които наводняват нашия книжен пазар, са само израз на сегашната импотентност на немската литература“ и т. н. („Allgemeine Literatur-Zeitung“, брой VIII, стр. 54).

Критически коментар № 5

„На доказателството, че собствеността е невъзможна, което Прудон извежда от това, че човечеството разрушава себе си особено със системата на лихвите и печалбата и с непропорционалното отношение между потребление и производство — на това доказателство липсва допълващата го противоположност, именно доказателството, че частната собственост е исторически възможна.“

Щастливият инстинкт подсказва на критическата критика да не се спира на разсъжденията на Прудон за системата на лихвите и печалбата и т. н., т. е. на най-важните разсъждения на Прудон. Работата е там, че в този пункт критиката на Прудон дори привидно е вече невъзможна без съвсем положителни знания по въпроса за движението на частната собственост. Критическата критика се

опитва да се обезщети за своето безсилие със забележката, че Прудон не дал доказателство за историческата възможност на частната собственост. Защо критиката, която не дава нищо освен думи, иска другите да ѝ дават *всичко*?

„Прудон доказва невъзможността на собствеността с това, че работникът не може да изкупи своя продукт с парите, получени като заплата за труда му. Прудон не привежда изчерпателен довод за обосноваване на това положение, като се обръща към същността на капитала. Работникът не може да изкупи своя продукт, защото последният е всякога обществен продукт, а самият работник не е нищо друго освен отделен заплащан човек.“

За да бъде още по-изчерпателен, г. Едгар би могъл в противовес на Прудоновата дедукция да каже, че работникът не *може* да изкупи своя продукт, защото изобщо е принуден да го *изкупува*. В определенията на купуването вече се съдържа това, че работникът се отнася към своя продукт като към изгубен за него, отчужден предмет. Изчерпателният довод на г. Едгар не изчерпва между другото това, защо капиталистът, който сам не е *нищо друго* освен *отделен* човек, и то човек, *заплащан* с печалба и лихви, може да изкупи не само продукта на труда, но и нещо повече от този продукт. За да обясни това, г. Едгар ще трябва да обясни взаимоотношението между труд и капитал, т. е. да се обърне към същността на капитала.

Приведеното място из критиката показва най-нагледно как критическата критика използва веднага това, което току-що е научила от някой писател, за да го изтъкне, добавяйки някакъв критически израз, като лично изобретена мъдрост против същия писател. Именно от самия Прудон критическата критика е почерпила несприведения от Прудон и приведен от г. Едгар довод. Прудон казва:

„Divide et impera...“ Разединете работниците — и твърде възможно е падницата, плащана на всеки отделен работник, да превиди стойността на всеки индивидуален продукт; но въпросът не е там... Ако сте заплатили всички индивидуални сили, с това вие още не сте заплатили колективната сила.“

Прудон обърна *най-напред* внимание на това, че сумата на работните заплати, плащани на отделните работници, дори ако всеки индивидуален труд би бил заплатен напълно, не заплаща още колективната сила, овеществена в техния продукт; че работникът следователно бива заплащан не като *част от колективната работна сила*. Г-н Едгар изопачава тази мисъл в смисъл, че работникът не е нищо друго освен отделен заплащан човек. Следователно критическата критика използва една *обща* мисъл на Прудон, за да я про-

* — Разделяй и владей. *Ред.*

тивопостави на по-нататъшното *конкретно* развитие на същата тази мисъл у същия този Прудон. Тя овладява тази мисъл по критически маниер и разкрива тайната на *критическия социализъм* в следния пасаж:

„Съвременният работник *мисли* само за себе си, т. е. допуска да му се плаща само като на дадено лице. Не някой друг, а *самият работник* не взема под внимание колосалната и неизмерима сила, която възниква от неговото сътрудничество с други сили.“

Според критическата критика цялото зло е само в „*мисленето*“ на работниците. Наистина английските и френските работници са образували сдружения, в които предмет на обмяна на мнения между работниците са не само техните непосредствени потребности като *работници*, но и техните потребности като *хора*. С образуването на тези сдружения работниците проявяват твърде задълбочено и широко разбиране на „колосалната“ и „неизмерима“ сила, която възниква от тяхното сътрудничество. Но тези *масови* комунистически работници, заети например в работилниците на Манчестер и Лион, не мислят, че е възможно да се избавят чрез „*чисто мислене*“ — с помощта само на разсъждения — от своите господари и от своето собствено практическо унижение. Те чувствуват много болезнено *различието* между *битие* и *мислене*, между *съзнание* и *живот*. Те знаят, че собственост, капитал, пари, наеман труд и други подобни съвсем не са призраци на въображението, а твърде практически, твърде конкретни продукти на самоотчуждението на работниците, които поради това трябва да бъдат премахнати също практически и конкретно, за да може човек да стане човек не само в *мисленето*, в *съзнанието*, но и в *масовото битие*, в *живота*. Критическата критика, напротив, учи работниците, че те престават да бъдат в действителност наемни работници, щом премахнат в мисълта мисълта за наеман труд, щом престанат в мисълта да се смятат за наемни работници и съобразно с това прекалено въображение не допускат вече да бъдат заплащани като отделни лица. Като абсолютни идеалисти, като ефирни същества те естествено могат след това да живеят от ефира на чистото мислене. Критическата критика ги учи, че те премахват действителния капитал, когато преодоляват в *мисълта* категорията капитал, че те *действително* се променят и се превръщат в действителни хора, когато изменят в своето съзнание своето „*абстрактно аз*“ и с презрение отхвърлят като некритическа операция всяко *действително* изменение на своето действително съществуване, на действителните условия на своето съществуване, т. е. на своето *действително „аз“*. „*Духът*“, който вижда в реалната действителност само категории, свежда, разбира се, всяка човешка дейност и практика до диалектическия мисловен процес на критическата критика.

Именно това обстоятелство отличава *нейния* социализъм от *масовия* социализъм и комунизъм.

След своите велики разсъждения г. Едгар, разбира се, трябва „да отрече“ на критиката на Прудон „съзнателност“.

„Но Прудон иска да бъде *и практичен*.“ „Той мисли, че е познал.“ „И все пак“ — тържествувайки се провиква спокойствието на познаването — „ние и сега още трябва да му отречем *спокойствие на познаването*.“ „Ние привеждаме няколко места от неговото произведение, за да покажем колко малко е обмислил той своето отношение към обществото.“

По-нататък ние ще приведем още няколко места из произведенията на критическата критика (виж „Банката за бедните“ и „Образцовото стопанство“), за да покажем до каква степен тя не е успяла още да се запознае дори с най-елементарните икономически отношения и още по-малко ги е обмислила, поради което именно със свойствения ѝ критически такт се е почувствувала призвана да подложи Прудон на критически разбор.

След като критическата критика като спокойствие на познаването „*се разправи*“ с всички масови „*противоположности*“, след като овладя цялата действителност във формата на категории и разтвори цялата човешка дейност в спекулативната диалектика — след всичко това тя отново твори света от спекулативната диалектика, както ще видим по-нататък. От само себе си се разбира, че за да не бъдат изложени на „осквернение“, чудесата на критическо-спекулативното сътворение на света могат да бъдат съобщени на непосветената маса само във формата на *мистерии*. Ето защо критическата критика, възплътявайки се в образа на Вишну-Шелига, се явява като *търговец на тайни*²¹.

Глава пета

КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА В ОБРАЗА НА ТЪРГОВЕЦ
НА ТАЙНИ,
или
КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА В ЛИЦЕТО НА г. ШЕЛИГА

Във въплъщението *Шелига-Вишну* „критическата критика“ прави апотеоз на „Парижките потайности“. Евгени Сю бива провъзгласен за „критически критик“. Щом узнае това — и той, подобно на буржоата-благородник на Молиер, ще се провикне:

„Честна дума, повече от четиридесет години говоря в проза, без сам да дозирам, и съм ви безкрайно признателен, че ми обяснихте това.“²²

Г-н Шелига започва своята критика с един *естетически* пролог. „Естетическият пролог“ разяснява всеобщото значение на „критическия“ епос и особено на „Парижките потайности“ по следния начин:

„Епосът ражда мисълта, че настоящето само по себе си е нищо, и даже не само“ (*нищо*, и даже не само!) „вечната граница между миналото и бъдещето, но“ (*нищо*, и даже не само, но!) „подлежащата на постоянно запълване пукнатина, която отделя безсмъртието от тленността... Това е всеобщото значение на „Парижките потайности“.“

„Естетическият пролог“ твърди по-нататък, че „критикът, ако желае, може да бъде и поет.“

Цялата критика на г. Шелига ще докаже правилността на това твърдение. Във всички свои моменти тя представлява „поетическа измислица“.

Съвременен то е продукт на „свободното изкуство“, както то се определя в „естетическия пролог“, т. е. „тя изобретява нещо съвсем ново, което абсолютно никога още не е съществувало“.

Най-сетне, тя представлява дори *критически епос*, защото е „подлежаща на постоянно запълване пукнатина, която отделя без-

смъртното“ — критическата критика на г. Шелига — от „тленността“ — романа на г. Евгени Сю.

1) „ТАЙНАТА НА ПОДИВЯВАНЕТО СРЕД ЦИВИЛИЗАЦИЯТА“
И „ТАЙНАТА НА БЕЗПРАВИЕТО В ДЪРЖАВАТА“

Както е известно, *Фойербах* разглежда християнските представи за въплъщението, триединството, безсмъртието и т. н. като тайна на въплъщението, тайна на триединството, тайна на безсмъртието. Г-н Шелига разглежда всички сегашни житейски отношения като тайни. Но докато *Фойербах* разкри *действителни тайни*, г. Шелига, напротив, превръща действителни *тривиалности* в тайни. Неговото изкуство се състои не в това, да разкрие скритото, а в това, да скрие разкритото.

Така той обявява подивяването (наличността на престъпници) сред цивилизацията, както и безправие и неравенството в държавата за тайни. Едно от двете: или социалистическата литература, която разкри тези тайни, е останала тайна за г. Шелига, или на него му се иска да превърне в частна тайна на „критическата критика“ най-известните изводи на тази литература.

Ето защо не е нужно да се спираме подробно върху разсъжденията на г. Шелига относно тези тайни. Ще отбележим само някои, най-блестящи пунктове.

„Пред закона и съдията всички са равни: големи и малки, богати и бедни. Това положение заема първо място във веруюто на *държавата*.“

На държавата? Веруюто на повечето държави от самото начало, напротив, установява *неравенство* пред закона на големи и малки, на богати и бедни.

„Шлифовчикът на скъпоценни камъни Морел в своята нанвна почтеност определя много ясно същността на тайната“ (а именно на тайната на противоположността между бедни и богати). „Той казва: Ако само богатите знаеха това! Ако само богатите знаеха това! Нещастieto е там, че те не знаят, що е бедност.“

Г-н Шелига не знае, че Евгени Сю от вежливост към френската буржоазия допуска *анахронизъм*, слагайки в устата на Морел — работник от времето на „хартата-истина“²³ — мотото на буржоата от времето на Людовик XIV: „Ах, ако кралят знаеше това!“ в модифицираната форма: „Ах, ако богатият знаеше това!“ Поне в Англия и Франция това *наивно* отношение между богати и бедни е престанало да съществува. Учените представители на богатството — икономистите — са разпространили тук твърде детайлирано разбиране

какво представлява бедността като физическа и морална нищета. За утешение те доказаха, че тази нищета трябвало да се запази, защото трябвало да се запази съвременното положение на нещата. Нещо повече, в своята старателност те дори пресметнаха в какви именно *пропорции* бедността трябвало за благото на богатите и за собственото си благо да намалява своята численост посредством смъртни случаи.

Когато Евгени Сю изобразява кръчмите, свърталищата и езика на *престъпниците*, г. Шелига открива „тайната“, че „авторът“ си е поставял за цел не да изобрази този език и тези свърталища, а

„да изучи тайната на пружините на злото“ и т. н. „Та именно в местата на най-оживено движение... престъпниците се чувствуват като *у дома си*.“

Какво би казал един естествоизпитател, ако биха се заели да му доказват, че килийката на пчелните пити не го интересува като килийка на пита, че тя не представлява тайна за оня, който не я е изучавал, защото пчелата „се чувствувва съвсем като у дома си“ именно на открито и върху цветето? В свърталищата на престъпниците и в техния език се отразява характерът на престъпника, те са неделима част от неговото всекидневно битие, тяхното изобразяване необходимо влиза в изобразяването на престъпника, както изобразяването на *petite maison** необходимо влиза в изобразяването на *femme galante***.

Дори за парижката полиция — да не говорим за парижаните изобщо — свърталищата на престъпниците са такава „тайна“, че и сега още в центъра на града се прокарват светли и широки улици, за да се направят тези кътища достъпни за полицията.

Най-сетне, сам Евгени Сю заявява, че при изобразяването на всичко споменато по-горе той разчитал на „боязливото любопитство“ на читателите. Г-н Евгени Сю във всички свои романи е разчитал на това боязливо любопитство на читателите. Достатъчно е да си припомним такива романи като „Атар Гюл“, „Саламандра“, „Плик и Плок“ и др.

2) ТАЙНАТА НА СПЕКУЛАТИВНАТА КОНСТРУКЦИЯ

Тайната на критическото изобразяване на „Парижките потайности“ е тайната на *спекулативната*, на *Хегеловата конструкция*. Като обяви „подивяването сред цивилизацията“ и „безправието в

* — къщичка за тайни срещи. *Ред.*

** — жена с леки нрави. *Ред.*

държавата“ за тайни, т. е. като ги разтвори в категорията „тайна“, г. Шелига заставя „тайната“ да започне своя *спекулативен жизнен път*. Няколко думи ще са достатъчни, за да се даде *обща* характеристика на спекулативната конструкция. Трактовката на „Парижките потайности“ у г. Шелига ще ни покаже нейното приложение в *подробностите*.

Когато от действителните ябълки, круши, ягоди, бадеми аз образувам общата представа „плод“; когато отивам по-нататък и си *въобразявам*, че моята изведена от действителните плодове абстрактна представа „плод“ [„die Frucht“] е една съществуваща въвн от мене същност, нещо повече — *истинската* същност на крушата, ябълката и т. н., с това аз, изразено на *спекулативен език*, обявявам „плода“ за „*субстанция*“ на крушата, ябълката, бадема и т. н. Следователно аз казвам, че за крушата е несъществуващо, че е круша, за ябълката е несъществуващо, че е ябълка. Същественото в тези неща, казвам аз, е не тяхното действително, сетивно съзерцаемо налично битие, а абстрахираната от мен от самите тях и приписана им същност, същността на моята представа „плод“. Аз обявявам тогава ябълката, крушата, бадема и т. н. за прости форми на съществуване, за *модуси* „на плода“. Наистина моят пределен, подкрепян от сетивата разсъдък *различава* ябълка от круша и круша от бадем, но моят спекулативен разум обявява това сетивно различие за несъществуващо и безразлично. Спекулативният разум вижда в ябълката *същото*, което вижда в крушата, в крушата вижда същото, което в бадема, а именно — „плода“. Различните по своите особености действителни плодове са отсега нататък само *иллюзорни* плодове, истинската същност на които е „субстанцията“ „плод“.

Този път не довежда до особено *богатство на определенията*. Минералогът, цялата наука на когото би се ограничавала с установяването на истината, че всички минерали в действителност са „минерал изобщо“, би бил минералог само в *собственото си въображение*. При всеки минерал спекулативният минералог би казвал: това е „минерал“, и неговата наука би се ограничавала с това, да повтаря тази дума толкова пъти, колкото действителни минерали съществуват.

Спекулативното мислене, което от различните действителни плодове е направило *един* „плод“ на абстракцията — „плода изобщо“, е принудено поради това, за да дойде до привидността на действително съдържание, да се опита по някакъв начин да се върне от „плода“, от *субстанцията*, към действителните, *разнообразни* обикновени плодове — към крушата, ябълката, бадема и т. н. Но колкото лесно е от действителните плодове да се създаде абстрактна-

та представа „плод“, толкова трудно е от абстрактната представа „плод“ да се създадат действителни плодове. Нещо повече, да преминеш от една абстракция към *противоположността* на абстракцията, е просто невъзможно, ако не се *откажеш* от абстракцията.

Ето защо спекулативният философ се отказва от абстракцията „плод“, но той се отказва от нея по *спекулативен, мистичен* начин — именно така, като че ли *не* се отказва от нея. Затова той и действително само привидно излиза извън пределите на абстракцията. Той разсъждава приблизително по следния начин:

Ако ябълката, крушата, бадемът, ягодата действително не са нищо друго освен „субстанцията изобщо“, „плодът изобщо“, пита се по какъв начин „плодът изобщо“ ми се представя ту като ябълка, ту като круша, ту като бадем — отгде иде тази *привидност на многообразието*, която толкова очевидно противоречи на моята спекулативна представа за *единството*, за „субстанцията изобщо“, за „плода изобщо“.

Това става — отговаря спекулативният философ, — защото „плодът изобщо“ не е мъртва, лишена от различия, намираща се в покой, а жива, различаваща се в себе си, подвижна същност. Разнообразието на обикновените плодове има значение не само за *моя* сетивен разсъдък, но и за самия „плод изобщо“, за спекулативния разум. Различните обикновени плодове са различни жизнени прояви на „единния плод“; това са кристализации, създавани от самия „плод изобщо“, така че например в ябълката „плодът изобщо“ си придава ябълковидно налично битие, в крушата — крушовидно. Следователно не трябва вече, както върху гледището, което изхождаше от представата за субстанцията, да се казва: крушата е „плод“, ябълката е „плод“, бадемът е „плод“, а, напротив: „плодът“ се полага като круша, „плодът“ се полага като ябълка, „плодът“ се полага като бадем. Различията, които отделят помежду им ябълката, крушата, бадема, са именно саморазличията на „плода“, те правят отделните плодове именно различни звена в жизнения процес на „плода изобщо“. Следователно „плодът“ не е вече безсъдържателно, лишено от различия единство: той е единството като *всеобщност*, като „*тоталност*“ на плодовете, които образуват „*органически разчленен ред от звена*“. Във всяко следващо звено на този ред „плодът“ си придава по-развито, по-изразено налично битие, докато най-сетне като „обобщение“ на всички плодове той става същевременно живото *единство*, което съдържа разтворен в себе си всеки плод в такава степен, в каквата то го произвежда от себе си, както например всички части на тялото постоянно се претворяват в кръв и постоянно се възпроизвеждат от кръвта.

Вие виждате: ако на християнската религия е известно само едно въплъщение на бога, спекулативната философия знае толкова въплъщения, колкото неща има, както например в дадения случай за нея всеки отделен плод е особено въплъщение на субстанцията, на абсолютния плод. Главният интерес на спекулативния философ се състои следователно в това, да произведе *съществуването* на действителните, обикновените плодове и след това с тайнствен вид да каже, че съществуват ябълки, круши, бадеми и стафиди. Но ябълките, крушите, бадемите и стафидите, които ние придобиваме отново в спекулативния свят, са вече само *иллюзорни* ябълки, круши, бадеми и стафиди, тъй като те представляват моменти от живота на „плода изобщо“, на тази абстрактна *същност*, *създадена от разсъдъка*, следователно сами са абстрактни *създавания на разсъдъка*. Кое-то ни радва в тази спекулативна операция — то е, че придобиваме отново всички действителни плодове, но вече като плодове, които имат по-високо, мистично значение — плодове, които са възникнали не от материалната почва, а от ефира на нашия мозък и представляват въплъщения на „плода изобщо“, на *абсолютния субект*. Така че когато се връщаме от абстракцията, от *свръхестествената* разсъдъчна същност „плод изобщо“ към действителните, *естествените* плодове, то на естествените плодове ние, напротив, придаваме същевременно свръхестествено значение и ги превръщаме в чисти абстракции. Нашият главен интерес трябва сега да се състои именно в това, да докажем *единството* на „плода изобщо“ във всички негови жизнени прояви — в ябълката, крушата, бадема и т. н. — да докажем следователно *мистичната взаимна връзка* между тези плодове и да покажем как във всеки от тях „плодът изобщо“ се осъществява *на степени* и как той *необходимо* преминава от една форма на своето съществуване в друга — например от стафиди в бадем. Затова значението на обикновените плодове се състои сега *вече не* в техните *естествени* свойства, а в тяхното *спекулативно* свойство, което отрежда на всеки от тях определено място в жизнения процес на „абсолютния плод“.

Обикновеният човек не предполага, че е казал нещо особено, когато казва, че съществуват ябълки и круши. Философът обаче, когато изразява тези съществуващи неща в спекулативни термини, е казал нещо *необикновено*. Той е извършил *чудо*: от недействителната *разсъдъчна същност* „плод изобщо“ той е произвел действителните *природни предмети* — ябълка, круша и т. н., т. е. *създал* в тези плодове от своя *собствен абстрактен разсъдък*, който му се представя като някакъв абсолютен субект, намиращ се въвн от него, в дадения случай като „плод изобщо“. И всеки път, когато спекулативният

философ заявява, че съществуват едни или други предмети, той извършва акт на сътворяване.

От само себе си се разбира, че спекулативният философ е способен да проявява такова непрекъснато творчество само защото представя общоизвестни, наблюдавани в действителността свойства на ябълката, крушата и т. н. като *открити* от него определения, давайки на онова, което може да бъде създадено изключително от абстрактния разсъдък, именно — на абстрактните разсъдъчни формули, *названията* на действителните неща и обявявайки, най-сетне, своята *собствена* дейност, чрез която *той* сам *преминава* от представата ябълка към представата круша, за *самодейност* на абсолютния субект, на „плода изобщо“.

На спекулативен език тази операция се обозначава с думите: да разбираш *субстанцията* като *субект*, като *вътрешен процес*, като *абсолютна личност*. Този начин на разбиране представлява съществената особеност на *Хегеловия* метод.

Необходимо бе да започнем с тези бележки, за да направим, г. Шелига понятен. Ако досега г. Шелига възвеждаше действителни отношения, като например правото и цивилизацията, в категорията тайна и по този начин превръщаше „*т а й н а т а*“ в субстанция — сега той за пръв път се издига на истинския спекулативен, *Хегелова* висота и превръща „*т а й н а т а*“ в самостоятелен субект, който *се въплътява* в действителните отношения и лица и жизнените прояви на който са графини, маркизи, гризетки, портнери, нотариуси, шарлатани, любовни интриги, балове, дървени врати и т. н. След като отначало произведе категорията „*т а й н а*“ от действителния свят, сега от тази категория той произвежда действителния свят.

В изложението на г. Шелига тайните на *спекулативната конструкция* ще се разкрият пред нас толкова *по-очевидно*, тъй като той безспорно има *двойно* предимство пред *Хегел*. Първо, Хегел чрез изкусна софистика умее да изобрази процеса, чрез който философът, използвайки сетивното съзерцание и представата, преминава от един предмет към друг, като процес, извършван от самата въображаема разсъдъчна същност, от самия абсолютен субект. Но, второ, Хегел много често дава вътре в *спекулативното* изложение *действително* изложение, което обхваща самия *предмет*. Това действително развитие *вътре* в спекулативното развитие на понятията кара читателя да взема спекулативното развитие за действително, а действителното развитие за спекулативно.

У г. Шелига и двете затруднения отпадат. Неговата диалектика е свободна от всякакво лицемерие и преструване. Той прави своите фокуси с похвална честност и най-простодушна прямота. А освен това *никъде* не развива *действително съдържание*, така че у него

спекулативната конструкция е свободна от всякакви пречещи добавки и се явява пред нашите погледи без всякакви двусмислени покривала, в цялата си гола красота. Освен това у г. Шелига най-блестящо проличава как спекулацията, от една страна, привидно свободно, от само себе си, творни а ргіогі своя предмет и как, от друга страна, желаейки да се отърве чрез софистика от разумната и естествена зависимост от *предмета*, изпада именно в най-неразумна и най-неестествена *робска подчиненост* спрямо предмета, най-случайните и най-индивидуални определения на който тя е принудена да конструира като абсолютно необходими и всеобщи.

3) „ТАЙНАТА НА ОБРАЗОВАНОТО ОБЩЕСТВО“

След като отначало ни показва най-низшите слоеве на обществото, след като ни води в кръчмите на престъпниците и т. н., Евгени Сю ни пренася във висшия свят, на *бал* в квартала Сен-Жермен.

Г-н Шелига конструира този *пребод* по следния начин:

„Чрез нов поврат т а й н а т а се опитва да се изплъзне от разследване. Досега тя като нещо абсолютно загадъчно, съвсем неуловимо, отрицателно, противостоеше на истинското, реалното, положителното; сега тя прониква в него като негово *невидимо съдържание*. Но с това тя унищожава безусловната невъзможност да бъде позната.“

„Тайната“, която досега противостоеше на „истинското“, „реалното“, „положителното“, а именно на правото и образованието, „прониква сега в последното“, т. е. в сферата на образованието. Че единствено висшият свят представлява сферата на образованието, това е тайна, ако *не на Париж*, то *за Париж*. Г-н Шелнга не преминава от тайните на престъпния свят към тайните на аристократическото общество; той прави друго: у него „тайната нзобщо“ става „невидимото съдържанне“ на образованото общество, неговата *истинска същност*. Това *не е „нов поврат“* от страна на г. Шелнга, за да отвори път за по-нататъшни разследвания; това е „нов поврат“ от страна на самата „т а й н а“, за да *се изплъзне* от разследване.

Преди действително да последва Евгени Сю там, накъдето говлече сърцето, именно на аристократическия бал, г. Шелнга прибягва още до *лицемерните* обратн на а ргіогі конструиращата спекуляция:

„Разбира се, може да се предвиди, че тайната *ще се постарее да се укрие* в доста твърда черупка. И *наистина изглежда*, че имаме пред себе си *непреодолима непроницаемост*... че може *поради това да се очаква*, че *изобщо*... *Все пак* един нов опит да се достигне до ядрата *тук е неизбежен*.“

Достатъчно, г. Шелига успява в тази работа до такава степен, че

„метафизическият субект т а й н а се явява сега леко, нещпринудено, кокетливо“.

За да превърне аристократическото общество в „тайна“, г. Шелига се опитва с помощта на някои съображения да изясни смисъла на „образованието“. Той предварително приписва на аристократическото общество все такива свойства, каквито никои човек не търси в него, за да открие след това „тайната“, че обществото не притежава тези свойства. А после представя това откритие за „тайна“ на образованото общество. Г-н Шелига си задава например такива въпроси: Дали „всеобщият разум“ (да не би спекулативната логика?) служи за предмет на „светските разговори“ в образованото общество; дали „само ритъмът и размерите на любовта към хората правят“ това общество „хармонично цяло“; дали това, „което наричаме общо образование, е форма на всеобщото, вечното, идеалното“, т. е. дали това, което наричаме образование, е плод на метафизическо въображение? В отговор на своите въпроси за г. Шелига не е трудно да пророкува a priori:

„Впрочем може да се очаква... че на всички тези въпроси ще последва отрицателен отговор.“

В романа на Евгени Сю преминаването от низните във висшия свят се извършва по един обикновен за романите път. Преобладаващата на Рудолф, княз Геролдщайнски, му помагат да проникне в низните слоеве на обществото, тъй както неговото звание му открива достъп във висшите кръгове. По пътя към аристократическия бал го занимават съвсем не контрастите на заобикалящия го живот: пикантни му изглеждат само контрастите на собствените му маскировки. Той съобщава на своите послушни спътници колко необикновено интересен намира той самия себе си в различните ситуации.

„Аз намирам“, казва той, „тези контрасти доста пикантни: вчера бях жи-вописец, който рисува ветрила и се настанява в една малка стаячка на улица Фев; тази сутрин, като търговски служащ, черпя с лъкьор от черно френско грозде г-жа Пипле, а довечера... съм един от привилегированите по милост божия, които господствуват над този свят.“

Доведена на бала, критическата критика пее:

„В присъствие на земни богове
Разсъдък, разум отлетяват веч.“²⁴

Тя се излива в следните дитирамби:

„Тук чаровете на възшеството са изпълнили нощта със сяннето на слънцето и са облекли зимата в зеленината на пролетта и разкоша на лятото. Веднага ни обзема такова настроение, че сме готови да повярваме в чудото на пребиваване на бог в човешките гърди, особено когато красотата и грацията окончателно ни убеждават, че се намираме в непосредствена близост до идеали.“ (!!!)

Неопитен, лековерен *критически селски пастор!* Само твоето критическо простодушие може от една елегантна парижка бална зала да изпадне в такъв суеверен възторг, че да повярва в „чудото на пребиваване на бог в човешките гърди“, а в парижките лъвици да види „непосредствени идеали“, възплътени ангели!

В своята *елейна* наивност критическият пастор подслушва разговора на двете „най-красиви измежду красавиците“ — Клеманс д'Арвил и графиня Сара Мак-Грегор. Отгатнете какво иска „*да подслуша*“ той от тях:

„Как да станем *благословия* за любимите деца, *цялата пълнота* на щастието за съпруга“... „Слушаме... Удивяваме се... не вярваме на ушите си.“

Ние изпитваме чувство на тайно злорадство, като виждаме разочарованието на подслушващия пастор. Дамите не разговарят нито за „благословия“, нито за „пълнотата на щастието“, нито за „всеобщия разум“; напротив, „касае се да бъде склонена г-жа д'Арвил да измени на съпруга си“.

Относно едната от тези дами — графиня Мак-Грегор — ние получаваме следното наивно разяснение:

Тя бе „*достатъчно предприемчива*, за да може в резултат на таен брак да стане *майка*.“

Неприятно засегнат от този *дух на предприемчивост* на графинята, г. Шелига ѝ чете строга нотация:

„Според нас всички стремежи на графинята са насочени към получаване на индивидуална, егоистична изгода.“

Евентуалното постигане на нейната цел — да се омъжи за княз Геролдщайнски — не обещава според г. Шелига нищо добро:

„Ние *ни най-малко* не очакваме, че нейното омъжване ще донесе *щастие* на *поданиците* на княз Геролдщайнски.“

В заключение на своята укорителна проповед нашият пуритан е „дълбокомислена сериозност“ казва:

„Сара“ (*пририемчивата дама*), „едва-ли *впрочем* представлява изключение сред хората от този блестящ кръг, *макар* и да е един от неговите *върхове*.“

Едва ли *впрочем!* Макар и да! Ами „*върхът*“ на един кръг не е ли изключение?

За характера на двете други идеални създания, — маркиза д'Арвил и херцогиня дьо Люсне — научаваме следното:

На тях им „липсва удовлетвореност на сърцето. В брака те не са намерили предмета на любовта и затова търсят предмета на любовта извън брака. В брака любовта е останала за тях *тайна* и властната повеля на сърцето ги подбужда да се стремят към разкриването на тази тайна. Така те се предават на *тайната любов*. Тези жертви на брака без любов стигат против своята воля до там, да свеждат самата любов до нещо външно, до една така наречена връзка, а романтичното, *тайната*, да вземат за вътрешното, одухотворяващото, същественото в любовта.“

Ние трябва да оценим заслугата на тази диалектическа аргументация толкова по-високо, колкото по-приложима е тя към всички случаи в живота.

Например, който не смее *да пие* в собствената си къща и все пак чувствава нужда да пие, той търси „предмета“ на пиенето „*вън*“ от къщи и „така“ се предава на *тайно пианство*. Нещо повече, у него ще се появи непреодолим подтик да счита тайната за съществен ингредиент на пианството, макар че няма да свежда пиенето до равнището на нещо изключително „външно“, безразлично, каквото не вършат и споменатите по-горе дами по отношение на любовта. Съгласно обяснението на самия г. Шелига те свеждат не любовта, а брака без любов до това, което той е всъщност — до нещо външно, до една така наречена връзка.

„Що е — пита по-нататък г. Шелига — *„тайната“* на любовта?“

Ние току-що се запознахме с конструкцията, която прави *„тайната“* „*същност*“ на този вид любов. Но как става така, че трябва сега да търсим тайната на тайната, същността на същността?

„Не сенчестите ален на горичката“ — декламира пасторът, — „не *естественият* полумрак на лунната нощ и не изкуственият полумрак, създаден от скъпи пердета и завеси, не меките и омайващи звуци на арфата и органа, не притегателната сила на забраненото...“

Пердета и завеси! Меки и омайващи звуци! А отгоре на това и орган! Г-н пасторе, избийте от главата си *църквата!* Кой взема със себе си на любовна среща орган?

„Всичко това“ (пердета и завеси и орган) „е само *тайнственото*“.

Но няма не в *тайнственото* се състои *„тайната“* на тайната любов? Ни най-малко:

„Тайната в любовта е това, което възбужда, опнянява, омайва — това е *властта на чувствеността.*“

В „меките и омайващи“ звуци пасторът вече притежава онова, което омайва. А ако би донесъл със себе си на любовната си среща супа от костенурки и шампанско вместо пердета и орган и не би му липсвало и това, което *възбуржда и опиянява*“.

„Наистина ние не искаме да признаем властта на чувствеността“ — учи светият мъж; — „но тя има такава огромна власт над нас само защото я гоним от себе си, защото отказваме да признаем в нея своята собствена природа — собствената си природа, с която ние, ако я признаем, бихме могли да се справим, щом тя би се опитала да се прояви за сметка на разума, истинската любов и скълата на волята.“

Съгласно духа на спекулативната теология пасторът ни съветва да признаем чувствеността на нашата *собствена* природа, за да можем след това да се справим с нея, т. е. да оттеглим това признание. Той възнамерява наистина да се справи с чувствеността само ако тя пожелае да се прояви за сметка на *р а з у м а* (силата на волята и любовта, *противопоставяни* на чувствеността, се отнасят към сферата на *р а з у м а*). Но и неспекулативният християнин признава *чувствеността*, доколкото тя не се проявява за сметка на истинския разум, т. е. на вярата, за сметка на истинската любов, т. е. на любовта към бога, и за сметка на истинската сила на волята, т. е. на волята во Христе.

Пасторът веднага издава пред нас истинското си мнение, продължавайки по следния начин:

„Следователно престане ли любовта да бъде същност на брака, на нравствеността изобщо, *чувствеността* става тайната на любовта, на нравствеността, на образованото общество. Чувствеността тук трябва да се разбира не само в нейния *тесен* смисъл — като *потръпване на нервите*, като *изгарящ поток* в жилите, — но и в по-широкото ѝ значение — когато тя се издига до *привидност* на духовна мощ, до властолюбие, честолюбие и жажда за слава... Графиня Мак-Грегор е предствителка на чувствеността“ в последното ѝ значение — „като тайна на образованото общество“.

Пасторът улучва точно където трябва: за да победи *чувствеността*, той трябва да победи преди всичко *нервните токове* и бързото *кръвообръщение*. — Като говори за чувствеността в „тесен“ смисъл, г. Шелига изказва мнението, че по-голямата телесна топлина произлиза от кипенето на кръвта в жилите. Той не знае, че *топлокръвните животни* се наричат топлокръвни именно защото температурата на тяхната кръв, ако не се вземат под внимание незначителни изменения, стои постоянно на една и съща височина. — Щом престанат нервните токове, и кръвта вече не гори в жилите, *грешното тяло*, това седалище на плътски желания, става *покойник* и душите могат безпрепятствено да разговарят за „всеобщия разум“, „истинската любов“ и „чистия морал“. Пасторът деградира

чувствеността до такава степен, че премахва тъкмо онези моменти на чувствената любов, които я одухотворяват: бързото кръвообръщение, което доказва, че човек люби не с безчувствена невъзмутимост; нервните токове, които свързват органа, който представлява главното седалище на чувствеността, с мозъка. Той свежда истинската чувствена любов до *механическото secretio seminis* и заедно с един прословут германски теолог фьфли:

„Не заради чувствената любов, не заради плътските желания, а защото така е заповядал господ, плодете се и се размножавайте.“

Да сравним сега спекулативната конструкция с романа на Евгени Сю. Не *чувствеността* се представя тук за тайна на любовта, а потайности, приключения, препятствия, страхове, опасности и особено притегателната сила на забраненото.

„Защо“ — се казва тук — „много жени си вземат за любовници такива мъже, които не струват колкото техните мъже! Защото *най-голямото очарование на любовта* се състои в мамещата привлекателност на *забранения плод*. . . Съгласете се, че ако от такава любов бъдат премахнати опасенията, тревогите, затрудненията, тайните, опасностите — от нея няма да остане нищо или почти нищо, т. е. ще остане любовникът . . . в своята първобитна простота . . . С една дума, това ще бъде всякога нещо като случая с оня човек, на когото казвали: защо не се ожените за тази вдовица, Вашата любовница? — Уви, аз, разбира се, съм мислил за това — отговорил той, — но в такъв случай не бих знаел къде да прекарвам вечерите си.“

Докато г. Шелига изрично заявява, че тайната на любовта не е в *притегателната сила на забраненото* — Евгени Сю също тъй изрично заявява, че забраненото е „най-голямата привлекателност на любовта“ и основата на всички любовни приключения извън домашните стени.

„Забраните и контрабандата са неделими в любовта, както и в търговията.“²⁵

Също така Евгени Сю, в противоположност на своя спекулативен тълкувател, твърди, че

„склонността към преструване и хитрост, вкусът към тайни и интриги са съществена особеност, естествена склонност и властен инстинкт на женската натура“.

Само насочеността на тази склонност и на този вкус против брака смуцава г. Евгени Сю. Той иска да даде на влеченията на женската натура по-невинно, по-полезно приложение.

Докато г. Шелига прави графиня Мак-Грегор представителка на онази *чувственост*, която „се издига до привидност на духовна мощ“, у Евгени Сю тя е *човек на абстрактния разсъдък*. Нейното „честолюбие“ и нейната „гордост“, твърде далеч от това, да бъдат

форми на чувствеността, са продукти на абстрактен разум, съвсем независим от чувствеността. Ето защо Евгени Сю подчертава, че

„никога още пламенните пориви на любовта не са заставяли да се появигат нейните студени като лед гърди“; *никакви* изненади на сърцето или *сезивата* не са могли да нарушат жестоките сметки на тази лукава егоистична и честолюбива жена“.

Егонзмът на абстрактния, неподдаващ се на влиянието на симпатическите чувства, хладнокръвен *разум* образува съществения характер на тази жена. Ето защо нейната душа се изобразява в романа като „суха и корава“, нейният ум — като „изтънено зъл“, нейният характер — като „коварен“ и (което е твърде характерно за човека на абстрактния разум) „абсолютен“, нейното лицемерие — като „дълбоко“. — Ще отбележим мимоходом, че жизненият път на графинята получава у Евгени Сю също такава глупава мотивировка, каквато и жизненият път на повечето герои в неговия роман. Една стара бавачка ѝ внушава, че тя ще „носи на главата си корона“. Поддавайки се на това внушение, тя почва да пътува, за да се сдобие с корона посредством женитба. В края на краищата тя проявява непоследователността да вземе един беден германски княз за „коронована особа“.

След своите излияния против *чувствеността* нашият критически светец се счита задължен още да покаже защо Евгени Сю ни въвежда във висшия свят именно на бал — начин, практикуван от почти всички френски романисти, докато *английските* романисти ни запознават с висшия свят най-често на лов или в някой селски замък.

„За този начин на разбиране на нещата“ (т. е. за гледището на г. Шелига) „не може да бъде безразлично и във връзка с това“ (в конструкцията на Шелига) „просто случайно, че Евгени Сю ни въвежда във висшия свят именно на бал.“

Тук критикът отпуска юздите на своя кон и конят се носи с бърз тръс по редица доказателства за необходимостта от това в духа на стария покоен Волф.

„Танцът е най-всеобщата проява на *чувствеността* като тайна. Непосредственият *допир*, прегръщането на двата пола“ (?), „обусловени от образуването на двойка, са позволени в танца, тъй като въпреки външния вид и действително“ (действително ли, г. пасторе?) „изпитваното сладостно усещане те все пак не се разглеждат като *чувствени*“ (а, трябва да се предполага, като отнасящи се до всеобщия разум?) „допир и прегръщане.“

И, накрай, следва заключително положение, което не толкова танцува, колкото се препъва:

„Защото, ако *наистина* танцът се разглеждаше като чувствен допир и чувствено прегръщане, би било непонятно защо обществото се отнася тъй снз-

ходително само към танца, докато то, напротив, преследва с най-жестоко осъждане всички подобни прояви, ако те със същата свобода се проявяват някъде другаде, и ги наказва като най-непростимо нарушение на нравствеността и свенливостта със заклеявяване и най-безпощадно изгонване.“

Г-н пасторът не говори нито за *канкана*, нито за *полката*; той говори за т а н ц а изобщо, за онази *категория* танц, която се танцува може би само под собствения му критически череп. Нека той погледа някога танц в парижката „Шомиер“ и неговата християнско-германска душа, ще се възмути от тази дързост, тази откровеност, тази грациозна буйност, тази музика на най-чувственото движение. Неговото собствено „действително изпитвано сладостно усещане“ би му дало възможност „да усети“, че „наистина не може да се разбере защо самите танцуващи, докато те, напротив“, произвеждат у зрителя ободряващо впечатление на откровена човешка чувственост („което, ако се проявеше в същия вид някъде другаде“ — а именно в Германия, — „би повлякло след себе си като непростимо нарушение“ и т. н. и т. н.) — защо самите танцуващи не трябва и не смеят — за да не кажем нещо повече — да бъдат и в собствените си очи откровено чувствени хора, когато те не само могат, но и с всичката необходимост трябва да бъдат такива!!

В угода на *същността на танца* критикът ни води на бала. Но той се натъква на сериозно затруднение. На този бал наистина се танцува — но само във въображението. Работата е там, че Евгени Сю не дава никакво описание на танците. Той не се смесва с тълпата на танцуващите. Той използва бала само като удобен случай, за да събере заедно лица, принадлежащи към висшия аристократически кръг. В своето отчаяние „критиката“ бърза да *допълни* писателя и собствената ѝ „фантазия“ рисува с лекота картини на бала и т. н. Ако съобразно с предписанието на критиката Евгени Сю при изобразяването на свърталищата и езика на престъпниците съвсем не е бил непосредствено заинтересован в изобразяването на тези свърталища и този език, то, напротив, той по необходимост се интересува безкрайно много от танците, които описва — наистина не той самият, а неговият, „притежаващ богато въображение“ критик.

По-нататък!

„В действителност тайната на светския тон и такт — тайната на тази крайна противоположност — е горещият стремеж за връщане към природата. Именно поради това едно явление като *Сесили* произвежда върху образованото общество такова електризиращо впечатление и се придружава с такъв необикновен успех. За нея, израснала като робиня сред роби, без образование, предоставена изключително на своята природа, тази природа е единственият източник на живот. Внезапно пренесена в мридовна обстановка с принудителността на нейните нрави и обичай, тя бързо прониква в тайната на последните... В тази сфера, над която тя безусловно може да господства, тъй като нейната мощ, мошата на нейната природа, действува върху околните като загадъчно възшеbstvo — в тази сфера Сесили неизбежно трябва да се обърка и да загуби всякакво чувство на мярка, докато преди, когато е била още робиня, същата природа я е учила да оказва съпротива срещу всяко недостойно искане на своя

господар и да бъде ярна на своята любов. *Сесили е разбулената тайна на образованото общество*. Потиснатите чувства в края на краищата пробиват бента и се проявяват най-необуздано“ и т. н.

Читателят на г. Шелига, незапознат с романа на Сю, разбира се, ще помисли, че Сесили е лъвицата на описвания бал. А в романа Сесили лежи в един германски затвор, докато в Париж танцуват.

Сесили-робинята остава ярна на лекаря-негър Давид, защото го обича „страстно“ и защото нейният собственик, г. Вилис, се домогва „грубо“ до нейните ласки. Нейното преминаване към развратен живот се мотивира в романа много просто. Пренесена в „европейския свят“, тя „се срамува от своя брак с негър“. След като пристига в Германия, тя „веднага“ бива развратена от някакъв покварен субект. Проявява се „индианската кръв“, която тече в жилите ѝ. В угода на „нежния морал“ и „нежните отношения“ лицемерният г. Сю не може да не характеризира нейното поведение като „поквареност по природа“.

Тайната на Сесили се състои в това, че е *метиска*. Тайната на нейната чувственост е *тропическият зной*. Парни в своите прекрасни стихове до Елеонора е възпявал метиската. Колко опасна е тя за френските моряци. може да се прочете в стотици разкази на пътешественици.

„Сесили“ — четем у Евгени Сю — „бе възпльщенне на пламенната чувственост, която се възпламенява само при тропическия зной... Всички са слушали за тези цветни девойки, така да се каже смъртоносни за европейците, за тези очарователни вампири, които, опиянявайки своите жертви с ужасни съблазни, им оставят съгласно енергичния местен израз само да пият своите сълзи и да гризят своето сърце.“

Сесили съвсем не е упражнявала такова магическо въздействие именно върху аристократически образованите, преситените хора...

„Жените от типа на Сесили“ — пише Евгени Сю — „произвеждат внезапно впечатление, оказват неотразимо магическо въздействие върху такива представителни на *грубата чувственост* като *Жак Феран*.“

А откога хора като Жак Феран представляват изисканото общество? Но критическата критика трябваше да конструира *Сесили* като момент в жизнения процес на абсолютната тайна.

4) „ТАЙНАТА НА ПОРЯДЪЧНОСТТА И БЛАГОЧЕСТИЕТО“

„Тайната като тайна на образованото общество се укрива *наистина* от сферата на *противоположността* във *вътрешната* сфера. *Въпреки това* висшият свят пак притежава *изключително свои* кръгове, на които той поверява пазенето на своята светиня. Висшият свят е *нещо като* параклис за тази най-голяма све-

тия. Но за намиращите се в преддверието самият параклис е тайната. Така че образоваността в своето изключително положение е за народа същото... което е грубостта на нравите за образованите."

„Наистина... въпреки това... пак... нещо като... но... така че“ — това са магическите кукички, които свързват звената на *спекулативната верига от разсъждения*. По-горе ние видяхме как г. Шелига застава тайната да напусне света на престъпниците и да се укрие във висшия свят. Сега той трябва да конструира тайната, че висшият свят има свои *изключителни* кръгове и че тайните на тези кръгове са тайни за народа. Освен приведените по-горе магически кукички за тази конструкция е необходимо още превръщането на един *кръг в параклис* и превръщането на неаристократическия свят в *преддверие* на този параклис. За Париж е пак тайна, че всички сфери на буржоазното общество са само преддверие на параклиса на висшия свят.

Г-н Шелига преследва две цели. Първо тайната, възплътила се в затворения кръг на висшия свят, трябва да бъде направена „*общо достояние на целия свят*“. Второ, *нотариусът Жак Феран* трябва да бъде конструиран като живо звено на тайната. Критикът разсъждава по следния начин:

„Образоваността още не може и не иска да вмъкне в своя кръг всички съсловия и всички различия. Само *християнството* и *моралът* са в състояние да основат универсални царства на земята.“

За г. Шелига образоваността, цивилизацията, е равнозначна на *аристократическата* образованост. Затова той не може да види, че *промишлеността* и *търговията* създават съвсем други универсални царства в сравнение с ония, които създават християнството и моралът, семейното щастие и еснафското благополучие. Но как идваме до *нотариуса Жак Феран*? Съвсем просто!

Г-н Шелига превръща *християнството* в *индивидуално* качество, в „*благочестие*“, а *морала* — в друго *индивидуално* качество, в „*порядъчност*“. Той съчетава и двете тия качества в *един* индивид и дава на този индивид името *Жак Феран*, защото *Жак Феран* не притежава тези качества, а само лицемерно си дава вид, че ги притежава. По този начин *Жак Феран* става „тайната на порядъчността и благочестието“. „Завещанието“ на Феран, напротив, е „тайната на *привидната* порядъчност и *привидното* благочестие“, следователно — вече не на порядъчността и благочестието сами по себе си. За да конструира това завещание като тайна, критическата критика би трябвало да обяви *привидните* порядъчност и благочестие за тайна на това завещание, а не обратно: завещанието — за тайна на *привидните* порядъчност и благочестие.

Докато парижкият нотариат сметна Жак Феран за жлъчен пасквил срещу себе си и чрез театралната цензура настоя за премахването на това действащо лице от драматизираните „Парижки потайности“, критическата критика в същия момент, в който „*полемизира срещу въздушното царство на понятията*“, вижда в един парижки нотариус не парижки нотариус, а религия и морал, порядъчност и благочестие. Съдебният процес на нотариуса Леон би трябвало да я просвети в това отношение. Положението, заемано от *нотариуса* в романа на Евгени Сю, е тясно свързано с неговото официално положение.

„Нотариусите са в светските работи същото, каквото са свещениците в духовните работи: те са *пазител на нашите тайни*“ (Монтей, „История на французите от различните съсловия“ и т. н., том IX, стр 37²⁶).

Нотариусът е светският духовник. Той е *пуританин* по професия, а „честността“, казва Шекспир, „не е пуританка“²⁷. Той е същевременно сводникът за всевъзможни цели, човекът, който дава направление на гражданските интриги и коварства.

С нотариуса Феран, цялата тайна на когото се състои в неговото лицемерие и нотариата, ние, както изглежда, не сме направили нито крачка напред. Но почакайте!

„Ако за нотариуса лицемерието е нещо напълно съзнателно, а за мадам Ролан — *нещо като инстинкт*, то между тях стои голямата маса от онези, които не могат да проникнат в тайната и все пак непроизволно се стремят да постигнат това. И не суеверието води големи и малки в мрачното жилище на шарлатанина Брадаманти (абат Полидори). Не, там ги води търсенето на *тайната*, за да оправдаят себе си пред света.“

„Големи и малки“ се стичат у Полидори не за да намерят някаква определена тайна, която да ги оправдае пред света. Не, „големи и малки“ търсят у Полидори „*тайната изобщо*“, *тайната* като абсолютен субект, *за да оправдаят себе си* пред света. То е все едно да търсим не брадва, а „инструмент изобщо“, инструмент *in abstracto*^{*}, за да цепим с тази абстракция дърва.

Всички тайни, които Полидори притежава, се свеждат до средство за махване плода на бременни и до отрова за убийства. — В спекулативен екстаз г. Шелига заставя „*убиеца*“ да прибегва до отровата на Полидори, „защото той иска да бъде не убиец, а уважаван, любим, почитан“. Като че ли при извършване на убийство се касае за уважение, любов и чест, а не за *главата!* Но *критическият* убиец се безпокои не за своята глава, а за „*тайната като такава*“. — Но тъй като не всички убиват и не всички са бременни противно на полицейските правила — как трябва Полидори да на-

* — в абстрактен вид. *Ред.*

прави *всекиго* притежател на желаната тайна? Г-н Шелига смесва вероятно шарлатанина Полидори с учения *Полидор Виргилий*, който живял през XVI век и макар да не открил никакви тайни, стремял се да направи „общо достойние на целия свят“ историята на откривателите на тайни, т. е. на *изобретателите* (виж Полидор Виргилий, „Книга за изобретателите на неща“. Лион, 1706²⁸).

Тайната като такава, абсолютната тайна във вида, в който тя в края на краищата става „общо достойние на целия свят“, се състои следователно в тайната на абортирането и отравянето. Тайната като такава не е могла да стане „общо достойние на целия свят“ по-изкусно, отколкото като се е превърнала в тайни, които за никого не са тайни.

5) „ТАЙНАТА-НАСМЕШКА“

„*Сега тайната е станала общо достойние, тайна на целия свят и на всекиго поотделно. Или тя е мое изкуство, или мой инстинкт — или аз мога да я купя като стока на пазара.*“

Коя тайна е станала сега общо достойние на целия свят? Тайната на безпавието в държавата, или тайната на образованото общество, или тайната на фалшифициране на стоки, или тайната на правене на одеколон, или тайната на „критическата критика“? Не, касае се за тайната изобщо, за тайната *in abstracto*, за категорията тайна!

Г-н Шелига възнамерява да представи *домашните слуги и портиера Пипле с жена му* като възплъщение на абсолютната тайна. Той иска да конструира *слугата* и *портиера* на „тайната“! Как успява той да извърши този главоломеш скок надолу, от *чистата категория* до „*слугата*“, който „*шпионира пред затворената врата*“, от *тайната като абсолютен субект*, който седи на трон високо над *покрива*, в облаците на абстракцията, до приземния етаж, където се помещава *портиерската станчка*?

Преди всичко той заставя категорията тайна да извърши спекулативен процес. След като с помощта на средства за абортиране и отравяне тайната е станала общо достойние на целия свят, тя

„*следователно съвсем не е вече самата потайност и недостъпност, а онова, което само се скрива, или, още по-добре*“ (все по-добре и по-добре!) „*онова, което аз скривам, което аз правя недостъпно*“.

С това превръщане на абсолютната тайна от *същност* в *понятие*, от *обективен* стадий, в който тя е самата потайност, в *субективен* стадий, в който тя сама се скрива, или, още по-добре, в който „*аз*

я“ скривам — ние още не сме направили нито крачка напред. Напротив, затруднението като че ли дори е нараснало, тъй като в човешката глава и в човешките гърди една тайна е по-недостъпна и по-съкровена, отколкото на морското дъно. Ето защо в помощ на своето *спекулативно* разсъждение г. Шелига *незабавно* издига едно *емпирическо* разсъждение.

„Зад *затворената врата*“ (слушайте, слушайте!) „*отсега нататък*“ (отсега нататък!) „се измътва, прави и върши тайната.“

„*Отсега нататък*“ г. Шелига превръща спекулативното „аз“ на тайната в твърде емпирическа, твърде *дървена* действителност, а именно — във *врата*.

„*Но с това*“ (т. е. със затворената врата, а не с преминаването от затворената същност към понятието) „е дадена и *възможността* да подслушвам, да доловя и да открива тайната.“

Не г. Шелига е открил „тайната“, че може да се подслушва пред затворени врати. Масовата народна поговорка придава уши дори на стените. Напротив, напълно критическо-спекулативна тайна е, че едва „*отсега нататък*“, т. е. след адското пътушение из свърталищата на престъпниците, след нашето възнасяне в небесните сфери на образованото общество и след всички чудеса на Полидори, е възможно тайни да се измътват *зад* затворени врати и да бъдат подслушвани *пред* затворени врати. Също тъй голяма критическа тайна е, че затворени врати представляват *категорична необходимост* както за да се измътват, правят и вършат тайни (колко тайни се измътват, правят и вършат *зад* храсти!), така и за да бъдат те откривани.

След този блестящ диалектически подвиг г. Шелига преминава естествено от самото *откриване* към *подбудителните причини на откриването*. Тук той ни съобщава тайната, че *злорадството* е подбудителната причина на откриването. От злорадството той преминава по-нататък към *причините на злорадството*.

„Всеки“ — казва той — „иска да бъде по-добър от другия, защото не само крне мотивите на своите добри дела, но и се старее да забули лошите в съвсем непроницаем мрак.“

Тази фраза би трябвало да гласи обратно: всеки не само крне мотивите на своите добри дела, но и се старее да забули лошите в съвсем непроницаем мрак, защото иска да бъде по-добър от другите.

Ние следователно стигнахме от *тайната, която сама се скрива*, до „аз“, което я скрива, от това „аз“ до *затворените врати, от затворените врати до откриването, от откриването до причината ни*

откриването, до злорадството, от злорадството до причината на злорадството, до желанието да бъдем по-добри от другите. Скоро ще имаме удоволствието да видим *слугата* пред затворените врати. Всеобщото желание да бъдем по-добри от другите ни довежда направ до това, че „на всекиго е свойствена склонността да прониква в тайните на другите хора“. Към тези думи критикът непринудено прибавя следната остроумна забележка:

„В това отношение *най-благоприятно* е положението на *домашните слуги*.“

Ако г. Шелига беше чел мемоарите от архивите на парижката полиция, мемоарите на Видок, френската „Черна книга“ и други подобни, той щеше да знае, че в това отношение *полицията* е поставена в още по-благоприятно положение, отколкото намиращите се в „най-благоприятно положение“ домашни слуги, че полицията използва домашните слуги само за най-прости поръчения, че тя не спира пред вратите и не се ограничава с това, да присъства, когато господата се събличат, а се пъха дори под чаршафа, до голото им тяло, в образа на *feinte galante* или дори на съпруга. В самия роман на Сю полицейският шпионин „Червената ръка“ е един от главните носители на развиващото се действие.

Онова в домашните слуги, което „отсега нататък“ смущава г. Шелига, е обстоятелството, че те не са достатъчно „*лишени от личен интерес*“. Това *критическо съмнение* прокарва на критика път към *портиера Пипле и неговата жена*.

„Напротив, положението на *портиера*, осигурявайки му относителна независимост, му дава възможност да направи тайните на къщата предмет на свободна, незанитересована, макар и сурова и язвителна насмешка.“

Първото голямо затруднение, на което се натъква тази спекулативна конструкция на *портиера*, се състои в това, че в твърде много парижки къщи функциите на домашен слуга и на *портиер*, поне за част от наемателите, са съединени в едно и също лице.

Що се отнася до критическата фантазия за относително независимото и незаинтересовано положение на *портиера*, за нея може да се съди по следните факти. Парижският *портиер* е представител и шпионин на домопритежателя. Той получава заплата в повечето случаи не от домопритежателя, а от наемателите. Поради тази несигурност на своя доход той често съединява със своите официални задължения заетието комисионер. През времето на терора, в периода на Империята и Реставрацията, *портиерите* бяха главни агенти на тайната полиция. Така например генерал Фoa се намирал под негласния надзор на своя *портиер*, който предавал адресираните до генерала писма за преглед на един, намиращ се наблизко полицейски

агент (виж Фроман. „Разобличената полиция“²⁹). Поради това думите „portier“* и „épicier“** са ругателни думи, и самият „portier“ желае да го наричат „concierge“***.

Евгени Сю е толкова далеч от мисълта да изобразява мадам Пипле като „незаинтересована“ и безвредна особа, че я застава още в началото да измами Рудолф при размяна на пари; пак тя препоръчва на Рудолф безчестната лихварка, която живее в същата къща, и пак тя му обещава много приятни неща от едно познанство с Риголета. Тя се присмива на майора, загдето плаща малко, загдето се пазари с нея (в яда си тя го нарича „скъперник майор“: „Това ще те научи как се плащат само дванадесет франка на месец да ти водят домакинството“), загдето има „древновостта“ да следи за своето топливо, и т. н. Тя сама съобщава причината на своето „независимо“ поведение: майорът плаща само дванадесет франка на месец.

У г. Шелига „Анастасия Пипле по някакъв начин открива партизанска война против т а й н а т а“.

У Евгени Сю Анастасия Пипле представлява тип на *парижки портнерка*. Той иска „да драматизира портнерката, майсторски изобразена от г. Анри Моние“. Но г. Шелига смята за нужно да превърне едно от качествата на мадам Пипле — нейното „злоезичие“ — в особена същност, за да направи след това мадам Пипле представителка на тази същност.

„Нейният мъж“ — продължава г. Шелига, — „портнерът Алфред Пипле, се подвизава редом с нея на същото поприще, но с по-малък успех“.

За да го утеши заради този неуспех, г. Шелига превръща и него също в *алегория*. Той е представител на „обективната“ страна на тайната, представител на „тайната като насмешка“.

„Тайната, която му нанася поражение, е насмешка, шега, която са му изиграла.“

Нещо повече. В своето безгранично състрадание божествената диалектика прави „нешастния, вдетенилия се старец“ „силен човек“ в *метафизически смисъл*, като му отрежда ролята на твърде достоен, твърде щастлив и твърде решителен момент в жизнения процес на абсолютната тайна. Победата над Пипле е

„най-решителното поражение на тайната“. „Един по-ловък и по-смел човек няма да се остави да бъде измамен чрез шега.“

* — „портнер“ (вратар на обикновена сграда). *Ред.*

** — „бакалник“. *Ред.*

*** — „консьерж“ (вратар на голяма сграда). *Ред.*

6) ГУРГУЛИЦА (РИГОЛЕТА)

„Остава да направим още една крачка. Тайната в *своето собствено последователно развитие* бива доведена — както видяхме от примера с Пипле и Кабрион — дотам, да се принизи до прост фарс. Искане *се още само* индивидът да не се съгласява повече да разиграва тази глупава комедия. *Гургулицата* прави тази крачка по възможния най-простодушен начин.“

Всеки може в течение на две минути да проникне в тайната на тоя спекулативен фарс и да се научи сам да го прилага. Ние ще дадем кратки указания за това.

Задача. Искане се да бъде построена конструкция, която показва как човекът става господар над животните.

Спекулативно решение. Да предположим, че са ни дадени половин дузина животни: да кажем например лъв, акула, змия, бик, кон и мопс. Да абстрахираме от тези шест животни категорията „животно изобщо“. Да си представим „животното изобщо“ като самостоятелно същество. Да разглеждаме лъва, акулата, змията и т. н. като своего рода преобличания или въплъщения на „животното изобщо“. Тъй както превърнахме предмета на нашето въображение — „ж и в о т н о т о“ на нашата абстракция — в действително същество, да превърнем сега действителните животни в създания на нашата абстракция, на нашето въображение. Виждаме, че „животното изобщо“, което в образа на *лъва* разкъсва човека, в образа на *акулата* го глътва, в образа на *змията* го отравя, в образа на *бика* го пронизва с рога, в образа на *коня* го рита — че същото това „животно изобщо“ в образа на *мопса* само лае срещу човека и превръща борбата с човека в проста *привидност на битка*. „Животното изобщо“ в *своето собствено последователно развитие* бива доведено — както видяхме от примера с *мопса* — дотам, да се принизи до разиграването на *прост фарс*. Ако сега едно дете или вдетенил се човек избягва от мопса, то остава още да се постигне само индивидът да не се съгласява повече да разиграва тази глупава комедия. Индивидът Х прави тази крачка по възможния най-простодушен начин, като пуска в ход против мопса своята бамбукова пръчка. Виждаме как „човекът изобщо“ посредством индивида Х и мопса е станал господар над „животното изобщо“, а следователно и над действителните животни и как, надвивайки *животното като мопс*, е надвил *лъва като животно*.

По подобен начин „Гургулицата“ на г. Шелига посредством Алфред Пипле и Кабрион побеждава тайните на съществуващия световен порядък. Нещо повече! Тя самата не е нищо друго освен реализация на категорията „т а й н а“.

„Тя самата още не съзнава своята висока нравствена ценност и поради това е още сама за себе си тайна.“

Чрез устата на Мурф Евгени Сю ни разкрива тайната на неспекулативната Риголета. Тя е „много хубава *гризетка*“. В нейно лице Евгени Сю е изобразил приветливия, човечен характер на парижката *гризетка*. Но пак от благоговение пред буржоазията и от страст към преувеличения, характерна за него, той е трябвало *морално* да идеализира *гризетката*. Той е трябвало да изглади остриите ъгли на нейното жизнено положение и на нейния характер, а именно: нейното пренебрежително отношение към официалната форма на брака, нейната наивна връзка със студент или работник. Именно в рамките на тази връзка тя образува истински човешки контраст спрямо лицемерната, безсърдечна и себелюбива съпруга на буржоата и спрямо целия кръг на буржоазията, т. е. спрямо цялото официално общество.

7) СВЕТОВНИЯТ ПОРЯДЪК НА „ПАРИЖКИТЕ ПОТАЙНОСТИ“

„И ето този свят на тайните е всеобщият световен порядък, в който е пренесено индивидуалното действие на „Парижките потайности.““

Преди „обаче... да премине към *философското възпроизвеждане* на епическото произшествие“, г. Шелига трябва още „да съедини в една обща картина нахвърлените по-горе отделни очерци“.

Когато г. Шелига казва, че иска да премине към „*философското възпроизвеждане*“ на епическото произшествие, ние трябва да разглеждаме това като действително признание, като разкриване на неговата критическа тайна. Досега той е „възпроизвеждал философски“ световния порядък.

Развивайки своите признания, г. Шелига продължава:

„От нашето изложение следва, че отделните разгледани по-горе тайни имат ценност не всяка сама по себе си, обособено една от друга, че те не са великолепни клюки. Тяхната ценност се състои в това, че те образуват от себе си *органическа последователност от звена, съвкупността* на които е т а й н а т а.“

В пристъп на откровеност г. Шелига отива още по-далеч. Той признава, че „*спекулативната последователност*“ не е действителната последователност на „Парижките потайности“.

„Наистина в нашия епос тайните не се явяват във вид на тази *знаеща за самата себе си последователност*“ (по костюми цени?). „Но ние имаме тук работа не с *логическия*, открит за погледите на всекиго, *свободен организъм на критиката*, а с едно *тайнствено растително битие*.“

Ние оставяме без разглеждане обобщаващата картина на г. Шелига и веднага преминаваме към пункта, който образува „пре-

хода“. От примера с Пипле ние се запознахме със „самоосмиването на тайната“.

„Чрез самоосмиването тайната произнася присъда над самата себе си. Унищожавайки сами себе си в последния резултат на своето развитие, с това тайните подбуждат всеки силен характер към самостоятелна проверка.“

Рудолф, княз Геролдщайнски, *човекът на „чистата критика“*, е призван да осъществи тази проверка и *„разкриването на тайните“*.

Ако се заемем с Рудолф и неговите подвизи едва след като сме загубили за известно време от погледа си г. Шелига, може вече да се каже отнапред, а читателят може до известна степен да подозира и, ако щете, дори да предугажда, че ние ще превърнем Рудолф от *„тайнствено растително битие“*, каквото той е в критическия *„Literatur-Zeitung“*, в *„логическо, открито за погледите на всекиго, свободно звено“* в *„организма на критическата критика“*.

Глава шеста

АБСОЛЮТНАТА КРИТИЧЕСКА КРИТИКА,
или
КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА В ЛИЦЕТО НА г. БРУНО

1) ПЪРВИ ПОХОД НА АБСОЛЮТНАТА КРИТИКА

а) „Духът“ и „масата“

Досега критическата критика изглеждаше в по-голяма или по-малка степен заета с критическа обработка на разнообразни масови предмети. Сега ние я намираме заета с абсолютно критически предмет — *свс самата себе си*. Досега тя черпеше своята относителна слава от критическото принижаване, отхвърляне и преобразяване на *определени* масови предмети и лица. Сега тя черпи своята *абсолютна* слава от критическото принижаване, отхвърляне и преобразяване на масата в нейната всеобщност. По пътя на относителната критика стояха относителни граници. По пътя на абсолютната критика стои абсолютната граница, границата на масата, масата като граница. Относителната критика в нейната противоположност на определени граници сама по необходимост бе *ограничен* индивид. Абсолютната критика в противоположност на *всеобщата* граница, на границата като такава, по необходимост е *абсолютен* индивид. Както в *нечистата* каша на „масата“ се сляха в едно разнообразните масови предмети и лица, точно така и привидно още предметната и лична критика се превърна в „чиста критика“. Досега критиката изглеждаше в по-голяма или по-малка степен *свойство* на критическите индивиди — Райхардт, Едгар, Фаухер и т. н. Сега тя е *субект*, а г. Бруно — нейно възплъщение.

Досега *масовостта* изглеждаше в по-голяма или по-малка степен *свойство* на критикуваните предмети и лица; сега предметите и лицата станаха „маса“, а „масата“ стана предмет и лице. Всички досегашни критически отношения се разтвориха сега в отношението на абсолютната критическа мъдрост към абсолютната масова *глупост*. Това *основно отношение* се явява като *смисъла, тенденцията, разгадката* на досегашните критически подвизи и битки.

Съобразно със своя абсолютен характер „чистата“ критика още при първото си излизане ще каже своята отличителна „реплика“; но при все това като абсолютен дух тя ще трябва да извърши известен диалектически процес. Едва в края на нейното небесно движение ще се осъществи истински нейното първоначално понятие (виж Хегел, „Енциклопедия“³⁰).

„Още до преди няколко месеца“ — възвестява абсолютната критика — „масата се мислеше за гигантски силна и предназначена за световно господство, чиято приближаване тя бе готова да пресмята на пръсти.“³¹

Но кой, ако не самият г. *Бруно Бауер* в „Правото дело на свободата“ (разбира се, в своето „собствено“ дело), в „Еврейският въпрос“³² и т. н. — кой, ако не самият той, пресмяташе на пръсти приближаването на световното господство, макар и да признаваше, че не може да посочи точно датата? Към регистъра на греховете на масата той прибавя масата на своите собствени грехове.

„Масата си въобразяваше, че притежава множество истини, които ѝ изглеждаха понятни от само себе си.“ „Но една истина е притежавана напълно сам ѝ тогава... когато бива последвана през цялата верига на нейните доказателства.“

Истината за г. Бауер, както и за Хегел, е *автомат*, който сам себе си доказва. На човека остава да я *следва*. Както и у Хегел, резултатът на действителното развитие не е нищо друго, освен *доказаната*, т. е. доведената до *съзнанието*, истина. Ето защо абсолютната критика може заедно с най-ограничения теолог да пита:

„За какво би била нужна историята, ако нейната задача не се състоеше в това, *ди доказва* именно тези най-прости от всички истини (като например движението на земята около слънцето)?“

Както според предишните телеолози растенията съществували, за да бъдат изяждани от животните, а животните — за да бъдат изяждани от хората, така и историята съществува, за да служи на целите на потребителския акт на теоретическото ядене, на *доказването*. Човекът съществува, за да съществува историята, а историята — за да съществува *доказването на истините*. В тази *критически* тривиализирана форма се повтаря спекулативната мъдрост, че човекът и историята съществуват, за да може *истината* да дойде до *самосъзнание*.

Подобно на *истината историята* става следователно особена личност, метафизически субект, а действителните човешки индивиди са само носители на този метафизически субект. Ето защо абсолютната критика си служи с изрази като:

„историята не позволява да ѝ се надсмиват... историята е употребила най-големи усилия, за да ... историята се е заела... а и за

какво е била нужна историята? ... историята изрично ни доказва... историята издига истини“ и т. н.

Ако, както твърди абсолютната критика, досега историята са занимавали само *две-три* такива най-прости истини, които в края на краищата са понятни от само себе си, то тази оскъдност, която абсолютната критика приписва на целия досегашен човешки опит, доказва преди всичко само нейната *собствена* оскъдност. От некритическа гледна точка резултатът на историята, напротив, е, че най-сложната истина, квинтесенцията на всяка истина — *хората* — започват в края на краищата да се разбират от само себе си.

„Но истини“ — продължава да доказва абсолютната критика, — „които *изглеждат* на масата толкова очевидни, че се разбират *по начало* от само себе си и според нея не се нуждаят от доказателства, не заслужават историята още изрично да доказва тяхната значимост; те изобщо не влизат в кръга на задачата, с чието разрешаване се занимава историята.“

В свещено негодувание против масата абсолютната критика ѝ казва най-изтънчени комплименти. Ако една истина е *очевидна*, защото *изглежда* такава на масата, ако историята *определя* своето отношение към истините въз основа на *мнението* на масата, в такъв случай съждението на масата е абсолютно, непогрешимо: то има силата на *закон* за историята, която доказва само онова, което *не* е очевидно за масата и поради това ѝ изглежда като нуждаещо се от доказване. Следователно масата предписва на историята нейната „задача“ и нейното „занятие“.

Абсолютната критика говори за „истини, които се разбират *по начало* от само себе си“. В своята критическа наивност тя изобретява едно абсолютно „*по начало*“ и една абстрактна, неизменна „*маса*“. „По начало“ за масата от XVI век и „по начало“ за масата от XIX век — тези две „по начало“ в очите на абсолютната критика се различават помежду си толкова малко, колкото самите тези маси. Характерната особеност на такава истина, която е станала *истинна* и *очевидна*, която се разбира от само себе си, се състои именно в това, че тя „се разбира *по начало* от само себе си“. Полемиката на абсолютната критика против истините, които се разбират по начало от само себе си, е полемика против истините, които изобщо „се разбират от само себе си“.

Истина, която се разбира от само себе си, е загубила за абсолютната критика, както и за божествената *диалектика*, своята сол, своя смисъл, своята *ценност*. Тя е станала безвкусна като застояла вода. Затова абсолютната критика, от една страна, *доказва* всичко, което се разбира от само себе си, и, освен това, много неща, които имат щастието да бъдат неразбираеми, които следователно никога

няма да се разбират от само себе си. А от друга страна, тя обявява за разбиращо се от само себе си всичко, което се нуждае от извеждане и доказване. Защо? Защото, както *от само себе си* се разбира, *действителни задачи не се разбират от само себе си*.

Тъй като „истината“, както и историята, е ефирен, откъснат от материалната маса субект, тя се адресира не до емпирическите хора, а до „недрата на душата“. За да бъде „наистина позната“, тя въздейства не върху *грубото тяло* на човека, което обитава някоя дълбока английска изба или някоя френска мансарда, а „се проточва“ през всичките му идеалистически черва. Абсолютната критика издава наистина на „масата“ свидетелството, че досега по всему, т. е. повърхностно, е била засегната от истините, които историята милостиво е „издигала“; но в същото време критиката пророчески

„отношението на масата към историческия прогрес ще се промени коренно“.

Тайният смисъл на това критическо пророчество няма да закъсне да ни стане „ясен като ден“.

„Всички велики дела на досегашната история“ — научаваме ние — „са били по начало неудачни и лишени от действителен успех именно защото масата е била *заинтересована* и *ентузиизирана* от тях. С други думи, тези дела е трябвало да имат жалък край, защото идеята, която е лежала в основата им, е била от такова естество, че е трябвало да се задоволява с повърхностно разбиране, а следователно и да разчита на одобренето на масата.“

Изглежда, че едно разбиране, с което се задоволява една идея, т. е. което съответствува на една идея, престава да бъде повърхностно. Г-н Бруно само *привидно* привежда *отношение* между идеята и нейното *разбиране*, както само *привидно* привежда *отношението* на неудачното историческо *дело* към *масата*. Ето защо, ако абсолютната критика действително осъжда нещо като „повърхностно“ — то е чисто и просто досегашната история, чиито дела и идеи са били идеи и дела на „масите“. Тя отхвърля *масовата* история и възнамерява да постави на нейното място *критическата* история (виж статията на г. Жул Фаухер върху злободневните въпроси на английския живот). Според досегашната *некритическа*, т. е. съставена не в смисъла на абсолютната критика, история, трябва, по-нататък, да се различават строго две неща: доколко *масата* е била „заинтересована“ от едни или други цели и доколко тези цели „са *ентузиизиращи*“ масата. „Идеята“ се е посрамяла винаги, щом се е отделила от „*интереса*“. От друга страна, не е трудно да се разбере, че всеки масов, домогващ се до историческо признание „*интерес*“, когато се появява за пръв път на световната сцена, излиза — в „*иде-*

яти“, или „представата“ — далеч отвъд своите действителни граници и се смесва лесно с човешкия интерес изобщо. Тази илюзия образува онова, което Фурие нарича *тон* на всяка историческа епоха. *Интересът* на буржоазията в революцията от 1789 г., далеч от това, да бъде „неудачен“, „спечелил“ всичко и имал „действителен успех“, колкото и впоследствие да се изпарил „патосът“ и колкото и да увехнали „възторжените“ цветя, с които той украсил своята люлка. Този *интерес* бил толкова могъщ, че преодолял победоносно перото на един Марат, гилотината на терористите, меча на Наполеон, както и католицизма и чистокръвността на Бурбоните. „Неудачна“ е революцията само за масата, за която *политическата* „идея“ не е била идеята на нейния действителен „интерес“, истинският жизнен принцип на която не е съвпадал поради това с жизнения принцип на революцията — за масата, реалните условия на освобождението на която се различават съществено от условията, в рамките на които буржоазията може да освободи себе си и обществото. Следователно, ако революцията, която може да бъде представителка на всички велики исторически „дела“, е неудачна — тя е неудачна, защото масата, в чийто жизнени условия по същество се е ограничила революцията, е била *изключителна*, необхващаща цялата съвкупност на населението, *ограничена* маса. Не защото масата е била „ентузиасирана“ и „заинтересована“ от революцията, а защото за най-многобройната, различна от буржоазията част от масата, принципът на революцията не е бил неин *действителен* интерес, не е бил неин *собствен* революционен принцип, а само „идея“, следователно само предмет на временния *ентузиазъм* и на един само привиден *подем*.

С обхвата на историческото действие ще расте следователно и обемът на масата, дело на която е то. В критическата история, според която в историческите дела се касае не за действащите маси, не за емпирическото действие, нито за емпирическият *интерес* на това действие, а, напротив, само за „идея“, която пребивава „в тях“ — в тази история всичко трябва да става, разбира се, съвсем другояче.

„В масата“ — поучава ни критиката, — „а не другаде, както мислят нейните предишни либерални защитници, трябва да се търси истинският враг на духа.“

Врагове на прогреса *извън* масата са тъкмо получилите самостоятелно съществуване, надарени със *собствен* живот *продукти* на *самоунижението*, *самоотрицанието* и *самоотчуждението* на масата. Ето защо масата, въставайки против самостоятелно съществуващите *продукти* на своето *самоунижение*, въстава против своя *собствен* недостатък, така както човекът, обявявайки се против съществува-

нето на бога, се обявява против своята *собствена религиозност*. Но тъй като тези *практически* резултати на самоотчуждението на масата съществуват в действителния свят *външно*, масата трябва да се бори с тях също и *външно*. Тя по никой начин не може да счита тези продукти на своето самоотчуждение само за *идеални фантазмагорни*, за прости *отчуждения на самосъзнанието*, и не може да желае да унищожи *материалното* отчуждение чрез чисто *вътрешно спиритуалистическо* действие. Още вестникът на Лустало от 1789 г.³³ имаше за мото:

„Големите ни изглеждат големи само
Защото ние самите стоим на колене.
Да се вдигнем!“

Но за да се вдигнем, не е достатъчно да направим това в *мисълта*, оставяйки надвиснал над *действителната, сетивната* глава *действителния, сетивния* ярем, който не може да бъде отхвърлен с никакви идеи. А *абсолютната критика* е научила от „*Феноменологията*“ на Хегел поне изкуството да превръща *реални, обективни*, съществуващи *вън от мене* вериги в *изключително идеални*, *изключително субективни*, *изключително в мене* съществуващи вериги и поради това да превръща всички *външни*, *сетивни* битки в *битки* на чистите идеи.

Това критическо превръщане обосновава *предустановената хармония на критическата критика* и на *цензурата*. От критическа гледна точка борбата на писателя с цензора не е борба на „човек срещу човек“. Цензорът, напротив, не е нищо друго освен *мое собствено*, от грижливата полиция *персонифицирано* за мене *чувство на такт*, мое собствено чувство на такт, което води борба с моята *нетактичност и безкритичност*. Борбата на писателя с цензора е само *привидно*, само за лошата сетивност нещо по-друго от *вътрешната борба на писателя със самия себе си*. Цензорът, *доколкото* аз го приемам за *истински, индивидуално различно* от мен същество, за *полицейски палач*, който обезобразява творенето на моя дух, като прилага към него *външен, чужд на работата* мащаб, не е нищо друго освен плод на *масово* въображение, *безкритична химера*. Ако Фойербаховите „Тезиси за реформа на философията“³⁴ бяха забранени от цензурата, виновно за това беше не официалното *варварство* на цензурата, а *некултурността* на Фойербаховите „Тезиси“. Незамърсена от каквато и да било *маса* и *материя*, „*чистата*“ критика вижда и в цензора чисто „*ефирен*“, *откъснат от всякаква масова действителност* образ.

Абсолютната критика обяви „*масата*“ за *истински враг на духа*. Развивайки тази своя мисъл, тя казва:

„Духът знае сега къде трябва да търси своя единствен противник — в самоизмамните и безплодността на масата.“

Абсолютната критика изхожда от *догмата* за абсолютната правомощност на „духа“. Тя изхожда, по-нататък, от *догмата* за *извън-световното*, т. е. обитаващото извън масата на човечеството, съществуване на духа. Най-сетне, тя превръща, от една страна, „духа“, „прогреса“, от друга — „масата“, в *застинали същности*, в понятия и ги противопоставя след това една на друга като дадени неизменни крайности. На абсолютната критика не ѝ идва на ум да изследва самия „дух“, да изследва дали собствената му спиритуалистическа природа и въздушните му претенции не са източник на „фразата“, „самоизмамната“, „безплодността“. Духът, напротив, е *абсолютен*, но, за нещастие, той същевременно постоянно се превръща в *духовна пустота*: сметките му всякога са направени без кръчмаря. Ето защо той непременно трябва да има *противник*, интригуващ против него. Този *противник* е масата.

Така е и с „прогреса“. Въпреки претенциите на „прогреса“ постоянно се наблюдават случаи на *регрес* и на *кръгово движение*. Без да се досеща, че категорията „прогрес“ е напълно безсъдържателна и абстрактна, абсолютната критика е толкова дълбокомислена, че признава „прогреса“ за абсолютен, за да подстави — с цел за обяснение на регреса — „личен противник“ на прогреса, *масата*. Тъй като „масата“ не е нищо друго освен *противоположността на духа*, на прогреса, на „критиката“, то и тя може да бъде определена само чрез тази *имагинерна* противоположност. А абстрахирайки се от тази противоположност, критиката може да каже за *смисъла* и битието на масата само съвсем неопределеното и поради това *безсмисленото*:

„Масата в *смисъла*, в който тази „дума“ обхваща и така наречения *образован свят*.“

Едно „и“, едно „така наречения“ са напълно достатъчни за критическа дефиниция. Следователно „масата“ се различава от *действителните* маси и съществува като „маса“ само за „критиката“.

Всички комунистически и социалистически писатели изхождаха от наблюдението, че, от една страна, дори най-благоприятните блестящи дела привидно остават без блестящи резултати и се израждат в тривиалности, а, от друга страна, че *всеки прогрес на духа* е бил досега *прогрес в ущърб на масата на човечеството*, която е изпадала във все *по-безчовечно* положение. Ето защо те обявиха „прогреса“ (виж *Фурие*) за незадоволителна абстрактна *фраза*; те се досещаха (виж между другите *Оуен*) за съществуването на основен порок на цивилизования свят; ето защо те подлагаха *действителните*

основи на съвременното общество на *безпощадна критика*. На тази комунистическа критика още от самото начало съответствуваше на практика движението на *широката маса*, в ущърб на която се бе извършвало досега историческото развитие. Човек трябва да познава влечението към наука, жаждата за знание, нравствената енергия и неспирния стремеж към саморазвитие у френските и английските работници, за да може да си състави представа за *човешкото благодорство* на това движение.

Но колко безгранично *остроумна* ще да е „абсолютната критика“, за да може пред лицето на всички тези факти из областта на духовния и практическия живот да види само *едната* страна на работата, постоянното крушение на духа, и в яда си от това да търси *противник* на „духа“, когото тя намира в „масата“! В края на краищата цялото това велико критическо *откритие* се свежда до *тавтология*. Според критиката духът досега всякога се е натъквал на преграда, на препятствие, т. е., имал е *противник*, защото е имал *противник*. А кой е противникът на духа? *Духовната пустота*. Защото критиката определя масата само като „противоположност“ на духа, като *духовна пустота*, а ако вземем по-подробните определения на духовната пустота — като „безразличие“, „повърхностност“, „самодоволство“. Какво огромно предимство пред комунистическите писатели — да се избавиш от изследването на източниците на духовната пустота, на безразличието, на повърхностността и самодоволството и *открил* в тези качества противоположност на духа, на прогреса, да се заемеш с тяхното *морално* посрамяване! Когато тези качества се обявяват за свойства на *масата* като още различен от тях *субект* — подобно различаване не е нищо друго освен „критическо“ *привидно* различаване. Освен с абстрактните свойства духовна пустота, безразличие и т. н. абсолютната критика само *привидно* оперира още и с *определен* конкретен субект, защото в критическото разбиране „масата“ *не е нищо* друго освен тези абстрактни свойства, друго тяхно *название*, тяхна *фантастична персонификация*.

Отношението „дух и маса“ има обаче и *скрит* смисъл, който ще се разкрие напълно в по-нататъшния ход на разсъжденията. Тук ние само ще го набележим. Това *открито* от г. Бруно отношение всъщност не е нищо друго освен *критически карикатурен завършек на Хегеловото разбиране на историята*, което, от своя страна, не е нищо друго освен *спекулативен израз на християнско-германската догма* за противоположността между *духа и материята*, между *бога и света*. В рамките на историята, на самото човечество тази противоположност се изразява в смисъл, че малцина избрани *индивиди* като *активен дух* противостоят на останалото човечество като *неодухотворена маса*, като *материя*.

Хегеловото разбиране на историята предполага съществуването на абстрактен или абсолютен дух, който се развива така, че човечеството представлява само маса, която е несъзнателна или съзнателна носителка на този дух. Ето защо Хегел застава в рамките на емпирическата, екзотерическата история да се разиграва спекулативна, езотерическа история. Историята на човечеството се превръща в история на абстрактния и — поради това за действителния човек — на отвъдния дух на човечеството.

Паралелно с тази Хегелова доктрина се развиваше във Франция учението на доктринерите³⁵, които провъзгласяваха суверенитета на разума в противоположност на суверенитета на народа, за да изключат масите и да господствуват сами. Това беше напълно последователно. Ако дейността на действителното човечество не е нищо друго освен дейност на маса от човешки индивиди, то, обрнато, абстрактната всеобщност — разумът, духът — трябва да има абстрактен израз, изчерпаващ се в малък брой индивиди. От положението и силата на въображението на всеки отделен индивид зависи тогава дали той желае да минава за такъв представител на „духа“.

Още у Хегел абсолютният дух на историята има своя материал в масата, а съответен израз — едва във философията. Философът се явява обаче само като органът, в който творещият историята абсолютен дух след завършването на движението ретроспективно стига до съзнанието за самия себе си. До това ретроспективно съзнание на философа се свежда неговото участие в историята, защото действителното движение абсолютният дух извършва несъзнателно. Следователно философът идва *post festum**.

Хегел е виновен в двойка половинчатост: първо, като обявява философията за налично битие на абсолютният дух, той същевременно не обявява действителния философски индивид за абсолютен дух; второ, той прави абсолютният дух като абсолютен дух само привидно творец на историята. Тъй като до съзнание за себе си като творчески световен дух абсолютният дух стига едва *post festum*, във философа, неговата фабрикация на историята съществува само в съзнанието, в мнението, в предствата на философа, само в спекулативното въображение. Г-н Бруно отстранява тази половинчатост на Хегел.

Първо, той обявява критиката за абсолютен дух, а самия себе си за критика. Както елементът на критиката е изгонен из масата, така и елементът на масата е изгонен из критиката. Ето

* — след празника, т. е. след като събитието е вече станало, със закъснение. Ред.

защо критиката смята себе си за въплътена не в *маса*, а изключително в незначителна *групичка* избрани хора — в г. Бауер и неговите ученици.

Г-н Бруно отстранява по-нататък и другата половинчатост на Хегел: докато Хегеловият дух твори историята само *post festum*, във фантазията — г. Бауер в противоположност на масата на останалото човечество разиграва *съзнателно* ролята на *световен дух*, влиза и в настоящето в *драматично* отношение спрямо тази маса и изобретява и осъществява историята преднамерено и след зряло обмисляне.

На едната страна стои масата като пасивен, неодоухотворен, неисторически, *материален* елемент на историята; на другата страна — духът, критиката, г. Бруно и К⁰ като активен елемент, от който изхожда всяко *историческо* действие. Актът на преобразуване на обществото се свежда до *мозъчната дейност* на критическата критика.

Нещо повече! Отношението на критиката — следователно и на въплътената критика на г. Бруно и К⁰ — спрямо масата е в действителност *единственото* историческо отношение на нашето време. Цялата сегашна история се свежда до движението на тези две страни една спрямо друга. Всички противоположности са се разтворили в тази *критическа* противоположност.

Тъй като критическата критика става *предметна* само в своята противоположност, в масата, в *глупостта*, тя трябва постоянно да *поражда* за себе си тази своя противоположност и господата Фаухер, Едгар и Шелига са ни представили достатъчно доказателства за виртуозността, с която тя се отличава в своята специалност — да застава както лицата, така и нещата да *се проникват масово от глупост*.

Да последваме сега абсолютната критика в нейните *походи* против *масата*.

б) Еврейският въпрос, № 1. Постановка на въпросите

В противоположност на масата „духът“ веднага показва своята *критичност*, разглеждайки своето собствено ограничено произведение, „Еврейският въпрос“ на Бруно Бауер, като абсолютно и само противниците на това произведение — като грешници. В реплика № 1³⁶ на нападите срещу това произведение той не показва да има и най-малка представа за неговите недостатъци; напротив, той все още твърди, че е разкрил „истинското“ „*всеобщото*“ (!) значение

на еврейския въпрос. В по-сетнешните си реплики, както ще видим, той е принуден да признае своите „грешки“.

„Приемът, оказан на моя труд, е началото на доказателството, че именно онези, които досега са говорили за свобода и сега още продължават да говорят за нея, трябва най-вече да въстават против духа. Предприеманата от мене сега зашита на този труд ще даде нови доказателства за това, колко бедни откъм мисъл са защитниците на масата, които са си въобразили, че са бог знае колко педанти, защото са се обявили за привърженици на еманципацията и на догмата за „правата на човека“.

Излизането на произведение на абсолютната критика е трябвало по необходимост да накара „масата“ да започне да доказва своето враждебно отношение към духа, тъй като самото ѝ съществуване се обуславя и доказва чрез противоположността ѝ спрямо абсолютната критика.

Полемиката на някои либерални и рационалистически евреи против „Еврейския въпрос“ на г. Бруно има, разбира се, съвсем друг критически смисъл в сравнение с масовата полемика на либералите против философията и на рационалистите против Штраус. Впрочем за степента на оригиналност на цитираната по-горе бележка може да се съди по следното място из Хегел:

„Можем при това да отбележим особената форма на нечиста съвест, проявяваща се в оня вид красноречие, с което тази повърхностност“ (повърхностност на либералите) „се надува; тя се проявява преди всичко в това, че там, където е най-неодухотворена, тя най-много говори за дух; там, където е най-мъртвосуха, най-често употребява думата живот“ и т. н.³⁷

Що се отнася до „правата на човека“, на г. Бруно бе вече доказано („Към еврейския въпрос“ в „Deutsch-Französische-Jahrbücher“³⁸), че не защитниците на масата, а, напротив, „той самият“ не е разбрал същността на тези „права“ и се е отнесъл към тях догматично. В сравнение с неговото откритие, че правата на човека не са „вродени“ — откритие, което в Англия от повече от 40 години се прави безкрайно много пъти, — твърдението на Фурие, че риболовът, ловът и т. н. са вродени права на човека, трябва да бъде наречено гениално.

Ние ще приведем само няколко примера от спора на г. Бруно с Филипсон, Хириш и т. н. Дори тези жалки противници не ще бъдат победени от абсолютната критика. Противно на твърдението на абсолютната критика, г. Филипсон съвсем не казва нелепост, когато ѝ прави следния упрек:

„Бауер си представя особен вид държава... философски идвал за държава.“

Г-н Бруно, който смеси държавата с човечеството, правата на човека — със самия човек, политическата еманципация — с човешката еманципация, трябваше неизбежно, ако не да си представя, то поне да си въобразява особен вид държава, философски идеал за държава.

„Декламаторът“ (г. Хирш) „щеше да направи по-добре, ако вместо да излага своето крайно уморително положение, опровергаваше моето доказателство, че *християнската държава*... не може да предостави на последователите на друга определена религия пълно равенство в правата с християнските съсловия, тъй като нейният жизнен принцип е определена религия.“

Ако декламаторът *Хирш* действително беше опровергал доказателството на г. Бруно и — както в „Deutsch-Französische Jahrbücher“ — беше показал, че държавата на съсловията и на изключителното християнство е не само незавършената държава изобщо, но и незавършената *християнска* държава, г. Бруно също щеше да отговори, както той отговаря на приведеното в *Deutsch-Französische Jahrbücher*“ опровержение:

„Упреците по този случай са лишени от всякакво значение.“

В противовес на твърдението на г. Бруно, че

„съе своя натиск върху пружините на историята евреите предизвикаха противодействащ натиск“,

г. Хирш напълно правилно отбелязва:

„В такъв случай евреите трябва да са представлявали нещо за формирането на историята и ако самият Бауер твърди това, тогава той няма право, от друга страна, да твърди, че те не са допринесли нищо за формирането на най-новата епоха.“

Г-н Бруно отговаря:

„Един трън в окоето също представлява нещо. Допринася ли той поради това за развитието на моето зрение?“

Трън, който — подобно на еврейството сред християнския свят — от часа на моето раждане седи в окоето ми, продължава да седи, расте и се развива заедно с окоето, не е обикновен, а чудноват, неотнимаем от моето око трън, който непременно би трябвало да обуслови извънредно оригинално развитие на моето зрение. Следователно критическият „*трън*“ не произвежда декламиращия „*Хирш*“*. Впрочем в споменатата по-горе критическа статия на г. Бруно е показано значението на еврейството за „*формирането* на най-новата епоха“.

* — Игра на думи: Hirsch — име, „Hirsch“ — „елен“. Ред.

Геологическата душа на абсолютната критика се е почувствувала толкова оскърбена от забележката на един *депутат от рейнския ландтаг*, че „евреите са странни по свой, еврейски, а не по нашия, така наречен християнски начин“ — че и сега още „го призовава към *ред* заради употребата на този аргумент“.

По повод на твърдението на един друг депутат, че „*гражданско* равнопоставяне на евреите е възможно само там, където самото еврейство вече не съществува“, г. Бруно отбелязва:

„Правилно, и правилно именно ако същевременно е взето под внимание изтъкнатото в моята книга друго съображение на критиката“, именно съображението, че и християнството би трябвало да престане да съществува.

Оттук се вижда, че в № 1 на своите реплики на нападите срещу „Еврейският въпрос“ абсолютната критика все още разглежда премахването на религията, атеизма, като необходимо условие на *гражданското* равенство, следователно в първия си стадий тя още не е направила нито крачка напред по пътя към разбирането на същността на държавата и на „*грешките*“ в своя „*труд*“.

Абсолютната критика се обижда, когато някой доказва, че едно *замислено* от нея „най-ново“ научно откритие е само повторение на отдавна вече общоразпространен възглед. Един рейнски депутат отбелязва:

„На никого още не е идвало на ум да твърди, че при организирането на своите политически учреждения Франция и Белгия са проявили особена яснота на принципите.“

Абсолютната критика би могла да възрази, че като представя станалото днес тривиално мнение за незадоволителността на френските политически принципи за традиционно, това твърдение пренася настоящето в миналото. Това е възражение по същество, но такова възражение не би могло да допадне на абсолютната критика. Тя, напротив, трябва да изобрази остарялото мнение като сега господстващо мнение, а сега господстващото мнение — като критическа тайна, която още и предстои да разкрие пред масата с помощта на *своите* изследвания. Поради това тя трябва да каже:

„Това“ (т. е. остарелият предразсъдък) „е било твърдяно от *мнозина*“ (т. е. от масата); „но едно *задълбочено* изследване на историята *ще докаже*, че дори след големите работи, извършени от Франция, за познаването на принципите трябва да бъде постигнато още много.“

И така, задълбоченото изследване на историята само няма „да постигне“ познанието на принципите. Не, благодарение на своята задълбоченост то *ще докаже* само, че „*трябва да бъде постигнато още много*“. Велико постижение! Особено след трудовете на социали-

стите. Обаче за познаването на съществуващия сега обществен строй г. Бруно прави *вече много* със следната си бележка:

„Господстващата сега *определеност* е *неопределеността*.“

Ако Хегел казва, че господстващата *китайска* определеност е „Битието“, господстващата *индийска* определеност е „Нищото“ и т. н., абсолютната критика по „чист“ начин се присъединява към Хегел, като свежда характера на днешното време до логическата категория „*Неопределеност*“ — по толкова по-чист начин, тъй като подобно на „Битието“ и „Нищото“ „*Неопределеността*“ също влиза в първата глава на спекулативната логика, в главата за „*Качеството*“.

Ние не можем да се разделим с № 1 на „*Еврейският въпрос*“, без да направим една обща бележка.

Една от главните задачи на абсолютната критика се състои преди всичко в това, да даде на всички въпроси на съвременността *правилна постановка*. А именно тя не отговаря на *действителните* въпроси, а подставя *съвсем други* въпроси. Тъй както тя прави всичко, тя трябва да *направи* предварително и „въпросите на съвременността“, т. е. да ги *направи свои*, критическо-критически въпроси. Ако се касаеше за Наполеоновия кодекс, тя би доказала, че *всъщност* се касае за „*Петокнижието*“. Нейната *постановка* на „въпросите на съвременността“ е критическото *преиначаване* и *изопачаване* на тези въпроси. Така тя изопачи и „еврейския въпрос“ в такъв дух, че вече не трябваше да се занимава с изследване на *политическата еманципация*, която съставлява съдържанието на този въпрос, а можеше, напротив, да се задоволи с критика на еврейската религия и с описание на християнско-германската държава.

Подобно на всички други оригиналности на абсолютната критика — и този метод представлява повторение на един *спекулативен* фокус. *Спекулативната* философия, особено *Хегеловата* философия, считаше за необходимо да превежда всички въпроси от формата на здравия човешки разсъдък във формата на спекулативния разум и да превръща действителния въпрос в *спекулативен*, за да може да отговори на него. Като изопачи *моите* въпроси и сложи в устата ми *своите* собствени въпроси, както прави катехизисът, спекулативната философия можеше, разбира се, както и катехизисът, да има готов отговор на всеки от моите въпроси.

с) *Хинрикс, № 1. Тайнствени намеци относно политика, социализъм и философия*

„*Политическо!* Абсолютната критика буквално изпада в ужас от самото наличие на тази дума в лекциите на професор *Хинрикс*³⁰.”

„Който е следил общественото развитие в най-ново време и познава историята, трябва да знае също, че политическите движения в днешно време имат *съвсем друго*“ (!) „значение, а съвсем не *политическо*: в основата си“ (в основата! ... по-нататък следва дълбоката мъдрост) „тези движения имат *обществено*“ (!) „значение, което, както е известно“ (!), „е такова“ (!), „че пред него *всички* политически интереси се оказват *лишени от значение*“ (!).

Няколко месеца преди излизането на критическия „Literatur-Zeitung“ се появи, *както е известно* (!), фантастичното политическо произведение на г. Бруно „*Държава, религия и партия*“⁴⁰.

Ако политическите движения *имат обществено значение*, как могат *политическите* интереси да се окажат „*лишени от значение*“ пред лицето на своето собствено обществено значение?

„Г-н Хинрикс не е сведущо лице нито в собствения си дом, нито където и да било в света... Той в нищо не можа да се ориентира, *защото... защото* критиката, която през последните четири години започна и вършеше своята *по никоя начин не „политическа“, а обществена*“ (!) „работа, остава за него *съвсем*“ (!) „неизвестна“.

Критиката, която по мнението на масата вършела „*по никоя начин не политическа*“, а „*по всякакъв начин теологическа*“ работа, се задоволява и сега още — когато тя за пръв път не само от четири години, а от деня на своето литературно раждане произнася думата „*обществен*“ — само с тази дума!

Откакто социалистическите съчинения разпространиха в Германия възгледа, че *всички* човешки стремежи и дела, всички без изключение, имат *обществено* значение, оттогава г. Бруно може да нарича *обществени* и своите теологически работи. Но що за *критическо* искане професор Хинрикс да черпи социализма от *запознаването* със съчиненията на Бауер, когато всички писания на Б. Бауер, появили се преди публикуването на лекциите на Хинрикс, навсякъде, където стигат до практически изводи, стигат до *политически* изводи! Казано некритически, професор Хинрикс съвсем не можеше да допълни появилите се вече писания на г. Бруно с неговите още непоявили се писания. От критическа гледна точка, масата, разбира се, е длъжна да тълкува както „*политическите*“, така и всички масови „*пориви*“ на абсолютната критика в духа на бъдещето и в духа на абсолютния прогрес. Но за да може г. Хинрикс след своето запознаване с „Literatur-Zeitung“ никога вече да не забравя думата „*обществен*“ и никога да не се отказва да признава „*обществения*“ характер на критиката, тя пред лицето на целия свят за трети път *забранява* думата „*политически*“ и за трети път повтаря тържествено думата „*обществен*“:

„За *политическо* значение не може да става вече дума, ако се взема под внимание *истинската* тенденция на най-новата история, но *но обществено* значение“ и т. н.

Като изкупителна жертва за предишните „политически“ пориви на абсолютната критика професор Хинрикс е също изкупителна жертва за всички нейни „хегелиански“ пориви и изрази, които до появяването на „Literatur-Zeitung“ се употребяваха преднамерено, а в този последния непреднамерено.

Един път критиката хвърли в лицето на Хинрикс прозвището „истински хегелианец“ и два пъти — прозвището „философ-хегелианец“. Нещо повече! Г-н Бруно „се надява“ дори, че „баналните изрази, извършили такъв уморителен кръговрат през всички книги на Хегеловата школа“ (особено през книгите на самия Бруно), при голямото „изтощение“, което те проявяват в лекциите на професор Хинрикс, в по-нататъшното си пътуване скоро ще дойдат до своята крайна точка. Г-н Бруно очаква от „изтощението“ на професор Хинрикс разрушението на Хегеловата философия и своето собствено освобождение от нея.

И така, в своя първ поход абсолютната критика събаря собствените си богове, на които тъй дълго се е кланяла — „политика“ и „философия“, — обявявайки ги за кумири на професор Хинрикс. Славен първи поход!

2) ВТОРИ ПОХОД НА АБСОЛЮТНАТА КРИТИКА

а) Хинрикс, № 2. „Критиката“ и „Фойербах“. Осъждане на философията

В резултат на първия поход абсолютната критика може да счита „философията“ за унищожена и да я отнесе чисто и просто към съюзниците на „масата“.

„Философите са били предназначени да изпълняват сърдечното желание на масата.“ А именно „масата иска прости понятия, за да няма никаква работа със самата вещ — шаблонн, за да се отърве предварително от всички въпроси — фрази, за да унищожи с тях критиката“.

И „философията“ удовлетворява това желание на „масата“!

Опиянена от своите победни дела, абсолютната критика се навървя срещу философията с яростта на пития. Фойербаховата „Философия на бъдещето“⁴¹ е скритият парен котел*, пърите на който довеждат до бесен екстаз опиянения от Победата главатар на абсолютната критика. През март тя прочела произведението на Фойер-

* — Игра на думи: „Feuerbach“ — „огнен поток“, „Feuerkessel“ — „парен котел“ (буквално: „огнен котел“). Ред.

бах. Плод на това четене и същевременно критерий на сериозността, с която то се е извършвало, е статията № 2 против професор Хинрикс.

Абсолютната критика, която никога не е преставала да бъде пленница на Хегеловия начин на мислене, се опълчва тук бясно срещу желязната решетка и стените на своя затвор. „Простото понятие“, терминологията, целият начин на мислене на философията, нещо повече — цялата философия, се отхвърлят тук с отвращение. На нейно място идват изведнаж „действителното богатство на човешките отношения“, „необятното съдържание на историята“, „значението на човека“ и т. н. „Тайната на системата“ се обявява за „открита“.

Но кой откри тайната на „системата“? *Фойербах*. Кой унищожи диалектиката на понятията — тази война на боговете, позната единствено на философите? *Фойербах*. Кой постави на мястото на вехториите, включително и на мястото на „безпределното самосъзнание“ — не „значението на човека“ (като че ли човекът има още някакво друго значение освен това, че е човек!), а самия „човек“? *Фойербах* и само *Фойербах*. Той направи и нещо повече. Той отдавна унищожи ония категории, с които сега се замеря „критиката“: „действителното богатство на човешките отношения, необятното съдържание на историята, борбата на историята, борбата на масата с духа“ и т. н. и т. н.

След като човекът е познат като същност, като база на цялата човешка дейност и на всички човешки отношения, само „критиката“ може да изобретява *нови категории* и да превръща самия човек, което тя именно прави, отново в категория и в принцип на цяла редица категории. С това наистина тя тръгва по единствения спасителен път, който още остава на разположение на разтревожената и преследвана *теологическа* нечовечност. *Историята* не прави нищо, тя „не притежава *никакво* необятно богатство“, тя „не се сражава в *никакви* битки“! Не „историята“, а именно *човекът*, действителният, живият човек — ето кой прави и притежава всичко, ето кой се бори за всичко. „Историята“ не е някаква особена личност, която използва човека като средство за постигане на *свои* цели. Историята *не е нищо друго* освен дейността на преследващия своите цели човек. Ако след гениалните открития на *Фойербах* абсолютната критика си позволява още да възстановява за нас всички вехтории в нов вид, и то в същия момент, когато се нахвърля с ругатни срещу тях като срещу „масови“ вехтории — за което тя има толкова по-малко право, тъй като не си е мръднала пръста за разрушаване на *философията*, — то само този факт е достатъчен, за да бъде разобличена „тайната“ на критиката, за да бъде оценена

по достойнство критическата наивност, с която тя може да каже на професор Хинрикс, чието „изтощение“ ѝ оказа вече такава огромна услуга, следното:

„Щетата понасят онези, които не са извършили никакъв процес на развитие, които следователно не могат да се изменят, дори ако биха пожелали това. Ако работата отняде далеч, те се опитват да видоизменят новия принцип... Но не! Новото не може да бъде превърнато във фраза, от него не могат да се заимствуват отделни обрати на мисълта.“

Абсолютната критика се хвали пред професор Хинрикс с разкриването на „тайната на факултетските науки“. Да не би тя да е разкрила „тайната“ на философията, на юриспруденцията, на политиката, на медицината, на политическата икономия и т. н.? Съвсем не. Тя показва (обърнете внимание!), тя показва в „Правото дело на свободата“, че наука като източник на доход и свободна наука, свобода на преподаването и факултетски статuti взаимно си противоречат.

Ако „абсолютната критика“ беше честна, тя щеше да признае отгде се е взело нейното въображаемо просветление относно „тайната на философията“, макар да е добре все пак, че тя не слага в устата на *Фойербах*, както правеше по отношение на други хора, такива глупости като неразбраните и изопачени от нея положения, които тя заимствуваше от него. Впрочем за *теологическото* гледище на „абсолютната критика“ е характерно, че докато германските филистери започват сега да разбират *Фойербах* и да усвояват неговите изводи, то, напротив, не е в състояние да разбере правилно и да използва удачно нито едно негово положение.

Подвизите на първия поход на критиката наистина бледнеят пред нейните нови крачки на същото поприще. Сега тя „определя“ борбата на „масата“ с „духа“ като „цел“ на цялата досегашна история; тя обявява „м а с а т а“ за „чистото нищо“ на „убожеството“, нарича я чисто и просто „материя“ и противопоставя на „материята“ „духа“ като нещо истинско. И така, няма абсолютната критика не е *наистина християнско-германска*? След като старата противоположност между спиритуализма и материализма във всички направления се изчерпа в борба и е преодоляна от *Фойербах* веднаж завинаги, „к р и т и к а т а“ отново я превръща, и при това в най-отвратителна форма, в основна догма и дава победата на „*християнско-германския дух*“.

Най-сетне, трябва да се разглежда като по-нататъшно развитие на нейната тайна — през време на първия поход още скрита — обстоятелството, че критиката отъждествява сега противоположността между *дух* и *маса* с противоположността между „критика“ и *маса*. По-късно тя ще стигне дотам, да отъждестви *самата себе си* с „кри-

тиката изобщо“ и да се обяви по този начин за „Дух“, за Абсолютното и Безпределното, а масата, напротив — за пределна, груба, неодялана, мъртва и неорганическа, тъй като под материя „к р и т и к а т а“ разбира именно това.

Колко необятно трябва да е богатството на историята, ако то се изчерпва с отношението на човечеството към г. Бауер!

б) *Еврейският въпрос, № 2. Критически открития
относно социализма, юриспруденцията
и политиката (националността)*

На масовите, материалните евреи се проповядва *християнското* учение за *духовната свобода*, за *свободата в сферата на теорията*, за онази *спиритуалистическа* свобода, която дори в окови си *въобразява*, че е свободна, която се чувства щастлива дори тогава, когато това щастие съществува само „в идеята“, и която само се стеснява от всяко масово съществуване.

„Доколкото евреите са напреднали сега в сферата на теорията, дотолкова те действително са еманципирани; доколкото искат да бъдат свободни, дотолкова те са свободни.“⁴²

Това положение дава възможност да се измери веднага критическата бездна, която отделя *масовия*, земния комунизъм и социализъм от *абсолютния* социализъм. А първото положение на земния социализъм отхвърля еманципацията *изключително в сферата на теорията* като илюзия и изисква за *действителната* свобода освен идеалистическата „воля“ още твърде осезателни, твърде материални условия. Колко ниско в сравнение със светата критика стои „м а с а т а“ — масата, която счита материалните, практическите преврати за необходими дори за завоюване на времето и средствата, които са нужни макар само за занимаване с „теорията“!

Да оставим за момент чисто духовния социализъм и да обрнем поглед към *политиката*.

В противовес на Б. Бауер г. Рисер твърди, че *неговата държава* (т. е. *критическата държава*) трябва да изключва както „евреите“, така и „християните“. Г-н Рисер е съвсем прав. Тъй като г. Бауер смесва *политическата* еманципация с *човешката* еманципация и тъй като държавата умее да отговаря на противодействието на враждебни на нея елементи (а християнството и еврейството се квалифицират в „Еврейският въпрос“ като противодържавни елементи) само с насилствено изключване на *лицата*, които представляват тези

елементи (както например терорът се стремеше да унищожи спекулата със зърнени храни чрез обезглавяването на спекулантите) — то в своята „критическа държава“ г. Бауер би трябвало да изпрати на бесилката и евреите, и християните. Като смесва политическата еманципация с човешката, той логично би трябвало да смесва и *политическите средства* за еманципация с *човешките средства* за еманципация. Но щом някой посочи на абсолютната критика *действителния* смисъл на нейните изводи, тя отговаря съвсем същото, което *Шелинг* отговори някога на всички свои противници, които на мястото на негови фрази поставяха *действителни* мисли:

„Противниците на критиката са нейни противници, защото не само мерят критиката със своята *догматична* мярка, но дори я считат за *догматична*; с други думи: те се борят против критиката, защото тя не признава техните догматични различавания, дефиниции и извъртания.“

Догматично отношение към абсолютната критика, както и към г. *Шелинг*, действително е налице, когато ѝ се приписват *определен*, действителен смисъл, мисли и възгледи. От желание да се приспособява и за да докаже на г. Рисер своята хуманност, „к р и т и к а т а“ се решава все пак да прибегне до догматични различавания, дефиниции и особено до „*извъртания*“.

Така например ние четем:

„Ако в онази работа“ (в „Еврейският въпрос“); „бих искал или бих имал *правото* да изляза *отвъд пределите* на критиката, аз би трябвало“ (!) „да говоря“ (!) „не за *държавата*, а за „*обществото*“, което не изключва никого, но от което изключват себе си само онези, които не желаят да участвуват в неговото развитие.“

Абсолютната критика прави тук *догматична разлика* между онова, което тя би трябвало да направи, ако не би направила противоположното, и онова, което тя действително е направила. Тя обяснява ограничеността на своята книга „Еврейският въпрос“ с „*догматичните извъртания*“ на *искане* и *правомоцие*, които ѝ забранявали да излезе „*отвъд пределите на критиката*“. Как? „К р и т и к а т а“ да излезе *отвъд пределите на „критиката“*? Това съвсем *масово* хрумване идва на абсолютната критика поради догматичната необходимост, от една страна, да утвърди абсолютността на своето разбиране на еврейския въпрос, „критичността“ на това разбиране, а от друга страна, да признае възможността за по-широко разбиране.

Тайната на нейното „*неискане*“ и на нейното „*неправомоцие*“ ще си намери по-късно обяснение в критическата *догма*, според която всички привидни прояви на ограниченост на „критиката“ не са нищо друго освен необходими *приспособявания* към способността на масата за разбиране.

Тя не *искала!* Тя *нямала право* да излезе отвъд пределите на своето ограничено разбиране на еврейския въпрос! Но ако би *искала* или би *имала право*, какво би направила тя тогава? — Тя би дала *догматична дефиниция*. Вместо за „държавата“, тя би говорила за „обществото“ — следователно съвсем не би изследвала *действителното* отношение на еврейството към *съвременното гражданско* общество! За разлика от „държавата“ тя би *определила догматично* „обществото“ в смисъл че докато от държавата изключва *държавата*, от обществото, напротив, *изключват* сами себе си *онези*, които не желаят да участвуват в неговото развитие!

Що се отнася до изключването из своята среда, обществото процедира също както и държавата, само че в по-учтива форма: обществото не ви изхвърля през вратата, но създава за съществуването ви в обществото такива непоносими условия, че вие предпочитате да се оттеглите от него доброволно.

Всъщност държавата не процедира другояче, защото и тя не изключва оня, който изпълнява всички изисквания и заповеди и не спъва *нейното* развитие. В своята *завършена* форма държавата дори си затваря очите за много неща и обявява *действителни* противоположности за *неполитически*, за съвсем непречещи и противоположности. Освен това абсолютната критика сама развиваше мисълта, че държавата изключва евреите, защото и доколкото евреите изключват държавата, т. е. изключват *сами себе си* от държавата. Ако това взаимоотношение получава в *критическото* „общество“ по-галантна, по-лицемерна и по-коварна форма, това само свидетелствува за по-голямото лицемерие и по-малко развития строеж на „*критическото*“ „общество“.

Да последваме абсолютната критика в по-нататъшните ѝ „догматични различавания“, „дефиниции“ и особено „*извъртания*“.

Така например г. Рисер изисква от критика „*да отличава* онова, което се отнася към областта на правото“, от онова, „което се намира отвъд неговите предели“.

Критикът се възмущава от наглостта на това *юридическо* изискване.

„Обаче досега“ — възразява той — „чувството и съвестта са навлизали в областта на правото, винаги са го допълвали и поради характера на правото, обусловен от неговата *догматична форма*“ (значи не от неговата догматична същност?), „винаги е трябвало да го допълват.“

Критикът забравя само, че, от друга страна, *самото право се отличава* твърде определено от „чувството и съвестта“; че това различаване намира своето обяснение в едностранчивата *същност на правото*, както и в неговата догматична *форма*, и представлява дори една от *главните догми* на правото; че, най-сетне, практиче-

ското осъществяване на това различаване образува най-високото стъпало в *развитието на правото*, също тъй, както отделянето на религията от всякакво земно съдържание прави религията *абстрактна, абсолютна* религия. Фактът, че „чувството и съвестта“ навлизат в областта на правото, е за „критика“ достатъчно основание, за да говори за чувство и съвест там, където става дума за *право*, и за *теологическа* догматика там, където става дума за *юридическа* догматика.

„Дефинициите и различаванията“ на абсолютната критика ни подготвят в достатъчна степен да възприемем нейните най-нови „открития“ относно „обществото“ и „правото“.

„Онази световна форма, която критиката подготвя, и идеята, за която тя дори *тепърва* подготвя, не е *просто правна* форма, а“ (читателю, съзemi се!) „обществена, за която *може* да бъде казано *най-малко* толкова“ (толкова малко?), „че който не е допринесъл с нещо свое за нейното изграждане, който не живее в нея със своята съвест и чувство, той не може да се чувствава в нея като у дома си и не може да участва в нейната история.“

Подготвяната от „критиката“ световна форма се определя като *не просто правна, а обществена*. Това определение може да бъде изтъкувано двояко. Цитираното положение трябва да бъде изтъкувано или в смисъл че световната форма е „*не правна, а обществена*“ форма, или в смисъл че тя е „*не просто правна, но също и обществена*“. Да разгледаме съдържанието на това положение в двете тълкувания и да започнем с първото. Абсолютната критика определи по-горе тази различна от „*държавата*“ нова „световна форма“ като „общество“. Сега тя определя съществителното „общество“ с прилагателното „обществено“. Докато г. Хинрикс в противовес на своето „*политическо*“ получи от критиката три пъти *думата* „обществено“, г. Рисер в противовес на своето „*правно*“ получава „общественото общество“. Докато по отношение на г. Хинрикс *критическите* разяснения се сведоха до формулата: „обществено“ + „обществено“ + „обществено“ = 3 а, то в своя втори поход абсолютната критика преминава от *събиране* към *умножение* и г. Рисер бива отпращан към умноженото със самото себе си общество, към *втората* степен на общественото, към общественото общество = а². За да завърши своите изводи за обществото, на абсолютната критика остава само да премине към дробите, да започне да извлича *корен квадратен* от обществото и т. н.

А сега да вземем второто тълкувание: „*не просто правна, но също и обществена*“ световна форма. В такъв случай тази двояка световна форма не е нищо друго освен *сега* съществуващата *световна форма*, световната форма на *днешното общество*. Обстоятелството, че „критиката“ в своето досветовно мислене *тепърва под-*

готвя бъдещото съществуване на *сега съществуващата* световна форма, е велико, достойно за почитание *критическо чудо*. Но както и да стои въпросът с „не просто правното, а обществено общество“, засега *критиката* не може да каже за него нищо освен своето „*fabula docet*“*, освен своето *нравоучение*. В това общество „не ще се *чувствува* като у дома си онзи“, който не живее в него със своето чувство и съвест. В края на краищата в това общество не ще живее никой освен „чистото чувство“ и „чистата съвест“, т. е. „духа“, „*критиката*“ и нейните *съмишленици*. Масата така или иначе ще бъде изключена от обществото, така че в резултат „масовото общество“ ще живее извън „общественото общество“.

С една дума, това общество не е нищо друго освен *критическо небе*, откъдето е изгонен като *некритически ад* действителният свят. Абсолютната критика подготвя тази преобразена *световна форма* на противоположността между „*маса*“ и „*дух*“ в своето чисто мислене

Разясненията, давани на г. Рисер по въпроса за съдбата на *нациите*, се отличават със същата *критическа дълбочина*, както и разясненията по въпроса за „*обществото*“.

Стремежът на евреите към еманципация и стремежът на християнските държави „да впишат евреите в определени рубрики на своята правителствена схема“ (като че ли евреите отдавна вече не са вписани в определени рубрики на християнската правителствена схема!) дават на абсолютната критика повод да пророкува за *упадък на националностите*. Ние виждаме по какъв сложен обиколен път абсолютната критика стига до съвременното историческо движение, а именно — *по обиколния път на теологията*. За важноста на постигнатите по този път резултати може да се съди по следната просветляваща оракулска сентенция:

„*Бъдещето* на всички националности . . . е много *тъмно!*“

Но нека заради критиката *бъдещето* на националностите бъде *тъмно*, колкото си иска! Едно — и най-главното — е *ясно: бъдещето е дело на критиката*.

„*Съдбата*“ — се провиква тя — „може да решава, както си иска; ние знаем сега, че тя е *наше дело!*“

Както бог е надарил *своето творение* — човека — със *собствена воля*, така и *критиката* надарява *своето творение* — съдбата — със *собствена воля*. *Критиката*, която твори съдбата, е *всемогъща* като бог. Дори „*срещаната*“ от нея външна „*съпротива*“ е също ней-

* -- „баснята учи“. Ред.

по дело. „Критиката създава своите противници.“ Ето защо „масовото възмущение“ против нея е „опасно“ само за самата „маса“.

Но ако критиката е всемогъща като бог, тя е и всезнаеща като бог и умее да съединява своето всемогъщество със свободата, волята и природните заложби на човека.

„Тя не би била създаваща епоха сила, ако нямаше това действие всеки да излиза от нейните ръце това, което иска да бъде, и на всекиго да предписва неотменно гледището, което съответствува на неговата природа и на неговата воля.“

Сам Лайбниц не би могъл с по-голям успех да установи предустановената хармония на божественото всемогъщество с човешката свобода и природните заложби на човека.

Ако „критиката“, както изглежда, влиза в противоречие с психологията, която различава волята да бъдеш нещо от способността да бъдеш нещо, трябва да се вземе под внимание, че тя има сериозни основания да обяви това „различаване“ за „догматично“.

Да съберем сили за третия поход! Да си спомним още веднаж, че критиката „създава своя противник“! Но как би могла да създаде тя своя противник — „фразата“, ако не се занимаваше с фразьорство?

3) ТРЕТИ ПОХОД НА АБСОЛЮТНАТА КРИТИКА

а) Самоапология на абсолютната критика. Нейното „политическо“ минало

Абсолютната критика започва своя трети поход против „масата“ с въпроса:

„Кое е сега предмет на критиката?“⁴³

В същия брой на „Literatur-Zeitung“ ние намираме поучението:

„Критиката не иска нищо освен познание на нещата.“

Според тази декларация всички неща би трябвало да бъдат предмет на критиката. Въпросът за някакъв особен, специално за критиката предназначен предмет не би имал смисъл. Това противоречие се разрешава просто, ако се вземе под внимание, че всички неща „се сливат“ в критически неща, а всички критически неща „се сливат“ в масата като „предмет“ на абсолютната критика.

Преди всичко г. Бруно изобразява своето безгранично състрадание към „масата“. Той прави „бездната, която го отделя от гъл-

пата“, предмет на „настойчиво изучаване“. Той иска „да познае значението на тази бездна за бъдещето“ (в това именно се състои споменатото по-горе познание на „асички“ неща) и същевременно „да я премахне“. Следователно той наистина познава вече значението на тази бездна. Значението на бездната се състои именно в това, да бъде премахната от него.

Тъй като за всеки човек най-близкото същество е той самият, „к р и т и к а т а“ пристъпва преди всичко към премахване на своята *собствена масовост*, подобно на християнските аскети, които започват похода на духа против плътта с умъртвяване на *собствената си плът*. „Плътта“ на абсолютната критика е нейното *действително масово* (обхващащо 20—30 тома) литературно *минало*. Поради това г. Бауер трябва да освободи историята на литературния живот на „к р и т и к а т а“, която точно съвпада с историята на неговата *собствена литературна дейност*, от нейната *масова привидност*, със задна дата да я подобри и разясни и с този *апологетичен* коментар „да заздрави предишните трудове на критиката“.

Той започва с това, че обяснява грешката на *масата*, която до гибелта на „Deutsche Jahrbücher“⁴⁴ и „Rheinische Zeitung“⁴⁵ считаше г. Бауер за един от *своите*, с двойка причина. Първо, *масата* не била права, като вземала литературното движение *не за „чисто литературно“*. Същевременно *масата* правела противоположната грешка, като вземала литературното движение за „изключително“ или „чисто“ *литературно*. Не подлежи на най-малко съмнение, че във всеки случай „*масата*“ не е била права вече поради това, че е правила *едновременно* две взаимно изключващи се грешки.

По този повод абсолютната критика, обръщайки се към онези, които осмиваха „германската нация“ като „*литераторка*“, се провиква:

„Посочете ми макар и една историческа епоха, която да не е била властно *предначертана* от „*перото*“ и да не е трябвало да предостави на перото да реши въпроса за нейната ликвидация!“

В своята критическа наивност г. Бруно отделя „*перото*“ от *пишещия субект*, а *пишещия субект* като „абстрактен *писач*“ — от *живия исторически човек*, който е писал. По този начин той придобива възможност да изпада в екстаз от *чудотворната* сила на „*перото*“. Със същото право той би могъл да иска да му посочат едно историческо движение, което да не е било *предначертано* от „*пернатите*“ и от „*гъсарката*“.

После ние научаваме от същия г. Бруно, че досега още не е била позната нито една, решително нито една историческа епоха. Но как е могло същото това „*перо*“, което досега не е съумяло, ог-

леждайки се назад, да начертае „нищо една“ историческа епоха, да предначертае всички епохи?

При все това г. Бруно на дело доказва правилността на своя възглед, като си „предначертава“ сам своето собствено „минало“ с апологетични „драсвания на перото“.

Критиката, която във всяко отношение бе въввлечена не само във *всеобщата* ограниченост на света и на епохата, но и в съвсем особени, лични ограничености, която при все това от незапомнени времена се е представяла във всичките си произведения за „абсолютна, завършена чиста“ критика — тази критика само се е приспособявала към *предразсъдъците* и към *способността* на масата за *разбиране*, както обикновено прави бог в своите откровения към хората.

„Това трябваше да доведе“ — съобщава абсолютната критика — „до разрыв между теорията и нейния *мим съюзник*.“

Но тъй като критиката — която за разнообразие е наречена тук *теория* — не идва *до нищо*, а, напротив, от нея изхожда всичко, тъй като тя се развива не вътре, а *вън* от света и в своето божествено, всякога равно на себе си съзнание е предопределила всичко — то и *разрывът* с нейния бивш съюзник е бил от нейна страна „нов поврат“ не в себе си, не за самата нея, а само *привидно*, само за другите.

„Но този поврат дори не беше *всъщност* нов. Теорията постоянно е работила над *критиката на самата себе си*“ (известно е колко трябваше да се обработва тази теория, за да бъде заставена да се заеме с критика на самата себе си), „тя никога не е ласкала масата“ (но затова пък толкова повече е ласкала самата себе си), „тя винаги се е *пазила* да не се заплете в предпоставките на своя противник.“

„Християнският теолог трябва да постъпва *предпазливо*“ (Бруно Бауер. „Разкрито християнство“⁴⁶, стр. 99). А как стана така, че „предпазливата“ критика все пак се заплете и не изказа още тогава ясно и разбираемо своето „истинско“ мнение? Защо не говореше тя откровенно? Защо не сложи край на илюзията за нейно братство с масата?

„Защо постъпи така с мен? — каза фараонът на Аврам, като му връщаше жена му Сара. — Защо ми каза, че тя е твоя сестра?“ (Бруно Бауер. „Разкрито християнство“, стр. 100.)

„Долу разумът и езикът! — казва теологът: та в такъв случай Аврам би бил лъжец. Откровението би било смъртно обидено“ (пак там).

Долу разумът и езикът! — казва критикът: ако г. Бауер *действително*, а не само *привидно* би се смесил с масата, тогава наис-

тина абсолютната критика не би била абсолютна в своите откровения, а следователно би била смъртно обидена.

„Нейните старания“ (т. е. старанията на абсолютната критика) „*просто не бяха забелязани*“ — продължава абсолютната критика — „и освен това *имаше един стадий на критиката, когато тя бе примудена да се съобразява искрено с предпоставките на своя противник и за момент да ги вземе сериозно, накъсо — когато тя още не напълно притежаваше способността да отнеме на масата убеждениято, че тя има обща работа и общ интерес с критиката.*“

Старанията на „критиката“ просто не бяха забелязани; следователно вината пада върху масата. От друга страна, критиката признава, че нейните старания не *можели* да бъдат забелязани, защото тя самата още не притежавала „*способността*“ да ги *направи забележими*. Следователно вината пада като че ли върху критиката.

Пази боже! Критиката била „принудена“ (върху нея било упражнено насилие) „да се съобразява искрено с предпоставките на своя противник и за момент да ги вземе сериозно“. Великолепна искреност, истински теологическа искреност, която в действителност се отнася не сериозно към въпроса и само „*за момент го взема сериозно*“; която винаги, а следователно и *във всеки даден момент*, се е пазила да не се заплете в предпоставките на своя противник и при все това „*за един момент*“ „искрено“ се съобразява със същите предпоставки. „Искреността“ взема още по-големи размери в заключителната част на цитираната по-горе фраза. Критиката „започна да се съобразява искрено с предпоставките на масата“ в същия момент, когато „*тя още не напълно притежаваше способността*“ да разруши илюзията за единството между *своето* дело и делото на масата. Тя *още не притежавала способността*, но вече имала *желанието и мисълта*. Тя не *можела* още да скъса с масата *външно*, но разрывът вече се извършил *вътре в нея*, в нейната *душа*, извършил се в същия момент, когато тя *искрено* симпатизирала на масата!

Критиката, при цялата си причастност към предразсъдъците на масата, в действителност не била причастна към тях; напротив, тя *всъщност* била свободна от собствената си ограниченост и притежавала само „*още не напълно*“ „способността“ да покаже това на масата. Ето защо цялата ограниченост на „критиката“ била чиста *привидност* — привидност, която без ограничеността на масата би била излишна и следователно съвсем не би съществувала. Вината следователно пада *нак* върху масата.

Но *доколкото* тази *привидност* се поддържала чрез „неспособността“, чрез „*безсилието*“ на критиката да се изкаже истински, толкова самата критика била *несъвършена*. Тя признава това по свойствения ѝ — толкова искрен, колкото и апологетичен — начин.

„Въпреки че тя“ (критиката) „сама подложн либерализма на унищожителна критика, тя можеше още да бъде считана за негов особен вид, може би за краен негов израз; *въпреки* че нейните истински и решаващи изводи излизаха отвъд пределите на политиката, тя трябваше още да запази в чуждите очи *привидността*, че се занимава с политика, и тази *несъвършена привидност* ѝ даде възможност да спечели повечето от своите споменати по-горе приятели.“

Критиката спечелила своите приятели чрез *несъвършената привидност*, че се занимава с политика. Ако тази *привидност* би била *съвършена*, критиката непременно би загубила своите *политически* приятели. В своята *апологетична загриженост* да се очисти от всички грехове тя обвинява *измамната привидност*, че е била *несъвършена*, а не *съвършена измамна привидност*. При това заместване на една привидност с друга „критиката“ може да се утешава с това, че ако е притежавала „съвършената привидност“ да иска да се занимава с политика, тя, напротив, не притежава дори „несъвършената привидност“ някъде и някога да е унищожила политиката.

Абсолютната критика, не напълно задоволена от „несъвършената привидност“, се пита още веднаж:

„Как стана така, че *критиката* бе въввлечена тогава в „масовите, политическите“ интереси, че *тя* ... *дори*“ (!) ... „*трябваше*“ (!) ... „*да се занимава с политика*“ (!).

За *теолога* Бауер изглежда разбиращо се *съвсем от само себе си*, че *критиката* трябвало да се занимава безкрайно дълго със *спекулативна теология*, защото нали *той*, олицетворената „критика“, е теолог ex professo. Но *да се занимава с политика*? Това трябва да бъде мотивирано със *съвсем особени*, политически, лични обстоятелства.

А защо „критиката“ е трябвало да се занимава дори с *политика*? „Тя бе обвинена — *това е отговорът на въпроса*.“ Най-малкото това е разгадката на „тайната“ на „*Бауеровата политика*“ и най-малкото не ще бъде наречена *неполитическа привидността*, която в „*Правото дело на свободата и моето собствено дело*“ на Бруно Бауер съединява *масовото „дело на свободата“* с неговото „*собствено дело*“ посредством съюза „и“. Но ако критиката се е занимавала не със „*собственото си дело*“ в *интерес на политиката*, а с *политиката в интерес на собственото си дело*, трябва да се признае, че не критиката е била измамена от политиката, а, обратно, политиката — от критиката.

И така, Бруно Бауер трябваше да бъде отстранен от своята теологическа катедра: *той бе обвинен*. „Критиката“ трябваше да се занимава с политика, т. е. *да води „своя“*, т. е. Брунобауеровия процес. Не г. Бауер водеше процеса на критиката, а „крити-

ка та“ водеше процеса на Бауер. Защо „критиката“ *трябваше* да води своя процес?

„За да се оправдае?“ *Може и така да е.* Но „критиката“ е далеч от това, да се ограничи с такъв личен, земен мотив. Нека бъде така. Но *не само* за това, „а главно, за да разкрие противоречията на нейните противници“ и — би могла да добави критиката — още за да подвърже в една *книга* стари статии против различни теолози, като например своята многословна караница с *Планк*, тази семейна разпра между теологията „Бауер“ и теологията „Щраус“.

След като облекчи душата си с признанието за истинския интерес на нейната „политика“, абсолютната критика при спомена за своя „процес“ отново предъвква старата *Хегелова* глупост (виж във „Феноменологията“ борбата на Просвещението с вярата, виж *цялата* „Феноменология“), предъвкана вече подробно в „Правото дело на свободата“ — че „старото, съпротивяващо се срещу новото, всъщност не е вече старото“. Критическата критика е поживно животно. Някои паднали от трапезата Хегелови трохи, като например току-що приведеното положение за „старото“ и „новото“ или „развитието на една крайност от противоположната ѝ крайност“ и др. п., постоянно пак се подгръват от критиката, без тя да почувствува някога макар само нуждата да се разправи със „*спекулативната диалектика*“ по някакъв друг начин освен чрез „изтощението“ на професор Хинрик. Но затова пък тя непрестанно „критически“ преодолява Хегел, като го повтаря, като например:

„Критиката, излизайки на сцената и придавайки на изследването нова форма, т. е. форма, която *вече* не се поддава на *превърщане* във *външно ограничение*“ и т. и.

Когато *превърщам* нещо — аз го правя нещо съществено друго. Тъй като всяка форма е същевременно и „*външно ограничение*“, то *никоя* форма не се „поддава“ на *превърщане* във „външно ограничение“, както една ябълка не се поддава на „превърщане“ в ябълка. Впрочем формата, която „критиката“ дава на изследването, не се поддава на превръщане във „външно ограничение“ по съвсем *друга* причина: излизайки извън пределите на всякакво „външно ограничение“, тя се губи в пепелносивата, тъмносиния мъгла на безсмислицата.

„Тя“ (борбата на старото с новото) би била *обаче и тогава*“ (т. е. в момента, когато критиката „дава“ на изследването „нова форма“) „*невъзможна*, ако старото изследваше въпроса за съвместимостта или несъвместимостта... *теоретически*“.

Но защо старото не изследва този въпрос теоретически? Защото „*то обаче най-малко* е в състояние да направи това в началото, тъй

като в момент на неочакваност“, т. е. в началото, то „не познава нито себе си, нито новото“, т. е. не изследва *теоретически* нито себе си, нито новото. И така, борбата на старото с новото би била невъзможна, ако тази „невъзможност“, за съжаление, не беше невъзможна!

Когато „критикът“ от теологическия факултет „признава“ по-нататък, че е „сгрешил *преднамерено*“, че е „извършил грешката по свободен избор и след зряло обмисляне“ (всичко, което критиката преживява, изпитва или прави, *се превръща* за нея в свободен, чист продукт на нейната рефлексия, създаден от нея *преднамерено*), това признание ѝ да критика има само „несвършена привидност“ на истина. Тъй като „Критиката на синоптиците“⁴⁷ стон изцяло на *теологическа* почва, тъй като тя е изцяло *теологическа* критика, г. Бауер частният доцент по теология можеше да я пише и да я преподава, без да върши „каквато и да било грешка“. Напротив, грешката се вършеше от теологическите факултети, които не разбраха колко строго е изпълнил г. Бауер своето обещание, дадено в предговора към „Критиката на синоптиците“, том I, стр. XXIII:

„Ако *отрицанието* и в този първи том може още да се стори прекалено смело и отивашо далеч, ние напомняме, че истински *положителното* може да се роди едва тогава, когато е било предшествувано от сериозно и всеобщо отрицание. . . *Накрая* ще стане ясно, че едва най-унищожителната в света критика ще ни даде възможност да познаем творческата *сила на Исус* и на неговия *принцип*.“

Г-н Бауер отделя *преднамерено* господ „Исус“ от неговия „принцип“, за да отнеме на *положителния* смисъл на своето обещание всякаква привидност на двусмисленост. И г. Бауер наистина е изобразил „*творческата*“ сила на господ Исус и на неговия принцип толкова осезателно, че неговото „*безпределно самосъзнание*“ и „*духът*“ не се оказват нищо друго освен християнски *творения*.

Спорът на критическата критика с теологическия факултет в Бон може да обяснява в достатъчна степен нейната тогавашна „политика“, но защо след свършването на този спор тя продължи да се занимава с политика? Ето чуйте:

„Стигнала до този пункт, критиката би *трябвало* или *да се спре*, или веднага *да продължи нататък*, да изследва същността на политиката и да я представи като свой противник — стига само да бе възможно тя да може да се спре в тогавашната борба и стига само, от *друга* страна, да не съществуваше прекалено строг исторически закон, че един принцип, който изпитва за пръв път своите сили в борба със своята противоположност, трябва да позволи на последната да го потиска. . .“

Прелестна апологетична фраза! „Критиката би *трябвало* да *се спре*“, стига само да е било възможно. . . „да може да се спре“!

Кой „трябва“ да се спре? И кой би трябвало да може, което „би било невъзможно... да може“? От друга страна! Критиката би трябвало да продължи нататък, „стига само, от друга страна, да не съществуваше прекалено строг исторически закон“ и т. н. Историческите закони са „прекалено строги“ и към абсолютната критика! Ако само тези закони не стояха на *противната* страна, колко блестящо би продължила нататък критическата критика! Но à la guerre comte à la guerre!* В историята критиката трябва да позволи да направят от нея печална „история“!

„Ако критиката“ (все същият г. Бауер) „трябваше... все пак не може да не се признае същевременно, че тя всякога се е чувствувала *несигурно*, когато се е отзовавала на подобни“ (т. е. политически) „изисквания, и че вследствие на тези изисквания тя е влизала в противоречие със своите *истински елементи* — противоречие, което намери *вече* своето *разрешение* именно в тези *елементи*.“

Прекалено строгите закони на историята заставили критиката да се поддаде на политически слабости; но — умолява тя — *не може да не се признае същевременно*, че ако не в действителност, то все пак *в себе си* тя е стояла над тези слабости. Първо, тя ги преодоляла „в чувството“, тъй като „тя всякога се чувствувала *несигурно* по отношение на тези изисквания“, тя се чувствувала *зле* в политиката, тя сама не знаела какво ѝ е. Нещо повече! Тя влизала в противоречие със своите *истински елементи*. Най-сетне — и това е най-важният пункт, — противоречието, в което тя влизала със своите *истински елементи*, получавало своето разрешение не в хода на нейното *развитие*, а, напротив, „*намерило вече*“ разрешение в нейните *истински елементи*, съществуващи независимо от противоречието! Тези критически елементи могат с гордост да кажат за себе си: преди да се е родил Аврам, сме живели ние. Преди развитието да е породило нашата противоположност, тя е почивала *неродена още* в нашето хаотично лоно, разрешена, умряла, погинала. А тъй като в истинските елементи на критиката противоречието между нея и нейните *истински елементи* „*вече* намери своето разрешение“ и тъй като *разрешеното* противоречие *не* е противоречие, критиката, да се изразим гочно, *съвсем не* се намирала в противоречие със своите *истински елементи*, в противоречие със самата себе си — и така общата цел на нейната самоапология като че ли е постигната.

Самоапологията на абсолютната критика има на свое разположение цял *апологетически* речник:

„дори не всъщност“, „само не е забелязано“, „освен това имало“, „още не напълно“, „въпреки това — при все това“, „не само, но главно“, „в също такава степен всъщност само“, „критиката би трябвало, стига само да бе възможно и

* — на война като на война! *Ред.*

стига само, от друга страна...“, „ако... все пак не може да не се признае същевременно“, „нима това не беше естествено, няма това не беше неизбежно“, „също така и не“... и т. н.

Не много отдавна абсолютната критика се изказа за подобни апологетични изрази по следния начин:

„Макар“ и „при все това“, „наистина“ и „но“, небесно „не“ и земно „да“ — ето основните стълбове на най-новата теология, кокилите, на които тя пристъпва, фокусът, с който се ограничава цялата ѝ мъдрост, фразата, която се повтаря във всичките ѝ фрази, нейната алфа и омега“ („Разкритото християнство“, стр. 102).

б) Еврейският въпрос, № 3

„Абсолютната критика“ не се задоволява с това, да докаже чрез своята автобиография свойственото си всемогъщество, което „създава старото същност за пръв път в същата степен, както и новото“. Тя не се задоволява с това, да напише *самолично* апологията на своето минало. Тя поставя сега на трети лица, на целия останал непосветен свят абсолютната „задача“ — „задачата, която сега е *главната*“: а именно — *апологията* на Бауеровите дела и „трудове“.

Списание „Deutsch-Französische Jahrbücher“ помести критически разбор на книгата на г. Бауер „Еврейският въпрос“⁴⁸. В тази статия бе разкрита основната грешка на Бауер — смесването на „политическата“ еманципация с „човешката“. Наистина на стария еврейски въпрос там „отначало“ не беше дадена „правилната му постановка“; но затова пък „еврейският въпрос“ бе разгледан и решен в постановката, която най-новото време даде на всички *стари въпроси* и благодарение на която от „въпроси“ на миналото те се превърнаха във „въпроси“ на съвременността.

В своя *трети* поход абсолютната критика, както изглежда, е счела за необходимо да отговори на списание „Deutsch-Französische Jahrbücher“. Преди всичко абсолютната критика прави следното *признание*:

„В „Еврейският въпрос“ бе направена същата „грешка“ — политическата същност бе отъждествена с човешката същност.“

Критиката отбелязва, че

„би било твърде късно да се прави упрек на критиката заради позицията, която тя отчасти още заемаше преди две години“. „Касае се, напротив, за това, да се даде *обяснение* на обстоятелството, че критиката трябваше дори... да се занимава с политика.“

„Преди две години“? Нека да смятаме по *абсолютното* летоброене, като вземем за изходна точка *годината на раждането* на критическия спасител на света — Бауеровия „Literatur-Zeitung“. Критическият спасител на света е роден в 1843 г. В същата година видя бял свят второто, допълнено издание на „Еврейският въпрос“. „Критическото“ изследване на „еврейския въпрос“ в сборника „Двадесет и една коли от Швейцария“⁴⁹ се появи още по-късно, в същата 1843 г. стар стил. След *гибелта* на „Deutsche Jahrbücher“ и на „Rheinische Zeitung“ в същата забележителна 1843 г. стар стил, или в първата година на критическото летоброене, излезе фантастично-политическото произведение на г. Бауер „*Държава, религия и партия*“, което повтаря дума по дума старите грешки на Бауер по въпроса за „*политическата същност*“. Апологетът е принуден да фалшифицира *хронологията*.

„*Обяснението*“ защо г. Бауер е бил „*принуден*“ „*дори*“ да се занимава с политика представлява общ интерес само при известни условия. А именно, ако се предпостави като *основна догма* непогрешимостта, чистотата и абсолютността на критическата критика, то, разбира се, всички факти, които противоречат на тази догма, се превръщат в също такива трудни, забележителни и тайнствени загадки, каквито са за теолога явно небожествените действия на бога.

Напротив, ако разглеждаме „*критика*“ като пределен индивид, ако не го отделяме от *границите* на неговото време, отговорът на въпроса, *защо „критикът“* е трябвало да се развива *дори* в границите на света, става излишен, защото вече самият *въпрос* престава да съществува.

Ако все пак абсолютната критика настоява на своето искане, ние сме готови да напишем схоластично трактатче, посветено на следните „*въпроси на съвременността*“:

„Защо фактът на зачатieto на пресвета дева Мария от свети дух трябваше да бъде доказан именно от г. Бруно Бауер?“ „Защо г. Бауер трябваше да докаже, че ангелът, който се явил на Аврам, е бил *действителна* еманация на бога — еманация, на която обаче липсвала още консистенцията, необходима за *смилането на храната*?“ „Защо г. Бауер трябваше да напише апологията на пруската кралска фамилия и да издигне пруската държава в *абсолютна* държава?“ „Защо в своята „Критика на синоптиците“ г. Бауер трябваше да постави „*безпределното самосъзнание*“ на мястото на *човека*?“ „Защо в „*Разкритото християнство*“ г. Бауер трябваше да повтори в *Хегелова* форма *християнската теория за сътворението на света*?“ „Защо г. Бауер трябваше да иска от себе си и от другите „*обяснение*“ на чудото, че той трябваше да греша?“

А засега, докато бъдат доказани тези колкото „критически“, толкова и „абсолютни“ необходими, да чуем апологетичните извъртания на „к р и т и к а т а“.

„Еврейският въпрос... трябваше... отначало да получи *правилна* постановка като *религиозен* и *теологически* въпрос и като *политически* въпрос.“ „При разглеждането и решаването на тези два въпроса критиката не стои *нищо* върху *религиозни*, *нищо* върху *политическа* гледна точка.“

В „Deutsch-Französische Jahrbücher“ Бауеровата трактовка на „еврейския въпрос“ беше характеризирана именно като *действително* теологическа и *фантастично-политическа*.

Преди всичко на „упрека“ в *теологическа* ограниченост „к р и т и к а т а“ отговаря:

„Еврейският въпрос е *религиозен* въпрос. *Просвещението* смяташе да реши еврейския въпрос, като обяви *религиозния* антагонизъм за *безразличен* или дори като го отрече. *Критиката*, напротив, трябваше да изобрази този антагонизъм в цялата му чистота.“

Когато стигнем до *политическата* страна на еврейския въпрос, ще видим, че теологът г. Бауер дори в политиката е зает не с политика, а с теология.

А когато „Deutsch-Französische Jahrbücher“ се обявиха против Бауеровата трактовка на еврейския въпрос като „*чисто религиозна*“, касаеше се специално за неговата статия в сборника „Двадесет и една кобли от Швейцария“, озаглавена:

„Способността на съвременните евреи и християни да станат свободни.“

Тази статия няма нищо общо със старото „Просвещение“. Тя съдържа *положителния* възглед на г. Бауер относно способността на съвременните евреи за еманципация, т. е. относно възможността за тяхната еманципация.

„Критиката“ казва:

„Еврейският въпрос е *религиозен* въпрос.“

Пита се, *що* е *религиозен* въпрос и специално, *що* е *религиозен* въпрос в наше време?

Теологът ще съди по *външната привидност* и в един *религиозен* въпрос ще вижда *религиозен* въпрос. Но нека „критиката“ си спомни разяснението, което тя даде на професор *Хинрикс*, че *политическите* интереси на съвременността имат *обществено* значение: за *политически* интереси — казваше критиката — „*не може да става вече дума*“.

Със същото право „Deutsch-Französische Jahrbücher“ казваха на критиката: *Религиозните* въпроси на деня имат сега *обществено*

значение. За *религиозни* интереси като *такива* не може да става вече дума. Само *теологът* може още да смята, че се касае за религията като религия. Наистина „Deutsch-Französische Jahrbücher“ направиха при това „*грешката*“ да не се ограничат с думата „*обществен*“, а да характеризират *действителното* положение на евреите в съвременното гражданско общество. След като еврейството бе очистено от *религиозната* обвивка, която скриваше неговата същност, и бе разкрито неговото емпирическо, земно, практическо ядро, можа да бъде набелязана практическата, *действително обществената* форма, в която сега това ядро подлежи на унищожение. Г-н Бауер се успокоява с това, че „един религиозен въпрос“ е „религиозен въпрос“.

Г-н Бауер иска да представи, като че ли в „Deutsch-Französische Jahrbücher“ се отричало, че еврейският въпрос е също *религиозен* въпрос. Съвсем не. Напротив, там беше показано, че г. Бауер разбира *само религиозната* същност на еврейството, а не *светската, реалната основа* на тази религиозна същност. Той се бори против *религиозното съзнание* като самостоятелно същество. Ето защо г. Бауер обяснява *действителния* евреин, изхождайки от *еврейската религия*, вместо да обясни тайната на еврейската религия, изхождайки от *действителния евреин*. Ето защо г. Бауер разбира еврейна само доколкото последният е непосредствен предмет на *теологията* или доколкото е *теолог*.

Затова г. Бауер не подозира, че действителното, *светското* еврейство, а поради това и *религиозното* еврейство постоянно се поражда от *сегашния граждански живот* и намира своето висше развитие в *паричната система*. Той не можеше да подозира това, защото познаваше еврейството не като звено на действителния свят, а само като звено на *своя свят* — на *теологията*; защото той като благочестив, предан на бога човек виждаше *действителния* евреин не в *дейния евреин на делниците*, а в *лъженабожния евреин на съботата*. За г. Бауер като теолог от *християнската вяра световноисторическото* значение на еврейството трябваше да се прекрати в *часа на раждането* на християнството. Поради това той трябваше да повтори стария ортодоксален възглед, че еврейството се запазило *въпреки* историята; а старият теологически предразсъдък, че еврейството съществувало само като *потвърждение* на божие проклетие, като *нагледно доказателство* на християнското откровение, трябваше да се възроди у Бауер в *критически-теологическата* форма, че еврейството съществува и е съществувало само като *грубо религиозно съмнение* в неземния произход на християнството, т. е. като *нагледно доказателство* против християнското откровение.

В противоположност на всичко това в „Deutsch-Französische Jahrbücher“ се доказваше, че еврейството се е запазило и развило *благодарение* на историята, *в* историята и *с* историята, но че това развитие може да се види не с окоето на теолога, а само с окоето на светския човек, не в *религиозната теория*, а само в *търговската и промишлената практика*. В „Deutsch-Französische Jahrbücher“ се обясняваше *защо* практическото еврейство достига своя завършек едва в завършения *християнски свят*; нещо повече, там бе показано, че то не е нищо друго освен завършената *практика на самия християнски свят*. Животът на *съвременния* еврейин се обясняваше не с неговата религия (сякаш религията е отделна, съществуваща сама за себе си същност); напротив, живалостта на еврейската религия се обясняваше с практическите основи на гражданското общество, които намират *фантастично* отражение в еврейската религия. Затова еманципирането на евреина в човек, или човешката еманципация от еврейството, се представяше не като специална задача на евреина, както правеше г. Бауер, а като обща практическа задача на *съвременния свят*, просмукан до мозъка на костите от *еврейството*. Доказваше се, че задачата да бъде премахната еврейската същност е в действителност задачата да бъде премахнат *еврейският дух на гражданското общество*, безчовечността на *съвременната* жизнена практика, кулминационна точка на която е *паричната система*.

Г-н Бауер като *истински*, макар и *критически теолог* или *теологически критик*, не можа да се издигне над *религиозната противоположност*. В отношението на евреите към християнския свят той можа да види *само* отношението на *еврейската религия* към *християнската религия*. Той трябваше дори да възстанови *критически* религиозната противоположност между еврейската и християнската религия в *противоположността* между отношението на евреина и на християнина към *критическата* религия — към *атеизма*, последното стъпало на *теизма*, *негативното* признаване на бог. Той трябваше, най-сетне, в своя *теологически фанатизъм* да *ограничи* способността на „*съвременните еврей и християни*“, т. е. на *съвременния свят*, „да станат свободни“ с тяхната способност да разберат „*критиката*“ на теологията и да се подвизават на попрището на тази „*критика*“. Както за ортодоксалния теолог целият свят се свежда до „*религия и теология*“ (той би могъл също да го сведе до политика, политическа икономика и т. н. и да нарече *теологията* например небесна *политическа икономия*, тъй като тя е учението за производството, разпределението, размяната и потреблението на „*духовното богатство*“ и на небесните съкровища!), така за радикалния, критическия теолог *способността* на света да се освободи се свежда *единствено* до абстрактната способност да критикува „ре-

лигията и теологията“ като „религия и теология“. Единствената борба, която той познава, е борбата против *религиозната* ограниченост на самосъзнанието, критическата „чистота“ и „безпределността“ на което са не по-малко теологическа ограниченост.

Г-н Бауер разглеждаше следователно *религиозния* и *теологичен* въпрос по *религиозен* и *теологичен* начин вече затова, защото в „религиозния“ въпрос на съвременността той виждаше „чисто *религиозен*“ въпрос. Неговата „*правилна постановка* на въпроса“ се състоеше само в това, че въпросът се поставяше в „*правилно*“ положение по отношение на неговата „*собствена способност*“ ... да отговаря!

Да преминем сега към политическата страна на *еврейския* въпрос.

Евреите (както и християните) в някои държави са *политически* напълно *еманципирани*. Евреите и християните са съвсем далеч от това, да бъдат *човешки* еманципирани. Следователно трябва да съществува *разлика* между *политическата* и *човешката* еманципация. Поради това трябва да се изследва същността на *политическата* еманципация, т. е. на развитата съвременна държава. Обратно, държавите, които още не могат да еманципират евреите *политически*, трябва на свой ред да бъдат оценени с оглед на завършената политическа държава и трябва да бъдат отнесени към категорията на неразвитите държави.

Ето гледището, от което трябваше да се разглежда въпросът за „*политическата* еманципация“ на евреите и от което той бе разглеждан в „Deutsch-Französische Jahrbücher“.

Г-н Бауер защитава „Еврейския въпрос“ на „критиката“ по следния начин:

„На евреите се показва, че те са хранили илюзия за *порядъка*, от който са искали свобода.“

Г-н Бауер наистина показва, че е било илюзия от страна на *немските* евреи да искат участие в обществено-политическия живот в една страна, където не съществува обществено-политически живот, да искат *политически* права там, където съществуват само политически привилегии. По този повод на г. Бауер бе показано, че и той самият, не по-малко от евреите, е хранил „илюзии“ относно „германските политически порядки“. А именно, той обясняваше положението на евреите в германските държави с това, че „*християнската държава*“ не може да еманципира евреите политически. Той изопачаваше фактическото положение на нещата, конструираше държавата на *привилегиите*, *християнско-германската* държава като абсолютна християнска държава. В противоположност на това му

беше доказано, че политически завършената, съвременната държава, непознаваща никакви религиозни привилегии, е също завършена *християнска* държава; че следователно завършената християнска държава не само *може* да еманципира евреите, но и действително ги е еманципирала и по своята природа трябва да ги еманципира.

„На евреите се показва . . . че си правят най-големи илюзии за самите себе си, когато мислят, че искат *свобода* и признание на *свободната човечност*, докато става и може да става дума само за особена *привилегия*, която те се стремят да получат.“

Свобода! Признание на свободната човечност! Особена привилегия! Подкрепителни думи за апологетично заобикаляне на определени въпроси!

Свобода? Касаеше се за *политическата* свобода. На г. Бауер бе показано, че когато евреинът иска свобода и при все това не иска да се откаже от своята религия, той „се занимава с политика“ и не поставя никакви условия, противоречащи на *политическата* свобода. На г. Бауер бе показано, че *разпадането* на човека на нерелигиозен *гражданин на държавата* и *религиозно частно лице* съвсем не противоречи на политическата еманципация. Бе му показано, че както държавата се еманципира от религията, като се еманципира от *държавната религия* и предоставя религията на себе си в пределите на гражданското общество, така и отделният човек се еманципира *политически* от религията, като се отнася към нея вече не като към *публична*, а като към своя *частна работа*. Най-сетне, бе показано, че *терористичното* отношение на френската *революция* към *религията* далеч не опровергава тоя възглед, а, напротив, го потвърждава.

Вместо да изследва действителното отношение на *съвременната* държава към религията, г. Бауер е счел за нужно да си представи *критическа* държава — държава, която не е нищо друго освен *раздугият* в неговата фантазия *до размерите на държава критик на теологията*. Когато г. Бауер се предава на *политиката*, той всякога отново отдава политиката в плен на своята вяра, на *критическата* вяра. Доколкото се занимаваше с държавата, той всякога я превръщаше в *аргумент* прогив „противника“, *некритическата* религия и теология. Държавата служи у него като изпълнител на сърдечните желания на *критическата теология*.

Когато г. Бауер за пръв път се освободи от *ортодоксалната*, *некритическата теология*, *политическият авторитет* зае у него мястото на *религиозния авторитет*. Неговата вяра в Иехова се превърна във вяра в пруската държава. В книгата на Бруно Бауер „*Евангелистката църква в Прусия*“⁵⁰ бяха възведени в *абсолют* не

само пруската държава, но, което беше напълно последователно, и пруската кралска фамилия. В действителност обаче г. Бауер не проявяваше *политически* интерес към тази държава, чиято заслуга в очите на „критиката“ се състоеше, напротив, в премахването на религиозните догми посредством църковната *уния* и в полицейското преследване на дисидентските секти.

Политическото движение, което започна в 1840 г., освободи г. Бауер от *неговата консервативна политика* и го издигна за момент до *либералната политика*. Но и тук политиката беше всъщност само *претекст* за теологията. В произведението „Правото дело на свободата и моето собствено дело“ свободната държава е критик на теологическия факултет в Бон и аргумент против религията. В „Еврейският въпрос“ главният интерес се съсредоточава върху противоположността между държавата и религията, така че критиката на политическата еманципация се превръща в критика на еврейската религия. В последното политическо произведение на Бауер „Държава, религия и партия“ излиза най-сетне найе най-съкровеното сърдечно желание на критика, раздут до размерите на държавата. *Религията се прилага в жертва на държавата*, или, по-точно, държавата е само *средство* за ликвидиране противника на „критиката“ — некритическата религия и теология. Най-сетне, след като критиката, благодарение на разпространилите се от 1843 г. в Германия социалистически идеи, се освободи макар и само привидно от всякаква политика, както благодарение на политическото движение след 1840 г. тя се освободи от своята консервативна политика — най-сетне тя може да провъзгласи своите писания против *некритическата* теология за обществени и да се заеме безпрепятствено със своята собствена *критическа* теология — противоположността между дух и маса, както и с възвестяването на пришествието на критическия месия и спасител на света.

Да се върнем на нашата тема!

Признание на свободната човечност? „Свободната човечност“, към признанието на която евреите действително са се стремили, а не само са мислели, че се стремят, е същата „свободна човечност“, която намери своето *класическо* признание в така наречените *всеобща права на човека*. Самият г. Бауер разглеждаше стремежа на евреите да постигнат признание на своята свободна човечност именно като техен стремеж към получаване на *всеобщите права на човека*.

В „Deutsch-Französische Jahrbücher“ на г. Бауер се доказваше, че тази „свободна човечност“ и нейното „признание“ не са нищо друго освен признание на *егоистичния граждански индивид* и на *необузданото* движение на духовните и материалните елементи,

които образуват съдържанието на жизненото положение на този индивид, съдържанието на *съвременния* граждански живот; че поради това *правата на човека* не освобождават човека от религията, а само му предоставят *свободата на религията*; че те не го освобождават от собствеността, а му предоставят *свободата на собствеността*, не го освобождават от мръсния ламтеж за печалба, а само му предоставят *свободата на занятието*.

Беше му показано, че *признанието на правата на човека от съвременната държава* има същия смисъл, както *признанието на робството от античната държава*. А именно — както античната държава нямаше за *естествена основа* робството, така и *съвременната държава* има за *естествена основа* гражданското общество, както и *човека* на гражданското общество, т. е. независимия човек, свързан с човека само с връзките на частния интерес и на *несъзнателната* естествена необходимост, *роб* на своето занятие и на своята собствена, както и на чуждата *користна* потребност. Съвременната държава призна тази своя естествена основа като такава във *всеобщите права на човека*. Тя не я създаде. Като продукт на гражданското общество, изтръгнато вследствие на собственото си развитие от старите политически окови, съвременната държава от своя страна призна чрез *провъзгласяване правата на човека* своето собствено материнско лоно и своята собствена основа. *Политическата еманципация на евреите* и предоставянето на тях на „*правата на човека*“ е следователно акт, в който двете страни взаимно се обуславят. Г-н *Рисер* тълкува правилно смисъла на стремежа на евреите да постигнат признание на свободната човечност, когато говори между другото за свободата на ходене, на жителство, на пътуване, на занятие и др. п. Всички тези прояви на „*свободната човечност*“ са изрично признати като такива във френската Декларация за правата на човека. Евреинът има толкова по-голямо право на признание на неговата „свободна човечност“, тъй като „свободното гражданско общество“ има изцяло търговски, еврейски характер и евреинът е по начало негов необходим член. По-нататък в „Deutsch-Französische Jahrbücher“ бе показано защо членът на гражданското общество се назовава „човек“ *rag excellence** и защо правата на човека се наричат „вродени права“.

„К р и т и к а т а“ не можа да каже за правата на човека нищо по-критическо от това, че тези права *не* са вродени, а са възникнали исторически, което бе казано още от *Хегел*. Най-сетне, на нейното твърдение, че евреите и християните — за да предоставят на другите и сами да получат всеобщите права на човека — *трябва да по-*

* — предимно, в истинското значение на думата. *Ред.*

жертвуват привилегията на вярата (критическият теолог тълкува всички неща от гледна точка на своята *единствена* натрапчива идея), бе специално противопоставен фактът, който фигурира във всички некритически декларации за правата на човека, че *правото* да вярваш в каквото си искаш, правото да упражняваш култа на която и да било религия е изрично признато като *всеобщо право на човека*. Освен това „критиката“ би трябвало да знае, че като предлог за разгромването на партията на Ебер послужил главно приписаното ѝ покушение върху правата на човека поради нейното посегателство върху *свободата на религията* и че при по-сетнешното възстановяване на свободата на култа също се позоваваха на правата на човека.

„Що се отнася до *политическата* същност, критиката проследи нейните противоречия до точката, в която *противоречието между теория и практика* ето вече 50 години откак е разработено най-основно — до *френската представителна система*, в която свободата на теорията се опровергава от практиката, а свободата на практическия живот напразно търси своя израз в теорията.

След като бе разбита още и основната илюзия, изтъкнатото от критиката *противоречие в дебатите във френската камара*, противоречието между *свободната теория и практическото значение на привилегиите*, между законодателното осветяване на привилегиите и такова *публичноправно състояние*, при което *егоизмът на чистия индивид* се старае да овладее *привилегираната затвореност* — би трябвало да се схване като *всеобщо противоречие* в тази област.“

Противоречието, изтъкнато от критиката в дебатите във френската камара, не беше нищо друго освен противоречие на *конституционализма*. Ако критиката го беше схванала като *всеобщо* противоречие, тя щеше да разбере общото противоречие на конституционализма. Ако тя беше отишла още по-далеч, отколкото „би трябвало“, по нейно мнение, да отиде, а именно — ако беше стигнала до мисълта за *премахването* на това всеобщо противоречие, тя щеше да стигне от конституционната *монархия* направо до *демократическата представителна държава*, до завършената съвременна държава. Твърде далеч от това, да е анализирала критически същността на политическата еманципация и да е разкрила нейното определено отношение към човешката същност, критиката щеше да стигне само до *факта* на политическата еманципация, до развитата съвременна държава, т. е. само до точката, където съществуването на съвременната държава съответствува на нейната същност, където поради това могат да бъдат наблюдавани и характеризирани не само относителните, но и абсолютните, образуващите самата ѝ същност *недъзи*.

Цитираното по-горе „критическо“ място е толкова по-ценно, колкото повече то до очевидност доказва, че в същия момент, когато критиката се счита за високо стояща над „*политическата същ-*

ност", тя, напротив, стои много по-ниско от нея, все още продължава да търси в нея разрешението на *своите* противоречия и все още упорствува в своето пълно неразбиране на *съвременния държавен принцип*.

Критиката противопоставя на „свободната теория“ „практическото значение на привилегиите“ и на „законодателното осветяване на привилегиите“ — „публичноправното състояние“.

За да не изтъкваме погрешно мнението на критиката, да си припомним изтъкнатото от нея противоречие в дебатите във френската камара, същото противоречие, което „би трябвало да бъде схванато“ като *всеобщо* противоречие. Касаеше се между другото да бъде определен един ден от седмицата, в който децата да бъдат освободени от работа. За такъв ден бе предложен *неделният*. В отговор на това един депутат предложи да се пропусне в закона споменаването на неделния ден, разглеждайки такова споменаване като неконституционно. Министър Мартен (дю Нор) видя в това предложение опит да се провъзгласи, че християнството е прекратило своето съществуване. От името на френските евреи г. Кремньо заяви, че от уважение към религията на грамадното мнозинство французи евреите нямат нищо против споменаването на неделния ден. И така, според свободната теория евреите и християните са равни, а според тази практика християните имат привилегия в сравнение с евреите, защото как можеше иначе християнската неделя да си намери място в един закон, предназначен за всички французи? И нима еврейската събота нямаше същото право и т. н.? Или и в практическия френски живот евреите действително не страдат от християнските привилегии, но законът не се осмелява да признае открито това практическо равенство. Такива са всички противоречия на политическата същност, привездани от г. Бауер в „Еврейският въпрос“, противоречия на *конституционализма*, който изобщо представлява противоречие между съвременната представителна държава и старата държава на привилегиите.

Г-н Бауер прави твърде основна грешка, като смята, че чрез разбирането и чрез критиката на това противоречие като „всеобщо“ противоречие той се издига от *политическата* същност към *човешката* същност. Такова разбиране на това противоречие би означавало само издигане от половинчатата политическа еманципация към пълната политическа еманципация, от конституционната монархия към демократическата представителна държава.

Г-н Бауер смята, че като премахва *привилегията*, той премахва *предмета* на привилегията. По повод на изявлението на г. Мартен (дю Нор) той казва:

„Няма вече религия, щом няма привилегирована религия. Отнемете на религията нейния дух на изключителност — и тя ще престане да съществува.“

Но както *промишлената дейност* не се унищожава с унищожаването на *привилегиите на занаятите*, цеховете и корпорациите, а, напротив, едва след унищожаването на тези привилегии започва да се развива истинската *промишленост*; както *поземлената собственост* не се унищожава с унищожаването на *привилегиите на земевладението*, а, напротив, едва след унищожаването на привилегиите на *поземлената собственост* започва нейното универсално движение чрез свободното парцелиране и свободното отчуждаване; както *търговията* не се унищожава с унищожаването на *търговските привилегии*, а, напротив, едва в свободната търговия бива истински осъществена, така и религията се разгръща в своята *практическа универсалност* едва там, където няма *привилегирована религия* (да си спомним за Североамериканските щати).

Основа на съвременното „*публичноправно състояние*“, основа на съвременната развита държава е не, както мисли критиката, обществото на привилегиите, а обществото на *премахнатите и унищожени привилегии*, развитото *гражданско общество*, в което са на простор жизнените елементи, още сковани политически при господството на привилегиите. *Никаква „привилегирована затвореност“* не противостои тук нито на другата затвореност, нито на публичноправното състояние. Както свободната промишленост и свободната търговия премахват привилегированата затвореност, а с това и борбата на привилегированите затворености помежду им и на мястото на привилегиите — които отделят хората от общественото цяло, но същевременно ги сплотяват в една по-малка по размери изключителна общност, — поставят, обратно, човека, освободен от привилегиите и вече несвързан с друг човек макар и с *привидността* на обща връзка, и пораждат всеобщата борба на човек против човек, на индивид против индивид, така и цялото *гражданско общество* е тази война на всички отделени един от друг вече само чрез своята *индивидуалност* индивиди един против друг и всеобщото необуздано движение на освободените от оковите на привилегиите стихийни жизнени сили. Противоположността между *демократическата представителна държава* и *гражданското общество* е завършекът на *класическата* противоположност между публичноправния съюз и *робството*. В съвременния свят всеки човек е *едновременно* член на робския строй и на публичноправния съюз. Именно *робството на гражданското общество* е *привидно* най-голямата свобода, защото то изглежда завършената форма на *независимостта* на индивида, който взема необузданото, несвързано вече нито с общи връзки, нито с човека движение на своите отчуждени жизнени елементи

като например собствеността, промишлеността, религията и т. н., за своя *собствена* свобода, докато то, напротив, представлява неговото завършено робство и пълна противоположност на човечността. На мястото на *привилегиата* тук идва *правото*.

И така, едва тук, където не съществува никакво противоречие между свободната теория и практическото значение на привилегиите, където, напротив, на „свободната теория“ съответствува практическото унищожение на привилегиите, *свободната* промишленост, *свободната* търговия и т. н., където на публичноправното състояние не противостои *никаква* привилегирана затвореност, където е *премахнато* развитото от критиката противоречие — едва тук *е налице завършената съвременна държава*.

Тук цари закон, тъкмо *противоположен* на оня, който г. Бауер, в пълно съгласие с г. Мартен (дю Нор), провъзгласява по повод на дебатите във френската камара.

„Тъй както г. Мартен (дю Нор) изтъква предложението да се пропусне в *закона* споменаването на *неделния ден* като предложение да се заяви, че християнството е престанало да съществува, със същото право — *а това право е напълно обосновано* — декларацията, че *законът за съботата* няма вече задължителна сила за евреите, би била *провъзгласяване на прекратяване съществуването на еврейството*.“

В развитата съвременна държава е тъкмо *обратното*. Държавата заявява, че религията, както и другите елементи на гражданския живот, *започва* да съществува в своя пълнен обем едва от момента, когато тя ги обявява за *неполитически* и поради това ги предоставя на самите себе си. На прекратяването на тяхното *политическо* битие, както например на прекратяването на политическото битие на *собствеността* чрез унищожаване на *избирателния ценз*, на политическото премахване на *религията* чрез премахването на *държавната църква* — именно на това провъзгласяване на тяхната политическа смърт съответствува колосалното развитие на живота на тези елементи, който отсега нататък се подчинява безпрепятствено на собствените си закони и се разгръща в цялата си широта.

Анархията е закон на гражданското общество, еманципирано от разчленяващите обществото *привилегии*, а *анархията на гражданското общество* е основата на съвременното *публичноправно състояние*, както публичноправното състояние, от своя страна, е гаранцията на тази анархия. Колкото те си противостоят, толкова и се обуславят взаимно.

От всичко това може да се види доколко *критиката* е способна да усвои „новото“. А ако решим да не излизаме извън пределите на „чистата критика“, ще възникне въпросът: *защо* тя не е схванала развитото по повод на дебатите във френската камара

противоречие като *всеобщо* противоречие — което по собственото ѝ мнение „би трябвало“ да стане?

„Но тази крачка беше тогава невъзможна — не само защото... не само защото... но и защото критиката беше невъзможна без този последен остатък на вътрешната преплетеност с нейната противоположност и не би могла да стигне до точката, откъдето оставаше да направи още само една крачка.“

Беше невъзможно... защото... беше невъзможно! Критиката уверява при това, че била невъзможна съдбоносната „една крачка“, необходима за да „може да стигне до точката, откъдето оставаше да направи още само една крачка“. Но кой ще оспорва това? За да се стигне до една точка, откъдето остава да се направи още само „една крачка“, абсолютно невъзможно е да се направи още „едната крачка“, която трябва да ни изведе отвъд точката, зад която остава още „една крачка“.

Добро е, което свършва добре! В заключение на своето сражение с масата, враждебна на „Еврейския въпрос“ на г. Бауер, критиката признава, че нейното схващане на „правата на човека“, нейната „оценка на религията в епохата на френската революция“, „свободната политическа същност, която тя понякога посочва в заключение на своите разсъждения“, с една дума, цялата „епоха на френската революция беше за критиката ни повече, ни по-малко от символ — следователно не епоха на революционните опити на французите в точния и прозаичен смисъл, — символ, следователно и само фантастичен израз за образите, които критиката виждаше в края“. Ние няма да отнемеме на критиката утешението, че макар и да грешала политически — това всякога ставало само в „заключението“ и в „края“ на нейните работи. Един известен пияница имал навик да се утешава с това, че никога не се напива преди полунощ.

Върху територията на „еврейския въпрос“ критиката безспорно е отвоювала от врага все по-голямо и по-голямо пространство. В № 1 на „еврейския въпрос“ защищаваното от г. Бауер произведение на критиката беше още абсолютно и разкриваше „истинското“ и „всеобщото“ значение на „еврейския въпрос“. В № 2 критиката „не искаше и нямаше право“ да излезе извън пределите на критиката. В № 3 тя би трябвало да направи още „една крачка“, но тази крачка беше невъзможна... защото... беше „невъзможна“. Не нейното „искане и оправомощеност“, а обстоятелството, че се заплете в своята „противоположност“, ѝ попречи да направи тази „една крачка“. Тя твърде охотно би прескочила последната бариера, но за нещастие о нейните критически вълшебни обувки бе залепнал един последен остатък от маса.

с) Критическо сражение
с френската революция

Ограничеността на масата принуди „духа“, критиката, г. Бауер да счита френската революция не за епоха на революционните опити на французите в „прозаичен смисъл“, а „само за символ и фантастичен израз“ на неговите собствени критически химери. Критиката се кае за своята „грешка“, като подлага революцията на ново изследване. Същевременно тя наказва съблазнителя на своята невинност, „масата“, като съобщава на последната резултатите от това „ново изследване“.

„Френската революция беше експеримент, който изцяло още спадаше към XVIII век.“

Че един експеримент на XVIII век като френската революция е изцяло още експеримент на XVIII век, а не, да речем, експеримент на XIX век — тази хронологическа истина, изглежда, „изцяло още“ спада към истините, които „по начало се разбират от само себе си“. Но на езика на критиката, която има голямо предубеждение против „ясните като ден“ истини, такава хронологическа истина се нарича „изследване“ и естествено намира място в „ново изследване на революцията“.

„Иденте, породени от френската революция, не извеждаха обаче отвъд порядъка, който тя искаше да събори насилствено.“

Идеи никога не могат да извеждат отвъд стария световен порядък, а винаги само отвъд идеите на стария световен порядък. Идеи изобщо нищо не могат да осъществят. За осъществяването на идеите са необходими хора, които да употребят практическа сила. Така че в своя буквален смисъл приведеното критическо положение е пак една истина, която се разбира от само себе си, т. е. пак „изследване“.

Незасегнатата от това изследване, френската революция породни идеи, които извеждат отвъд идеите на целия стар световен порядък. Революционното движение, което започна в 1789 г. в Cercle social⁵¹, което в средата на своя път имаше за свои главни представители Льоکلерк и Ру и най-сетне със заговора на Бабьоф претърпя за известно време поражение — това движение породни комунистическата идея, която след революцията от 1830 г. отново бе въведена във Франция от приятеля на Бабьоф, Буонаротти. Тази идея, последователно разработена, е идеята за новия световен порядък.

„Ето защо“ (!) „след като революцията унищожи феодалните прегради вътре в народния живот, тя бе принудена да задоволи чистия егоизъм на на-

цията и дори да го разпадна, а, от друга страна, да обуздае тоя егонизъм посредством неговото необходимо допълнение — признаването на едно върховно същество, това по-висше потвърждение на всеобщия държавен порядък, който трябва да свързва помежду им отделните егонистични атоми.“

Егоизмът на нацията е стихийният егонизъм на всеобщия държавен порядък в противоположност на егонизма на феодалните съсловия. Върховното същество е висшето потвърждение на всеобщия държавен порядък, следователно и на нацията. Върховното същество трябва при все това да обуздава егонизма на нацията, т. е. егонизма на всеобщия държавен порядък! Наистина критическа задача — да обуздаваш егонизма чрез неговото потвърждаване, и то чрез *религиозното* му потвърждаване, т. е. чрез признаването му за свръхчовешко и поради това освободено от човешка юзда същество! Творците на върховното същество не са знаели нищо за това свое критическо намерение.

Г-н Бюше, според когото националният фанатизъм се опира на религиозния фанатизъм, разбира своя герой *Робеспьер* по-добре.

Национализмът доведе до крах Рим и Гърция. Следователно критиката не казва нищо специфично за френската революция, когато твърди, че национализмът довел до крах революцията. Същото така тя не казва нищо за нацията, определяйки нейния егонизъм като *чист* егонизъм. Този чист егонизъм се оказва, напротив, много тъмен, от плът и кръв, стихийно-груб егонизъм, ако го сравним например с чистия егонизъм на *Фихте*вото „аз“. Но ако неговата чистота е толкова относителна, в противоположност на егонизма на феодалните съсловия, тогава нямаше нужда от „ново изследване на революцията“, за да се открие, че егонизмът, който има за свое съдържание нацията, е по-общ или по-чист от егонизма, който има за свое съдържание едно особено съсловие и една особена корпорация.

Разясненията на критиката относно всеобщия държавен порядък са не по-малко поучителни. Те се ограничават с твърдението, че всеобщият държавен порядък трябва да свързва помежду им отделните егонистични атоми.

Казано точно и прозаично, членовете на гражданското общество не са атоми. *Характерното свойство* на атома се състои в това, че той не притежава *никакви* свойства и поради това не е свързан с никакво *необходимо* обусловено от собствената му *природа* съотношение с други, намиращи се вън от него същества. Атомът *няма потребности*, той е нещо самозадоволяващо се; светът вън от него е абсолютната *пустота*, т. е. той е без съдържание, без смисъл, без значение именно защото атомът притежава в самия себе си *цялата пълнота на съществуващото*. Нека егонистичният индивид на гражданското общество в своята несетивна представа и мъртва абстракт-

ция си въобразява, че е *атом*, т. е. че е нестоящо в отношение към каквото и да било, самозадоволяващо се, нямащо потребности, *абсолютно пълно*, блажено същество. Нечестивата *сетивна действителност* не иска и да знае за неговото въображение. Всяко от неговите сетива го заставя да вярва в съществуването на света и на другите индивиди въвн от него и дори *грешният* му стомах му напомня всеки ден, че светът *вън* от него не е *празен*, а, напротив, е онова, което всъщност го *изпълва*. Всяка дейна проява на неговото същество, всяко негово свойство, всеки негов жизнен стремеж става *потребност*, *нужда*, която прави неговото *себелюбие* любов към другите неща и другите хора, които се намират въвн от него. А тъй като потребността на единия индивид няма за другия егониичен индивид, който притежава средствата за задоволяване на тази потребност, никакъв разбиращ се от само себе си смисъл, т. е. не се намира в непосредствена връзка със задоволяването на потребността, то всеки индивид трябва да създава тази връзка, като става на свой ред сводник между чуждата потребност и предметите на тази потребност. Така че *естествената необходимост*, *свойствата на човешкото същество*, в каквото и отчужден вид да се явяват, *интересът* — ето кое свързва един с друг членовете на гражданското общество. *Реалната* връзка между тях е не *политическият*, а *гражданският* живот. Следователно не *държавата* свързва помежду им *атомите* на гражданското общество, а именно обстоятелството, че те са *атоми* само в *представата*, на *небето* на своето въображение, а в *действителност* са същества, различаващи се извънредно много от атомите, именно не *божествени егоисти*, а *егоистични хора*. Само *политическото сурверие* може още да си въобразява в наше време, че държавата трябва да крепи гражданския живот, докато в действителност, напротив, гражданският живот крепи държавата.

„Величествената идея на *Робеспьер* и *Сен-Жюст* да бъде създаден „*свободен народ*“, който да живее изключително по правилата на *справедливостта* и *добродетелта* — виж например доклада на *Сен-Жюст* за престъпленията на *Дантон* и другия му доклад за общата полиция, — можа да се крепи известно време само благодарение на терора и беше *противоречие*, срещу което низките и себелюбивни елементи на *народната същност* реагираха страхливо и коварно, както само можеше да се очаква от тях.“

Колко абсолютно празна е тази *абсолютно-критическа* фраза, характеризираща един „свободен народ“ като „*противоречие*“, срещу което трябва да реагират елементите на „*народната същност*“, може да се види от това, че в смисъла на *Робеспьер* и *Сен-Жюст* *свободата*, *справедливостта*, *добродетелта* могат да бъдат, напротив, само жизнени прояви на един „*народ*“ и само свойства на „*народната същност*“. *Робеспьер* и *Сен-Жюст* изрично говорят за *ан-*

тичните — присъщи само на „народната същност“ — „свобода, справедливост, добродетел“. *Спартанците, атиняните, римляните* в епохата на своето величие са „свободни, справедливи, добродетелни народи“.

„Кой — пита Робеспьер в своята реч за принципите на общественния морал (заседание на Конвента от 5 февруари 1794 г.) — „кой е основният принцип на демократическото, или народното, управление? *Добродетелта*. Аз говоря за *обществената добродетел*, която извърши такива чудеса в *Гърция* и *Рим* и която ще извърши още по-достойни за удивление чудеса в републиканска Франция; за добродетелта, която не е нищо друго освен любовта към отечеството и неговите закони.“

След това Робеспьер изрично нарича *атиняните* и *спартанците* „свободни народи“. Той непрестанно напомня за античната „народна същност“ и привежда имената както на нейните герои, така и на нейните гробокопачи: Ликург, Демостен, Милтиад, Аристид, Брут — и Катилина, Цезар, Клодий, Пизон.

В своя доклад за арестуването на Дантон (на тоя доклад се позовава критиката) *Сен-Жюст* изрично казва:

„Светът опуся след *римляните* и само споменът за тях го изпълва със съдържание и пророкува още за *свободата*.“

Неговото обвинение е насочено по античен маниер против *Дантон* като против нов *Катилина*.

В другия доклад на *Сен-Жюст* (за *общата полиция*) *републиканецът* е представен съвсем в античен дух — *непреклонен, скромнен, прост* и т. н. *Полицията* по своята същност трябва да стане институт, съответстващ на римската *цензура*. Той привежда имената на Кодрос, Ликург, Цезар, Катон, Катилина, Брут, Антоний, Касий. Накрая *Сен-Жюст* характеризира „*свободата, справедливостта, добродетелта*“, които той иска, с *една-единствена дума*, като казва:

„Нека революционерите бъдат *римляни*“.

Робеспьер, Сен-Жюст и тяхната партия загинаха, защото смесиха античната *реалистично-демократическа република*, основана на *действителното робство*, със *съвременната спиритуалистично-демократическа представителна държава*, основана на *еманципираното робство*, на *буржоазното общество*. Какво колосално заблуждение — да бъдеш принуден да признаеш и да санкционираш в *правата на човека* съвременното буржоазно общество, обществото на промишлеността, на всеобщата конкуренция, на свободно преследващите своите цели частни интереси, на анархията, на самоотчуждената природна и духовна индивидуалност и същевременно да желаеш да анулираш след това в лицето на отделни индивиди *жизне-*

ните прояви на това общество и същевременно да желаеш да изградиш по античен образец политическата върхушка на това общество!

Това заблуждение изглежда трагично, когато Сен-Жюст в деня на екзекутирането му, сочейки окачената в залата на Консиержри голяма дъска с „Декларацията за правата на човека“, с гордо чувство на собствено достойнство произнася: „И все пак аз създадох това“. Именно на тази дъска се провъзгласяваха правата на човека, който толкова малко може да бъде човек на античната република, колкото и неговите икономически и промишлени отношения са антични.

Тук не е мястото да оправдаваме исторически заблуждението на терористите.

„След падането на Робеспьер политическата просвета и политическото движение започнаха бързо да се приближават към точката, при която станаха плячка на Наполеон, който скоро след 18 брюмер можеше да каже: „С моите префекти, жандарми и попове аз мога да правя с Франция, каквото си искам.““

Непосветената история, напротив, съобщава: След падането на Робеспьер тепърва започва прозаичното осъществяване на политическата просвета, която по-рано искаше да надмине самата себе си и избиваше във фантастика. Революцията освободи буржоазното общество от феодалните окови и го призна официално, колкото и тероризмът да се стараше да го принесе в жертва на антично-политическия строй на живота. При управлението на Директорията стремително избликва истинският живот на буржоазното общество. Буря и натиск за създаване на търговски и промишлени предприятия, ламтеж за забогатяване, кипеж на новия буржоазен живот, чието първо самонаслаждение е дръзко, лекомислено, фриволно и опияняващо; действителна просвета на френската земя, феодалната структура на която бе разбита от чука на революцията и която многобройните нови собственици в първите пристъпи на трескава дейност подложиха сега на всестранна обработка; първи движения на освободилата се промишленост — такива са някои от проявите на живота на нововъзникналото буржоазно общество. Буржоазното общество намира своя действителен представител в буржоазията. Буржоазията започва следователно своето господство. Правата на човека престават да съществуват само на теория.

Не революционното движение изобщо стана на 18 брюмер плячка на Наполеон — както мисли критиката, вярвайки на думите на някой си г. фон Ротек или Велкер, а либералната буржоазия. Достатъчно е само да прочетеш речите на тогавашните законодатели, за да се убедиш в това. Като четеш тези речи, получаваеш впечатление, като че си пренесен от Националния конвент в някаква днешна камара на депутати.

Наполеон беше олицетворение на последния акт на борбата на революционния тероризъм против провъзгласеното от същата революция буржоазно общество и неговата политика. Нанстина, Наполеон разбираше вече истинската същност на съвременната държава; той вече разбираше, че тази държава има за своя основа безпрепятственото развитие на буржоазното общество, свободното движение на частните интереси и т. н. Той се реши да признае тази основа и да я вземе под своя защита. Той не беше мечтателен терорист. Но същевременно Наполеон разглеждаше още държавата като самоцел, а гражданския живот само като ковчезник и свой подчинен, който няма право да притежава своя собствена воля. Той завърши тероризма, като постави на мястото на перманентната революция перманентната война. Той задоволи до пълно насищане егоизма на френската нация, но изискваше също работите на буржоазията, наслажденията, богатството и т. н. да се принасят в жертва всеки път, когато това се диктуваше от политическата цел на завоеванието. Като потискаше деспотично либерализма на буржоазното общество — политическия идеализъм на неговата всекидневна практика, — той не щадеше също и неговите най-съществени материални интереси, търговията и промишлеността, щом те влизаха в стълкновение с неговите — Наполеоновите — политически интереси. Неговото презрение към деловите хора от промишлеността беше допълнение към неговото презрение към идеолозите. И в областта на вътрешната политика той се бореше против буржоазното общество като против противник на държавата, олицетворена в него, Наполеон, все още като абсолютна самоцел. Така например той заяви в държавния съвет, че няма да търпи притежателите на обширни земи да ги обработват, както си искат, или да не ги обработват. Същия смисъл имаше и неговият план — да бъде предаден в ръцете на държавата коларският транспорт и по този начин търговията да бъде подчинена на държавата. Френските търговци подготвиха събитието, което за пръв път разклати могъществото на Наполеон. Парижките борсови спекуланти чрез изкуствено създаден глад заставиха Наполеон да отсрочи руския поход с почти два месеца и по този начин да го отложи за прекалено късно време на годината.

Ако в лицето на Наполеон либералната буржоазия още веднаж се сблъска с революционния тероризъм, то в лицето на Бурбоните, на Реставрацията, тя още веднаж се сблъска с контрареволуцията. Най-после в 1830 г. тя осъществи своите желания от 1789 г. само с тази разлика, че нейното политическо просвещение сега бе завършено, че тя не виждаше вече в конституционната представителна държава идеала на държавата, не мислеше вече, че стремейки се към конституционна представителна държава, тя се стреми към спа-

сение на света и към постигане на общочовешки цели, а, напротив, разглеждаше тази държава като *официален* израз на своята *изключителна* власт и като *политическо* признание на своите *особени* интереси.

Историята на френската революция, която води своето летиброене от 1789 г., не е завършила още с 1830 година, когато одържж победа един от нейните моменти, обогатен сега със съзнанието за своето *социално* значение.

d) Критическо сражение с френския материализъм

„Спинозизмът господствуваше в XVIII век както в своята по-сетнешна френска разновидност, която направи материята субстанция, така и в деизма, който даде на материята по-духовно наименование... Френската школа на Спиноза и привърженниците на деизма бяха само две секти, които водеха помежду си спор за истинския смисъл на системата на Спиноза... Простата съдба обрече това Просвещение на гибел — то се разтвори в романтиката, след като трябваше да се предаде в плен на реакцията, която започна от времето на френското движение.“

Така говори критиката.

В един кратък очерк ние ще противопоставим на критическата история на френския материализъм неговата земна масова история. Ще признаем най-почтително бездната, която отделя историята, както тя е протичала в действителност, от историята, както тя протича според декрета на „абсолютната критика“, която твори в еднаква степен както новото, така и старото. Най-сетне, подчинявайки се на предписанията на критиката, ще направим „предмет на настойчиво изследване“ въпросите: „защо?“, „откъде?“ и „накъде?“ на критическата история.

„Изразявайки се *точно* и *прозаично*“, френското Просвещение от XVIII век и особено *френският материализъм* бяха борба не само против съществуващите политически институции, както и против съществуващата религия и теология, но и *открита*, *ясно изразена* борба против *метафизиката на XVII век* и против *всякаква метафизика*, особено против метафизиката на Декарт, Малбраниш, Спиноза и Лайбниц. *Философията* бе противопоставена на *метафизиката*, както *Фойербах* при първото си решително излизане против *Хегел* противопостави *трезвата философия на пияната спекулация*. *Метафизиката на XVII век*, бита от френското Просвещение и особено от *френския материализъм* на XVIII век, преживя своята *победоносна* и *съдържателна реставрация* в *немската философия* и особено в *спекулативната немска философия* от XIX век. След като

Хегел я съедини гениално с цялата по-сетнешна метафизика и с немския идеализъм и основа метафизическо универсално царство, на настъплението срещу теологията отново, както и през XVIII век, съответствуваше настъпление срещу *спекулативната метафизика* и срещу *всяка метафизика изобщо*. Тя ще бъде завинаги победена от *материализма*, който благодарение на работата на самата *спекулация* е достигнал сега своя завършък и съвпада с *хуманизма*. Но подобно на *Фойербах* в *теоретическата* област френският и английският *социализъм* и *комунизъм* бяха изразители в *практическата* област на съвпадащия с *хуманизма* *материализъм*.

„Изразявайки се точно и прозаично“, има две направления на *френския материализъм*: едното води своя произход от *Декарт*, другото — от *Лок*. Последното направление на *материализма* е *предимно френски* образователен елемент и води направо към *социализма*. Първият, *механистическият* *материализъм* се влива във *френското естествознание* в същинския смисъл на думата. В хода на развитието двете направления се кръстосват. Няма нужда да се впускаме в подробно разглеждане на *френския материализъм*, който води своя произход непосредствено от *Декарт*; също така няма защо да се спираме на *френската школа на Нютон* и на развитието на *френското естествознание изобщо*.

Поради това ще отбележим само следното:

В своята *физика* *Декарт* придаде на *материята* самостоятелна творческа сила и разглеждаше *механическото* движение като проявление на живота на *материята*. Той отдели напълно своята *физика* от своята *метафизика*. В *границите* на неговата *физика* *материята* е единствената *субстанция*, единствената основа на битието и познанието.

Механистическият *френски материализъм* се присъедини към *физиката на Декарт* в противоположност на неговата *метафизика*. Неговите ученици бяха по професия *антиметафизичи*, именно — *физичи*.

Лекарят Лъороа слага началото на тази школа, в лицето на лекаря *Кабанис* тя достига своята кулминационна точка, лекарят *Ламетри* е нейният център. *Декарт* беше още жив, когато *Лъороа* пренесе *Декартовата* конструкция на *животното* върху човека (нещо подобно в XVIII век направи *Ламетри*) и обяви душата за *модус на тялото*, а *идеите* — за *механически движения*. *Лъороа* мислеше дори, че *Декарт* е скрил своето истинско мнение. *Декарт* протестира. В края на XVIII век *Кабанис* завърши *картезианския материализъм* в своята книга „Съотношения между физическото и духовното в човека“⁵².

Картезианският *материализъм* съществува и до ден днешен във *Франция*. Той постигна значителни успехи в *механистическото естество-*

вознаие, което най-малко може, „изразявайки се точно и прозаично“, да бъде упреknато в романтика.

Метафизиката на XVII век, главен представител на която във Франция беше Декарт, имаше от деня на своето раждане за свой антагонист материализма. Материализмът се обяви против Декарт в лицето на Гасенди, който възстанови епикурейския материализъм. Френският и английският материализъм всякога е бил в тясна връзка с Демокрит и Епикур. Друг противник картезианската метафизика срещна в лицето на английския материалист Хобс. Гасенди и Хобс победиха своята противница дълго време след смъртта си, в същото време, когато тя официално господствуваше вече във всички френски школи.

Волтер забеляза, че равнодушието на французите от XVIII век към споровете на езуитите с янсенистите⁵³ бе предизвикано не толкова от философията, колкото от финансовите спекулации на Ло. И наистина, събарянето на метафизиката на XVII век може да бъде обяснено с влиянието на материалистическата теория на XVIII век само дотолкова, доколкото самото това теоретическо движение намира обяснение в практическия характер на тогавашния френски живот. Този живот беше насочен към непосредствената действителност, към светското наслаждение и светските интереси, към земния свят. На неговата антитеологическа, антимаетафизическа, материалистическа практика трябваше да съответствуват антитеологически, антимаетафизически, материалистически теории. Метафизиката загуби практически всякакво доверие. Ние трябва да отбележим тук накратко само теоретическия ход на тази еволюция.

Метафизиката на XVII век още имаше положително, земно съдържание (да си спомним Декарт, Лайбниц и др.). Тя правеше открития в математиката, физиката и другите точни науки, които изглеждаха неразривно свързани с нея. Но вече в началото на XVIII век тази мнима връзка бе унищожена. Положителните науки се отделиха от метафизиката и си разграничиха самостоятелни области. Цялото богатство на метафизиката се ограничаваше сега само с мисловни същности и божествени предмети, и то тъкмо в едно време, когато реалните същности и земните неща започнаха да съсредоточават върху себе си целия интерес. Метафизиката стана плоска. В същата година, когато умряха последните големи френски метафизизи на XVII век, Малбранш и Арно, се родиха Хелвеций и Кондияк.

Човекът, който подкопа теоретически всякакво доверие към метафизиката на XVII век и към всякаква метафизика изобщо, беше Пиер Бейл. Неговото оръжие беше скептицизмът, изкован от вълшебните формули на самата метафизика. Той самият изхождаше на

първо време от картезианската метафизика. Както борбата против спекулативната теология гласна *Фойербах* на борба против *спекулативната философия*, именно защото той видя в спекулацията последната опора на теологията и трябваше да застави теолозите да се върнат обратно от мнимата наука към *грубата*, отблъскваща *вяра*, така религиозното съмнение доведе Бейл до съмнението в метафизиката, която служеше като опора на тази вяра. Ето защо той подложи на критика цялото историческо развитие на метафизиката. Той стана неин историк, за да напише историята на нейната смърт. Той опровергаваше главно *Спиноза* и *Лайбниц*.

Пиер Бейл не само разруши метафизиката с помощта на скептицизма, като подготви по този начин почвата за усвояване на материализма и философията на здравия разум във Франция. Той възвести появяването на *атеистичното общество*, на което бе съдено скоро да започне да съществува, посредством *доказателството*, че е възможно съществуването на общество, състоящо се само от атеисти, че атеистът *може* да бъде почтен човек, че не атеизмът, а суеверието и идолопоклонството унижават човека.

По израза на един френски писател *Пиер Бейл* беше „*последният метафизик в смисъла на XVII век и първият философ в смисъла на XVIII век*“.

Освен отрицателното опровержение на теологията и метафизиката на XVII век необходима беше и *положителна антиметафизическа* система. Чувствуваше се нужда от една книга, която да приведе в система тогавашната житейска практика и да ѝ даде теоретическо обосноваване. Съчинението на *Лок* за произхода на човешкия разум⁵⁴ се появи тъкмо навреме отвъд Ла Манш. То бе посрещнато с ентузиазъм като дълго и страстно очакван гост.

Пита се: не беше ли *Лок* ученик на *Спиноза*? На това „непосветената“ история може да отговори:

Материализмът е *роден син на Великобритания*. Още нейният схоластик *Дънс Скот* се питаше: „*не е ли способна материята да мисли?*“

За да направи възможно това чудо, той прибегваше до божие всемогъщество, т. е. заставяше самата *теология* да проповядва *материализма*. Освен това той беше *номиналист*. Номинализмът се среща като главен елемент у *английските* материалисти и е изобщо *първият израз* на материализма.

Истинският родоначалник на *английския материализъм* и на цялата *съвременна експериментираща наука* е *Бекон*. За него естествознанието е истинската наука, а *физиката*, която се опира на сетивния опит, е *най-важната част* на естествознанието. *Анаксагор* с неговите *хомеомерии* и *Демокрит* с неговите атоми често биват при-

веждани от него като авторитети. Според неговото учение *сетивата* са непогрешими и са *източникът* на всяко знание. Науката е *опитна наука* и се състои в прилагането на *рационален метод* към сетивните данни. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, експеримент са главните условия на един рационален метод. Първото и най-важно от вродените свойства на *материята* е *движението* — не само като *механическо* и *математическо* движение, но още повече като *стремеж*, *жизнен дух*, *напрежение*, или, да си послужим с израза на Якоб Бьоме, *мъка [Qual]* на материята. Първичните форми на материята са живи, индивидуализиращи, вътрешно присъщи ѝ, създаващи специфичните различия *същностни сили*.

У *Бекон* като пръв свой творец материализмът крие още в себе си в наивна форма зародишите на всестранино развитие. Материята се усмихва със своя поетически сетивен блясък на целия човек. А самото учение, изложено във форма на афоризми, още гъмжи, на против, от теологически непоследователности.

В своето по-нататъшно развитие материализмът става *едностранчив*. *Хобс* е *систематикът* на *Бекония* материализъм. Сетивността губи своите ярки краски и се превръща в абстрактната сетивност на *геометъра*. *Физическото* движение се принася в жертва на *механическото* или *математическото* движение; *геометрията* се провъзгласява за главна наука. Материализмът става *враждебен на човека*. За да преодолее *враждебния на човека безплътен дух* в неговата собствена област, материализмът трябва сам да умъртви своята плът и да стане *аскет*. Той се явява като *разсъдъчно същество*, но затова пък с безпощадна последователност развива всички изводи на *разсъдъка*.

Ако нашите сетива са източникът на всички наши знания — *разсъждава* *Хобс*, *изхождайки* от *Бекон*, — то идея, мисъл, представа и т. н. не са нищо друго освен *фантоми* на материалния свят, *освободен* в по-голяма или по-малка степен от своята сетивна форма. Науката може само да даде названия на тези фантоми. Едно и също название може да бъде приложено към много фантоми. Могат дори да съществуват названия на названия. Но би било противоречие, от една страна, да виждаме в сетивния свят източника на всички идеи, а, от друга страна, да твърдим, че една дума е нещо повече от една дума, че освен представяните, всякога единични същности има и някакви *всеобщи същности*. *Нематериална субстанция* е също такава противоречие, каквото е *нематериално тяло*. *Тяло, битие, субстанция* — това е една и съща *реална* идея. Не може да се отдели мисленето от материята, *която* мисли. Материята е субектът на *всички* изменения. *Думата безкраен* е *безсмислена*, ако не означава способ-

ността на нашия дух безкрай да прибавя към някаква дадена величина. Тъй като възприемаемо, познаваемо е само материалното, за съществуване на бога не се знае *нищо*. Достоверно е само моето собствено съществуване. Всяка човешка страст е завършващо се или започващо механическо движение. Обектите на стремежите — ето кое наричаме благо. Човекът е подчинен на същите закони, както и природата. Могъществото и свободата са тъждествени.

Хобс систематизира Бекон, но не даде по-детайлно обоснование на неговия основен принцип — произхода на знанията и идеите от сетивния свят.

Лок обоснова принципа на Бекон и Хобс в своето съчинение за произхода на човешкия разум.

Както Хобс унищожи *теистическите* предразсъдъци на Беконовия материализъм, така Колинс, Додуел, Кауард, Хартли, Пристли и т. н. унищожиха последните теологически граници на Локовия сенсуализъм. Деизмът — поне за материалиста — е не повече от удобен и лесен начин за отървяване от религията.

Ние вече споменахме колко навреме дойде за французите произведението на Лок. Лок обоснова философията на *bon sens*, на здравия човешки разум, т. е. каза по косвен начин, че не може да има философия, различна от разсъдъка, опиращ се на показанията на здравите човешки сетива.

Непосредственият ученик и *френски* тълкувател на Лок — Кондияк — насочи незабавно Локовия сенсуализъм против *метафизиката* на XVII век. Той доказва, че французите с право са отхвърлили тази метафизика като неудачен плод на въображението и на теологическите предразсъдъци. Той публикува опровержение на системите на *Декарт, Спиноза, Лайбниц и Малбрани*.

В своето произведение „Есе върху произхода на човешките знания“⁵⁵ той развива гледището на Лок, като доказва, че не само душата, но и сетивата, не само изкуството да се създават идеи, но и изкуството на сетивното възприемане са дело на *опита и навика*. Ето защо от *възпитанието* и *външните обстоятелства* зависи цялото развитие на човека. Кондияк бе изместен от френските школи едва от *еклектическата философия*.

Разликата между *френския* и *английския* материализъм съответствува на разликата между тези нации. Французите дадоха на английския материализъм остроумие, плът и кръв, красноречие. Те му придадоха липсващите му още темперамент и грация. Те го *цивилизоваха*.

У *Хелвещий*, който също изхожда от Лок, материализмът получава същинския френски характер. Хелвещий веднага го прилага към общественния живот (Хелвещий. „За човека“⁵⁶). Сетивните впе-

чатления, себелюбието, наслаждението и добре разбиранят личен интерес са основата на всеки морал. Природното равенство на човешките умствени способности, единството между успехите на разума и успехите на промишлеността, природната доброта на човека, всемогъществото на възпитанието са главните моменти на неговата система.

Произведенията на *Ламетри* представляват съчетание на картезианския и английския материализъм. Ламетри се ползува от физиката на Декарт до най-малките подробности. Неговият „Човек-машина“⁵⁷ е построен по образа на животното-машина на Декарт. В Холбаховата „Система на природата“⁵⁸ частта, посветена на физиката, също представлява съчетание на френския и английския материализъм, а теорията на нравствеността по същество се опира на морала на Хелвеций. *Робине* („За природата“⁵⁹), френският материалист, който най-много от всички е запазил още връзката с метафизиката и бе удостоен за това с похвала от Хегел, изрично се позовава на *Лайбниц*.

За Волней, Дюпон, Дидро и т. н., както и за физиократите няма нужда да говорим, след като, от една страна, изяснихме двойния произход на френския материализъм от физиката на Декарт и от английския материализъм, а, от друга страна, установихме противоположността на френския материализъм спрямо *метафизиката* на XVII век, спрямо *метафизиката* на Декарт, Спиноза, Малбранш и Лайбниц. Германците можаха да забележат тази противоположност едва след като сами влязоха в борба със *спекулативната метафизика*.

Както *картезианският* материализъм се влива в *естествознанието* в *същинския смисъл на думата*, така другото направление на френския материализъм се влива непосредствено в *социализма* и *комунизма*.

Не е нужна голяма острота на ума, за да се види необходимата връзка между учението на материализма за вродената склонност на хората към добро и за равенството на техните умствени способности, за всемогъществото на опита, на навика, на възпитанието, за влиянието на външните обстоятелства върху човека, за голямото значение на промишлеността, за оправдаността на наслаждението и т. н. — и комунизма и социализма. Ако човек черпи всички свои знания, усещания и пр. от сетивния свят и от опита, получаван от този свят, то трябва следователно околният свят да бъде устроен така, че човек да познава и усвоява в него истински човешкото, да познава себе си като човек. Ако добре разбиранят интерес е принципът на всеки морал, то трябва следователно да се стремим към това, частният интерес на отделния човек да съвпада с общочовешките интереси. Ако

човек е несвободен в материалистически смисъл, т. е. ако е свободен не поради отрицателната сила да избягва това или онова, а поради положителната сила да проявява своята истинска индивидуалност, то трябва не да се наказват престъпленията на отделни лица, а да се унищожат антисоциалните източници на престъплението и да се даде на всекиго необходимия обществен простор за неговите насъщни жизнени проявления. Ако характерът на човека се създава от обстоятелствата, то трябва следователно обстоятелствата да бъдат направени човечни. Ако човек по приroda е общественно същество, той следователно може да развие своята истинска природа едва в обществото и за силата на неговата природа трябва да се съди не по силата на отделните индивиди, а по силата на обществото.

Тези и подобни на тях положения могат да се намерят почти дословно дори у най-старите френски материалисти. Тук не е мястото да им правим оценка. За социалистическата тенденция на материализма е характерна *апологията на пороците у Мандевил*, един от ранните английски ученици на Лок. Той доказва, че в *съвременното* общество пороците са *необходими и полезни*. Това съвсем не беше апология на съвременното общество.

Фурие изхожда непосредствено от учението на френските материалисти. *Бабуистите* бяха груби, неразвити материалисти, но и развитият комунизъм води началото си *непосредствено от френския материализъм*. Този материализъм в онази именно форма, която му даде *Хелвеций*, се връща в своята родина, в *Англия*. *Бентам* основава своята система на *добре разбрания интерес* върху морала на *Хелвеций*, а *Оуен*, изхождайки от системата на *Бентам*, обосновава английския комунизъм. *Французинът Кабе*, изгонен в Англия, изпитва върху себе си влиянието на тамошните комунистически идеи и след завръщането си във Франция става най-популярният, макар и най-повърхностен представител на комунизма. По-научните френски комунисти — *Дезами*, *Гей* и т. н., развиват подобно на *Оуен* учението на *материализма* като учение на *реалния хуманизъм* и като *логическа основа на комунизма*.

А къде е намерил г. Бауер, или критиката, материали за критическата история на френския материализъм?

1) *Хегеловата* „История на философията“⁶⁰ изобразява френския материализъм като *реализация* на субстанцията на Спиноза, което във всеки случай е несравнено по-разбираемо от „френската школа на Спиноза“.

2) Г-н *Бауер* прочел някога в *Хегеловата* „История на философията“, че френският материализъм бил *школа* на Спиноза. Ако той сега в друго произведение на *Хегел* е намерил, че деизмът и материализмът са *две партии* в разбирането на *един и същ* основен

принцип, излиза, че Спиноза е имал *две* школи, които са водели помежду си спор за смисъла на неговата система. Г-н Бауер можеше да намери разяснението, което ние имаме предвид, в Хегеловата „Феноменология“. Тук се казва буквално следното:

„По въпроса за абсолютната същност *Просвещението* влиза в спор със самото себе си... и се разделя на *две партии*... Едната... нарича нямашото предикати абсолютно... *върховно абсолютно същество*... другата го нарича *материя*... И едното, и другото е *едно и също* понятие — разликата е не в самия предмет, а само в различните изходни точки на двете конструкции“ (Хегел. „Феноменология“, стр. 420, 421, 422).

3) Най-сетне, г. Бауер можеше да прочете пак у Хегел, че ако субстанцията в по-нататъшното си развитие не преминава в понятие и самосъзнание, тя става достойние на „романтиката“. Нещо подобно твърдеше на времето си списанието „Hallische Jahrbücher“⁶¹.

Но „*духът*“ трябваше на всяка цена да отреди на своя „противник“ — *материализма* — една „*проста съдба*“.

Забележка. Връзката на френския материализъм с Декарт и Лок и противоположността между философията на XVIII век и метафизиката на XVII век са осветлени обстойно в повечето най-нови *френски* истории на философията. В противовес на критическата критика ние трябваше тук само да повторим вече известни неща. Напротив, връзката на материализма на XVIII век с английския и френския *комунизъм* на XIX век се нуждае още от обстойно изложение. Ние ще се ограничим тук с привеждане на някои особено характерни места из Хелвещий, Холбах и Бентам.

1) *Хелвещий.* „Хората не са зли, но са подчинени на своите интереси. Затова трябва да се оплакваме не срещу злонравие то на хората, а срещу невежеството на законодателите, които всякога са противопоставяли частния интерес на общия интерес.“ — „Моралистите не са имали досега никакъв успех, защото човек трябва да се порови в законодателството, за да изтръгне корените, които пораждат порока. В Нови Орлеан жените имат право да изпъждат мъжете си, щом последните им дотегнат. В такива страни няма неверни жени, защото те нямат нужда да мамят своите мъже.“ — „Моралът е само празна наука, ако не бъде съединяван с политиката и законодателството.“ — „Лицемерните моралисти се познават, от една страна, по равнодушието, с което разглеждат пороците, рушащи държавите, а от друга страна — по яростта, с която се нахвърлят срещу пороците в частния живот.“ — „Хората не се раждат нито добри, нито лоши, но те се раждат способни да станат добри или лоши според това, дали ги обединява или разединява общ интерес.“ — „Ако гражданите не биха могли да осъществяват своето частно благо, без да осъществяват същевременно общото благо, не би имало порочни хора освен безумците“ („За ума“,

том I, Париж, 1822⁶², стр. 117, 240, 241, 249, 251, 369 и 339). — Съгласно Хелвещий възпитанието (под което той — ср. цит. съч., стр. 390 — разбира не само съзпитанието в обикновения смисъл на тази дума, но и съвкупността от всички условия на живота на един индивид) формира човека; ако, от една страна, е нужно преобразование, което премахва противоречието между интереса на отделния човек и общия интерес, то, от друга страна, за провеждането на такова преобразование има нужда от коренно изменение на съзнанието: „Големите преобразования могат да бъдат осъществени само като се отслаби тълпото уважение на народите към старите закони и обичаи“ (цит. съч., стр. 260), или, както той казва на друго място, когато бъде премахнато невежеството.

2) Холбах. „В предметите, които обича, човек обича само самия себе си; привързаността на човека към други същества от човешкия род е основана само на любовта към самия себе си.“ „Нито за един момент от своя живот човек не може да се отдели от самия себе си: той не може да изпусне себе си изпредвид.“ „Всякога и навсякъде само нашата полза, нашият интерес... ни кара да обичаме или да мразим едни или други предмети“ („Социална система“, том I, Париж, 1822⁶³, стр. 80, 112). Но „човекът в собствен интерес трябва да обича другите хора, защото те са необходими за неговото собствено благополучие... Моралът му доказва, че от всички същества *най-необходимото за човека е човекът*“ (стр. 76). „Истинският морал, както и истинската политика, е онзи, който се стреми да подходи към хората така, че те със съвместни усилия да работят за взаимното си благополучие. Всеки морал, който отдели *нашите интереси от интересите на членовете на общността*, е фалшив, безсмислен морал, противен на природата“ (стр. 116). „Да обичаме другите... значи *да слушаме своите интереси с интересите на членовете на общността*, за да работим за *общата полза*... *Добродетелта* не е нищо друго освен *ползата на хората, съединени в общество*“ (стр. 77). „Човек без страсти или без желаниа би престанал да бъде човек... Пълната откъснатост от самия себе си би унищожила всякакъв подбудителни мотиви за привързаност към други. Човек, равнодушен към всичко, лишен от страсти, задоволяващ се със самия себе си, вече не би бил обществено същество... Добродетелта не е нищо друго освен *предаването на доброто*“ (стр. 118). „Религиозният морал никога не е служил за това — да направи смъртните по-обществени“ (стр. 36).

3) Бентам. Ще приведем из Бентам само едно място, където той оспорва „всеобщия интерес в политически смисъл“. „Интересът на индивидите... трябва да отстъпва на общественния интерес. Но... какво значи това? Не е ли всеки индивид също такава част от обществото, както и всеки друг? Този обществен интерес, който вие персонифицирате, е само абстракция: той не е нищо друго освен съвкупността от индивидуалните интереси... Ако се признае за желателно да се жертвува щастието на един индивид за увеличаване щастието на другите, то следователно още по-желателно е да се пожертвува щастието и на втори, трети и така до безкрайност... Индивидуалните интереси са единствено реалните интереси“ (Бентам. „Теория за наказанията и наградите“ и т. н., том II, Париж, 1826, 3-о изд.⁶⁴, стр. 229, 230).

е) *Заклучително поражение на социализма*

„Французите създадоха редица системи по въпроса, как трябва да се организира масата; но те трябваше да фантазират, тъй като разглеждаха масата, каквато е, като годин материал.“

Французите и англичаните, напротив, доказаха, и съвсем подробно доказаха, че съвременният обществен ред организира „ма-

сата, *каквато е*“, и следователно представлява *организация* на масата. По примера на „Allgemeine Zeitung“⁶⁵ критиката се справя с всички социалистически и комунистически системи посредством *основната думичка „фантазирам“*.

С това критиката уби чуждестранния социализъм и комунизъм. След това тя пренася своите военни действия в Германия:

„Когато *германските просветители* внезапно се почувствуваха измамани в своите надежди от 1842 г. и не знаеха в объркването си какво да предприемат сега, до тях навреме стигна *вестта* за най-новите *френски системи*. Те можеха сега да говорят за необходимостта от издигане на по-високо стъпало на низшите класи на народа и с тази цена мислеха да се избавят от въпроса, дали те самите не принадлежат към масата, която трябва да се търси не само в низшите слоеве.“

Както се вижда, в апологията на Бауеровото литературно минало критиката е изчерпила целия си запас от доброжелателни мотиви до такава степен, че не намира сега друго обяснение за германското социалистическо движение освен „объркването“ на просветителите в 1842 г. „За щастие до тях стигна вестта за най-новите *френски системи*.“ А защо не за *английските*? Поради решаващата *критическа* причина, че книгата на Щайн „Комунизмът и социализмът на съвременна Франция“⁶⁶ не донесе на г. Бауер вестта за най-новите английски системи. Със същата тази решаваща причина се обяснява и фактът, че във всички дрънканици на критиката относно социалистическите системи за нея съществуват всякога само *френски системи*.

Германските просветители — просвещава ни по-нататък критиката — извършили грях спрямо светия дух. Те се заели със съществуващите вече в 1842 г. „низши класи на народа“, за да се *избавят* от още *несъществуващия* тогава въпрос, какъв ранг са призовани те да получат в *критическия световен порядък*, който трябваше да бъде основан в 1843 г.: на овци или козли, на критически критик или нечиста маса, на духа или материята. Но преди всичко те трябвало сериозно да помислят за своето собствено критическо *спасение на душата*, защото за какво ми е целият свят, включително и низшите класи на народа, ако погубвам собствената си душа?

„Но едно духовно същество не може да бъде издигнато на по-високо стъпало, ако то не се измени; а то не може да се измени, преди да е изпитало най-решителната съпротива.“

Ако критиката беше по-добре запозната с движението на низшите класи на народа, щеше да ѝ бъде известно, че най-решителната съпротива, която низшите класи изпитват от страна на

практическият живот, ги променя всекидневно. Новата прозаическа и поетическа литература, която в Англия и Франция изхожда от низшите класи на народа, би показала на критиката, че низшите класи на народа умеят да се издигат на по-високо стъпало на духовно развитие и без непосредственото *осенение от светия дух на критическата критика*.

„Онези“ — фантазира по-нататък абсолютната критика, — *цялото достойние на които е думата „организация на масата“* и т. и.

За „организация на труда“ се говореше много, макар и този „лозунг“ да изхождаше не от самите социалисти, а от политическо-радикалната партия във Франция, която се опитваше да посредничи между политиката и социализма. За „организация на масата“ като задача, която тепърва подлежи да бъде решена, преди критическата критика не е говорил никой. Беше, напротив, показано, че самото *буржоазно общество*, разложението на старото *феодално общество*, е тази организация на масата.

Критиката загражда своето откритие в кавички [Gänsefüsse*]. Гъската, която е изгракала на г. Бауер тази парола за спасението на Капитолий, не е никой друг, а *собствената му гъска*** — *критическата критика*. Тя организира масата отново, като я конструирала в абсолютния противник на духа. Противопоставянето на духа и масата е критическата „организация на обществото“, при което духът, или критиката, представлява организиращата *работа*, масата — *суровият материал*, а историята — *фабрикатът*.

Какъв е, пита се, след големите победи, които абсолютната критика одържа в своя трети поход над революцията, материализма и социализма, какъв е *крайният резултат* от тези херкулесови подвизи? Резултатът е само този, че всички тези движения *пропаднаха* безрезултатно, защото още представляваха *критика, осквернена с маса, или дух, осквернен с материя*. Дори в собственото литературно минало на г. Бауер критиката откри многостранно осквернение на критиката от масата. Но ако *тук* вместо критика тя пише апология, вместо да се отрича от миналото, тя го *„заякчава“* — вместо в *проникването на плътта в духа* да вижда смъртта и на духа, тя изопачава нещата и в *одухотворяването на плътта* вижда живота дори на *Бауеровата плът*, — то, напротив, тя става толкова по-безпощадна и толкова по-решително *терористична*, щом незавършената, осквернена още с маса критика не е вече *тво-*

* — буквално: „гъши крака“. *Ред.*

** Игра на думи: „Gans“ — „гъска“, в преносен смисъл. — олицетворение на глупостта. *Ред.*

рение на г. Бауер, а творение на цели народи и на редица нечестиви французи и англичани, щом незавършената критика се нарича вече не „Еврейският въпрос“ или „Правото дело на свободата“, или „Държава, религия и партия“, а революция, материализъм, социализъм и комунизъм. По този начин критиката унищожи осквернението на духа от материята и на критиката от масата, като пощади своята собствена плът и разпъна чужда плът.

Така или иначе, от пътя на абсолютната критика във всеки случай са отстранени „духът, осквернен с плът“, и „критиката, осквернена с маса“. Мястото на това некритическо смешение се зае от абсолютното критическото *разединение* на дух и плът, на критика и маса, от тяхното чисто противопоставяне. Това противопоставяне в неговата *световноисторическа* форма, в която то образува истинския исторически интерес на съвременността, е противопоставянето на г. Бауер и компания, или на духа, на цялата останала част от човешкия род като материя.

Така че революцията, материализмът и комунизмът са изпълнили своята историческа мисия. Чрез своята *гибел* те са подготвили пътя на критическия *господ*. Осанна!

f) *Спекулативният кръговрат на абсолютната критика и философията на самосъзнанието*

Тъй като критиката е достигнала в една област мнима *завършеност* и чистота, тя е извършила *следователно* само *грешка*, „само“ „непоследователност“, когато не е проявила „завършеност“ и „чистота“ във *всички други* области. Тази „една“ критическа област не е друга, а областта на *теологията*. *Чистата* територия на тази област се простира от „Критиката на синоптиците“ на Бруно Бауер до „Разкритото християнство“ на Бруно Бауер като своя *последна* погранична крепост.

„Най-новата критика“ — четем в „Allgemeine Literatur-Zeitung“ — „си различит сметките със спинозизма. Ето защо от нейна страна беше *непоследователност* да предполага некритически в една област *субстанцията*, макар и само по отношение на отделни погрешно изтълкувани пунктове.“

Ако по-рано признанието на причастността на критиката към *политическите* предразсъдъци веднага се смекчаваше чрез посочването, че тази причастност е била „*въсъщност толкова слаба*“, сега признанието в *непоследователност* се изглажда чрез уговорката, че тя била налице само по отношение на *отделни погрешно изтълкувани пунктове*. Вината пада следователно не върху г. Бауер,

а върху *фалшивите пунктове*, които като опърничави коне са отнесли със себе си критиката.

Два-три цитата ще покажат, че чрез преодоляването на *спинозизма* критиката стигна до *Хегеловия идеализъм*, от „*субстанцията*“ — до друго *метафизическо чудовище* — до „*субекта*“, до „*субстанцията като процес*“, до „*безпределното самосъзнание*“, и че крайният резултат на „завършената“ и „чиста“ критика е *възстановяването на християнската теория за сътворението на света в спекулативна, Хегелова форма*.

Да хвърлим един поглед преди всичко в „Критиката на сноптиците“:

„Щраус си остава верен на гледището, за което *субстанцията* е абсолютното. Религиозното предание в тази форма на всеобщността, още недостигнала действителната и разумна определеност на всеобщността, която може да бъде достигната само в *самосъзнанието*, в неговата *единичност* и *безпределност*, не е нищо друго освен *субстанцията*, която е изоставила своята логическа простота; и е взела определена форма на съществуване като *сила на общината*“ („Критика на сноптиците“, том I, Предговор, стр. VI—VII).

Да предоставим „всеобщността, която достига определеност“, „единичността и безпределността“ (Хегеловото *Понятие*) на собствена им участ. — Вместо да каже, че възгледът, който се прокарва в *Щраусовата* теория за „силата на общината“ и за „преданието“, има своя *абстрактен* израз, своя логическо-метафизически *иероглиф* в Спинозовата представа за *субстанцията*, г. Бауер застава „*субстанцията да изостави своята логическа простота* и да вземе определена форма на съществуване в силата на общината“. Той прилага *Хегеловия* вълшебен апарат, който застава „*метафизическите категории*“, тези извлечени от *действителността* абстракции, да изскачат извън пределите на *логиката*, където те са разтворени в „*простотата*“ на чистата мисъл, и да вземат „определена форма“ на природно или човешко съществуване, т. е. да се *въплътят*. *Хинрикс*, помогни!

„Мистериозен“ — продължава критиката, възразявайки на Щраус, — „мистериозен е този възглед, защото всеки път, когато иска да обясни и нагледно да изобрази процеса, на който евангелската история дължи своя произход, той може да даде само *привидността* на процес. Положението, че „евангелската история има за свой източник и начало *преданието*“, утвърждава *два пъти* едно и също — „*преданието*“ и „евангелската история“; нанстина тук се сочи и тяхното взаимоотношение, но това не ни казва на какъв *вътрешен процес* на *субстанцията* дължат своя произход нейното развитие и нейното *гълкуване*.“

Според *Хегел* *субстанцията* трябва да се разбира като *вътрешен процес*. От гледна точка на субстанцията Хегел характеризирал *развитието* по следния начин:

„Разгледано по-отблизо, това *разгръщане* се явява осъществено не защото едно и също взема различни форми — не, то е безформеното повторение на това едно и също, което само... съдържа скучна *привидност* на различие“ („Феноменология“, Предговор, стр. 12).

Хинрикс, помогни!

Г-н Бауер продължава:

„Съобразно с това критиката трябва да се насочи против самата себе си и да търси разрешението на *мистичната субстанциалност*... там, накъдето ни тласка *развитието на самата субстанция* — към всеобщност и определеност на идеята и към нейното действително съществуване, към *безпределното самосъзнание*.“

Хегеловата критика на субстанциалното гледище продължава:

„Затвореността на субстанцията трябва да бъде унищожена и субстанцията трябва да бъде издигната до *самосъзнанието*.“ („Феноменология“, стр. 7.)

И у Бауер *самосъзнанието* е *издигналата се* до самосъзнание *субстанция*, или *самосъзнанието* като *субстанция*; така че самосъзнанието от *свойство на човека* се е превърнало в *самостоятелен субект*. Това е *метафизическо-геологическата* карикатура на човека в неговата *откъснатост* от природата. Затова *същността* на това самосъзнание е не *човекът*, а *идеята, действителното съществуване* на която е самосъзнанието. Самосъзнанието е *въплътената в човешки образ* идея и поради това то е *безпределно*. Затова всички *човешки* свойства *мистериозно* се превръщат в свойства на въображаемото „*безпределно самосъзнание*“. Ето защо г. Бауер *изрично* казва за това „*безпределно самосъзнание*“ — че *всичко* има в него своето *начало* и своето *обяснение*, т. е. *основата* за своето *съществуване*.
Хинрикс, помогни!

Г-н Бауер продължава:

„Силата на *отношението на субстанциалност* е в неговия стремеж, който ни води към *понятието*, към *идеята* и към *самосъзнанието*.“

Хегел казва:

„Така че *понятието* е *истината* на субстанцията.“ „Преходът от *отношението на субстанциалност* се извършва по силата на присъщата му вътрешна *необходимост* и показва само, че *понятието* е *истината* на субстанцията.“ „*Идеята* е *адекватното понятие*.“ *Понятието*... достигнало *свободно съществуване*... не е нищо друго освен *Аз*, или *чистото самосъзнание*“ („Логика“, Съчинения на Хегел, том V, 2 немско изд.⁶⁷, стр. 6, 9, 229, 13).

Хинрикс, помогни!

Извънредно комично е, когато г. Бауер в своя „Literatur-Zeitung“ още казва:

„Още *Щраус* западна, защото не можа да завърши критиката на *Хегеловата система*, макар че със своята половинчата критика той доказа необходимостта от нейното завършване“ и т. н.

В своята „Критика на синоптиците“ самият г. Бауер възнамеряваше да даде не *завършена критика* на *Хегеловата система*, а *най-много завършек на Хегеловата система* — поне в нейното приложение към теологията.

Той нарича своята критика (Предговорът към „Критика на синоптиците“, стр. XXI) „последно дело на определена система“, която е именно *Хегеловата система*.

Спорът между *Щраус* и *Бауер* за *субстанцията* и *самосъзнанието* е спор в пределите на *Хегеловата* спекулация. В системата на *Хегел* съществуват три елемента: *Спинозовата субстанция*, *Фихтеовото самосъзнание* и *Хегеловото* необходимо-противоречиво *единство* на двата елемента — *абсолютният дух*. Първият елемент е метафизически преоблечената *природа* в нейната *откъснатост* от човека, вторият — метафизически преоблеченият *дух* в неговата *откъснатост* от природата, третият — метафизически преоблечениято *единство* на двата, *действителният човек* и *действителният човешки род*.

И *Щраус*, и *Бауер* напълно последователно приложиха системата на *Хегел* към теологията. Първият взе за *отправна точка спинозизма*, вторият — *фихтеанството*. И двамата *критиковаха* *Хегел*, доколкото у *Хегел* всеки от посочените два елемента е *изопачен* от другия, докато доведоха всеки от тези елементи до неговото *едностранчиво* и значи последователно развитие. — Ето защо в своята критика и двамата излизат *извън пределите* на философията на *Хегел*, но същевременно и двамата остават *в пределите* на неговата спекулация и всеки от тях представлява само *една страна* от неговата система. Едва *Фойербах* завършва и критикува *Хегел* от *Хегелово гледище*. Като сведе метафизическия *абсолютен дух* до „*действителния човек върху основата на природата*“, той завърши *критиката на религията*, като същевременно майсторски набеляза *основните черти на критиката на Хегеловата спекулация* и следователно *на всяка метафизика* изобщо.

У г. Бауер вече не *светият дух*, а *безпределното самосъзнание* диктува на евангелиста текста на евангелието.

„Ние не трябва да крием, че правилното разбиране на евангелската история има и своите философски основи, а именно във философията на *самосъзнанието*.“ (*Бруно Бауер*. „Критика на синоптиците“, Предговор, стр. XV).

Тази Бауерова *философия на самосъзнанието*, както и *резултатите*, които г. Бауер постигна от своята критика на теологията, трябва да бъдат характеризирани с няколко извадки от „*Разкритото*

християнство“, неговото *последно* произведение по философия на религията.

За *френските материалисти* в него се казва:

„Когато истината на материализма, философията на самосъзнанието, е открита и самосъзнанието е познато като *Всичко*, като разрешение на загадката на Спинозовата субстанция и като истинска *causa sui** ... то за какво е духът? За какво е самосъзнанието? Като че ли самосъзнанието, което полага света, полага различieto и което в това, що твори, твори самото себе си, тъй като отново сменя различieto на своето творение от самото себе си и е самото то само в движението — като че ли това самосъзнание няма своята цел в това движение, което е то самото и в което то за пръв път притежава самото себе си!“ („Разкрито християнство“, стр. 113).

„Френските материалисти разглеждаха наистина движенията на самосъзнанието като движения на всеобщата същност — материята, но те *още не* можеха да видят, че движението на вселената *действително* става движение за себе си и постига единство със самото себе си *едва като* движение на самосъзнанието.“ (пак там, стр. 114—115).

Хинрикс, помози!

Първото положение на обикновен език означава: истината на *материализма* е *противоположността* на материализма — *абсолютният*, т. е. изключителният, прекаленият *идеализъм*. Самосъзнанието, *духът* е *Всичко*. Извън него няма нищо. „Самосъзнанието“, „духът“ е всемогъщият творец на света, на небето и земята. *Светът* е проява на живота на самосъзнанието, което трябва да *отчуждава* себе си и да взема *образа на роб*; но разликата между света и самосъзнанието е само *привидна разлика*. Самосъзнанието не отличава от себе си *нищо действително*. Светът не е нищо друго освен *метафизическо различаване*, извършвано от самосъзнанието, призрак на неговия ефирен мозък и плод на неговото *въображение*. Ето защо самосъзнанието отново унищожава привидността на съществуване на нещо вън от него, която то за миг е благоволило да допусне, и не признава своето собствено „творение“ за реален предмет, т. е. предмет, който да се отличава реално от него. Чрез това движение *самосъзнанието* произвежда себе си за пръв път като абсолютно, за *щото абсолютният* идеалист, за да бъде абсолютен идеалист, трябва по необходимост постоянно да извършва този *софистичен процес*: да превръща най-напред намиращия се *вън от него* свят в *илузия*, в просто хрумване на *своя* мозък, а след това да обявява тоя *фантом* за това, което той е всъщност — за чиста фантазия, за да може най-сетне да провъзгласи своето единствено, изключително съществуване, нестеснявано сега дори от привидността на *външен свят*.

* — причина на самата себе си. *Ред.*

Второто положение на обикновен език означава: Наистина френските материалисти разглеждаха движенията на материята като одухотворени движения, но те още не можеха да видят, че това не са *материални*, а *идеални* движения, движения на самосъзнанието, т. е. чисто мисловни движения. Те още не можеха да видят, че действителното движение на вселената е станало истинско и действително едва като свободно и освободено от *материята*, т. е. от *действителността*, *идеално* движение на самосъзнанието; с други думи, че *материално* движение, различно от идеалното, мисловното движение, съществува само *привидно*. *Хинрикс*, помогни!

Тази спекулативна теория за сътворението на света може да се намери почти дословно у *Хегел*; ние я срещаме още в *първото* му произведение — в неговата „Феноменология“:

„*Отчуждението на самосъзнанието* — ето кое полага *предметността* . . . В това отчуждение самосъзнанието полага себе си като *предмет* или предмета като *самото себе си*. От друга страна, този процес съдържа едновременно и друг момент — че самосъзнанието същевременно *снема* това свое *отчуждение* и *предметност*, като ги взема обратно в себе си . . . В това се състои *движението на съзнанието*.” (*Хегел* „Феноменология“, стр. 574—575.)

„Самосъзнанието има *съдържание*, което го отличава от себе си . . . Това съдържание в самото си *различие* е *Аз—ът*, тъй като то е *движението* на самоснемането . . . Това съдържание, по-точно определено, не е нищо друго освен *самият процес на току-що посоченото движение*. Защото то е *духът*, който извършва своя собствен вътрешен процес, и то за себе си като *дух*” (пак там, стр. 582—583).

Във връзка с тази Хегелова теория за сътворението на света Фойербах отбелязва:

„Материята е самоотчуждението на духа. С това самата материя получава дух и разум; но същевременно тя отново е положена като *нищожна, неистинска* същност, при което само възстановяващата се от това отчуждение същност, т. е. същността, освобождаваща се от материята, от сетивността, се обявява за завършена, достигнала своята истинска форма-същност. Природният, материалният, сетивният свят се подлага следователно тук на също такова *отрицание*, както в теологията *отровената от първородния грях природа*.” („Философия на бъдещето“, стр. 35.)

Следователно г. Бауер защитава материализма срещу *некритическата теология*, като същевременно го упреква, че „още не е станал“ *критическа теология*, *теология на разсъдъка*. *Хегелова спекулация*. *Хинрикс! Хинрикс!*

Ето защо, като провежда във *всички* области *своята* противоположност на *субстанцията*, *своята философия на самосъзнанието*, или на *духа*, г. Бауер трябва във всички области да има работа само с *призраците* на своето собствено *въображение*. Критиката е в неговите ръце инструментът, с който той превръща в проста *при-*

видност и *чисти мисли* всичко, което *вън от безпределното самосъзнание* претендира още за *пределно* материално съществуване. Той оспорва в субстанцията не *метафизическата илюзия*, а нейното *светско ядро* — *природата*, той напада както природата, която съществува *вън* от човека, така и неговата собствена природа. Да не предполагаш в никоя област *субстанцията* (той още се изразява с този език) значи, както излиза у Бауер, да не признаваш никакво различно от мисленето *битие*, никаква различна от *спонтанността* на *духа природна енергия*, никаква различна от *разсъдъка човешка същностна сила*, никакво различно от *дейността страдание*, никакво различно от *собственото действие въздействие на другите хора върху нас*, никакво различно от *знанието чувствуване и желание*, никакво различно от *главата сърце*, никакъв различен от *субекта обект*, никаква различна от *теорията практика*, никакъв различен от *критика човек*, никаква различна от *абстрактната всеобщност действителна общност*, никакво различно от *Аз Ти*. Ето защо последователно е, че г. Бауер стига дотам, да отъждествява *себе си с безпределното самосъзнание, с духа*, т. е. на мястото на тези свои творения да поставя техния творец. Също тъй последователно е, че той отхвърля като *твърдоглава маса и материя* целия *останал свят*, който упорито настоява да е нещо *различно* от онова, което е сътворено от него. И ето той храни надеждата:

„Остава малко още —
И на телата край навеки ще настъпи.“⁶⁸

Своето *собствено* недоволство от това, че досега не е можал да преодолее „*този груб свят*“, той със същата последователност превръща в *недоволство на света от самия себе си*, а възмущението на критическата критика от развитието на човечеството — в *масово възмущение на човечеството от неговата критика*, от *духа*, от г. Бруно Бауер и компания.

Г-н Бауер беше от самото начало *теолог*, но не обикновен, а *критически теолог* или теологически критик. Още като най-краен представител на *старохегелианската* ортодоксия, който даваше спекулативно оформление на всяка *религиозна и теологическа безсмислица*, той постоянно обявяваше *критиката* за своя *частна собственост*. Той още тогава определяше *Щраусовата* критика като *човешка* критика и в противоположност на нея *изрично* отстояваше правата на *божествената* критика. По-късно той очисти голямото *самомнение*, или *самосъзнание*, което беше скритото ядро на тази божественост, от религиозната обвивка, придаде му самостоятелно съществуване, като го превърна в самостоятелно същество, и под фирмата „*Безпределно самосъзнание*“ го възведе в принцип на критиката. В

своето *собствено* движение той извърши след това движението, което „философията на самосъзнанието“ описва като абсолютен жизнен акт. Той отново премахна „различнето“ между *безпределното самосъзнание* като „продукт на творчеството“ и творещия субект, т. е. *самия него*, като позна, че в своето движение безпределното самосъзнание „*беше само той самият*“, Бауер, и че следователно движението на вселената става *истинско и действително* едва в неговото идеално самодвижение.

Божествената критика в своето *връщане в самата себе си* се възстановява по рационален, съзнателен, критически начин: *битие-то в себе си става битие в себе си и за себе си*, и едва на края се появява изпълненото, осъщественото, разкрилото се *начало*. *Божествената критика* за *разлика от човешката* се разкри пред света като *критика*, като *чиста критика*, като *критическа критика*. Мястото на апологията на Стария и Новия завет се зае от апологията на старите и новите произведения на г. Бауер. *Теологическото* противопоставяне на бог и човек, дух и плът, безпределност и пределност се превърна в *критическо-теологическо* противопоставяне на *духа*, *критиката*, или г. *Бауер*, на *материята*, на *масата*, или на земния свят. *Теологическото* противопоставяне на вяра и разум се превърна в *критическо-теологическо* противопоставяне на *здравия човешки разум* и чисто критическото мислене. Списание „*Zeitschrift für spekulative Theologie*“⁶⁹ се превърна в критическия „*Literatur-Zeitung*“. *Религиозният спасител на света* е осъществен, най-после, в *критическия спасител на света* г. Бауер.

Последният стадий на г. Бауер не е аномалия в неговото развитие: това е неговото *връщане в себе си* от неговото *отчуждение*. От само себе си се разбира, че моментът, в който *божествената критика* е *отчуждавала себе си* и е излизала отвъд своите предели, съвпада с момента, когато тя отчасти е изменяла на себе си, създавайки нещо *човешко*.

Абсолютната критика, върнала се в изходната си точка, завърши *спекулативния кръговрат*, а с това и целия си *жизнен път*. Нейното по-нататъшно движение е *чисто*, издигащо се над всякакъв *масов* интерес *кръжене в самата себе си* и поради това е лишено от всякакъв интерес към *масата*.

Глава седма

КОРЕСПОНДЕНЦИЯТА НА КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА

1) КРИТИЧЕСКАТА МАСА

Къде се чувствуваш по-добре,
отколкото в лоното на своето семейство?²⁰⁰

Критическата критика в своето *абсолютно* налично битие в лицето на г. *Бруно* обяви *масовото* човечество, цялото човечество, което не е критическа критика, за своя *противоположност*, за свой *съществен предмет*: *съществен*, защото масата съществува *ad maiorem gloriam dei**, на критиката, на духа; *предмет* — защото тя е само *материята* на критическата критика. Критическата критика провъзгласи своето отношение към масата за *световноисторическото отношение* на съвременността.

Но да заявиш, че се намираш в *противоположност* по отношение на целия свят, още не значи, че си създал *световноисторическа противоположност*. Можеш да си въобразиш, че си всеобщо препятствие, защото поради собствената си неловкост навсякъде се буташ. За една световноисторическа противоположност не е достатъчно аз да обявя света за *моя* противоположност: необходимо е още, от друга страна, *светът* да ме обяви за своя съществена противоположност, да ме разглежда и *признава* като такава. Критическата критика си доставя това признание *чрез кореспонденцията*, предназначена да *засвидетелствува* пред целия свят критическата работа по спасението на света, както и всеобщото *раздразнение* на света от критическото евангелие. Критическата критика е сама на себе си предмет, като *предмет на целия свят*. Кореспонденцията има за задача да я *покаже като такъв*, като *световен интерес* на съвременността.

* — за по-голяма слава на бога. *Ред.*

Критическата критика се смята за *абсолютен субект*. Абсолютният субект се нуждае от култ. *Действителният* култ изисква трети елемент, вярващи индивиди. Ето защо *светото семейство в Шарлотенбург* получава от своите кореспонденти подобаващия му култ. Кореспондентите му казват *какво е то и какво не е* неговата противница, масата.

Като представя по този начин своето мнение за самата себе си за мнение на света и превръща своето *понятие в действителност*, критиката несъмнено изпада в непоследователност. *Вътре в самата нея* проличава един вид *масово образование*, именно — образование на критическа маса, простото призвание на която се състои в това, да бъде неуморното ехо на критическите сентенции. Заради последователност тази непоследователност е простима. Критическата критика, която не се чувствава в грешния свят у дома си, трябва в собствения си дом да установи грешен свят.

Пътят на кореспондента на критическата критика, на члена на критическата маса не е обсипан с рози. Неговият път е труден, трънлив, критически път. Критическата критика е спиритуалистически властелин, чиста спонтанност, *actus purus**, тя е нетърпима към всякакво въздействие *отвън*. Ето защо кореспондентът трябва да бъде само *привиден субект*, да проявява само *привидна самостоятелност* по отношение на критическата критика, само *привидно желание* да ѝ съобщава нещо ново и самостоятелно. В *действителност* той е неин собствен *фабрикат*, изслушване на самата себе си, което само за момент *се обективира* в самостоятелно същество.

Поради това кореспондентите не изпускат случай непрестанно да уверяват, че критическата критика сама *знае, вижда, познава, разбира, изпитва* онова, което *привидно* в същия момент ѝ съобщават кореспондентите. Така например *Церледер* употребява следните изрази: „Разбирате ли това?“, „Вие знаете“, „Вие знаете“ за втори и трети път; „Вие, разбира се, вече достатъчно сте слушали, за да можете сами да разберете.“

А ето бреславския кореспондент *Флайшхамер*: „Но това... ще бъде за вас загадка също тъй малко, както и за мене.“ Или цюрихският кореспондент *Хирцел*: „Вие и сами, разбира се, ще узнаете.“ Критическият кореспондент почита абсолютното разбиране на критическата критика до такава степен, че ѝ приписва разбиране дори там, където изобщо няма какво да се разбира, като например *Флайшхамер*:

„Вие *напълно*“ (!) „ще ме *разберете*“ (!), „ако Ви съобща, че човек не може да излезе на улицата, без да срещне млади католически свещеници в техните дълги черни раса и мантин.“

* -- чиста дейност. *Ред.*

Нещо повече, в своя *страх* кореспондентите *слушат* как критическата критика *говори, отговаря, възкликва, осмива!*

Така например *Церледер*: „Но... *кажете*; е добре, тогава *чуйте!*“ Или *Флайшхамер*: „Обаче аз вече слушам какво *казвате* *Вие*: аз също исках да кажа с това *само*...“ Или *Хирцел*: „Еделман, *ще възкликнете* *Вие!*“ Или един тюрингенски кореспондент: „*Не ми се смейте!*“

Ето защо кореспондентите се изразяват в смисъл, че съобщават на критическата критика *факти*, а от нея чакат *духовното тълкуване*; че ѝ доставят *предпоставките*, а на нея предоставят да *направи заключението*, или дори се извиняват, че *предъкват* отдавна известни ѝ неща.

Така например *Церледер*:

„Вашният кореспондент може да Ви даде само картина, описание на фактите. *Духът*, който оживява тези неща, *Ви е, разбира се*, вече известен.“ Или пък: „А сега *Вие* *вече сами* *ще си направите извода.*“

Или *Хирцел*:

„Че всяко творение се поражда от своята диаметрална противоположност. По това *скускулативно* положение аз *не ще се осмеля* да *беседвам* с Вас.“

Или пък *наблюденията* на кореспондентите не са нищо друго освен *изпълнение и потвърждение* на критическите *пророчества*.

Например *Флайшхамер*: „Вашето *предсказание* се сбъдна.“ Или *Церледер*:

„Тенденциите, за които Ви писах, че все повече и повече се разпространяват в Швейцария, далеч от това, да бъдат *гибелни*, в действителност са *само щастливи*... *само потвърждават* вече нееднократно *изказаната от Вас мисъл*... и т. н.

Критическата критика *чувства* понякога *нужда* да *подчертае* проявяваното от нея *снизохождение*, което се състои във *факта*, че *тя* *чете* кореспонденциите и *отговаря* на тях, и *мотивираща* това *снизохождение* с *туй*, че кореспондентът *щастливо* се *справил* с *някакъв* *зададен му урок*. Така, г. Бруно *пише* на тюрингенския кореспондент:

„Наистина *непоследователно* е от моя страна да *отговарям* на *писмото* ти... От друга страна... ти пак си *направил* такава *сполучлива забележка*, че аз... *не мога да ти откажа* *исканото разяснение.*“

Критическата критика *заставя* да ѝ се *пише от провинцията*, при което под *провинция* трябва да се *разбира* не *провинцията* в политически смисъл, каквато, както се *знае*, никъде в *Германия* не *съществува*, а *критическата провинция*, чиято *столица* е *Берлин* —

Берлин, резиденцията на критическите патриарси и на светото политическо семейство, докато в провинцията живее критическата маса. *Критическите провинциалисти* се осмеляват да обръщат върху себе си вниманието на *върховната критическа инстанция* само с поклони и извинения.

Така например един анонимен кореспондент пише на г. Едгар, който като член на светото семейство е също тъй важен господин:

„Уважаеми господине! Нека за *извинение*, че се обръщам към Вас, ми служи това, че младежта охотно се сближава на почвата на общите стремежи (*разликата във възрастта* помежду ни не надминава две години).“

Този връстник на г. Едгар нарича *себе си* между другото *същество на най-новата философия*. Не е ли в реда на нещата „критиката“ да е в кореспонденция със „съществуото“ на философията? Ако връстникът на г. Едгар уверява, че вече е останал без *зъби*, това е само намек за неговата *алегорическа* същност. Това „същество на най-новата философия“ „се научи от *Фойербах* да влага момента на образованието в обективния възглед“. То веднага дава мостра на своето образование и *възглед*, уверявайки г. Едгар, че е усвоило „цялостен възглед за неговата новела“, озаглавена „Да живеят твърдите принципи!“⁷¹, и същевременно открито признава, че мисълта на г. Едгар далеч не му е ясна, а в заключение парализира своето уверение, че е усвоило цялостен възглед, с въпроса: „Или съм Ви *разбрал съвсем зле?*“ След тази мостра напълно в реда на нещата е съществуото на най-новата философия да се изказва за масата по следния начин:

„*Ние* трябва поне веднаж да *благоволим* да изследваме и развържем вълшебния възел, който затваря за *обикновения човешки разсъдък* достъпа в *безграничния океан на мисълта*.“

Който желае да получи пълна представа за критическата маса, нека прочете *кореспонденцията* на г. Хирцел от Цюрих (кн. V). Този нещастник учи наизуст критическите сентенции с истински трогателно прилежание, проявявайки похвална памет. Не липсват любимите фрази на г. Бруно за битките, в които той се е сражавал, за походите, които е предприемал и ръководил. Но особено г. Хирцел изпълнява своето призвание на член на критическата маса, когато негодува против *нечестивата маса* и против нейното отношение към *критическата критика*.

Той говори за масата, която си въобразява, че участва в историята, за „чистата маса“, за „чистата критика“, за „чистотата на тази противоположност“ — „толкова чиста противоположност, каквато никога още не е била давана от историята“, — за „*постоянното недоволство*“, „свършената пустота, лошото настроение, малоду-

шието, безсърдечността, боязливостта, яростта, ожесточението на масата против критиката“; за „масата, която съществува само за да може чрез своята съпротива да прави критиката по-остра и побдителна“. Той говори за „сътворението от диаметралната противоположност“, за това, че критиката стои над *омразата* и други подобни земни афекти. С това богатство на критически сентенции се ограничава цялото съдържание на посланието на г. Хирцел до „Literatur-Zeitung“. Укорявайки масата, че се задоволява само с „умонастроението“, „добрата воля“, „фразата“, „вярата“ и т. н., той самият като член на *критическата маса* се задоволява с фрази, изразяващи неговото „критическо умонастроение“, неговата „критическа вяра“, неговата „критическа добра воля“, и предоставя на господата Бруно и компания „да действуват, да работят, да се борят“ и „да творят“.

Въпреки ужасяващата картина на световноисторическия раздор между нечестивия свят и „критическата критика“, нарисувана от членовете на „критическата маса“, поне за невярващите още не е констатиран дори самият факт, фактът на този *световноисторически* раздор. Услужливото и безкритично повтаряне на критическите „фантасмагории“ и „претенции“ в устата на кореспондентите доказва само, че натрапчивите идеи на господаря са и натрапчиви идеи на слугата. Един от критическите кореспонденти се опитва наистина да доказва въз основа на факти.

„Вие виждате“ — пише той на светото семейство, — „че „Literatur-Zeitung“ постига своята цел, т. е. че той не намира *никакъв отзвук*. Той би могъл да намери отзвук само ако би бил в съзвучие с умствената ограниченост, ако Вие бихте крачили гордо напред със звън от фрази на цял яничарски оркестър от тривиални категории.“

Звън от фрази на цял яничарски оркестър от тривиални категории! Както виждате, критическият кореспондент се старее да върви важно с не-„тривиални“ фрази. Неговото тълкуване на факта, че „Literatur-Zeitung“ не намира *никакъв отзвук*, трябва да бъде обаче отхвърлено като чисто *апологетично*. Този факт би могъл по-скоро да бъде изтълкуван в обратен смисъл, а именно че критическата критика е *в съзвучие* с широката *маса*, именно с широката маса на драскачите, които не намират *никакъв отзвук*.

Недостатъчно е следователно, че *критическите* кореспонденти се обръщат към светото семейство с критически фрази като с „молитва“ и същевременно като с „формула на проклетие“ против масата. Необходими са *безкритични, масови* кореспонденти, необходими са *действителни* посланици на масата при критическата критика, за да се докаже съществуването на *действителен* раздор между масата и критиката.

Ето защо критическата критика отделя място и на *безкритичната маса*. Тя застава наивните *представители* на последната да *кореспондират* с нея, да признаят противоположността между масата и критиката за важна и абсолютна и да нададат *отчаян вик* за спасение от тази противоположност.

2) „БЕЗКРИТИЧНАТА МАСА“ И „КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА“

а) „Закоравялата маса“ и „незадоволената маса“

Безсърдечността, закоравялостта и сляпото неверие на „масата“ имат един доста решителен представител. Този представител говори за „изключително хегелианското философско образование на берлинския кръжок“⁷².

„Истинският прогрес“ — казва този кореспондент — „е възможен само на почвата на познанието на действителността. А от членовете на берлинския кръжок научаваме, че нашето познание било не познание на действителността, а познание на нещо недействително.“

Кореспондентът нарича „естествознанието“ основа на философията.

„Добрият естествоизпитател се намира в същото отношение към философа, както последният към теолога.“

По-нататък той отбелязва за „берлинския кръжок“:

„Не мисли, че съм казал нещо излишно за тези господа, опитвайки се да обясни тяхното състояние с това, че макар и да са преминали процес на духовно меняване на перата, те все пак още не са се освободили от неговите продукти, за да могат да възприемат в себе си елементите на новообразуването и подмладяването.“ „Тези“ (естественонаучните и промишлените) „знания ние трябва още да придобием“. „Знанието за света и хората, което ни е необходимо преди всичко, не може да бъде придобито изключително чрез остротата на мисълта; тук трябва да окажат съдействие всички сетива и всички способности на човека трябва да бъдат използвани за тази цел като необходимо и извънредно важно оръдие; иначе съзерцанието и познанието всякога ще бъдат недостатъчни... и ще доведат до *морална смърт*.“

Този кореспондент обаче позлатява хапчето, което поднася на критическата критика. Той „намира правилното приложение за *думите на Бауер*“, „*следи мислите на Бауер*“, казва, че „*Бауер е направила правилна забележка*“, най-сетне, полемизира привидно не против самата критика, а против един различен от нея „берлински кръжок“.

Критическата критика, която се чувства засегната и изобщо във всички работи на вярата е чувствителна като стара мома, не се оставя да бъде измамена от тези различавания и полупоклони.

„Вие сте се лъгали“ — отговаря тя, — „ако сте мислили да видите своя противник в партията, която сте изобразили в началото на Вашето писмо. Признайте по-добре“ (тук следва унищожавашата формула на отлъчването), „че сте противник на самата критика!“

Нешастният! Масовият човек! Противник на самата критика! Що се отнася обаче до съдържанието на посочената по-горе масова полемика, критическата критика провъзгласява уважението за свое критическо отношение към естествознанието и промишлеността.

„Най-голямо уважение към изследването на природата! Най-голямо уважение към Джеймс Уат и“ — наистина възвишен израз — „абсолютно никакво уважение към милионите, които Уат достави на своите сродници и сроднички“.

Най-голямо уважение към уважението на критическата критика! В същото писмо, в което критическата критика упреква представителите на споменатия по-горе берлински кръжок, че много лесно се справят със сериозни и важни работи, без да си дават труд да ги изучават, че те считат своята задача по отношение на оценката на даден труд за изчерпана, ако са отбелязали за него, че е епохален и т. н. — в същото писмо самата критика изчерпва значението на цялото естествознание и на промишлеността само с деклариране на своето уважение към тях. Уговорката, с която критическата критика придружава своята декларация за уважение към естествознанието, напомня първите мълнии на блаженопочившия рицар Круг против натурфилософията:

„Природата не е единствената действителност, защото ние я ядем и пием в отделните ѝ продукти.“

Критическата критика знае за отделните продукти на природата само, че „ние ги ядем и пием“. Най-голямо уважение към естествознанието на критическата критика!

Критиката напълно последователно противопоставя на неудобното, натрапчиво изискване да се заеме с изучаване на „природата“ и „промишлеността“ следното неоспоримо остроумно реторично възклицание:

„Или“ (!) „Вие мислите, че познанието на историческата действителност е вече затвърдено? Или“ (!) „Ви е известен макар и един исторически период, който да е действително вече познат?“

Или критическата критика смята, че е стигнала макар и само до началото на познанието на историческата действителност, щом е из-

ключила от историческото движение теоретическото и практическото отношение на човека към природата — естествознанието и промишлеността? Или тя мисли, че действително е познала някой исторически период, без да е познала например промишлеността на този период, непосредствения начин на производство на самия живот? Наистина спиритуалистическата, *теологическата* критическа критика е запозната (запозната поне в своето въображение) само с политическите, литературните и теологическите произведения в историята. Тъй както тя отделя мисленето от сетивата, душата от тялото, самата себе си от света, така тя откъсва историята от естествознанието и промишлеността и вижда източника на историята не в грубо *материалното* производство на земята, а в мъглявите *облачни* образувания на небето.

Представителят на „закоравялата“ и „безсърдечна“ маса, с неговите уместни упреци и съвети, бива изпъден от критиката като *масов материалист*. Не по-добре постъпва тя и с един друг, по-малко злостен, по-малко масов кореспондент, който наистина възлага надежди на критическата критика, но не намира, че тя ги оправдава. Представителят на „незадоволената“ маса пише:

„Всe пак аз трябва да призная, че първият брой на Вашия вестник *още съвсем не ме задоволи*. Ние очаквахме нещо друго.“

Критическият патриарх самолично отговаря:

„Че вестникът не ще оправдае очакванията, аз знаех предварително, защото много лесно можех да си представя тези очаквания. Хората са толкова отпаднали, че искат да получат *изведнаж всичко*. Всичко? Не! По възможност всичко и същевременно нищо. Едно всичко, което да не изисква усилия, едно всичко, което да може да бъде възпрето, без да се извърши процес на развитие — едно всичко, което да може да бъде вместено в една дума.“

В своя яд от прекомерните претенции на „масата“, която иска *нещо* или дори *всичко* от по принцип и по природа *„нищо недаващата“* критика, критическият патриарх разказва по старчески маниер следния *анекдот*: неотдавна един берлински *познат* горчиво се оплаквал от многословиността и излишната обстойност на неговите произведения (както е известно, от най-нищожна мнима мисъл г. Бруно прави обемист труд); г. Бауер го утешил с обещанието — за по-лесно усвояване да му изпрати потребното за отпечатването на книгата печатарско мастило във форма на малка топчица. Патриархът си обяснява обширността на своите „трудове“ с лошото разпределение на печатарското мастило, тъй както той обяснява пустотата на своя „Literatur-Zeitung“ с пустотата на „нечестивата *маса*“, която, за да се напълни, би искала да погълне изведнаж всичко и нищо.

Макар че ние съвсем не отричаме важноста на приведените по-горе съобщения, все пак трудно е да се види *световноисторическа противоположност* в това, че един масов познат на критическата критика намира критиката за празна, а тя, напротив, го обвинява в безкритичност; че друг познат счита, че „Literatur-Zeitung“ не е оправдал неговите очаквания и че, най-сетне, *трети* познат и домашен приятел намира трудовете на критиката за прекалено обширни. При все това познатият № 2, изпълнен с очаквания, и домашният приятел № 3, който поне желае да се запознае с тайните на критическата критика, образуват прехода към *по-съдържателно* и по-напрегнато отношение между критиката и „безкритичната маса“. Колкото жестока е критиката по отношение на масата със „закоравяло сърце“ и с „обикновен човешки разсъдък“, толкова снизходителна е тя по отношение на масата, която моли жално да бъде *избавена* от противопоставянето. Масата, която се приближава към критиката с разбито сърце, с чувство на покаяние и смирен дух, като награда за своя честен стремеж ще бъде удостоена от нея с някоя и друга *претеглена, пророческа, солидна дума*.

b) „Мекосърдечната“ и „жадуваща спасение“ маса

Представителят на *сантименталната, сърдечна, жадуваща спасение маса*, въртейки опашка, моли за доброжелателна дума на критическата критика, моли със сърдечни излияния и поклони, обръщайки очи към небето.

„Защо“ — пита той — „Ви пиша това, защо се оправдавам пред Вас? Защото Ви *уважавам* и поради това *искам да спечеля* Вашето *уважение*; защото Ви дължа най-голяма *благодарност* за Вашето съдействие за моето развитие и поради това Ви *обичам*. Вне ме порнцахте и *моето сърце* ме подтиква *да се оправдая* пред Вас... Аз съм *далеч* от това, да желая да Ви се *натрапвам*; но съдейки *по собствения си опит*, аз мислех, че на Вас *самия* ще Ви бъде *приятно* да видите доказателство на *симпатия* от страна на човек, който Ви е още *недостатъчно познат*. Ни *най-малко* не *претендирам* да отговорите на това писмо. Не искам *нищо* да Ви отнемам времето, което Ви е можете да употребите по-добре, *нищо* да Ви обременявам, *нищо* да се излагам на неприятността да видя *чесбодното* нещо, на което съм се надявал. *Можете* да изтъкувате моето обръщение към Вас като *сантименталност, натрапчивост* или *тщеславие*“ (!) „или както искате, можете да ми отговорите или не — аз не мога да устоя на *влечението* да изпратя това писмо и желая само Вне да се убедите в *доброжелателността*, която го е *продиктувала*“ (II).

Както божиято милосърдие се е изливало от паметивека над *нищите духом*, така и тоя път масовият, но смирен кореспондент, който моли със сълзи на очи за критическото милосърдие, вижда

своите желания *изпълнени*. Критическата критика му отговаря до-брожелателно. Нещо повече. Тя му дава *най-дълбоките* разяснения за предметите на неговата любознателност.

„Преди две години“ — поучава критическата критика — „бв навременно да се напомни за френското Просвещение от XVIII век, за да може във водещото се тогава сражение да бъдат пуснати в действие на един участък също и тези *леки отряди*. Сега положението е *съвсем друго*. Истините се променят сега извънредно бързо. Онова, което тогава беше *уместно*, е сега *грешка*.“

Ясно е, че и тогава беше само „грешка“, но „уместна“ грешка, това, че самата абсолютна критика височайше благоволи да нарече тези *леки отряди* „*наши светци*“, наши „*пророци*“, „*патриарси*“ и т. н. (виж „*Anekdoti*“, II, стр. 89)⁷³. Кой ще нарича *леки отряди отряди* от „патриарси“? „Уместна“ грешка беше да се говори с ентузиазъм за самоотвержеността, нравствената енергия и въодушевлението, с които тези *леки отряди* „през целия си живот мислиха и работиха за истината и я изучаваха“. „Грешка“ бе, когато в предговора към „Разкрито християнство“ критиката заявя, че тези „*леки*“ отряди „изглеждаха непобедими“, че „*всеки сведущ човек* би гарантирал отнапред, че те *ще преобърнат света*“, и че „изглеждаше несъмнено, че те действително ще успеят да придадат на *света нова форма*“. Ще успеят кой? *Тези леки отряди*?

По-нататък критическата критика поучава любознателния представител на „сърдечната маса“:

„Макар французите и да си спечелиха *нова историческа заслуга* със своите опити да създадат социална теория, *сега те все пак са се изчерпали*; тяхната нова теория не беше още *чиста*, техните социални фантазии, тяхната *мирна демокрация* далеч още не са свободни от предпоставките на стария порядък.“

Критиката има тук предвид, ако изобщо има нещо предвид, *фуриеризма*, и по-специално — фуриеризма на вестник „*Démocratie rasifiqué*“⁷⁴. А последният е много далеч от това, да бъде „социална теория“ на французите. Французите имат *социални теории*, а не *една социална теория*. Разводненият фуриеризъм, проповядван в „*Démocratie rasifiqué*“, не е нищо друго освен социалното учение на част от филантропичната буржоазия. Народът е настроен *комунистически* и при това е разцепен на множество различни фракции. Истинското движение, което включва преработката на тези различни социални отсенки, не само не се е *изчерпало*, но тепърва истински *започва*. Обаче то ще завърши не в чистата, т. е. абстрактната, *теория*, както би искала критическата критика, а в твърде *практическа практика*, която по никой начин няма да се безпокои за категори-ческите категории на критиката.

„Никоя нация“ — бръщолеви по-нататък критиката — „не е достигнала *досега* каквито и да било предимства пред друга...“ „Ако една нация достигне

някога духовен превес над другите, това ще е само такава нация, която е в състояние да критикува себе си и другите и да познае причините на всеобщия упадък.“

Всяка нация е имала досега едни или други предимства пред друга. Но ако критическото пророчество е вярно, тогава никоя нация никога няма да има предимства пред друга, тъй като всички цивилизовани народи в Европа — англичани, германци, французи — „критикуват“ сега „себе си и другите“ и „са в състояние да познаят причините на всеобщия упадък“. Най-сетне, твърдението, че „критикуването“ дава „познание“, не *духовната* дейност дава *духовен превес*, е всъщност безсмислена тавтология: и критиката, която с безгранично самомнение поставя себе си над нациите, като очаква те, коленичейки пред нозете ѝ, да я молят за просветление на тяхното съзнание, тъкмо с този свой карикатурен християнско-германски идеализъм показва, че тя още до уши е затънала в калта на *германския национализъм*.

У французите и англичаните критиката не е някаква абстрактна, неземна личност, намираща се въвн от човечеството; тя е *действителната човешка дейност* на индивиди, които са активни членове на обществото, които като хора страдат, чувствуват, мислят и действуват. Поради това тяхната критика същевременно е проникната от практиката, техният комунизъм е такъв социализъм, в който те сочат практически, осезателни мероприятия, в които намират израз не само тяхното мислене, но още повече и тяхната практическа дейност; поради това тяхната критика е живата, действителната критика на съществуващото общество, познанието на причините на „упадъка“. —

След разясненията, дадени на любознателния член на масата, критическата критика с право може да каже за своя „Literatur-Zeitung“:

„Тук се упражнява *чистата*, нагледна, обхващаща предмета, нищо не прибавяща от себе си критика.“

Тук „не дават нищо *самостоятелно*“, тук изобщо *нищо не дават* освен *нищо не даващата критика*, т. е. такава критика, която в своя завършек стига до най-крайната безкритичност. Критиката печата подчертани места и достига своя разцвет в *правените от нея цитати*. Волфганг Менцел и Бруко Бауер братски си подават ръце и критическата критика се оказва стояща на мястото, където в първите години на нашето столетие се намираще *философията на тъждеството*, когато Шелинг протестираше против масовото предположение, че той се стреми да даде нещо — каквото и да било, освен *чистата, напълно философската философия*.

с) Изливането на благодат върху масата

Мекосърдечният кореспондент, когото критиката току-що поучаваше пред очите ни, се намираше в *душевна* връзка с критиката. Напрегнатостта на отношенията между *масата* и *критиката* се проявява у него само в идилична форма. Двете страни на *световноисторическата* противоположност се държаха една спрямо друга *доброжелателно* и *вежливо*, поради това *екзотерично*.

В своето *опасно за здравето*, покъртително въздействие върху масата критическата критика се явява за пръв път у един кореспондент, който с единия си крак вече стои на почвата на критиката, а с другия все още в земния свят. Той е представител на „масата“ в нейната *вътрешна* борба с критиката.

В някои моменти на него му се струва, че „г. Бруно и неговите приятели не разбират *човечеството*“, че те „всъщност са заслепени“. Но той веднага се поправя:

„На мене, разбира се, ми е ясно като ден, че Вие сте прав и че Вашите мисли са истинни. Но, *простете*, и народът също не е неправ... Ах, да! Народът е прав... Че Вие сте прав — не мога да оспорвам... Аз действително не зная как ще свърши всичко това. Вие ще кажете... е, тогава остана си в къщи... Ах, не мога повече... Ах... в края на краищата човек може просто *да се побърка*... Надявам се, че Вие ще се отнесете *доброжелателно*... Погървайте ми, от придобитото познание понякога тъй *оглуляваш*, сякаш в главата ти се върти мелнично колело.“

Друг кореспондент също пише, че „*поякога* губи *разбирането*“. Вие виждате, над цитирания по-горе масов кореспондент е *готова* вече *да се излее критическата благодат*. Клетият! Грешната маса го тегли от една страна, критическата критика — от друга. Не придобитото познание хвърля наставявания във вратата ученик на критическата критика в това състояние на затъпяване, а въпросът на *вратата и съвестта*: критически Христос или народ, бог или свят, Бруно Бауер и приятелите му или нечестивата маса! Но както изливането на *божията* благодат се предшества от крайната разкъсаност на душата на грешника, така и едно смазващо *затъпяване* е предвестник на *критическата* благодат. Когато тази последната се излива, най-сетне, избраникът губи наистина не глупостта си, но затова пък *съзнанието* за своята *глупост*.

3) БЕЗКРИТИЧНО-КРИТИЧЕСКАТА МАСА,
ИЛИ „КРИТИКАТА“ И „БЕРЛИНСКИЯТ КРЪЖОК“

Критическата критика не успя да се представи за *съществената* *противоположност* и поради това същевременно за *същественния*

предмет на масовото човечество. Освен с представителите на *законодавлялата* маса, които сочат на критическата критика нейната *безпредметност* и в най-учтива форма ѝ дават да разбере, че тя още не е преминала процеса на духовното „*меняване на перата*“ и че трябва преди всичко да придобие солидни познания — ние се запознахме още с двама кореспонденти. Що се отнася до *мекосърдечния* кореспондент, то, първо, той не е *противоположност* на критиката и, второ, истинската причина на неговия стремеж да се сближи с критиката е от *чисто лично* естество: както се вижда от по-нататъшните редове на неговото писмо, той иска всъщност само да примири своето дълбоко уважение към г. Арнолд Руге със своето дълбоко уважение към г. *Бруно Бауер*. Този опит за примиряване прави чест на доброто му сърце. Но той съвсем не представлява *масов интерес*. Най-сетне, последният от кореспондентите, които излизаха пред нас, не беше вече *действителен* член на масата, а беше наставляван във вярата ученик на критическата критика.

Изобщо *масата* е *неопределен* предмет, поради което тя не може нито да изпълнява някакво определено действие, нито да влиза в някакво определено отношение. *М а с а т а*, която е предметът на критическата критика, няма нищо общо с *действителните* маси, които от своя страна образуват помежду си твърде масови *противоположности*. *Онази* маса, с която има работа *критическата критика*, е „сздадена“ от самата нея, както ако един естествоизпитател вместо да говори за определени класи растения и животни, *противопостави* на самия себе си „*класата* *изобщо*“.

Ето защо освен тази *абстрактна* маса, този продукт на собственото въображение на *к р и т и к а т а*, *критическата критика* се нуждае още от някаква *определена*, емпирически указуема, а не само предполагаема *маса*, за да има пред себе си действително масова *противоположност*. Тази маса трябва да вижда в критическата критика в едно и също време своята *същност* и *унищожението* на своята *същност*. Тя трябва да се стреми да бъде не-маса, т. е. критическа критика, без да може да осъществи тоя стремеж. Такава критически безкритична маса е споменатият по-горе „*берлински кръжок*“. До един берлински кръжок се свежда *масата* на човечеството, която е сериозно заета с критическата критика.

„*Берлинският кръжок*“ („*същественният предмет*“ на критическата критика, с който тя всякога е заета в своите мисли и който според нея всякога е зает с нея) се състои, доколкото ни е известно, от няколко *si-devant** *младохегелианци*, у които критическата критика, според собственото ѝ твърдение, вдъхва отчасти *horror vacui***,

* — бивши. *Ред.*

** — страх от празнота. *Ред.*

отчасти чувство на *нищожност*. Ние няма да изследваме фактичeskото положение, ние се ослягаме на изказванията на критиката.

Кореспонденцията е предназначена главно за това, да изложи *подробно* на публиката това *световноисторическо* отношение на критиката към „берлинския кръжок“, да разкрие дълбокото значение на това отношение, да докаже необходимата жестокост на критиката спрямо тази „маса“ и, най-сетне, да създаде привидността, че *целият свят* следи със затаен дъх тоя антагонизъм, изказвайки се ту за линията на поведението на критиката, ту против нея. Така например *абсолютната* критика пише на един кореспондент, застанал на страната на „берлинския кръжок“:

„Слушала съм подобни неща *вече толкова често*, че съм решила да не обръщам вече на това никакво внимание.“

Светът не подозира колко често му се е случвало да има работа с *подобни* критически неща.

Но да чуем какво съобщава за берлинския кръжок един от членовете на *критическата маса*:

„Ако има човек, който да признава бауеровци“* (светото семейство всякога трябва да бъде признавано *rêle-mêle**) — „започва той** своя отговор, — „това съм аз. Но „Literatur-Zeitung“! Справедливостта преди всичко!“ — За мене беше интересно да узная какво мисли за Вас един от тези радикали, от тези умници от 42 година...“

След това кореспондентът съобщава, че нещастникът намирал в „Literatur-Zeitung“ всевъзможни недостатъци.

Той наричал новелата на г. Едгар „Тримата добряци“ необработена и утрирана. Той не разбрал, че *цензурата* е повече вътрешна, отколкото външна борба, отколкото борба на човек с човек. Тези хора не си дават труд да надникнат в своя вътрешен свят и на мястото на *неприемливата за цензурата фраза* да поставят *тънко* измайсторената, всестранно разработената *критическа мисъл*. Той намерил статията на г. Едгар върху Беро за незадълбочена. Критическият кореспондент я счита за задълбочена. Наистина той сам признава: „Аз не съм запознат с книгата на Беро.“ Обаче той е *уверен*, че г. Едгар *успял* и т. н., а вярата, както е известно, прави човека блажен. „Изобщо“ — продължава критическият вярващ — „той“ (човекът от берлинския кръжок) „е *твърде недоволен* от произведенията на Едгар“. Той намира също, че и „Прудон е разглеждан без достатъчна *задълбоченост*“. Тук кореспондентът издава на г. Едгар свидетелство:

* — безразборно, разбъркано. *Ред.*

** — събеседникът на кореспондента, който изразява възгледите на берлинския кръжок. *Ред.*

„Аз наистина“ (1?) „съм запознат с Прудон; аз зная, че в своето изложение Едгар е взел от Прудон и нагледно е съпоставил *характерните* пунктове“.

Според кореспондента единствената причина, поради която дадената от г. Едгар *превъзходна* критика на Прудон не се харесва на тези господа, може да се състои в това, че г. Едгар *не бълва огън и жупел* против собствеността. Нещо повече — помислете си само! — противникът счита, че статията на г. Едгар за „Работническият съюз“ *няма никакво значение*. Кореспондентът утешава г. Едгар:

„Разбира се, в тази статия не се дава нищо *самостоятелно*, а тези господа действително са се върнали към гледището на *Групе*, на което те наистина *винаги са стояли*. Критиката, мислят те, трябва да дава, да дава и *да дава!*“

Като че ли критиката не ни е дала съвсем нови лингвистически, исторически, философски, политико-икономически и юридически открития! И тя е толкова скромна, че си казва, че не дава нищо *самостоятелно!* Дори нашият критически кореспондент дава на досегашната механика нещо неизвестно досега, като заставя хора *да се връщат* към *онова* гледище, на което те винаги *са стояли*. Неловко е да се припомня гледището на *Групе*. В своята, общо казано, твърде жалка и незаслужаваща споменаване брошура Групе питаше г. Бруно какво критическо смята да даде той върху *спекулативната логика*. Г-н Бруно го отпрати към бъдещите поколения и —

„един глупак очаква отговор“⁷⁵.

Както бог наказал невярващия фараон с това, че го направил с кораво сърце и го *счел за недостоеен* за просветление, така и кореспондентът уверява:

„Ето защо те са *съвсем недостойни* да виждат или разпознават съдържанието във Вашия „Literatur-Zeitung“.“

И вместо да посъветва своя приятел Едгар да придобие мисли и знания, той му дава следния съвет:

„Нека Едгар се снабди с *чувал с фрази* и в бъдеще, когато създава своите статии, да черпи от него със затворени очи, за да придобие стил, който да отговаря на вкуса на публиката.“

Освен уверенията за „известен бяс, неприязън, безсъдържателност, безсмисленост, блуждаене около предмета, който те не могат да постигнат, чувство за нищожност“ (всички тези епитети се отнасят, разбира се, до берлинския кръжок), той изсипва по адрес на светото семейство и следните похвали:

„Иронизващата предмета лекота на трактовката, майсторското бораване с категориите, добитата чрез научни занимания дълбочина на разбирането, па-

кратко — *господството* над предметите. Той“ (човекът от берлинския кръжок) „си улеснява задачата, а Вие правите лесен самия предмет“. Или още: „Вие осъществявате в „Literatur-Zeitung“ чистата, нагледна, обхващаща предмета критика“.

И в заключение:

„Писах Ви за всичко това толкова подробно, защото зная, че съобщенията за възгледите на моя приятел ще Ви доставят *удоволствие*. Оттук Вие можете да видите, че „Literatur-Zeitung“ постига своята цел.“

Неговата цел е да противопоставя себе си на берлинския кръжок. Ако ние току-що се запознахме с *полемиката на берлинския кръжок* против критическата критика и видяхме как се разправиха с него заради тази полемика, сега ще видим двойко изображение на неговия стремеж за омилоствивяване на критическата критика.

Един кореспондент пише:

„Когато в началото на тази година бях в Берлин, чух там от познати, че Вие отблъсквате всички и държите всички на разстояние от себе си, че сте се уединили напълно и умишлено избягвате всякакво сближение, всякакво общуване. Аз, разбира се, не зная на коя страна е вината.“

Абсолютната критика отговаря:

„Критиката *не* образува *партия*, тя не се стреми да има своя отделна партия, тя е *уединена* — уединена е тогава, когато се задълбочава в *своя*“ (!) „предмет, уединена е и тогава, когато противопоставя себе си на тоя предмет. Тя *отделя себе си от всичко*.“

Както критическата критика мисли да се издигне над всички догматични противоположности, поставяйки на мястото на действителните противоположности въображаемата противоположност между себе си и света, между светия дух и нечестивата маса, така тя си въобразява, че се е издигнала *над партиите*, когато пада *под партийното гледище*, противопоставяйки себе си като *партия* на цялото останало човечество и съсредоточавайки целия интерес върху личностите на г. Бруно и компания. Цялото наше изложение доказва истинността на критическото *признание*, че критиката седи тържествено в уединеността на *абстракцията*, че дори когато привидно се занимава с някакъв *предмет*, тя всъщност не излиза от състоянието на безпредметна уединеност и не влиза в истински *обществен* отношение към един или друг *действителен предмет*, тъй като *нейният предмет* е само предметът на *нейното въображение*, само въображаем предмет. Също тъй правилно тя определя характера на своята *абстракция* като *абсолютна абстракция* в смисъл че „тя *отделя себе си от всичко*“; именно това *нищо*, отделено *от всичко*, от *всякакво*

мислене, съзерцание и т. н., е *абсолютната безсмислица*. Впрочем тази уединеност, постигана чрез отделянето, чрез абстрахирането от *всичко*, е също тъй малко свободна от предмета, от който тя абстрахира, колкото малко *Ориген* е бил свободен от своя *детороден член*, който той *отделил* от себе си.

Друг кореспондент започва с това, че представя един от представителите на „берлинския кръжок“, когото той бил виждал и с когото разговарял, като „унил“, „потннат“, „неспособен вече да отвори уста“ (докато преди всякога „имаше готова *дързост* в запас“) и „малодушен“. Този член на „берлинския кръжок“ разказва на кореспондента, който от своя страна докладва на критиката:

„Той не може да разбере как хора като Вас двамата, които изобщо винаги сте се отнасяли благосклонно към принципа на хуманизма, могат да се държат толкова затворено, толкова недружелюбно, дори високомерно.“ Той не знае „защо има хора, които, както изглежда, умислено предизвикват разцепление. Та ние всички стоим на едно и също гледище, ние всички *се покланяме* на крайността, на критиката; всички сме еднакво способни, ако не да създадем крайна идея, то поне да я разберем и да я приложим.“ „За ръководен принцип на това разцепление той счита не нещо друго, а егоизма и високомерното.“

По-нататък кореспондентът се старее да каже добра дума в полза на своите приятели:

„Нима поне някоя от нашите приятели не са схванали критиката или може би *добрата воля на критиката*... ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*.“

Критиката отговаря със следните *антитези* между себе си и берлинския кръжок:

„Има *различни* гледища върху критиката.“ Тези господа „мислеха, че критиката им е в джоба“, а критиката „познава и действително прилага мощта на критиката“, т. е. тя не я държи в джоба. За първите критиката е само форма, а за нея — „*най-съдържателното*, по-точно единствено *съдържателното*“. Подобно на абсолютното мислене критическата критика счита себе си за цялата реалност. Затова тя не вижда *вън от себе си* никакво съдържание, затова тя не е критика на *действителните* предмети, които се намират вън от критическия субект; тя самата *създава* предмета, тя е абсолютният *субект-обект*. По-нататък: „Първият вид критика се поставя чрез фрази над всичко, над всякакво изучаване на нещата, вторият вид критика се отделя чрез фрази *от всичко*.“ Първата „*е умна, без да знае нищо*“, втората — „всякога се учи“. Втората нанстна е глупава и се учи *par çà, par là***, но само привидно, само за да пред-

* — макар да липсват сили, все пак желанието заслужава похвала. *Ред.*

** — тук-там. *Ред.*

ставя повърхностно заученото за самолично открита мъдрост, използвайки го като „лозунг“ против същата маса, от която критиката се е учила, и превръщайки го в критическо-критическа безсмислица.

За първата думи като „крайност“, „да се върви по-нататък“, „недостатъчно далеч да се отиде“ имат голямо значение и представляват най-високотачените категории. Втората *изследва гледищата* и не прилага към тях *мерките* на гореспоменатите абстрактни категории.

Възклицанията на критиката № 2, че сега не може да става дума за политика, че с философията е свършено, нейната готовност да се справи със социалните системи и движения посредством думи като „фантастичен“, „утопичен“ и т. н. — няма всичко това не е само *критическо-поправено* издание на гореспоменатите категории „да се върви по-нататък“, „недостатъчно далеч да се отиде“ и т. н.? А нейните „мерки“, като например: „история“, „критика“, „обобщение на предметите“, „старо и ново“, „критика и маса“, „изследване на гледищата“, накъсо, всички нейни лозунги — няма това не са *мерки с характер на категории*, и то на абстрактни категории!?

„Първата е теологична, злобна, завистлива, дребнава, високомерна; втората е *противоположност* на всичко това.“

След като изсипва по тоя начин на един дъх цяла дузина похвалн по собствен адрес и си приписва всичко, което не достига на берлинския кръжок, както бог е всичко, което *човекът не е*, критиката си издава такова свидетелство:

„Тя достигна една яснота, жажда за познание и спокойствие, при които става *неуязвима и непреодолима*.“

Затова против такъв противник като берлинския кръжок не ѝ е нужно „никакво друго оръжие освен *олимпийски смях*“. И критиката със свойствената ѝ задълбоченост обяснява тоя *смях*, определяйки какво е той и какво не е. „Този смях не е високомерие“. Пази боже! Това е отрицанието на отрицанието. Това е „само процесът, който критикът в добро настроение и с душевно спокойствие трябва да прилага против *стоящото* под него *гледище*, което си *въобразява*, че му е *равно*“ (какво самомнение!). И така, когато критикът се смее, той *прилага процес*! И в своето „душевно спокойствие“ той прилага *процеса на смяха* не против *лица*, а против *гледище*! Дори *смяхът* е *категория*, която той прилага и дори *трябва да прилага*!

Извънсветовната критика не е *проява на дейност*, присъща на *действителния*, т. е. на живеещия в *съвременното общество човешки*

субект, който участва в страданията и радостите на това общество. *Действителният* индивид е само *акциденция*, земен съсъд на критическата критика, в който последната се проявява като *вечна субстанция*. Не критиката, осъществявана от човешкия индивид, а *нечовешкият индивид на критиката* е субект. Не критиката е проява на човека, а човекът е *отчуждение на критиката* — затова критикът живее съвсем извън обществото.

„Може ли критикът да живее в онова общество, което той критикува?“

Би трябвало да се запита обратно: не трябва ли той да живее в това общество, не трябва ли той самият да бъде проявление на живота на това общество? Защо критикът *продава* своите духовни продукти, щом чрез тази продажба той превръща най-лошия закон на днешното общество в свой собствен закон?

„Критикът не трябва даже да се опитва *лично* да се смесва с обществото.“

Затова той си създава *свето семейство*, тъй както самотният бог се стреми в светото семейство да премахне своята скучна откъснатост от всякакво общество. Ако критикът *желае да се освободи от лошото общество*, нека преди всичко се освободи от *своето собствено общество*.

„Така критикът се лишава от *всички радости на обществото*, но и неговите *страдания му остават чужди*. Той не знае нито *приятелство*“ (с изключение на критическите приятели), „нито *любов*“ (с изключение на *любовта към себе си*); „но затова пък клеветата безсилно отскача от него; нищо не може да го оскърби; не го засяга нито омраза, нито завист; раздражение и злоба са *непознати* нему *афекти*“.

Накратко, критикът е свободен от всички *човешки страсти*, той е *божествена особа*, той може да пее за себе си песента на монахинята:

„За любов и не помислям,
Не помислям аз за мъж,
Аз помислям сал за бога;
Той е сал за мен опора.“⁷⁶

Критиката не може да изкаже нито едно положение, без да си противоречи. Така, в заключение тя ни казва:

„Филнстерството, което замерва критика с камъни“ (съгласно библейска аналогия критикът трябва да бъде пребит с камъни), „което не желае да го разбере и му приписва *нечисти мотиви*“ (на *чистата* критика да се приписват *нечисти мотиви*!), „за да го *направи равен на себе си*“ (порицаното по-горе

самомяние за равенство!) — „това филистерство *не се осмива* от критика, защото е недостойно за това; критикът само разкрива истинската му природа и спокойно го поставя на мястото, което съответствува на незначителното му значение.“

По-горе видяхме, че критикът *трябваше* да прилага *процеса* на *осмиването* против „стоящото под него гледище, което си въобразява, че му е равно“. Неяснотата на представите на критическата критика за нейната тактика по отношение на безбожната „маса“ почти свидетелствува за една вътрешна раздраженост, за една жлъчност, на която „афектите“ далеч не са „непознати“.

Но не може да не се признае, че след цялата си херкулесова борба, в която критиката преследваше една единствена цел — *да отдели* себе си от некритическата „нечестива маса“ и *изобщи* от „всичко“ — тя, най-сетне, щастливо се добра до своето *уединено, божествено, самозадоволяващо се, абсолютно съществуване*. Ако в първото изражение на тази нейна „нова фаза“ старият свят на *греховните афекти* изглежда има още известна власт над критиката, то сега ние ще я видим да намира в „художествен образ“ своето естетическо успокоение и *просветление*, и да *изкупва* своите грехове, за да може накрай като втори, тържествуващ *Христос* да извърши *критическия страшен съд* и след като победи дракона, да се възнесе спокойно на небето.

Глава осма

ШЕСТВУВАНЕ ИЗ СВЕТА
И ПРЕОБРАЖЕНИЕ НА КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА
или
КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА
В ЛИЦЕТО НА РУДОЛФ, КНЯЗ ГЕРОЛДШАЙНСКИ

Рудолф, княз Геролдшайнски, *изкупва* в своето *шествуване из света* двойно престъпление: своето лично престъпление и престъплението на *критическата критика*. В бурен спор с баща си той вдигна меч срещу него; а критическата критика в бурен спор с масата изпадна под властта на греховни афекти. Критическата критика не разбули нито една тайна. Рудолф изкупва този грях и разбулва всички тайни.

Рудолф, според отзива на г. Шелига, е първият слуга на *държавата* на човешкия род (*„хуманитарната държава“* на шваба Егидиус. Виж „Konstitutionelle Jahrbücher“ на доктор Карл Вайл, 1844 г., том 2).

За да не загине светът, трябва според твърдението на г. Шелига

„на сцената да излязат хората на безпощадната критика... Рудолф е такъв човек... Рудолф схваща мисълта на *чистата критика*. И тази мисъл е по-плодотворна за него и за цялото човечество, отколкото *целият* опит, който е придобило в своята *история*, отколкото *всички* знания, които Рудолф, дори под ръководството на най-добрия учител, е можел да почерпи от историята... Безпристрастният съд, с който Рудолф увековечава своето *шествуване из света*, в действителност не е нищо друго освен

„разбулване на тайните на обществото“.

Той самият е „разбулената тайна на всички тайни“.

Рудолф има на свое разположение безкрайно по-голямо количество *външни* средства, отколкото всички останали мъже на критическата критика. Но тя се утешава:

„Непостижими са за по-малко покровителствувания от съдбата постигнатите от Рудолф *результати*“ (1) „но не е непостижима прекрасната цел“ (1).

Поради това критиката предоставя на покровителствования от съдбата Рудолф да *осъществява* собствените ѝ мисли. Тя му пее:

„Ханеман, върви напред,
Ти имаш големите непропускащи ботуши!“⁷⁷

Да придружим Рудолф в неговото критическо шествуване из света, което „е *по-плодотворно* за човечеството, отколкото *целият опит*, който то е придобило в своята история, отколкото *всички знания*“ и т. н. — да придружим Рудолф, който *два пъти* спасява света от *гибел*.

1) КРИТИЧЕСКО ПРЕВРЪЩАНЕ НА ЕДИН МЕСАР В КУЧЕ, ИЛИ ШУРИНЬОР

По занятие *Шуриньор* бил месар. Различни перипетии правят от тоя могъщ син на природата убиец. Рудолф случайно се натъква на него в момента, когато Шуриньор обижда Фльор дьо Мари. Рудолф нанася на ловкия побойник няколко майсторски, импониращи юмручни удари по главата. С това Рудолф си спечелва уважението на Шуриньор. После, в кръжмата на престъпниците, се проявява добросърдечният нрав на Шуриньор. Рудолф му казва: „Ти още имаш сърце и чест.“ С тези думи той му вдъхва уважение към самия себе си. Шуриньор се поправя, или както се изразява г. Шелига, се превръща в „*морално същество*“. Рудолф го взема под свое покровителство. Да проследим извършвания под ръководството на Рудолф процес на превъзпитание на Шуриньор.

Първи стадий. Първият урок, преподаден на Шуриньор, се заключава в обучаването му в лицемерие, вероломство, коварство и *преструване*. Рудолф използва морализирания Шуриньор за също такива цели, за каквито *Видок* използваше своите морализирани престъпници, т. е. той го прави *шпионин* и *агент-провокактор*. Той му дава съвет „*да се престори*“ пред *Даскала*, че е изменил на своя „принцип да не краде“, да предложи на *Даскала* да извършат кражба и по тоя начин да го примамва в поставен от Рудолф капан. Шуриньор чувствава, че искат да го използват за някакъв лош „*фарс*“. Той протестира против плана да бъде заставен да изиграе ролята на *шпионин* и *агент-провокактор*. С помощта на „*чистата*“ *казуистика* на критическата критика Рудолф лесно убеждава тоя син на природата, че една измама не е измама, ако се извършва с „*добри, морални*“ мотиви. Като агент-провокактор Шуриньор под маската на дружба и доверие примамва своя предишен приятел в гибелен за него капан. За *пъв път* в живота си той извършва *низост*.

Втори стадий. Тук ние се срещаме с Шуриньор в ролята на *болногледачка* на Рудолф, когото той е спасил от смъртна опасност.

Шуриньор е станал толкова *благопристойно морално* същество, че от страх да не изцапа килима отклонява предложението на лекаря-негър Давид да седне на пода. Той дори е толкова *плах*, че не се решава да седне на стол. Отначало поставя стола с облегалото на пода, а след това сяда на предните крака на стола. Той не забравя да се извинява всеки път, когато нарича Рудолф, когото той е спасил от смъртна опасност, свой „приятел“ или „мосьо“ вместо „монсеньор“*.

Изумителна дресировка на безпощадния син на природата! Шуриньор ни разкрива най-съкровената тайна на своето критическо превръщане, признавайки на Рудолф, че изпитва към него същата привързаност, каквато един *булдог* изпитва към своя господар: „Je me sens pour vous comme qui dirait l'attachement d'un bulldog pour son maitre“. Бившият месар се е превърнал в куче. Отсега нататък всичките му добродетели ще са добродетелите на кучето, беззаветната „*преданост* на кучето“ към своя господар. Неговата самостоятелност, неговата индивидуалност ще изчезнат напълно. Но както лошите художници трябва да надписват картините си, за да обяснят тяхното съдържание, така и Евгени Сю слага в устата на „*булдога*“ Шуриньор надпис, който той постоянно тържествено повтаря: „Двете думи — ти имаш сърце и чест — ме направиха човек.“ До последния си дъх Шуриньор ще търси мотивите на своите действия не в своята човешка индивидуалност, а в този надпис. За да доказва своето морално усъвършенствуване, той често ще размишлява за собственото си превъзходство и за лошите качества на другите индивиди и всеки път, когато произнася нравоучителни фрази, Рудолф ще му казва: „Радва ме това, което *приказваш*.“ Шуриньор е станал не обикновен, а *морален булдог*.

Трети стадий. Ние вече се възхищавахме от *еснафската благопристойност* на Шуриньор, дошла да замени неговата *груба*, но *смела* безцеремонност. Сега научаваме, че той, както подобава на „*морално същество*“, е усвоил също походката и маниерите на *еснифина*:

„По походката му човек може да го вземе за най-безобидния в света *еснафин*.“

Още по-печално от тази форма е съдържанието, което Рудолф влага в неговия критически реформиран живот. Той изпраща Шуриньор в Африка, за да „даде на невярващия свят жив и спасителен

* — обръщение към князе и епископи. *Ред.*

пример на покаяние“. От тоя момент нататък той трябва да демонстрира не собствената си човешка природа, а християнска догма.

Четвърти стадий. Критическо-моралното превръщане е направило Шуриньор кротък, предпазлив човек, чието поведение се регулира от страха и житейската мъдрост.

„Шуриньор“ — съобщава Мурф, чиято нескромна простота всякога издава някоя тайна — „не каза нито дума за „наказанието“ на Даскала от страх да не се компрометира.“

Следователно Шуриньор знае, че това „наказание“ е било противозаконно действие. Той не дрънка за това от страх да не се компрометира. *Мъдрият Шуриньор!*

Пети стадий. Шуриньор е отишъл толкова далече в моралното си усъвършенствуване, че осъзнава *кучешката* си преданост към Рудолф в цивилизована форма. След като спасява *Жермен* от смъртна опасност, Шуриньор му казва:

„Аз имам покровителя, който за мене е същото, което *бог* е за *свещениците* — иска ми се да се хвърля пред него на колене.“

И в мислите си той пада на колене пред своя бог.

„Г-н Рудолф“ — продължава той, обръщайки се към Жермен — „ще Ви защити. Казвам „*господин*“, макар че би трябвало да кажа „*милостивият господар*“. Но аз имам навик да го наричам просто *господин* Рудолф и той ми позволява това.“

„Какво прекрасно пробуждане, какъв разцвет!“ — се провиква в критическо възхищение Шелига.

Шести стадий. Шуриньор завършва достойно своето поприще на чистата преданост, на моралното булдожество, като се оставя най-сетне да бъде заклан за спасението на своя милостив господар. В момента, когато Скелет се готви да забие ножа си в княза, Шуриньор хваща ръката на убиеца. Скелет го пробожда. Но умиращият Шуриньор казва на Рудолф:

„Прав бях, когато казвах, че такава *шепа пръст*“ (такъв булдог) „като мене може понякога да бъде полезна на такъв *велик милостив господар* като Вас.“

Към това кучешко изявление, което резюмира целия критически жизнен път на Шуриньор, сложеният в устата му надпис добавя:

„Ние сме квит, г. Рудолф. Вие ми казахте, че имам сърце и чест.“

Г-н Шелига вика с всичка сила:

„Каква заслуга си спечели Рудолф с това, че върна на *човечеството*“ (?). „тоя Шуриньор!“

2) РАЗБУЛВАНЕ НА ТАЙНАТА НА КРИТИЧЕСКАТА РЕЛИГИЯ, ИЛИ ФЛЪОР ДЪО МАРИ*

а) Спекулативната „Маргаритка“

Още една дума за спекулативната „Маргаритка“ на г. Шелига, преди да преминем към Флър дьо Мари на Евгени Сю.

Спекулативната „Маргаритка“ е преди всичко една *поправка*. Въпросът е там, че г. Шелига се опасява да не би от неговото построение читателят да направи извода, че Евгени Сю

„е отделил изображението на обективната основа“ (изображението на „световния порядък“) „от развитието на действащите индивидуални сили, които могат да бъдат разбрани само във връзка с тази основа“.

Освен задачата да поправи у читателя това погрешно предположение, породено от изложението на г. Шелига, Маргаритка изпълнява и друга, метафизическа мисия в „нашия епос“, т. е. в „епоса“ на г. Шелига.

„Световният порядък и епическото произшествие още не биха били художествено съединени в едно истински *единно* цяло, ако само взаимно се кръстосаха в пъстра смесица и пред нас се редуваха ту някаква частца от световния порядък, ту някакво сценично действие. За да се образува *истинско единство*, необходимо е двата елемента — тайните на тоя объркан *свят* и яснотата, прямотата и увереността, с които *Рудолф* прониква в тях и ги разбулва — да се сблъскат помежду си в *един* индивид... Маргаритка има тая задача.“

Г-н Шелига конструира Маргаритка по аналогия с *Бауеровата* конструкция на *божията майка*.

На едната страна стои „*божественото*“ (*Рудолф*), на което се приписва „всякакво могъщество и свобода“, единствено *дейният* принцип. На другата страна стои пасивният „*световен порядък*“ и принадлежащите към него хора. Световният порядък е „почвата на действителното“. За да не бъде тази почва „съвсем изоставена“ или за да „не бъде унищожен и последният остатък от естественото състояние“ и самият свят да има още известен дял в „принципа на развитието“, който Рудолф в противоположност на света е съсредоточил в себе си; за да „не бъде изобразено човешкото като безусловно несвободно и бездейно“ — за всичко това г. Шелига трябва да изпадне в „противоречието на религиозното съзнание“. Макар да откъсва едно от друго световния порядък и неговата дейност, създавайки дуализма на мъртвата маса и критиката (на Рудолф), той

* — буквално: „цветето на Мариа“ или „цветето Мария“; на немски думата „Marienblume“, с която Шелига нарича Флър дьо Мари, значи „маргаритка“. *Ред.*

при все това е принуден отново да отстъпи на световния порядък и на масата някои атрибути на божествеността и в лицето на Маргаритка да конструира спекулативното единство на двете, на Рудолф и на света (виж „Критика на синоптиците“, том I, стр. 39).

Освен действителните отношения, които съществуват между *домоприитежателя* (действащата „индивидуална сила“) и неговия *дом* („обективната основа“), мистическата спекулация, както и спекулативната естетика се нуждаят още от трети елемент, от *конкретно спекулативно единство*, от *субект-обект*, който да съединява в едно лице дома и домоприитежателя. Тъй като спекулацията не обича естествените опосредствувания в тяхната пълна обстойност, тя не забелязва, че същата „частица от световния порядък“ — например домът, — която за едно лице — например за домоприитежателя — е „обективна основа“, за друго — например за строителя на тоя дом — е „епическо произшествие“. Критическата критика, която по-рицава „романтическото изкуство“ заради неговата „догма на единството“, за да получи „истински единно цяло“, „действително единство“, поставя на мястото на природната и човешката връзка между световния порядък и световното събитие една фантастична връзка, един мистичен субект-обект, както *Хегел* на мястото на действителната връзка между човека и природата поставя един абсолютен субект-обект, който е наведнаж цялата природа и цялото човечество — *абсолютният дух*.

В критическата Маргаритка „всеобщата вина на времето, вината на тайната“ става „тайна на вината“, както всеобщата вина на тайната в лицето на затъналия в дългове бакалин става *тайна на дълговете*.

По конструкцията на божията майка Маргаритка би трябвало да бъде *всъщност майката на Рудолф*, спасителя на света. Г-н Шелига заявява това изрично:

„*Логическата последователност* изисква Рудолф да бъде *синът* на Маргаритка.“

Но тъй като той не е неин син, а неин баща, г. Шелига открива в това „новата тайна, че често пъти настоящето ражда от своето лоно не бъдещето, а отдавна умрялото минало“. Нещо повече, той открива другата, още по-голяма, пряко противоречаща на масовата статистика тайна, че „едно дете, ако не става на свой ред баща или майка, а отива девствено и невинно в гроба... *по същността си... е дъщеря*“.

Г-н Шелига мисли в пълно съгласие с Хегеловата спекулация, когато „по силата на *логическата последователност*“ смята дъщерята за майка на своя баща. В Хегеловата философия на историята,

както и в Хегеловата натурфилософия синът ражда майката, духът — природата, християнската религия — езичеството, резултатът — началото.

След като отначало доказва, че „по силата на логическата последователност“ Маргаритка би трябвало да бъде майка на Рудолф, г. Шелига веднага доказва противоположното: че „за да съответствува напълно на идеята, която олицетворява в нашия епос, тя никога не трябва да стане майка“. Това показва поне, че идеята на нашия епос и логическата последователност на г. Шелига взаимно си противоречат.

Спекулативната Маргаритка не е нищо друго освен „олицетворение на идея“. Но на каква идея? „Тя има задачата да изобрази като че ли последната горестна сълза, която миналото отронва, преди да си отиде окончателно“. Тя е изображение на алегорична сълза, но дори малкото, което е, тя *все пак* е само „като че ли“.

Ние няма да следваме г. Шелига в неговото по-нататъшно изобразяване на Маргаритка. Предоставяме на нея самата удоволствието, съгласно предписанието на г. Шелига, „да образува най-решителната противоположност спрямо когото и да било“ — противоположност, тайнствена като свойствата на бога.

Няма също така да се стараем да открием „истинската тайна“, която „е погребана в гърдите на човека от бога“ и която спекулативната Маргаритка „все пак като че ли“ сочи. Преминаваме от Маргаритка на г. Шелига към Фльор дьо Мари на Евгени Сю и към критическите чудотворни изцеления, които Рудолф извършва над нея.

b) Фльор дьо Мари

Ние срещаме Цветето Мария сред престъпници като проститутка, като крепостна слугиня на съдържателката на кръчмата, в която се събират престъпници. При цялата унизителност на своето положение тя запазва човешко благородство на душата, човешка непринуденост и човешка красота. Тези качества импонират на нейното обкръжение, правят я поетическо цвете на кръга от престъпници и ѝ спечелват името Фльор дьо Мари.

Необходимо е внимателно да наблюдаваме Фльор дьо Мари още от първото ѝ появяване, за да можем да сравним нейния първоначален образ с критическата му преработка.

При всичката си деликатност Фльор дьо Мари веднага проявява бодрост, енергия, веселост, гъвкавост на характера, качества.

които единствено са в състояние да обяснят нейното човешко развитие в условията на *нечовешкото* ѝ положение.

Срещу Шуриньор, който се нахвърля върху нея с юмруци, тя се защитава с ножиците си. Това е първото положение, в което я срещаме. В тази сцена тя се явява пред нас не като беззащитно същество, което се отдава без съпротива във властта на грубата сила, а като девойка, която умее да защитава своите права и е способна да издържи борба.

В кръчмата на престъпниците на улица Фев тя разказва на Шуриньор и Рудолф историята на своя живот. През време на своя разказ тя се *сmee* на духовитостите на Шуриньор. Тя се обвинява, че след като излязла от затвора, похарчила спечелените там 300 франка за возене и накити, вместо да търси работа, „но си нямах кой да ме съветва“. Споменът за катастрофата на нейния живот — за това, че се продала на съдържателката на кръчмата на престъпниците — я настройва тъжно. За пръв път в живота си тя си спомня сега всички тия събития. „И нанстина, става ми тъжно, като гледам към миналото... Трябва да е много добре да бъдеш честен.“ На шегата на Шуриньор: „Нека тя стане честна“ — тя отговаря с възклицанието: „Честна, о боже! но с какво според тебе мога да бъда честна!“ Тя заявява изрично, че „не се преструва на плачла“, но нейното положение е печално — „това не е весело“. Най-сетне, в противоположност на християнското *покаяние*, тя изказва относно своето минало следния *стоически* и същевременно *епикурейски* човешки принцип, принципа на свободната и силна личност:

„В края на краищата, което е сторено, е сторено.“

Да придружим Флор дьо Мари в първата ѝ разходка с Рудолф.

„Съзнанието за твоето ужасно положение вероятно често те е измъчвало“ — казва Рудолф, когато вече го сърби езикът да започне правоучителна беседа.

„Да — отговаря тя, — „неведнаж съм се заглеждала в Сена през парепетите, но след това поглеждах цветята, слънцето и си казвах: реката винаги ще е тук, а аз още нямам седемнадесет години. Кой знае? В тия минути ми се струваше, че моята съдба е незаслужена, че у мен има нещо хубаво. Аз си казвах: измъчвали са ме доста много, но поне аз не съм причинила зло на никого.“

Флор дьо Мари разглежда положението, в което се намира, не като резултат на нейното свободно творчество, не като израз на нейната личност, а като съдба, която тя не е заслужила. Тази нещастна съдба може да се промени. Тя е още млада.

Доброто и злото в разбирането на Мария не са *моралните абстракции* добро и зло. Тя е *добра*, защото не е причинила *страдание* на никого, тя винаги е била *човечна* спрямо безчовечното окръжение.

Тя е добра, защото слънцето и цветята ѝ разкриват собствената ѝ слънчева и невинна като цвете натура. Тя е добра, най-сетне, защото е още млада, изпълнена с надежди и бодрост. Нейното положение не е добро, защото ѝ налага неестествена принуда, защото то не е проява на нейните човешки склонности, не е осъществяване на нейните човешки желания, защото е мъчително и безрадостно. За мерило на нейното жизнено положение ѝ служи не идеалът на доброто, а собствената ѝ индивидуалност, природата на нейното същество.

Ето защо в лоното на природата, където падат веригите на буржоазния живот, където Фльор дьо Мари може да проявява свободно собствената си натура, тя проявява такава бликаща жизнерадостност, толкова богатство на усещанията, такъв човешки възторг от красотите на природата, които доказват, че положението ѝ в обществото е засегнало само повърхността на нейното същество, че това положение не е нищо друго освен зла участ и че самата тя не е нито добра, нито лоша, а само човечна.

„Г-н Рудолф, какво щастие! ... трева, поля! ... Ако бихте ми позволили да слеза ... Тук е тъй хубаво ... Толкова бих искала да потичам по тия ливади!“

Като слиза от каляската, тя бере цветя за Рудолф, „едва може да говори от радост“ и т. н. и т. н.

Рудолф ѝ съобщава, че ще я отведе с каляската във фермата на мадам Жорж. Там тя ще види гълъбарници, обори и т. н.; там има мляко, масло, плодове и т. н. Това е истинска благодат за това дете. Тя ще се забавлява — ето главната ѝ мисъл. „Вие дори не можете да си представите как искам да се забавлявам.“ Тя най-наивно обяснява на Рудолф, че сама си е виновна за своята нещастна съдба: „Всичко дойде от това, че не умеех да пестя парите си.“ Затова тя го съветва да бъде пестелив и да внася парите си в спестовната каса. Тя вижда в своето въображение само въздушните кули, които ѝ гради Рудолф. Тя се натъжава само защото „забравила настоящето“, и „контрастът между това настояще и мечтата за радостно, светло съществуване ѝ напомня целия ужас на нейното положение“.

Досега ние наблюдавахме Фльор дьо Мари в нейния първоначален, некритически образ. Евгени Сю се е издигнал тук над хоризонта на своя ограничен мироглед. Той е нанесъл удар върху предразсъдъците на буржоазията. А сега ще предаде Фльор дьо Мари на героя Рудолф, за да изкупи своята дързост, за да си спечели одобрението на всички дядовци и бабички, на цялата парижка полиция, на общоприетата религия и на „критическата критика“.

Мадам Жорж, на грижите на която Рудолф предава Фльор дьо Мари, е нещастна, страдаща от ипохондрия, религиозна жена. Тя веднага посреща младата девойка с елеините думи, че „бог благо-

славя ония, които го обичат и се боят от него, които са били нещастни и са се покаяли“. Рудолф, човекът на „чистата критика“, нарежда да повикат жалкия, остарял в предразсъдъци поп *Лапорт*. Този поп е предназначен да извърши критическото превъзпитание на характера на Флор дьо Мари.

Тя посреща стария поп весело и непринудено. Със свойствената му християнска грубост *Евгени Сю* заставя „изумителния инстинкт“ да ѝ шепне на ухото, че „срамът свършва там, гдето започват *разкаянието и покаянието*“, а именно — в лоното на единствено спасителната църква. Той забравя нейното весело простодушие на разходката, веселост, породена от красотите на природата и от дружелюбното съчувствие на Рудолф и помрачена само от мисълта, че трябва да се върне при съдържателката на кръчмата на престъпниците.

Поп Лапорт веднага взема *неземна* поза. Първата му дума е:

„Милосърднето на бога е неизчерпаемо, мое скъпо дете! Той ти е доказал това, като не те е изоставил в горчивите ти изпитания . . . Великодушният човек, който те спаси от гибел, изпълни *словото на Писанието*“ (забележете: изпълнил слоното на Писанието, а не някаква човешка цел), „което гласи: господ се грижи за ония, които го призовават; той ще осъществи желанията на онези, които го призовават; той ще чуе техните стонове и ще ги спаси. . . Господ ще завърши *своето* дело.“

Флор дьо Марн още не разбира *злонамерения* смисъл на попската проповед. Тя отговаря:

„Аз ще се моля за ония, които се смилиха над мен и ме върнаха към бога.“

Първата ѝ мисъл е не за бога, а за нейния *човешки* спасител и тя иска да се моли за *него*, а не за опрощаване на *своите* собствени грехове. Тя очаква от своята молитва да съдействува за спасението на други. Нещо повече, тя е още толкова наивна да смята, че *вече се е върнала* при бога. Попът се смята за задължен да разруши тази противна на вярата илюзия.

„Скоро“ — прекъсва я той, — „скоро ще заслужиш опрощение, опрощение на твоите големи грехове . . . защото, както е казал пророкът, господ поддържа всички, които са застрашени от падение.“

Обърнете внимание на чуждите на човечността обрати в речта на свещеника. Скоро ще заслужиш опрощение на греховете! *Още не са ти простени* греховете.

Докато Лапорт при срещата с девойката се старее да възбуди у нея *съзнание за греховност*, Рудолф, от своя страна, ѝ поднася при сбогуването златен *кръст*, символ на предстоящото ѝ *християнско разпятие*.

Фльор дьо Мари живее вече известно време във фермата на мадам Жорж. Да подслушаме преди всичко един разговор между стария поп Лапорт и мадам Жорж. Той смята, че за Фльор дьо Мари е невъзможно да се „омъжи“, „защото никой мъж, въпреки неговото — Лапортовото — поръчителство, не ще се осмели да пренебрегне миналото, което е омърсило нейната младост“. Той добавя, че тя „трябва да изкупи големн грехове“ и че „нравственото чувство би трябвало да я предпази от падене“. Той доказва възможността за нравствено самосъхранение като най-долнопробен буржоа: „В Париж има много благодетелни хора.“ Лицемерният свещеник знае много добре, че тези благодетелни парижани всеки час минават равнодушно край малките 7—8 годишни момичета, които до полунощ продават по най-оживените улици кибрит и други подобни неща, каквото някога е вършила и Фльор дьо Мари, и бъдещата участ на които почти без изключение е същата, каквато е и нейната участ.

Попът си е поставил за задача *покаянието* на Фльор дьо Мари. В душата си той я е *осъдил*. Да последваме Фльор дьо Мари в една нейна вечерна разходка с Лапорт, когото тя придружава до дома му.

„Погледни, дете мое“ — започва той елеяната си реч, — „безпределния хоризонт, границите на който са вече незабележими за око“ (това става вечерно време). „Струва ми се, че тишината и безпределността почти ни дават идея за вечността... Аз ти казвам това, защото ти си възприемчива за красотите на творението... Често съм се трогвал, виждайки какъв религиозен възторг поражат те у тебе — у тебе, която толкова дълго си била лишена от религиозно чувство.“

Попът вече е успял да превърне непосредствено-наивното възхищение на Фльор дьо Мари от красотите на природата в *религиозен възторг*. *Природата* за нея вече е принижена до такава степен, че тя я възприема като богоугодна, *християнизирана* природа, като *творение*. Прозрачният въздушен океан е развенчан и превърнат в мрачен символ на неподвижна *вечност*. Фльор дьо Мари вече е разбрала, че всички човешки прояви на нейното същество са били „*греховни*“, лишени от религията, от истинската благодат, нечестиви и безбожни. Попът трябва да я очерни в собствените ѝ очи; той трябва да повали в праха нейните природни и духовни сили и дарования, за да я направи възприемчива за свръхестественния дар, който ѝ обещава — *кръщенieto*.

Когато Фльор дьо Мари иска да се изповяда пред попа и го моли за сиизхождение, той отговаря:

„Господ тя доказва, че е милосърден.“

Фльор дьо Мари не трябва да вижда в сиизхождението, което ѝ се оказва, едно естествено, разбиращо се от само себе си отноше-

ние на родствено човешко същество към нея, която е също такова човешко същество: Тя трябва да вижда в това мистично, свръхестествено, свръчовешко милосърдие и снизхождение, в *човешкото снизхождение* трябва да вижда *божествено милосърдие*. Тя трябва да превърне всички човешки и естествени отношения в трансцендентни *отношения към бога*. Отговорът на Фльор дьо Мари на попските дрънканици за божественото милосърдие показва колко много я е покварила вече щом се религиозна доктрина.

Тя казва, че щом се видяла в своето ново, по-добро положение, почувствувала само своето *ново щастие*:

„Всеки миг мислех за г. Рудолф. Често вдигах поглед към небето, но търсех там не бога, а г. Рудолф, за да му благодаря. Да, аз се обвинявам за това, отче; аз мислех повече за него, отколкото за бога; защото той направи за мене това, което само бог би могъл да направи: . . . Аз бях *щастлива*, тъй щастлива, като човек, който завинаги е избягнал голяма опасност.“

Фльор дьо Мари смята вече за предосъдително да възприема едно ново, щастливо жизнено положение просто като това, което то е в *действителност*, като ново щастие, т. е. да се отнася към него естествено, а не свръхестествено. Тя вече се обвинява, че е видяла в човека, който я спасил, това, което той е в *действителност* — своя спасител, и че не е поставила на негово място въображаем спасител — *бога*. Тя вече е обзета от религиозното лицемерие, което отнема на *другия човек* това, което аз му дължа, за да го даде на бога, и което изобщо разглежда всичко човешко у човека като чуждо нему, а всичко нечовешко у него — като негова *същинска собственост*.

Фльор дьо Мари ни разказва, че *религиозното преобразяване* на нейните мисли и чувства, на нейното отношение към живота се дължи на мадам Жорж и на Лапорт:

„Когато Рудолф ме отвеждаше от града, аз вече имах смътното съзнание за унизителността на моето положение; но възпитанието, съветите, примерите, които получих от Вас и мадам Жорж, ми дадоха възможност да разбера . . . че съм била повече виновна, отколкото нещастна . . . Вие и мадам Жорж ми помогнахте да *разбера безкрайната дълбочина на моето падение*.“

Това значи, че тя дължи на свещеника Лапорт и на мадам Жорж това, че в замяна на човешкото — и поради това поносимо — съзнание за унизителността на своето положение тя се е проникнала от християнското — и поради това непоносимо — съзнание за безкрайна греховност. Попът и лицемерно набожната мадам Жорж са я научили да съди за себе си от *християнско гледище*.

Фльор дьо Мари чувства цялата мъчителност на душевното състояние, в което са я докарали. Тя казва:

„Ако съзнанието за добро и зло трябваше да бъде тъй ужасно за мен, защо не ме оставиха на нещастната ми участ? . . . Ако ме бяха оставили в пропастта, в която се намирах, мизерията и побойщата щяха много скоро да ме довършат и поне щях да умра в незнание за оная чистота, която винаги напразно ще желая.“

Безсърдечният поп отговаря:

„Дори най-благородната натура, ако е била макар и един ден в калта, от която ти бе изтръгната, би излязла оттам с *незаличимо клеймо на челото*. Такав е *неизменният закон на божие правосъдие*.“

Фльор дьо Мари, дълбоко уязвена от това сладководно *попско проклятие*, се провиква:

„Значи вие виждате, че аз съм осъдена на отчаяние.“

Побелелият роб на религията отговаря:

„Ти трябва да се откажеш от всякаква надежда да откъснеш от своя живот тази печална страница, но трябва да се надяваш на *безкрайното милосърдие на бога*. Тук, на земята, бедно мое дете, са ти отредени създи, разкаяние, покаяние; но един ден там *горе, горе на небето*, ти ще получиш прошка и ще намериш *вечно блаженство*.“

Фльор дьо Мари още не е толкова тъпоумна, за да се залъже с вечното блаженство и прошката горе на небето.

„Смили се над мене“ — се провиква тя, — „смили се над мене, боже! Аз съм още толкова млада. . . Колко съм нещастна!“

И лицемерната софистика на свещеника достига най-високата си точка:

„Напротив, ти си щастлива, Фльор дьо Мари, ти си щастлива! Господ ти изпраща угризения на съвестта, изпълнени с горчивина, но благодетелни. Те доказват *религиозната възприемчивост* на твоята душа. . . Всяко твое страдание ще ти бъде зачетено на небето. Вярвай ми, бог те е оставил за миг на лош път, за да ти предостави после *славата на разкаянието* и вечната награда, *подобаваша на покаянието*.“

От този момент Фльор дьо Мари става *робиня на съзнанието за своята греховност*. Докато по-рано в най-нещастно положение тя съумява да развие у себе си черти на привлекателна човешка индивидуалност и при външното унижение съзнава *своята човешка същност* като *своя истинска същност*, сега калта на съвременното общество, която я е докоснала външно, става за нея нейна най-вътрешна същност, а постоянното ипохондрично самообичуване във връзка с това става нейно задължение, предначертана от самия бог жизнена задача, самоцел на нейното съществуване. Докато по-рано тя се хвали: „Аз не съм плачла“ и казва: „Което е сторено, е сторено“, сега самоизтезанието става за нея *благо*, а разкаянието — *слава*.

По-късно се разкрива, че Фльор дьо Мари е дъщеря на Рудолф. Ние я срещаме отново като принцеса Геролдщайнска. Ние подслушваме един неин разговор с баща ѝ:

„Напразно моля бога да ме освободи от тези привидения, да изпълни сърцето ми изключително с благочестива любов към него, със свети надежди, да ме вземе най-сетне цяла, защото аз искам да се отдам цяла нему... Той не се вслушва в молитвите ми... без съмнение, защото моите *земни* грижи ме правят недостойна за общение с него.“

След като човек е започнал да разглежда своите заблуждения като *безкрайни* престъпления против бога, той може да си осигури *спасение и милосърдие* само ако се отдаде *всецяло* на бога, ако *напълно* умре за света и светските интереси. След като Фльор дьо Мари е разбрала, че освобождението от нейното нечовешко положение е *божие чудо*, тя трябва *сама* да стане *светица*, за да бъде достойна за това *чудо*. Нейната човешка любов трябва да се превърне в религиозна любов, стремежът към щастие — в стремеж към вечно блаженство, светското удовлетворение — в света надежда, общението с хората — в общение с бога. Бог трябва да я вземе цялата. Тя сама ни разкрива тайната защо той не я взема цялата. Тя още не му *се е отдала* цялата, сърцето ѝ още се намира във властта на земни интереси. Това е последното припламване на нейната здрава натура. Тя се отдава всецяло на бога, като се отказва напълно от света и отива в *манастир*.

„Само онзи нека към вратите манастирски
Се отправя, който с греховете свои мирски
Доста веч обременен е,
За да може ношем-денем
Всекичасно там той да се наслаждава —
Да: на покаяние да се предава.“

(Гьоте)⁷⁸

В манастира Фльор дьо Мари получава — благодарение на машинаците на Рудолф — сан *игуменка*. Отначало тя отказва да приеме тоя пост, считайки се недостойна за него. Старата игуменка я уговаря:

„Ще ви кажа нещо повече, скъпа дъще; ако преди встъпването Ви в лоното на църквата Вашето съществуване е било толкова изпълнено със заблуждения, колкото то, обратно, е било чисто и похвално, то *евангелските добродетели*, примери на каквито Вие дадохте тук, откакто сте при нас, биха загладили и изкупили в очите на всевишния всякакво минало, колкото и греховно да е било то.“

Ние виждаме от думите на игуменката, че светските добродетели на Фльор дьо Мари са се превърнали в евангелски добродетели.

тели, или по-точно, нейните действителни добродетели трябва да вземат евангелска, карикатурна форма.

Тя отговаря на думите на игуменката:

„Света майко, смятам, че сега мога да приема.“

Манастирският живот не отговаря на индивидуалността на Фльор дьо Мари: тя умира. Християнството я утешава само във въображението, или нейното християнско утешение е именно унищожението на нейния действителен живот и на нейното действително същество — нейната смърт.

И така, Рудолф превръща отначало Фльор дьо Мари в каеща се грешница, след това каещата се грешница — в монахиня, и най-сетне монахинята — в труп. При нейното погребение освен католическия свещеник надгробна реч произнася и *критическият* свещеник Шелига.

Нейното „невинно“ съществуване той нарича нейно „*преходно*“ съществуване и го противопоставя на „вечната и незабравима вина“. Той я хвали, че нейният „*последен дъх*“ е „*молба за милосърдие и прошка*“. Но както протестантският свещеник, след като е изобразил необходимостта от божията благодат, причастността на покойника към всеобщия първороден грях и силата на неговото съзнание за греховност, непременно преминава към *светско* възхваляване добродетелите на покойника, така и г. Шелига употребява следния израз:

„И все пак *лично* на нея няма какво да ѝ се прощава.“

Накрай той хвърля върху гроба ѝ най-увехналото цвете на църковното красноречие:

„Отличавайки се с вътрешна чистота, каквато рядко се среща у човек, тя заспа навеки за тоя свят.“

Амин!

3) РАЗБУЛВАНЕ НА ТАЙНИТЕ НА ПРАВОТО

- а) *Даскала, или новата теория за наказанието.*
Разбулената тайна на системата на единична килия.
Медицински тайни

Даскала е престъпник с херкулесовско телосложение и с голяма духовна енергия. По рождение той е образован и знаещ човек. Той, страстният атлет, се сблъсква със законите и привичките на буржоазното общество, чието общо мерило е посредствеността, крех-

кият морал и тихата търговия. Той става убиец и се отдава на всякакви излишества, на каквито е способен силният темперамент, който никъде не си намира съответна човешка дейност.

Рудолф е заловил тоя престъпник. Той иска да го преустрои критически, той иска да създаде от него пример за *юридическия* свят. Той спори с юридическия свят не за самото „наказание“, а за *вида и начина* на наказанието. Той изобретява — според характерния израз на лекаря-негър Давид — една теория за наказанието, която би била достойна за „най-големия германски криминалист“ и която оттогава е имала дори щастието да бъде германски-сериозно и германски-солидно защитена от един германски криминалист. Рудолф дори не подозира, че човек може да се издигне *над* криминалистите; неговото честолюбие е насочено към това, да стане „най-големият криминалист“, *primus inter pares**. Той заповядва на лекаря-негър Давид да *ослепи* Даскала.

Отначало Рудолф повтаря всички тривиални възражения против смъртното наказание: то не упражнявало никакво въздействие върху престъпника, не упражнявало никакво въздействие върху народа, за който то служело само като забавно зрелище.

По-нататък Рудолф установява различие между Даскала и *душата* на Даскала. Той се грижи не за спасението на човека, на *действителния* Даскал, а за *духовното спасение* на неговата *душа*.

„Спасението на една душа“ — поучава той — „е свето дело... Всяко престъпление, е казал спасителят, може да бъде *изкупено*, но само от оня, който сериозно се стреми към разкаяние и *покаяние*. Преходът от съда към ешафота е много къс... Ти“ (Даскала) „злоупотребяваше престъпно със своята *сила*, аз ще *парализирам* твоята сила... Ти ще трепернеш и пред най-слабия... твоето наказание ще бъде равно на престъплението ти... но това страшно наказание ще ти остави поне безграничния хоризонт на *покаянието*... Аз ще те отделя само от външния свят. та ти, *насаме* със спомена за позорните си деяния, да потънеш в непрогледен мрак... Ти ще бъдеш принуден да надзърнеш в себе си... Твоето съзнание, което ти унизи, ще се пробуди и ще те доведе до покаяние.“

Тъй като Рудолф счита *душата за свята*, а тялото на човека за *нечестиво*; тъй като той следователно разглежда като истинско същество само душата, защото според критическото описание на човечеството у г. Шелига тя принадлежи на небето — то тялото на Даскала, неговата сила не принадлежи на човечеството; жизненото проявление на тая сила не трябва да бъде преобразувано в човешки смисъл, не трябва да бъде върнато на човечеството; тя не трябва да бъде третирана като нещо човешко по своята същност. Даскала е злоупотребявал със своята сила, Рудолф парализира, осакатява,

* — пръв между равните. *Ред.*

унищожава тая сила. Няма по-критическо средство да се прекратят извратените прояви на дадена човешка същностна сила от унищожението на тази същностна сила. Това е християнското средство — да се изважда окото, ако окото вкарва в съблазън, да се отсича ръката, ако ръката вкарва в съблазън, с една дума, да се убива тялото, ако тялото вкарва в съблазън, защото окото, ръката, тялото са всъщност само излишни, греховни придатъци към човека. Трябва да се умъртви човешката природа, за да се излекуват нейните болести. Масовата юриспруденция, която по това е съгласна с „критическата“, също смята *осакатяването*, парализирането на човешките сили за противоотрова срещу разрушителните прояви на тези сили.

Това, което смущава Рудолф, човека на чистата критика, в обикновената криминалистика е само прекалено бързият преход от съда към ешафота. Той иска, напротив, да съчетае *отмъщението* над престъпника с *покаянието* му и с *осъзнаването на своята греховност*, физическото наказание с духовното, сетивните мъки с несетивните мъки на разкаянието. Светското наказание трябва да бъде същевременно християнско-морално възпитателно средство.

Тази теория за наказанието, която свързва *юриспруденцията с теологията*, тази „разбулена тайна на тайната“ не е нищо друго освен теорията за наказанието на *католическата църква*, както нашироко показва това още *Бентам* в своя труд „Теория за наказанията и наградите“. В същото съчинение Бентам доказва и моралната неефикасност на сегашните наказания. Той нарича предвидените от закона наказания *„съдебни пародии“*.

Наказанието, на което Рудолф подлага Даскала, е същото, на което *Ориген* е подложил сам себе си. Рудолф *кастрира* Даскала, лишава го от един *производителен орган* — окото. „Окото е светилникът на тялото.“ Това, че Рудолф измисля именно *ослепяване*, прави чест на неговия религиозен инстинкт. Това е същото наказание, което е било обичайно в напълно християнската Византийска империя и което е процъфтявало през мощния юношески период на християнско-германските държави Англия и Франция. Отделянето на човека от сетивния външен свят, насилственото му потапяне в неговия абстрактен вътрешен свят, за да се поправи — *ослепяването*, — е необходим извод от християнската доктрина, според която пълното осъществяване на това отделяне, чистото изолиране на човека от света и съсредоточаването му върху неговото спиритуалистическо „аз“ е *самото благо*. Ако Рудолф не дава Даскала в истински манастир, както е ставало във Византия и във Франкската държава, той го заточава поне в идеален манастир, в манастира на непрогледния мрак, ненарушаван от светлината на външния свят — в

манастира на бездейната съвест и на съзнанието за своята греховност, населен само с призрачни спомени.

Известен спекулативен срам не позволява на г. Шелига да признае открито теорията за наказанието на своя герой Рудолф, съединението на светското наказание с християнското разкаяние и покаяние. Вместо това той му приписва — разбира се, също като тепърва разбулвана пред света тайна — теорията, според която наказанието трябва да прави престъпника „съдия“ над „собственото“ му престъпление.

Тайната на тази разбулена тайна е *Хегеловата* теория за наказанието. Според Хегел наказанието е присъдата, която престъпникът произнася над самия себе си. Ганс е развил тази теория по-подробно. У Хегел тя е *спекулативно покривало* на древното *jus talionis**, което Кант бе развил като *единствената правна* теория за наказанието. У Хегел самоосъждането на престъпника остава само „идея“, чисто спекулативна интерпретация на *обикновените емпирически главни наказания*. Ето защо той предоставя избора на формата на наказанието на всяко дадено стъпало от развитието на държавата, т. е. той оставя наказанието такова, каквото е. Именно тук той се проявява по-критически, отколкото неговият критически епигон. Една теория за *наказанието*, която в престъпника признава същевременно и *човека*, може да прави това само в *абстракцията*, във въображението, именно защото *наказанието* и *принудата* противоречат на *човешкия* начин на действие. Освен това практическото осъществяване на такава теория би се оказало невъзможно. Мястото на абстрактния закон би заел чисто субективният произвол, тъй като от усмотрението на официалните „почтени и благопристойни“ особи би зависело как във всеки отделен случай да бъде съобразявано наказанието с индивидуалността на престъпника. Още Платон е разбирал, че *законът* трябва да бъде едностранчив и *да се абстрахира* от индивидуалността. Напротив, при *човешки* отношения наказанието *действително* няма да бъде нищо друго освен присъда, която провинилият се произнася над самия себе си. На никого няма да дойде на ум да го убеждава, че едно *външно насилие*, извършено над него от други, е насилие, което той сам е извършил над себе си. В *другите* хора той, напротив, ще среща естествените спасители от наказанието, което той самият си е наложил, т. е. отношението ще бъде съвсем противоположното.

Рудолф изказва съкровената си мисъл — т. е. открива целта на ослепяването, — като казва на Даскала:

„Всяка твоя дума ще бъде молитва.“

* — право на възмездие съгласно принципа око за око. *Ред.*

Той иска да го научи *да се моли*. Той иска да превърне разбойника-херкулес в *монах*, цялата работа на когото е да се моли. Колко хуманна е в сравнение с тази християнска жестокост обикновената теория за наказанието, която просто обезглавява човека, когато желае да го унищожи. Най-сетне, от само себе си се разбира, че всеки път, когато действителното масово законодателство си е поставяло сериозно задачата да поправя престъпниците, то е процедирало несравнено по-разумно и по-хуманно, отколкото този германски Харун-ал-Рашид. Четирите холандски земеделски колонии и колонията за престъпници Оствалд в Елзас представляват наистина човешки опити в сравнение с ослепяването на Даскала. Както Рудолф убива Фльор дьо Мари, предавайки я на попа и на внушеното ѝ съзнание за своята греховност, както убива Шуриньор, лишавайки го от човешката му самостоятелност и отреждайки му унизителната роля на булдог — така той убива и Даскала, изваждайки му очите, за да го научи *„да се моли“*.

Впрочем така изглежда всяка действителност след *„простата“* ѝ преработка от *„чистата критика“*, а именно като изопачение на действителността и като *безсмислена абстракция* от действителността.

Според г. Шелига веднага след ослепяването на Даскала се извършва *морално чудо*:

„Страшният Даскал“ — ни съобщава Шелига — *„внезапно признава силата на честността и почтеността; той казва на Шуриньор: Да, в теб имам доверие — ти никога не си крад.“*

За нещастие, у Евгени Сю се е запазила една забележка на Даскала за Шуриньор, която съдържа същото признание, но в който случай не може да бъде последица от ослепяването, тъй като го е *предшествувала*. Даскала, останал насаме с Рудолф, се изказва за Шуриньор:

„Впрочем, той не е способен да продаде приятел. Не, в него има нещо добро... той всякога е имал странни идеи.“

С това моралното чудо на г. Шелига се свежда до нула. Да разгледаме сега *действителните* резултати от *критическото* лечение на Рудолф.

Ние виждаме Даскала преди всичко да пътува заедно с Кукумявката за имението Буквал, за да причини там зло на Фльор дьо Мари. Мисълта, която го владее, е, разбира се, мисълта да си *отмъсти* на Рудолф и той може да му отмъсти само *метафизически*, като измисля и измъдря, напук на Рудолф, само *„лошо“*. „Той ме

лиши от зрение, но не ме лиши от мисълта за злото.“ Даскала разказва на Кукумявката защо заповядал да я намерят:

„Аз *скупаех* съвсем сам сред тези честни хора.“

Ако в своето монашеско, своето скотско пристрастие към човешкото *самоунижение* Евгени Сю стига дотам, че заставя Даскала да пълзи на колене пред старата вещица Кукумявката и малкото дяволче Гърбушко, умолявайки ги да не го изоставят — този голям моралист забравя, че с това той доставя на Кукумявката дяволско самоудовлетворение. Както чрез *насилственото ослепяване* на престъпника Рудолф му доказва могъществото на *физическото насилие*, в нищожността на което той иска да го убеди, така тук Евгени Сю учи Даскала да признава, както подобава, могъществото на *пълната сетивност*. Той го учи да разбира, че без нея мъжът *престава да е мъж* и става беззащитен прицел на насмешките на децата. Той го убеждава, че светът е заслужил неговите престъпления, защото достатъчно е той само да загуби зрението си, за да бъде изтезаван от тоя свят. Сю лишава Даскала и от последната човешка илюзия, защото Даскала вярва, че Кукумявката е привързана към него. Той казва веднаж на Рудолф: „За мене тя би се хвърлила в огъня.“ Но затова пък Евгени Сю има удовлетворението Даскала в порив на крайно отчаяние да се провиква:

„*Боже мой, боже мой, боже мой!*“

Той се е научил „*да се моли!*“ И г. Сю вижда „в това *неволно* обръщане към божественото милосърдие ръката на providението“.

Първото следствие от Рудолфовата критика е тази *неволна молитва*. След нея следва *недоброволно покаяние* във фермата в Буквал, където на Даскала му се явяват на сън призраците на убитите от него хора.

Ние ще изпуснем подробното описание на тоя сън и ще преминем към сцената в избата на „Червената ръка“, където намираме критически реформирания Даскал окован във вериги, полуизяден от плъхове, полумъртъв от глад, ревящ като животно, полуобезумял от изтезанията на Кукумявката и Гърбушко. Гърбушко му е предал Кукумявката в ръцете. Да видим Даскала в момента, когато извършва своята операция над Кукумявката. Той *копира* героя *Рудолф* не само външно, като изважда на Кукумявката *очите*, но и *морално*, като повтаря лицемерните приказки на Рудолф и украсява своето жестоко деяние с лицемерни фрази. Щом Кукумявката попада във властта на Даскала, той изразява „ужасяваща радост“; гласът му трепери от ярос.

„Ти отлично разбираш“ — казва той, — „че не искам да свършвам с тебе веднага... Изтезание за изтезание... Трябва да ти говоря дълго, преди да те убия... За теб това ще е ужасно. Преди всичко, видиш ли... откакто сънувах оня сън във фермата в Буквал, в който видях всички наши престъпления и който едва не ме умопобърка... който ще ме умопобърка... у мен се извърши странна промяна... Аз почувствавах ужас от своята предишна жестокост... Първо, не ти позволих да мъчиш Песнопойката*, но това не беше още нищо... Ти ме примамя в тази изба, ти ме обрече тук на студ и глад... Ти ме остави сам с ужасните ми мисли... О, ти не знаеш какво значи да си самотен... Самотността ме пречисти. Аз не бих смятал това, за възможно... Доказателство, че съм може би по-малко престъпен от по-рано, е, че изпитвам безгранична радост, като те държа тук... чудовище... не за да отмъстя за себе си, а... а да отмъстя за нашите жертви... Да, аз ще изпълня своя дълг, като накажа със собствените си ръце своята съучастничка... Сега аз се ужасявам от предишните си убийства и все пак — не намираш ли това за странно? — без страх, спокойно ще извърша над тебе ужасно убийство с ужасни изтъйчености... Кажя... кажи... разбираш ли това?“

В тия няколко думи Даскала преминава набързо една цяла гама на морална казустика.

Първите му думи са *откровен* израз на жаждата за отмъщение. Той обещава изтезание за изтезание. Той иска да убие Кукумявката, той иска да удължи предсмъртните ѝ мъки чрез дълга проповед и — каква изумителна софистика! — речта, с която той я изтезва, е *морална проповед*. Той твърди, че сънят в Буквал го бил поправил. Същевременно той разкрива пред нас истинското действие на тоя сън, като признава, че едва не се умопобъркал, че този сън ще го умопобърка. Като доказателство за своето поправяне той привежда факта, че не допуснал да бъде изтезавана Фльор дьо Мари. У Евгени Сю действащите лица (Шуриньор, Даскала) трябва да изразяват собственото му писателско намерение, което го подбужда да ги застави да действуват така, а не иначе, като резултат от *собственото им* размишление, като съзнателен мотив на тяхното поведение. Те трябва постоянно да казват: в това съм се поправил, в това и в това и т. н. Тъй като те не живеят действително съдържателен живот, не им остава нищо, освен да подчертават усилено в речите си значението на незначителни постъпки, както в дадения случай — защитата на Фльор дьо Мари.

Като ни съобщава за *благотворното* действие на съня си в Буквал, Даскала трябва и да ни обясни защо Евгени Сю го е затворил в избата. Той трябва да покаже, че авторът на романа е постъпил разумно. Той трябва да каже на Кукумявката: С това, че ме затвори в избата, че ме остави на плъховете да ме изгризят и ме обрече на глад и жажда — с всичко това ти завърши моето поправяне. Самотата ме пречисти.

* — т. е. Фльор дьо Мари. *Ред.*

Животинският рев, ужасната ярост, страшната жажда за отмъщение, с които Даскала посреща Кукумявката, са зла насмешка над тази морална фразеология. Те разкриват истинския характер на размишленията, на които Даскала се е предавал в своята тъмница.

Даскала като че ли сам чувства това, но като *критически модалист* той умее да примирява противоречията.

Именно своята „безгранична радост“ от това, че Кукумявката е в неговата власт, той обявява за признак за своето поправяне. Неговата жажда за отмъщение не е *естествена*, а *морална* жажда за отмъщение. Той иска да отмъсти не за себе си, а за общите жертви — своите и на Кукумявката. Като я убива, той не извършва *убийство*, а изпълнява *дълг*. Той не ѝ *отмъщава*, а като безпристрастен съдия *наказва* своята съучастничка. Той изпитва ужас от своите минали убийства и при все това (той сам се учудва на своята казуистика), и при все това той пита Кукумявката: Не намираш ли това за странно — аз ще те убия без страх, спокойно! По непосочени морални причини той същевременно се наслаждава от картината на убийството, което възнамерява да извърши — „ужасно убийство“, „убийство с ужасни изтънчености“.

Че Даскала убива Кукумявката, това напълно отговаря на неговия характер, особено след като тя е проявила такава жестокост по отношение на него. Но че извършва това убийство по морални мотиви, че на своята варварска радост от предстоящото „ужасно убийство“ и неговите „ужасни изтънчености“ дава морално тълкуване, че доказва своето разкаяние за извършените по-рано убийства тъкмо чрез извършване на ново убийство, че от прост убиец се превръща в *двусмислен, морален убиец* — всичко това е славен резултат от критическото лечение на Рудолф.

Кукумявката се опитва да се изплъзне от ръцете на Даскала. Той забелязва това и я държи здраво.

„Почакай, Кукумявко, аз трябва да ти разкажа докрай как постепенно стигнах до разкаянието... Този разказ ще ти бъде неприятен... и той ще ти докаже, че аз трябва да бъда безмилостен в отмъщението, което се готвя да извърша над тебе в името на нашите жертви... Трябва да побързам... Радостта от това, че те държа в ръцете си, вълнува кръта ми... Ще имам достатъчно време да направя за тебе ужасно приближаването на смъртта, като те принуждавам да ме слушаш... Аз съм спял... и моята мисъл взема телесна форма, за да рисува непрестанно пред въображението ми видимо, почти осезателно... чертите на моите жертви. Иденте се запечатват в мозъка ми почти материално. Когато към разкаянието се прибавя ужасяващото по своята строгост изкупление... изкупление, което превръща нашия живот в дълга безсънна нощ, изпълнена с отмъстителни халюцинации или с отчаяни размишления... може би тогава след угризенията на съвестта и след покаянието идва прощението на хората.“

Даскала продължава лицемерните си брътвежи, които всяка минута се издават като лицемерни. Кукумявката трябва да чуе как той постепенно стигнал до разкаянието. Този разказ ще ѝ бъде неприятен, защото ще докаже, че негов *дълг* е да ѝ отмъсти безпощадно не за самия себе си, а за техните общи жертви. Внезапно Даскала прекъсва своята дидактическа лекция. Той трябва, както той се изразява, „да побърза“ със своята лекция, защото радостта му от това, че я държи в ръцете си, вълнува кръвта в жилите му: морална причина за съкратяване на лекцията. След това той отново успокоява своята кръв. Защото дългото време, през което ѝ чете морал, не е загубено за неговото отмъщение: то „ще направи за нея ужасно приближаването на смъртта“. Още една морална причина да довърши проповедта! И въз основа на тези морални причини Даскала може преспокойно да се върне към онова място от своята проповед, на което той я бе прекъснал.

Даскала правилно описва състоянието на човека, изолиран от външния свят. Човекът, за когото *сетивният свят* се е превърнал в *гола идея*, превръща, обратно, голите идеи в *сетивни същества*. Призраците на неговото въображение вземат телесна форма. В неговото въображение се образува свят от осезаеми, сетивно възприемаеми призраци. В това именно се състои тайната на всички благочестиви видения, това е същевременно общата форма на безумието. Ето защо Даскала, който повтаря фразите на Рудолф за „могъществото на разкаянието и покаянието, съединени със страшни мъки“, ги повтаря вече като полуумопобъркан, като доказва на дело връзката между християнското съзнание за греховност и безумието. Също така, разглеждайки превръщането на *живота* в изпълнена с призраци *нощ на сънища* като истинска последица от разкаянието и покаянието, Даскала разкрива истинската тайна на чистата критика и на християнското поправяне. Тази тайна се състои именно в това, че човек се превръща в призрак, а животът му — в редица *сънища*.

Евгени Сю чувства на това място колко много поведението на слепия разбойник по отношение на Кукумявката е в разрез с *душеспасителните мисли*, които Рудолф е внушил на Даскала. Ето защо той слага в устата на Даскала следните думи:

„Спасителното влияние на тези мисли е такова, че яростта ми стихва.“

Даскала признава следователно, че *моралното му негодувание* не е било нищо друго освен *ярост от най-земно естество*.

„Липсват ми... смелост... сила... воля да те убия... не, не мога да пролея твоята кръв... това би било... *убийство*...“ (той нарича това нещо с истинското му име) „... може би простимо убийство... но все пак това би било убийство.“

Като издебва удобен момент, Кукумявката наранява Даскала с камата си. Сега Евгени Сю може да му разреши да убие Кукумявката без по-нататъшна морална казуистика.

„Той нададе вик от болка... Това неочаквано нападение моментално пробуди у него и запали със страшен огън цялата му постихнала жажда за отмъщение, цялата му ярост, всичките му кръвожадни инстинкти. Всичко това избухна с внезапна, страшна сила. Умът му, вече силно разтърсен, се помрачи окончателно... О, усойнице!... Почувствавах зъбите ти... Ти ще бъдеш като мене без очи...“

Той ѝ издрасква очите.

В момента, когато натурата на Даскала, само лицемерно и софистично украсена, само аскетично заглушена вследствие лечението на Рудолф, бурно избива навън, този *взрив* е толкова по-разрушителен и по-ужасен. Признанието на Евгени Сю, че разумът на Даскала бил вече достатъчно разтърсен от всички събития, подготвени от Рудолф, заслужава благодарност.

„Последният лъч на неговия разум угасна в тоя вик на ужас, в тоя вик на осъден...“ (той вижда призраците на убитите от него хора). „Даскала беснее и реве като *див звяр*... Той измъчва Кукумявката до смърт.“

Г-н Шелига мърмори под носа си:

„С Даскала не може да се извършн толкова *бързо*“ (!) „и *щастливо*“ (!) „*превърщане*“ (!), „както с *Шуримбор*.“

Както Рудолф прави Флър дьо Мари обитателка на манастир, така той прави Даскала обитател на лудницата — *Бисетр*. Рудолф е парализирал не само физическата, но и *духовната* му сила. И не без основание: защото Даскала е грешил не само с физическата, но и с духовната си сила, а според Рудолфовата теория за наказанието *греховните сили* трябва да бъдат унищожени.

Но и тук у г. Евгени Сю още не са завършени докрай „покаянието и разкаянието, свързани с ужасно отмъщение“. Разсъдъкът на Даскала се връща отново, но от страх да не бъде предаден на правосъдието той остава в *Бисетр*, като *се преструва* на луд. Г-н Сю забравя, че „всяка негова дума трябваше да бъде *молитва*“, а в края на краищата неговите приказки се оказват нечленоразделно виене и бълнуване на луд. Или може би г. Сю иронично поставя подобна проява на живот на *една дъска* с молитвата?

Идеята за наказанието, която Рудолф прилага в ослепяването на Даскала — това изолиране на човека от външния свят и насилственото му потапяне в дълбока душевна самота, съчетаването на юридическото наказание с теологическото измъчване, — в най-рязка форма е осъществена в *системата на единична килия*. Затова г. Сю възпява и системата на *единична килия*:

„Колко столетия са минали, преди хората да разберат, че има *само едно* средство да бъде изкоренена застрашаващата социалния организъм, бързо разпространяваща се зараза“ (а именно поковареността на нравите в затворите); „това е изолирането на престъпника.“

Г-н Сю споделя мнението на почтените хора, които обясняват разпространението на престъпленията с устройството на затворите. За да избягат престъпника от лошо общество, те го оставят в общество със самия себе си.

Г-н Евгени Сю заявява:

„Бих сметнал себе си за щастлив, ако моят слаб глас можеше да бъде чул сред гласовете на всички ония, които с толкова несъмнено право и с такава упоритост настояват за *пълно* и *абсолютно* прилагане системата на единична килия.“

Желанието на г.Сю е осъществено само *частично*. На сегашната сесия на Камарата на депутатите при обсъждането на въпроса за системата на единична килия дори официалните защитници на тая система трябваше да признаят, че рано или късно тя довежда до умопобъркване на затворника. Поради това всички наказания, които надвишават десетгодишен тъмничен затвор, трябваше да бъдат заменени със заточение.

Ако г. Токвил и г. Бомон бяха проучили основно романа на Евгени Сю, те несъмнено щяха да постигнат *пълно* и *абсолютно* приложение на системата на единична килия.

Докато Евгени Сю лишава от общество престъпниците, които са още с нормален ум, за да ги умопобърка, на умопобърканите, напротив, той дава общество, за да им върне разсъдъка:

„Опитът доказва, че за лудите изолирането е толкова губелно, колкото то е спасително за намиращите се в затвор престъпници.“

Ако г. Сю и критическият му герой Рудолф не успяха нито с *католическата теория за наказанието*, нито с *методистката система на единична килия* да направят *правото* по-бедно макар и с една тайна, те, напротив, обогатиха медицината с нови тайни, а в края на краищата *откриването на нови тайни* е такава заслуга, каквато и *разбулването на стари тайни*. В съгласие с г. Сю критическата критика съобщава за ослепяването на Даскала:

„Той дори не вярва, когато му кажат, че е лишен от светлината на своите очи.“

Даскала не можел да вярва, че е загубил зрението си, защото наистина още виждал. Г-н Сю описва нов вид катаракта, той съобщава такива неща, които наистина представляват тайна за масовата; некритическата *офталмология*:

Зеницата след операцията побелява. Очевидно, касае се за *перде на кристалина*. Досега такова перде можеше, разбира се, да се предизвика чрез нараняване на кристалинната капсулка, и то почти без болка, макар и не съвсем безболезнено. Но тъй като медиците постигат този резултат само по *естествен*, а не по *критически* начин, не оставаше нищо друго освен след нараняването да се почака възпалението с неговото пластическо изпотпяване, за да се получи помътняване на кристалина.

Още по-голямо *чудо* и още по-голяма *тайна* се случват с Даскала в третата глава на третия том.

Ослепелият отново *проглежда*:

„Кукумявката, Даскала и Гърбушко *видяха* свещеника и Фльор дьо Мари.“

Ако не искаме по примера на „Критика на синоптиците“ да изтълкуваме това явление като *съчинено от писател чудо*, ще трябва да допуснем, че Даскала отново е оперирал своето перде. По-късно той отново е сляп. Той следователно е отворил окото си много рано, светлинното дразнене е причинило възпаление, което е довело до поражение на *ретината* и до неизлечима *слепота*. обстоятелството, че целият този процес трае *тук* само *една* секунда, е нова *тайна* за некритическата офталмология.

в) Награждаване и наказване. Двойното правосъдие

(с таблица)

Героят Рудолф ни разкрива новата теория, която си поставя за цел да поддържа обществото чрез *награждаване на добрите* и *наказване на лошите*. От некритическо гледище тази теория не е нищо друго освен теорията на съвременното общество. То отрежда много награди за добрите и наказания за лошите. В сравнение с тази разбулена тайна — колко некритичен е масовият комунист *Оуен*, който вижда в системата на наградите и наказанията освещаването на различните стъпала на обществената иерархия и завършения израз на робска униженост.

Като *ново* разбулване може да изглежда това, че Евгени Сю отдава разпределението на наградите в ръцете на правосъдието — на специално допълнение към углавното правосъдие — и като не се задоволява с *една* юрисдикция, изобретява *двойна*. За съжаление, и тази разбулена тайна не е нищо друго освен повторение на едно старо учение, подробно развито в споменатата по-горе книга на

Бентам. Не може обаче да се оспори на г. Евгени Сю честта, че е разработил и мотивирал своето предложение несравнено по-критически от Бентам. Докато масовият англичанин остава напълно върху грешната земя, дедукцията на г. Сю се издига в критическата сфера на небесата. Г-н Сю разсъждава по следния начин:

„За да плашат лошите, хората обличат в материална форма предугажданите от тях проявления на небесния гняв. Защо да не обличат по аналогичен начин в материална форма божнето награждаване на добрите и да не антиципират това възнаграждаване на земята?“

Съгласно *некритическия* възглед става тъкмо обратното: в небесната криминална теория е идеализирана само земната теория, както в представата за божие то възнаграждение е идеализирана само човешката наемна служба. Ако обществото възнаграждава не всички добри — така и трябва да бъде, за да може божията справедливост все пак да има известно предимство пред човешката справедливост.

В своето изображение на критически награждаващото правосъдие г. Евгени Сю ни дава „пример на оня *женски*“ (заклеймен от г. Едгар с пълно „спокойствие на познаването“ в лицето на Флора Тристан) „*догматизъм*, който не може да мине без формула и си я образува от категориите на *съществуващото*“. Г-н Евгени Сю прибавя към всеки пункт на съществуващото *углавно правосъдие*, което той запазва, по един точно копиран от него съответстващ пункт на *награждаващото правосъдие*. За нагледност ще изобразим проектираната от него система заедно със съответните пунктове на *углавното правосъдие* във вид на таблица (виж следващата страница).

Г-н Сю, развълнуван от явилата се във въображението му картина, се провиква:

„Уви, това е утопия! Но предположете, че дадено общество е *организирано* по такъв начин!“

Това би била следователно *критическата организация на обществото*. Ние сме принудени да вземем под своя защита тази организация срещу упрека на Евгени Сю, че досега тя оставала само утопия. Сю съвсем е забравил „*наградите за добродетел*“, които се дават всяка година в Париж и за които той сам споменава. Тези награди са организирани дори двойко: материалната *награда Монтион* — за благородни дела на мъже и жени — и *наградата rosière** за най-моралните девойки. Тук не липсва дори изискваният от Евгени Сю *венец* от рози.

* rosière — непорочна девойка, награждавана за добродетелта ѝ с венец от рози. *Ред.*

Таблица на критически завършеното правосъдие

Съществуващо правосъдие

Названия: *Углавно правосъдие*

Отличителни белези: държи в ръка *меч*, за да прави лошите с една глава по-къси.

Цел: Наказване на лошите, тъмничен затвор, лишаване от чест, лишаване от живот.
Народът научава за страшното наказание за лошите.

Средства за откриване на лошите: Полицейско шпиониране, детективи, за да следят лошите.

Решение на въпроса, дали дадено лице принадлежи към лошите: *Les assises du crime*, съд със съдебни заседатели за разглеждане на престъпленията. Министерството сигнализира и донася за престъпленията на подсъдимия, като ги предава на публичното отъщение.

Състояние на престъпника след присъдата: Той се намира под надзора на висшата полиция. Хранят го в затвора. Държавата прави разходи за него.

Изпълнение на присъдата: Престъпникът стои на *ешафота*.

Критически допълващо правосъдие

Названия: *Добродетелно правосъдие*.

Отличителни белези: държи в ръка *венец*, за да прави добрите с една глава по-високи.

Цел: Награждаване на добрите, безплатно хранене, почести, поддържане на живота.
Народът научава за блестящия триумф за добрите.

Средства за откриване на добрите: Шпиониране на добродетелта, детективи, за да следят добродетелните.

Решение на въпроса, дали дадено лице принадлежи към добрите: *Assises de la vertu*, съд със съдебни заседатели за разглеждане на добродетелите. Министерството сигнализира и донася за благородните постъпки на подсъдимия, като ги предава на публичната признателност.

Състояние на добродетелия след решението: Той се намира под надзора на висшето морално милосърдие. Хранят го в собствения му дом. Държавата прави разходи за него.

Изпълнение на решението: Точно срещу ешафота за престъпниците се издига *пиедестал*, на който се изкачва великият мъж на доброто — *стълб на добродетелта*.

Що се отнася до шпионирането на добродетелта, както и до надзора на висшето морално милосърдие — всичко това е организирано от езуитите отдавна. Освен това вестниците „Journal des Débats“⁷⁹, „Siècle“⁸⁰, „Petites affiches de Paris“⁸¹ и др. всекидневно сигнализират и донасят на износна цена за добродетелите, благородните постъпки и заслугите на всички парижки борсови спекуланти, независимо от сигнализирането и донасянето за политическите благородни постъпки, за което всяка партия си има свой орган.

Още старият Фос отбеляза, че *Омир* е по-добър от своите богове. Ето защо ние можем да направим отговорен за иденте на Евгени Сю „разбулената тайна на всички тайни“ — Рудолф.

Отгоре на това г. *Шелига* ни съобщава:

„Освен това в романа на Евгени Сю се срещат чести отстъпления от главната нишка на разказа, различни прибавки и епизоди — и всичко това представява *критика*.“

с) *Премахване на подивяването сред цивилизацията и на безправие то в държавата*

Юридическото *превантивно средство* за премахване на престъпленията и същевременно на подивяването сред цивилизацията се състои в „покровителствената опека на държавата над децата на екукутираните престъпници и на лицата, осъдени на доживотни наказания“. Сю иска да организира разпределението на престъпленията по-либерално. Отсега нататък нито едно семейство не трябва да притежава наследствена привилегия върху престъплението; свободната конкуренция на престъпленията трябва да надделее монопола.

„Безправие то в държавата“ г. Сю премахва чрез реформиране на раздела на френския наказателен кодекс, отнасящ се до „злоупотребата с доверие“, и особено чрез назначаване на *получаващи постоянна заплата адвокати за бедните*. Поради това г. Сю смята, че в Пиемонт, Холандия и други държави, където вече има адвокати за бедните, безправие то е премахнато. Френското законодателство според г. Сю има само тоя недостатък, че не предвижда постоянна заплата за адвокатите, които обслужват бедните, не ги задължава да обслужват само бедните и много стеснява установяваните от закона рамки на беднотата. Като че ли безправие то не започва тъкмо в самия съдебен процес и като че ли във Франция не е известно още отдавна, че *правото* само по себе си не дава нищо, а само санкционира съществуващите отношения. Станалото вече тривиално разли-

чаване на *право* и *факт* е останало очевидно „парижка тайна“ за критическия романист.

Ако към критическото разбулване на правните тайни прибавим и големите реформи, които Евгени Сю иска да извърши по отношение на *съдиите-изпълнители*, ще можем да разберем парижкия вестник „Satan“⁸², в колоните на който обитателите на един от кварталите на града се обръщат към тоя „велик реформатор, който фабрикува дебели книги“ с оплакване, загдето на улиците им още няма газово осветление Г-н Сю отговаря, че ще помогне за отстраняването на това зло в шестия том на своя „Скитникът евреин“. Друг квартал се оплаква от недостатъците на първоначалното образование. Г-н Сю обещава да осъществи реформата на първоначалното образование за тоя квартал в десетия том на своя „Скитникът евреин“.

4) РАЗБУЛЕНАТА ТАЙНА НА „ГЛЕДИЩЕТО“

„Рудолф не се спира на своето възвищено“ (1) „гледище... Той не жали труд, за да усвоява по свободен избор *гледищата* отдясно и отляво, отгоре и отдолу“ (Шелига).

Една от главните тайни на критическата критика е „гледището“ и *създението* от гледище на гледището. Всеки човек, както и всеки духовен продукт се превръща за нея в гледище.

Няма нищо по-лесно от това, да се проникне в тайната на гледището, щом е разбрана общата тайна на критическата критика — да повтаря на нов глас старите спекулативни дивотии.

Нека преди всичко самата критика чрез устата на патриарха, г. Бруно Бауер, се изкаже за своята теория на „гледището“.

„Науката... никога няма работа с даден отделен индивид или с дадено определено гледище... Тя, разбира се, няма да пропусне да премахне пределите на едно гледище, стига само това да си заслужава труда, и тези предели действително да имат общочовешко значение; но тя ги разглежда като чиста категория и определеност на самосъзнанието и се обръща поради това само към онези, които имат смелостта да се издигнат до всеобщността на самосъзнанието, т. е. към онези, които не искат да остават на всяка цена в същите предели.“ („Anekdoti“, том II, стр. 127).

Тайната на тази Бауерова смелост е Хегеловата „Феноменология“. Тъй като тук на мястото на човека Хегел поставя самосъзнанието, най-разнообразната човешка действителност се явява тук само като определена форма на самосъзнанието, като определеност на самосъзнанието. Но гола определеност на самосъзнанието е „чиста категория“, гола „мисъл“, която поради това аз мога да сменя в

„чистото“ мислене и да преодолее чрез чисто мислене. В Хегеловата „Феноменология“ се оставят *незасегнати материалните, сетивните, предметните* основи на различните отчуждени форми на човешкото самосъзнание и цялата разрушителна работа имаше за резултат *най-консервативната* философия, защото подобно гледище си въобразява, че е преодоляло *предметния, сетивно-действителния свят*, щом го е превърнало в „мисловно нещо“, в чиста *определеност* на *самосъзнанието* и сега може да разтвори станалия *ефирен* противник в „*ефира на чистото мислене*“. Ето защо „Феноменологията“ напълно последователно завършва с това, че на мястото на цялата човешка действителност поставя „*абсолютното знание*“ — *знание*, защото това е единственият начин на съществуване на самосъзнанието, а самосъзнанието се разглежда като единствения начин на съществуване на човека, — *абсолютно знание*, защото самосъзнанието знае само *самото себе си* и не е стеснено вече от никакъв предметен свят. Хегел прави човека *човек на самосъзнанието*, вместо да направи самосъзнанието *самосъзнание на човека* — на действителния, т. е. живеещия в действителния, предметния свят и обусловен от него, човек. Хегел поставя света с *главата надолу* и затова може да преодолее също в *главата* всички предели, което, разбира се, ни най-малко не пречи те да продължават да съществуват за *лошата сетивност*, за *действителния човек*. Освен това за него неизбежно предел е всичко, което свидетелства за *ограничеността на всеобщото самосъзнание* — всяка сетивност, действителност, индивидуалност на хората и на техния свят. Цялата „Феноменология“ има за цел да докаже, че *самосъзнанието е единствената и всеобемашата реалност*.

В последно време г. Бауер е прекръстил абсолютното знание *критика*, а *определеността на самосъзнанието* — с по-просто звучащия термин *гледище*. В „*Anekdoti*“ и двата термина още стоят един до друг и гледището все още се коментира чрез *определеността на самосъзнанието*.

Тъй като „*религиозният свят като такъв*“ съществува само като свят на *самосъзнанието*, на критическия критик — теолог *ex professo** — съвсем не може да дойде на ум, че съществува такъв свят, в който *съзнание и битие* се различават помежду си — свят, който продължава, както и преди, да съществува, когато аз премахвам само неговото мисловно съществуване, неговото съществуване като категория или гледище, т. е. когато видоизменям своето собствено субективно съзнание, без да изменям предметната действителност по действително предметен начин, т. е. без да изменям своята собствена

* — по специалност. *Ред.*

предметна действителност и предметната действителност на другите хора. Ето защо спекулативното мистично твърдение между битие и мислене се повтаря в критиката като еднакво мистичното твърдение между практика и теория. Оттук нейният яд против практиката, която иска да бъде още нещо различно от теорията, и против теорията, която иска да бъде още нещо различно от разтварянето на една или друга определена категория в „безпределната всеобщност на самосъзнанието“. Нейната собствена теория се ограничава с това, да обявява всичко определено — като например държавата, частната собственост и т. н. — за противоположност на безпределната всеобщност на самосъзнанието и поради това за нищожно. А необходимо е, обратно, да се покаже как държавата, частната собственост и т. н. превръщат хората в абстракции, или представляват продукти на абстрактния човек, вместо да бъдат действителността на индивидуалните, конкретните хора.

Най-сетне, от само себе си се разбира, че докато Хегеловата „Феноменология“ въпреки своя спекулативен първороден грях дава по много пунктове елементите на една действителна характеристика на човешките отношения — г. Бруно и компания, напротив, дават само безсъдържателна карикатура, която се задоволява с това, да извади от някакъв духовен продукт или от реални отношения и движения известна определеност, да превърне тази определеност в мисловна определеност, в категория и да представи тази категория за гледище на продукта, на отношението или движението, за да може със старческа мъдрост и с тържествуващ вид да поглежда презрително към тази определеност от гледището на абстракцията, на всеобщата категория, на всеобщото самосъзнание.

Както за Рудолф всички хора стоят или на гледището на доброто, или на гледището на злото и биват оценявани съобразно с тези две неизменни категории, така за г. Бауер и компания едни изхождат от гледището на критиката, други — от гледището на масата. Но те и двамата превръщат действителните хора в абстрактни гледища:

5) РАЗБУЛВАНЕ ТАЙНАТА НА ИЗПОЛЗУВАНЕТО НА ЧОВЕШКИТЕ ВЛЕЧЕНИЯ, ИЛИ КЛЕМАНС Д'АРВИЛ

Досега Рудолф се ограничаваше с това, да възнаграждава по своему добрите и да наказва по своему лошите. Сега от един пример ще видим как той извлича полза от страстите и „дава подобаващо развитие на прекрасните природни заложби на Клеманс д'Арвил“.

„Рудолф“ — казва г. Шелинг — „я посочва *занимателната* страна на *благодарителността* — мисъл, която свидетелствува за познаване на хората, което е свойствено *само* на миналия през дълбоки изпитания ум на Рудолф“.

Изразите, които Рудолф употребява в своя разговор с Клеманс, а именно: „да се направи *привлекателно*“, „да се *използува природният вкус*“, „да се *регулира интригата*“, „да се *използува склонността към лицемерие и лукавство*“, „да се преобразят властни, неизкореними инстинкти в благородни качества“ и т. н. — всички тези изрази, както и самите *влечения*, които тук се приписват предимно на женската природа, *издават* тайния извор на Рудолфовата мъдрост — *Фурие*. В ръцете му е попаднало популярно изложение на учението на Фурие.

Приложението на това учение е пак толкова критическа собственост на Рудолф, колкото и разгледаното по-горе негово приложение на теорията на Бентам.

Не в самата *благодарителност* като такава трябва младата маркиза да намира удовлетворение на своята човешка същност, човешко съдържание и цел на дейността, следователно и развлечение. Не, *благодарителността* представлява, напротив, само външният повод, само *предлогът*, само *материята* за такова развлечение, което също тъй успешно би могло да направи свое съдържание всяка друга материя. Мизерията бива използвана съзнателно, за да достави на благодетеля „пикантността на романа, задоволяване на любопитството, приключения, дегизирания, наслаждения от своето собствено великопепие, нервни разтърсвания и тем подобни“.

С това Рудолф несъзнателно е изказал отдавна откритата тайна, че самата човешка мизерия, безкрайното унижение, принудено да приема милостиня, трябва да служи за паричната аристокрация и аристокрацията на образованието за *забава*, за задоволяване на тяхното себелюбие, за гъделичкане на тяхното тщеславие, за развлечение.

Множеството *благодарителни съюзи* в Германия, множеството *благодарителни дружества* във Франция, многобройните *благодарителни донкихотски предприятия* в Англия, концерти, балове, спектакли, обеда за бедните, дори публичните подписки за пострадалите при нещастни случаи — всичко това няма никакъв друг смисъл. Оттук следва, че и *благодарителността* отдавна вече е *организирана* като развлечение.

Внезапната, немотивирана *метаморфоза* на маркизата само при думата „*atusant*“* ни кара да се съмняваме в трайността на нейното излекуване или, по-точно, тази *метаморфоза* е само привидно

* — забавен, занимателен. *Ред.*

внезапна и немотивирана, само привидно причинена от изобразяването на благотворителността като развлечение. Маркизата *обича* Рудолф, и Рудолф се дегизира заедно с нея, интригува заедно с нея, впуска се с нея във всевъзможни благотворителни приключения. По-късно, при едно благотворително посещение на маркизата в затвора Сен-Лазар, излиза наяве нейната ревност към Фльор дьо Мари и от благотворително отношение към своята ревност тя премълчава пред Рудолф за нейното арестуване. В най-добрия случай обаче Рудолф успява да научи една нещастна жена да играе глупава комедия с нещастни същества. Тайната на изобретената от Рудолф *филантропия* издава онзи парижки наивник, който след танца поканил своята дама на вечеря със следните думи:

„Ах, мадам, не е достатъчно, че танцувахме в полза на тези бедни поляци... да бъдем филантропи докрай... да отидем сега да вечеряме в полза на бедните!“

6) РАЗБУЛВАНЕ ТАЙНАТА НА ЖЕНСКАТА ЕМАНЦИПАЦИЯ, ИЛИ ЛУИЗА МОРЕЛ

По случай арестуването на *Луиза Морел* Рудолф се впуска в разсъждения, които могат да бъдат резюмирани по следния начин:

„Господарят често погубва слугинята, като си служи със сплашване, неочакван натиск или като използва други обстоятелства, които произтичат от естеството на отношенията между прислуга и господар. Той я хвърля в нещастие, обрича я на позор и престъпление. Законът не засяга тях отношения... Престъпникът, който фактически е довел девойката до детеубийство, не се наказва.“

Разсъжденията на Рудолф не се простират дори толкова далеч, че да подложат на светлейшата му критика самото *отношение между прислуга и господар*. Като малък владетел той е голям привърженик на тоя вид отношения. Още по-малко се издига Рудолф до разбирането на безчовечността на общото положение на жената в съвременното общество. На него, всецяло верен на своята досегашна теория, му липсва само *закон, наказващ съблазнителя и свързващ разкаянието и покаянието със страшни наказания*.

Рудолф би трябвало само да хвърли поглед върху съществуващото законодателство на други страни. *Английското* законодателство изпълнява всичките му желания. В своята делкатност, толкова прославена от *Блякстън*, то стига дотам, да обяви за виновен във *вероломство* дори оня, който е съблазнил проститутка.

Г-н Шелига свири тържествена фанфара:

„Така“ (I) — „мисли“ (I) — „Рудолф“ (I). „А сега сравнете тези мисли с вашите фантазии за женската еманципация. В тези мисли вие почти с ръце досягате делото на еманципацията, докато по рождение сте прекалено практични и поради това тъй често търпите неуспех с вашите празни опити.“

Във всеки случай ние дължим на г. Шелига разбулването на тайната, че едно дело може почти с ръце да бъде досегнато в мислите. Що се отнася до неговото забавно сравнение на Рудолф с хората, които са писали за еманципацията на жената, нека читателят сравни мислите на Рудолф например със следните „фантазии“ на Фурие:

„Нарушаване на съпружеската вярност, прелъстяване на девойка правят чест на съблазнителя, считат се за добър тон... Но бедната девойка! Детегубийство — какво престъпление! Ако скъпи честта си, тя трябва да заличи следите на безчестието, а ако пожертвува детето си заради предразсъдъците на обществото, тя се излага на още по-голям позор и става жертва на предразсъдъците на закона... Ето *омагьосания кръг*, който механизъмът на цивилизацията описва навсякъде в своето движение.“

„Нима младата девойка не е стока, предлагана на първия срещнат купувач, който желае да я придобие в своя изключителна собственост? ... Както в граматиката две отрицания правят утвърждение, така и в брачната сделка две институции правят добродетел.“

„Развитието на дадена историческа епоха всякога може да се определи от степента на напредъка на жените по пътя към свободата, тъй като в отношенията между жената и мъжа, между слабия и силния пол най-ясно се проявява победата на човешката природа над животинската. Степента на еманципацията на жената е естественото мерило на общата еманципация.“

„Унижението на женския пол е съществена характерна черта както на цивилизацията, така и на варварството, само с тази разлика, че на всеки порок, който варварството практикува в прост вид, цивилизацията придава сложна, двусмислена, двулична, лицемерна форма на съществуване... За това, че жената е държана в робство, никой не се оказва наказан в по-голяма степен, отколкото самият мъж.“ (Фурие)⁸³.

Излишно е разсъжденията на Рудолф да се сравняват с майсторската характеристика на брака, дадена от Фурие, както и с произведението на материалистическата фракция на френския комунизъм.

Жалките откъси социалистическа литература, които се срещат у романиста, разбулват все още неизвестни на критическата критика „тайни“.

7) РАЗКРИВАНЕ НА ПОЛИТИКО-ИКОНОМИЧЕСКИТЕ ТАЙНИ

а) Теоретическо разкриване на политико-икономическите тайни.

Първо откритие: Богатството често довежда до прахосничество, прахосничеството — до разорение.

Второ откритие: Току-що посочените последници на богатството произтичат от недостатъчното възпитание на богатата младеж.

Трето откритие: *Наследяването и частната собственост са и трябва да бъдат неприкосновени и свещени.*

Четвърто откритие: Богатият е длъжен морално да дава на работниците отчет за употребата на своето състояние. Едно голямо състояние е наследствен влог, феодално ленно владение, поверено на умни, здрави, ловки, великодушни ръце, на които същевременно е възложено да направят това състояние плодотворно и да го използват така, че всичко, което има *щастieto* да се намира в сферата на блестящото и спасително сияние на голямото състояние, да изпитва върху себе си неговото оплодотворяващо, ободряващо и подобряващо влияние.

Пето откритие: Държавата трябва да преподаде на неопитната богата младеж *елементарните основи на индивидуалната икономия.* Тя трябва да морализира богатството.

Шесто откритие: Най-сетне, държавата трябва да се заеме с разрешаването на колосалната проблема за *организацията на труда.* Тя трябва да даде спасителния пример на *асоциация на капиталите и труда,* и то асоциация, която да е почтена, разумна, справедлива, която да осигурява благосъстоянието на *работника,* без да вреди на *имуществото на богатия,* която да *свърже тези две класи с връзките на взаимното благоволение, на признателността и с това завинаги да осигури спокойствието на държавата.*

Тъй като държавата засега още не ще приеме тази теория, Рудолф сам дава някои практически примери. Тези примери разкриват тайната, че за г. Сю, за Рудолф и за критическата критика най-известните *икономически отношения* са останали „тайни“.

в) „Банката за бедните“

Рудолф учредява една *банка за бедните.* Статутът на тази *критическа банка за бедните* е следният:

Тя има за цел да поддържа порядъчните семейни работници през време на безработица. Тя трябва да замени милостинята и заложените къщи. Тя разполага с годишен доход 12,000 франка и раздава безлихвени заеми-помощи в размер от 20 до 40 франка. Отначало тя разпростира своята дейност само върху *седми Парижки квартал,* в който живеят повечето работници. Работниците или работничките, които претендират за помощ, трябва да имат свидетелство от своя последен господар, в което се удостоверява тяхното

добро поведение и се посочва причината и датата на тяхното уволнение. Тези заеми подлежат на погасяване чрез месечни вноски в размер на една шеста или една дванадесета част от целия заем, по желание на самия заемополучател, от деня, в който той отново си намери работа. За гаранция на заема служи задължението под честна дума. Двама други работници трябва освен това да гарантират за честната дума на заемополучателя. Тъй като критическата цел на банката за бедните се състои в това, да облекчи една от най-тежките беди на работническия живот — *прекъсването на работата*, помощ може да бъде оказана изобщо само на безработните. Г-н Жермен, който управлява това учреждение, получава годишна заплата 10,000 франка.

Да хвърлим сега един некритически поглед върху практиката на критическата политическа икономия. Годишният доход на банката възлиза на 12,000 франка. Заемите се отпускат в размер от 20 до 40 франка на лице, следователно възлизат средно на 30 франка. Броят на официално признатите за „нуждаещи се“ работници от седми квартал възлиза най-малко на 4,000. Така че годишно може да бъдат подпомогнати 400 работника, т. е. една десета от най-нуждаещите се работници от седми квартал. В Париж *средната продължителност* на безработицата е значително по-голяма от 4 месеца, т. е. 16 седмици: тази цифра е много ниска. Ако се разпределят 30 франка на 16 седмици, ще се получи малко по-малко от 37 су и 3 сентима на седмица, т. е. по-малко от 27 сентима на ден. Дневният разход за *един затворник* във Франция възлиза средно на малко повече от 47 сентима, от които само за храна отиват повече от 30 сентима. Но работникът, на когото г. Рудолф помага, има семейство. Ако се приеме, че освен мъжа и жената в семейството има още средно поне две деца, излиза, че 27-те сентима трябва да бъдат разпределени между четири души. Квартирата струва минимум 15 сентима на ден, остават 12 сентима. *Хлябът*, изядан средно от един затворник, струва приблизително 14 сентима. Следователно с получената от критическата банка парична сума работникът заедно със семейството си, като се абстрахираме от всички други потребности, ще може да купи по-малко от една четвърт от нужния му хляб и ще трябва да умре от глад, ако не прибегне до средствата, от които тази банка за бедните иска да го отклони, т. е. до заложната къща, просията, кражбата и проституцията.

Затова пък човекът на безпощадната критика нарежда блестящо управителя на банката. Доходът, подлежащ на управляване, се равнява на 12,000 франка, заплатата на управителя — на 10,000 франка. Управлението струва следователно 45% от общата сума, т. е. почти тройно повече от управлението на масовите учреждения за бед-

ните в Париж, което струва приблизително 17% от цялата сума на разходваните средства.

Но да допуснем за момент, че помощта, оказвана от банката за бедните, е действителна, а не само илюзорна помощ; все пак това учреждение на разкритата тайна на всички тайни се основава на фантастичната представа, че е достатъчно да се измени *разпределението* на възнаграждението за труда, за да може работникът да преживее през цялата година.

Казано прозаячно, доходът на 7,500,000 френски работници възлиза само на 91 франка на човек, доходът на други 7,500,000 френски работници — само на 120 франка на човек, следователно вече 15,000,000 работници получават по-малко, отколкото е абсолютно необходимо за поддържане на живота.

Идеята на критическата банка за бедните, ако се схваща разумно, се свежда до това, да се удържа от заплатата на работника през периода, когато е на работа, толкова, колкото му е необходимо, за да преживее през периода на безработица. Дали аз му давам през време на безработицата определена сума пари, която той да ми върне, когато почне да работи, или той ми дава през периода на работа определена сума пари, а аз му я връщам през периода на безработицата — това е все едно. И в единия, и в другия случай той всякога ми дава — когато е на работа — онова, което получава от мене през време на безработица.

Следователно „чистата“ банка за бедните се отличава от масовите *спестовни каси* само с две много оригинални, много критически особености: първо, с това, че банката дава парите си на заем *à fonds perdus**, с глупавото предположение, че работникът ще може да върне заема, когато пожелае и че той всякога ще пожелае да заплати, когато ще може да направи това; второ, още и с това, че банката не плаща *лихви* за вложените от работника суми. Тъй като вложената сума се явява тук във формата на аванс, банката смята вече за голяма работа, че самата тя не взема лихви от работника.

Критическата банка за бедните се отличава следователно от масовите спестовни каси с това, че работникът губи своите лихви, а банката — своя капитал.

с) Образцовото стопанство в Буквал

Рудолф създава *образцово стопанство в Буквал*. Това място е избрано толкова по-сполучливо, защото пази още следите на феодалните времена, а именно — един феодален замък.

* — на безнадежден длъжник. Ред.

Всеки от шестте работници-мъже, заети в тази ферма, получава 150 екю, или 450 франка, всяка работничка — 60 екю, или 180 франка, годишна работна заплата. Освен това те имат безплатен стол и безплатно жилище. Обикновената всекидневна храна на буквалските работници се състои от „огромна“ порция шунка, от не по-малко огромна порция овнешко месо и, най-сетне, от не по-малко масивно парче телешко месо, при което като допълнителни ястия се прибавят два вида зимна салата, две големи парчета сирене, картофи, сидър и т. н. Всеки от шестте работници-мъже работи *двойно* повече от обикновения френски ратай.

Тъй като цялата сума на годишния доход във Франция, при еднакво разпределение, възлиза средно само на 93 франка на човек и тъй като броят на жителите, непосредствено заети в селското стопанство, се равнява на две трети от цялото население на Франция, може да се заключи каква революция не само в разпределението, но и в производството на националното богатство би предизвикало всеобщото подражание на образцовото стопанство на германския халиф.

От казаното по-горе следва, че Рудолф постига такова огромно увеличение на производството само като заставя всеки работник да работи двойно повече, отколкото досега, и да поглъща храна шест пъти повече, отколкото досега.

Тъй като френският селянин е много прилежен, работниците, които работят *двойно* повече, трябва да бъдат *свърхчовешки атлети*, което личи и по „огромните“ месни блюда. Ние можем следователно да предположим, че всеки от тези шест работника консумира всеки ден най-малко 1 фунт месо.

Ако цялото произвеждано във Франция месо би било разделено по равно, на човек би се паднало по-малко от $\frac{1}{4}$ фунта месо на ден. Оттук се вижда каква революция би извършил също и в това отношение примерът на Рудолф. Само земеделското население би консумирало повече месо, отколкото се произвежда в цяла Франция, така че тази критическа реформа би унищожила напълно скотовъдството във Франция.

Едната пета от общия доход, която Рудолф според отчета на управителя на буквалската ферма отец Шателен предоставя на работниците покрай високата работна заплата и разкошната храна, не е нищо друго освен неговата *поземлена рента*. Защото по средно изчисление се приема обикновено, че общо взето, след като се припаднат всички производствени разходи и печалбата за изразходвания в производството капитал, за френския поземлен собственик остава една пета от общия доход, или, с други думи, че частта, която представлява поземлената рента, е равна на една пета от общия доход. Макар Рудолф безспорно да намалява несъразмерно припа-

дащата му се печалба за изразходвания капитал, като увеличава несъразмерно разходите за работниците (според Шаптал, „За народното стопанство на Франция“⁸⁴, том I, стр. 239, средният годишен доход на френския селянин, който работи като ратай, е 120 франка), и макар да подарява цялата си поземлена рента на работниците, все пак отец Шателен съобщава, че благодарение на този метод монсеньор увеличава своя доход и по този начин подбужда другите, некритическите поземлени собственици да създадат подобно стопанство.

Образцовото стопанство в Буквал не е нищо друго освен фантастичен призрак; неговият *скрит фонд* е не естественото богатство на буквалската почва, а приказната Фортунатова⁸⁵ кесия на Рудолф.

Критическата критика шуми по този повод:

„От пръв поглед се вижда, че целият този план не е утопия.“

Само критическата критика е способна при пръв поглед към *Фортунатовата кесия* да види, че тя не е утопия. Критическият пръв поглед е погледът с „лоши очи“.

8) РУДОЛФ, „РАЗБУЛЕНАТА ТАЙНА НА ВСИЧКИ ТАЙНИ“

Чудното средство, с което Рудолф осъществява всичките си спасителни деяния и чудни изцеления, се състои не в красивите му думи, а в неговите *пари*. Такива са моралистите, казва Фурие. Трябва човек да е милионер, за да може да подражава на техните герои.

Моралът — това е „*безсилието в действието*“⁸⁶. Всеки път, щом влезе в борба с някакъв порок, той търпи поражение. А Рудолф дори не се издига до гледището на самостоятелния морал, който поне почива върху съзнанието за *човешко достойнство*. Неговият морал, напротив, почива върху съзнанието за човешката слабост. Той е представител на *геологическия* морал. Ние разгледахме във всички подробности геройските подвизи, извършени от него с помощта на неговите *християнски натрапчиви* идеи, с които той мери света, като „благодетелност“, „беззаветна преданост“, „самоотричане“, „разкаяние“, „добри и лоши“, „награда и наказание“, „ужасни наказания“, „уединение“, „спасение на душата“ и т. н. — и показахме, че всичко това не е нищо друго освен палячовщина. Остава ни още само да разгледаме *личния* характер на Рудолф, „разбулената тайна на всички тайни“, или разбулената тайна на „*чистата* критика“.

Противоположността между „добро“ и „зло“ се явява пред нашия критически Херкулес още през периода на неговата младост, олицетворена в два образа — на *Мурф* и *Полидори*, двамата учи-

тели на Рудолф. Първият от тях го възпитава на добро и фигурира като „добрия“; вторият го възпитава на зло и фигурира като „злия“. За да не отстъпва тази концепция по тривиалност на аналогични концепции в други нравоучителни романи, „добрият“ Мурф не трябва да бъде „учен“, „особено изпъкващ в интелектуално отношение“. Напротив, той е *честен, прост, мълчалив*, величествено третира злото с кратки атестации като: *позорно, подло* и изпитва ужас пред *низкото*. Той честно полага — да си послужим с езика на Хегел — мелодията на доброто и истината в равенството на тоновете, т. е. в *една нота*.

Напротив, *Полидори* е чудо по ум, знания и образование, при това човек с „най-опасната безнравственост“ и преизпълнен с „най-ужасен скептицизъм“, което Евгени Сю като представител на младата благочестива френска буржоазия не е можел да забрави. За духовната енергия и образование на Евгени Сю и на неговия герой може да се съди по паническият им ужас от *скептицизма*.

„Мурф“ — казва г. Шелига — „е едновременно и увековечената вина на 13 януари, и вечното изкупление на тази вина чрез несравнена любов към Рудолф и самопожертвуване за неговата особа.“

Както Рудолф е *deus ex machina** и изкупителят на целия свят, така и Мурф от своя страна е личният *deus ex machina* и изкупителят на Рудолф.

„Рудолф и спасението на човечеството, Рудолф и осъществяването на съвършенствата на човешката същност са за Мурф неделимо цяло, единно цяло, на което той служи не с глупавата кучешка преданост на роба, а съзнателно и самостоятелно.“

Следователно Мурф е просветен, съзнателен и самостоятелен роб. Като всеки княжески слуга той вижда в своя господар олицетворение на спасението на човечеството. *Граун* ласкае Мурф, като го нарича „*безстрашен телохранил*“. Сам Рудолф го нарича *образец на слуга* и той е действително *образцов слуга*. Евгени Сю ни съобщава, че *tête-à-tête*** той редовно се обръща към Рудолф с „монсеньор“. В присъствието на други, за да запази инкогнито, той прознася с устните си „мосьо“, а със сърцето си — „монсеньор“.

„Мурф помага да бъде смъкнато булото от тайните, но само заради Рудолф. Той взема участие в работата по разрушаване могъществото на тайните.“

* — буквално: „бог от машина“ (в античния театър актьорите, които са изобразявали богове, се появявали на сцената с помощта на специални механизми); в преносен смисъл — неочаквано появяващо се лице, което спасява положението. *Ред.*

** — насаме, между четири очи. *Ред.*

За непроницаемостта на булото, което крие от Мурф най-простите житейски отношения, можем да си съставим представа от неговия разговор с пълномощния министър Граун. От законното право на самозащита в случай на крайна необходимост Мурф прави извода, че Рудолф е имал право като *таен углавен съдия* да ослепи вързания и „беззащитен“ Даскал. Неговото описание как Рудолф ще почне да разказва пред съда за своите „благородни“ дела, с какви пищни фрази ще се хвали и как ще излива своето голямо сърце е достойно за гимназист, току-що прочел „Разбойници“ от Шилер. Единствената тайна, която Мурф предоставя за разрешение на света, е въпросът, с какво е намазал той лицето си, когато е играел ролята на въглищар — дали с въглищен прах или с черна боя.

„Ще излязат ангелите и ще отделят лошите от праведните“ (Евангелие от Матей, 13,49). „Скръб и страх на душите на всички хора, които вършат зло; слава, чест и мир на всички, които вършат добро“ (Послание на Павел до римляните, 2, 9—10).

Рудолф сам се превръща в такъв *ангел*. Той тръгва из света, за да отделя лошите от праведните, да наказва лошите и да награждава добрите. Представата за добро и зло се е запечатала в неговия слаб мозък толкова силно, че той вярва в реален сатана и иска да улови дявола жив, както някога професор Зак в Бон. От друга страна, той, напротив, се опитва да копира в подробности противоположността на дявола — *бога*. Той обича „да играе до известна степен ролята на провидението“. Както в *действителността всички различия* все повече и повече се сливат в различното между *бедни и богати*, така в *идеята всички* аристократически различия се превръщат в противоположността между *добро и зло*. Това различаване е последната форма, която аристократът придава на своите предразсъдъци. Себе си Рудолф отнася към добрите, а лошите съществуват, за да може той да се наслаждава на собственото си съвършенство. Да разгледаме това „добро“ малко по-отблизо.

Г-н Рудолф проявява благотворителност и разточителство подобно на багатския халиф в „Хиляда и една нощ“. Той не може да има такъв начин на живот, без да изсмуква като вампир всички сокове от своето малко германско княжество. Според думите на самия г. Сю, той би принадлежал към медиатизираните германски князе⁸⁷; ако не го било спасило от принудително абдикиране покровителството на един френски *маркиз*. За размерите на неговото княжество може да се съди по този последния факт. Доколкото *критически* Рудолф оценява *собственото си положение*, може да се види освен това от обстоятелството, че той, дребният германски княз, смята за необходимо да бъде в Париж полуинкогнито, за да не обръща вни-

мание. Той нарочно води със себе си един *канцлер* с критическата цел последният да представлява за него „театралната и детинската страна на суверенната власт“; сякаш един дребен княз се нуждае освен от себе си и от своето огледало още и от някакъв трети представител на театралната и детинската страна на суверенната власт. Рудолф е съумял да внуши на своите хора същото *критическо неразбиране* на своята роля и значение. Така например слугата *Мурф* и пълномощният министър *Граун* не забелязват как им се надсмива парижкият търговски посредник г. *Бадино*, давайки си вид, че счита техните частни поръчки за работи от държавна важност, и приказвайки саркастично за

„тайнствените отношения, които могат да съществуват между най-различни интереси и *съдбините на държавите*“. „Да“ — съобщава пълномощният министър на Рудолф, — „той има безсрамие да ми казва понякога: „Колко неизвестни за народа усложнения в управлението на една държава! Кой би казал, г-н бароне, че докладните записки, които Ви представям, имат влияние върху хода на *европейските работи*, а това без съмнение е така“.

Пълномощният министър и Мурф виждат безсрамие не в това, че им се приписва влияние върху европейските работи, а в това, че Бадино идеализира своята низка професия до такава степен.

Преди всичко да си спомним една сцена от домашния живот на *Рудолф*. Рудолф разказва на Мурф, че „преживява сега мигове на гордо щастие и блаженство“. Но веднага след това той излиза от себе си, защото Мурф не иска да му отговори на един въпрос. „Заповядвам Ви да говорите“ — обръща се той към Мурф. Мурф иска да не му се заповядва. Рудолф му казва: „Не обичам премълчаванията.“ Той се забравя дотам, че извършва низостта да напомни на Мурф, че му *плаща* за всички негови услуги. И той не се успокоява, докато Мурф не му напомня за 13 януари. След този инцидент се проявява робската натура на Мурф, който си е позволил да се забрави само за миг. Той си скуби „косите“, каквито, за щастие, не притежава; изпада в отчаяние, загдето се е отнесъл малко грубо със своя високопоставен господар, който го нарича „образец на слуга“, „своя добър, стар, верен Мурф“.

Без да се смушава от тези проявления на злото в самия него, Рудолф повтаря след това своите натрапчиви идеи за „доброто“ и „злото“ и съобщава за успехите, които постига върху попрището на доброто. Той нарича милостинята и състраданието целомъдрени и благотворни утешителки на *неговата* ранена душа. Да се проституират те пред пропаднали, недостойни същества би било, казва той, ужасно, нечестиво, би било *светотатство*. От само себе си се разбира: състраданието и милостинята са утешителки на *неговата* душа; ето защо да ги оскверни би било светотатство. Това би зна-

чило „да породи съмнения в бога; а онзи, който дава, трябва да вдъхва вяра в бога“. Да се даде милостиня на един пропаднал — това е нещо немислимо!

На всяко движение на своята душа Рудолф приписва безкрайна важност. Ето защо той постоянно ги наблюдава и оценява. Така в споменатата по-горе сцена глупакът се утешава за своето избухване пред Мурф с това, че Флор дьо Мари го е трогнала със своето положение. „Аз бях трогнат до сълзи, а ме обвиняват, че съм равнодушен, твърд, непреклонен!“ След като доказва по тоя начин *собствената си доброта*, той избухва в негодувание против „злото“, против злодейското поведение на неизвестната майка на Флор дьо Мари, и с цялата възможна тържественост се обръща към Мурф: „Ти знаеш — някои отмъщения са ми много скъпи, някои страдания — много ценни.“ При това той прави такива дяволски гримаси, че верният слуга се провиква уплашен: „Ах, монсеньор!“ Този велик владетел прилича на членовете на „Млада Англия“⁸⁸, които също искат да реформират света, извършват благородни подвизи и са изложени на подобни истерични припадъци.

Обяснението на приключенията и на положенията, на които се излага Рудолф, намираме преди всичко в неговата *жадна за приключения натура*. Той обича „пикантността на романа, развлечения, приключения, дегизирания; неговото „любопитство“ е „неиситно“; той чувства „нуждата от живителна, парлива душевна възбуда“, той „жадно се стреми към *силни нерви разтърсвания*“.

Тези негови природни наклонности намират поддръжка в страстния му стремеж *да играе ролята на провидение* и да реформира света съобразно със своите натрапчиви фантазии.

Неговото отношение към другите хора се определя или от някаква абстрактна натрапчива идея, или от съвсем лични, случайни мотиви.

Така например той освобождава лекаря-негър Давид и неговата любима от непосредствено човешко съчувствие, пораждано от съдбата на тези хора, не заради *тяхното* освобождение, а за да изиграе по отношение на робовладелеца Вилис ролята на *провидение* и да го накаже за неговото *неверие в бога*. Така например появяването на Даскала е добре дошло за него, за да *приложи* към него своята отдавна измъдрена теория за наказанието. Разговорът на Мурф с пълномощния министър Граун ни дава възможност, от друга страна, да вникнем по-дълбоко в чисто личните мотиви, определящи благородните дела на Рудолф.

Интересът на монсеньор към Флор дьо Мари произтича, както казва Мурф — „ако се остави настрана“ състраданието, пораждано от участието на злочестата жена, — от това, че дъщерята на Рудолф,

чиято загуба той тъй горчиво оплаква, би била по това време на същата възраст. Съчувствието на Рудолф към маркиза д'Арвил се обяснява — „ако се оставят настрана“ неговите човеколюбиви странности — с една причина от личен характер: че без стария маркиз д'Арвил и неговото приятелство с император Александър бащата на Рудолф би бил елиминиран от редовете на германските сурвени.

Неговата доброта към мадам Жорж и интересът му към нейния син Жермен се обясняват със същата причина. Мадам Жорж принадлежи към семейството д'Арвил.

„Бедната мадам Жорж дължи непрестанните прояви на милостта на негово височество не по-малко на своите нещастия я на своите добродетели, отколкото на *това родство.*“

Апологетът Мурф се старае да прикрие двусмислеността на мотивите на Рудолф с изрази като „главно“, „ако се остави настрана“, „в не по-малка степен“.

Целият характер на Рудолф се проявява, най-сетне, напълно в „чистото“ лицемерие, с което той умее да представи пред самия себе си и пред другите *избухванията на своите лоши страсти като избухвания срещу страстите на лошите хора*, така както критическата критика представя *собствените си глупости за глупости на масата*, своите злобни нападки срещу развитието на света извън нея — за злобни нападки на тоя свят срещу развитието, най-сетне, своя егоизъм, който си въобразява, че е погълнал целия дух — за егоистична съпротива на масата срещу духа.

Ние ще покажем „чистото“ лицемерие на *Рудолф* в неговото поведение към *Даскала*, графиня *Сара Мак-Грегор* и нотариуса *Жак Феран*.

Рудолф уговаря Даскала да извърши кражба с взлом в жилището му, за да го примамва в клопката и да го пипне в ръцете си. При това той се ръководи далеч не от общочовешки, а от чисто личен интерес. Работата е там, че Даскала притежава *портфейла на графиня Мак-Грегор*, а Рудолф е твърде много заинтересован да пипне *този портфейл*. По повод на *tête à tête* на Рудолф с Даскала в романа се казва буквално следното:

„Рудолф изпитваше мъчителна тревога. Ако *изпуснеше този удобен случай да пипне Даскала*, подобен случай без съмнение никога вече не би му се представил. Този разбойник *би отнесъл със себе си всички тайни*, от узнаването на които Рудолф беше толкова много заинтересован.“

Като пипва *Даскала*, Рудолф следователно пипва *портфейла* на графиня Мак-Грегор. Той *пипва* Даскала от личен интерес. Той го *ослепява*, движен от лична страст.

Когато Шуриньор разказва на Рудолф за борбата на Даскала с Мурф и обяснява упоритата съпротива на Даскала с това, че той знаел какво ще му се случи, Рудолф отговаря: „Той не знаеше това.“ И той произнася тези думи „с мрачен вид, с лице, изкривено от онзи, почти свиреп израз, за който говорихме“. Мисълта за отмъщението го овладява изцяло, той предвкушава дивата наслада, която ще му достави варварското наказание на Даскала.

Така при появяването на лекаря-негрър Давид, на когото Рудолф отрежда ролята на оръдие на своето *отмъщение*, той се провиква: „*Отмъщение! . . . Отмъщение! . . .*“ Рудолф извиква тези думи със *„студена и съсредоточена ярост“*.

Обхванала го студена и съсредоточена ярост. После той тихо прошепва на ухото на лекаря своя план, а когато последният потръпва от ужас, той веднага се изхитрява да постави на мястото на *личното отмъщение* „чист“ теоретически мотив. Касае се, казва той, само за *„приложението на една идея“*, която вече често се е мяркала във възвишения му мозък, и той не забравя да прибави с елеен тон: „Той ще има още пред себе си безграничния хоризонт на разкаянието“. Той подражава на испанската инквизиция, която, предавайки на светското правосъдие осъдените да бъдат изгорени на клада, прибавяла при това лицемерна молба за милосърдие към каещия се грешник.

От само себе си се разбира, че когато се извършват разпитът и наказването на Даскала, негово височество е в своя извънредно комфортабелен кабинет, в дълъг, извънредно черен халат и с извънредно интересна бледност на лицето и за да копира точно обстановката на съда, има пред себе си дълга маса с веществени доказателства. Сега, разбира се, от лицето му трябва да изчезне изразът на свирепост и отмъщение, с който той съобщава на Шуриньор и на лекаря своя план за ослепяването. Сега той трябва да се яви пред нас „спокоен, печален, сдържан“, с висококомичния, тържествен вид на всемирен съдия собствено изобретение.

За да не остави никакви съмнения относно „чистотата“ на мотива на ослепяването, простоватият Мурф признава на пълномощния министър Граун:

„Жестокото наказание на Даскала имаше за цел *главно* да се *отмъсти* на *коварния убиец* за мене.“

Останал насаме с Мурф, Рудолф се изказва по следния начин:

„Моята омраза към злодеите . . . стана по-жива, моето отвращение към Сара расте без съмнение заедно със скръбта, която ми причинява смъртта на моята дъщеря.“

Рудолф ни съобщава за по-голямата живост, която е придобила неговата омраза към злодеите. Разбира се, неговата омраза е критическа, чиста, морална омраза, омраза към лошите, *защото* са лоши. Поради това той разглежда тази омраза като крачка напред, която той прави на попрището на доброто.

Но веднага става очевидно, че това нарастване на моралната омраза не е нищо друго освен *лицемерна санкция*, с която той се стреми да представи в благоприятна светлина нарастването на своето *лично отвращение* към Сара. Неопределената морална химера — нарастването на омразата против лошите — е само прикритие за определен неморален факт — нарастването на отвращението към Сара. Това отвращение се поражда от твърде естествена, твърде индивидуална причина — от личната му скръб. Тази скръб е мерилото на неговото отвращение. Разбира се!

Още по-отвратително лицемерие се проявява на срещата на Рудолф с умиращата графиня Мак-Грегор.

След като се разкрива тайната, че Фльор дьо Мари е дъщерята на Рудолф и графинята, Рудолф се приближава към графинята „със застрашителен, безмилостен вид“. Тя го моли за милост.

„Няма милост за Вас“ — отговаря той. — „Бъдете проклета Вие... Вие, мой зъл гений и зъл гений на моя род!“

И така, той иска да отмъсти за „рода“. По-нататък той разказва на графинята как, за да изкупи своето покушение срещу живота на баща си, той си наложил кръста да броди из света, при което той награждава добрите и наказва лошите. Рудолф измъчва графинята, предава се във властта на *своята раздразнителност*, но в *собствените* си очи той изпълнява само задачата, която си е поставил след 13 януари — „да преследва злото“.

Когато си тръгва, Сара се провиква: „Смилете се над мен, аз умирам!“

„Умри, проклета!“ — казва Рудолф, задъхвайки се от ярост.

Последните думи — „задъхвайки се от *ярост*“ — ни откриват чистите, критическите и моралните мотиви на неговите постъпки. Именно тази ярост го е накарала да вдигне меч срещу своя, както се изразява г. Шелига, *блаженопочивш* баща. Вместо да се бори срещу това зло в самия себе си, той като чист критик се старее да го надвие у другите.

В края на краищата Рудолф сам отменя своята католическа теория за наказанието. Той искал да премахне смъртното наказание, да превърне наказанието в покаяние, но само докато убиецът убива чужди хора и не докосва членовете на Рудолфовото семейство. Ру-

долф приема смъртното наказание, щом убийството поразява някой от неговите близки; той се нуждае от двояко законодателство: едно за собствената си особа, друго за простосмъртните.

От Сара той научава, че Жак Феран е виновен за смъртта на Фльор дьо Мари. Той си казва:

„Не, това е недостатъчно... като огън гори в мен жаждата за отмъщение!... каква жажда за кръв!... каква спокойна и обмислена ярост!... Докато не знаех, че една от жертвите на това чудовище е моето дете, аз си казвах: смъртта на този човек би била безплодна... Живот без пари, живот без удовлетворение на неговата френетична чувственост ще бъде дълго и двойно мъчение... Но това е моята дъщеря!... Аз ще убия този човек!“

И той стремително се втурва да убие Жак Феран, но го намира в такова състояние, което прави убийството излишно.

„Добрят“ Рудолф! Трескавият жар на неговата жажда за отмъщение, неговата жажда за кръв, неговата спокойна и обмислена ярост, неговото лицемерие, което разкрасява казуистично всеки лош порив — всичко това съгъкмо ония лоши страсти, заради наказването на които той изважда очите на другите. Само щастливите случайности, парите и рангът избавят тоя „добряк“ от каторгата.

„Могъществото ни критиката“ прави тоя Дон Кихот — като компенсация за неговото нищожество във всяко друго отношение — „добър наемател“, „добър съсед“, „добър приятел“, „добър баща“, „добър буржоа“, „добър гражданин“, „добър княз“ и както гласи по-нататък тази гама от хвалебни песнопения на г. Шелига. Това е повече от всички резултати, добити от „човечеството в цялата му история“. Това е достатъчно, за да може Рудолф да спаси два пъти „света“ от „гибел“!

Глава девета

КРИТИЧЕСКИЯТ СТРАШЕН СЪД

Критическата критика два пъти спаси чрез *Рудолф* света от гибел, но само за да провъзгласи сега *сама гибелта на света*.

И аз чух и видях как се възнесе над Цюрих един могъщ ангел на име *Хирцел* и летеше в небето. И държеше той в ръцете си разтворена книжка, като че ли книжка V от „Allgemeine Literatur-Zeitung“. И постави той десния си крак върху масата, а левия си крак — върху Шарлотенбург. И закрещя силно, сякаш зарева лъв, и думите му се издигнаха като гълъб — цирп! цирп! — в сферата на патоса и към гръмоподобните аспекти на *критическия страшен съд*.

„Когато най-сетне *всичко* се съюзи против критиката и — истинна, истинна ви казвам, това време вече не е далеч* — когато целият рушаш се свят — на него бе писано да се бори със светните — се групира около нея за последен шум, *тогава* смелостта на критиката и нейното значение ще получат най-голямо признание. Изходът на борбата не трябва да ни тревожи. Всичко ще свърши с това, че ние ще си видим сметките с отделните групи — и ще ги отделим едни от други, както пастърът отделя овците от козите, и ще поставим овците от дясната страна, а козите от лявата — и ще издадем всеобщо свидетелство за бедност на неприятелските рицари — това са духове на дяволи, те обикалят всички страни на света и ги събират на борба за великия ден на господата, всемогъщия творец — и ще се чудят ония, които живеят на земята.“⁸⁹

И когато ангелът възвестяваше това, гърмяха гласовете на седем гръмотевици:

* В този пасаж в разредка са дадени иронични прибавки на *Маркс*. *Ред.*

„Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla.
Index ergo cum sedebit,
Quidquid latet, adparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum, miser, tunc dicturus?“ etc.*

Вие ще чуete шум от битки и викове на войски. Всичко това трябва най-напред да стане. Защото ще въстанат лъжехристосовци и лъжепророци — господа *Бюше* и *Ру* от Париж, господа *Фридрих Ромер* и *Теодор Ромер* от Цюрих — и ще кажат: това е Христос! Но тогава ще се яви знаменieto на братята *Бауер* в критиката и ще се изпълни словото на писанието за *творението на бауеровци* [*Bauernwerk***]:

„Кога воловете вървят по два,
Тогаз и *оранта* е по-добра.“⁹⁰

ИСТОРИЧЕСКИ ПОСЛЕСЛОВ

Както научихме, загина не светът, а критическият „*Literatur-Zeitung*“.

* — „Денят на гнева — този ден ще превърне света в пепел. Когато съдникът започне да съди, ще излезе наяве всичко скрито и нищо не ще остане без възмездие. Какво ще кажа тогава аз, нещастният?“ и т. н. (из католическия химн за страшния съд). *Ред.*

** — Игра на думи: „*Bauernwerk*“ означава тук „творение на бауеровци“, а също така „селска работа“, „груба, недоделана работа“. *Ред.*

БЕЛЕЖКИ

¹ „Светото семейство, или Критика на критическата критика. Против Бруно Бауер и компания“ е първото съвместно произведение на К. Маркс и Ф. Енгелс. Този труд, написан през септември—ноември 1844 г., излезе през февруари 1845 г. във Франкфурт на Майн.

„Светото семейство“ е шеговито прозвище на братя Бауер и техните последователи, които се групираха около „Allgemeine Literatur-Zeitung“ („Всеобщ литературен вестник“). Излизайки против братя Бауер и другите младохегелианци (или левохегелианци), Маркс и Енгелс критикуват същевременно и идеалистическата философия на самия Хегел.

Дълбоки разногласия с младохегелианците проличаха у Маркс още през лятото на 1842 г., когато в Берлин се образува кръжокът на така наречените „Свободни“. След като през октомври 1842 г. става редактор на „Rheinische Zeitung“ („Рейнски вестник“), в който сътрудничеа и някои берлински младохегелианци, Маркс се възпротиви на публикуването във вестника на безсъдържателни, претенциозни статии, които изхождаха от кръжока на „Свободните“, откъснат от действителния живот и погълнат от абстрактни философски спорове. През двете години, изменили след скъсването на Маркс със „Свободните“, теоретическите и политическите разногласия между Маркс и Енгелс, от една страна, и младохегелианците, от друга, придобиха много дълбок, непримирим характер. Това се обяснява не само с преминаването на Маркс и Енгелс от идеализма към материализма и от революционния демократизъм към комунизма, но и с еволюцията, която преминаха през това време братя Бауер и техните съмишленици. Върху страниците на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ Бауер и неговата група се отрекоха от „радикализма на 1842 г.“ и от „Rheinische Zeitung“ като най-ярко негово изражение; те стигнаха до най-пошъл, вулгарен субективен идеализъм — до пропагандиране на „теорията“, според която само избраните личности, носителите на „духа“, на „чистата критика“ са творци на историята, а масата, народът служел само като ниертен материал, като баласт в историческия процес.

На разобличаването на тези вредни, реакционни идеи и на защитата на своите нови, материалистически и комунистически възгледи Маркс и Енгелс решиха да посветят първия си съвместен труд.

През време на десетдневното престояване на Енгелс в Париж беше разработен планът на книгата, наречен отначало „Критика на критическата критика.“

Против Бруно Бауер и компания“, бяха разпределени нейните раздели и написан „Предговорът“. Енгелс написа своите раздели, преди още да отпътува от Париж. Маркс, на когото се падна по-голямата част от книгата, продължаваше да работи над нея до края на ноември 1844 година; при това той значително увеличи набелязания обем на книгата, като използва за написаните от него раздели част от икономическо-философските ръкописи, над които бе работил през пролетта и лятото на 1844 г., както и своите изследвания по историята на френската буржоазна революция от края на XVIII в. и редица свои извадки и конспекти. В процеса на печатането на книгата Маркс допълни заглавието с думите: „Светото семейство“. В съдържанието на книгата беше посочено кои раздели са написани от Маркс и кои от Енгелс (виж съдържанието на настоящия том стр.630—632). Обстоятелството, че обемът на книгата, при малкия формат бе надминал 20 коли, я избави, съгласно съществуващите тогава в редица германски държави правила, от предварителна цензура. — 3.

- 2 „Allgemeine Literatur-Zeitung“ („Всеобщ литературен вестник“) — месечно немско списание, издавано от младохегелianеца Б. Бауер в Шарлотенбург от декември 1843 до октомври 1844 година. — 7.
- 3 Има се предвид публикуваната в I и II броеве на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (декември 1843 г. и януари 1844 г.) статия на К. Райхард „Съчинения за пауперизма“. — 9.
- 4 „Mühleigner“ (буквално: „собственик на мелница“) — несъществуваща в немския език дума, образувана чрез превеждане на английската дума mill-owner — притежател на фабрика, фабрикант. Енгелс осмива тук сътрудника на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ Ю. Фаухер, който употребяваше в статните си образувани от него по английски маниер думи. — 12.
- 5 Енгелс има предвид статията на Ю. Фаухер „Злободневни въпроси на английския живот“, поместена в VII и VIII броеве на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (юни и юли 1844 г.). — 12.
- 6 Лигата против житните закони беше основана през 1838 г. от манчестерските фабриканти Кобден и Брайт. Така наречените житни закони, насочени към ограничаване или забраняване вноса на жито от чужбина, бяха въведени в Англия в интерес на едрите земевладелци — лендлордове. Като издигаше искането за пълна свобода на търговията, Лигата се стремеше да бъдат отменени житните закони с цел да се намали работната заплата на работниците и да се отслабят икономическите и политическите позиции на поземлената аристокрация. В своята борба против земевладелците Лигата се опитваше да използва работническите маси. Но именно по това време будните работници в Англия тръгнаха по пътя на самостоятелното политически оформено работническо движение (чартизма). Борбата между промишлената буржоазия и поземлената аристокрация поради житните закони завърши с приемането през 1846 г. на закона за тяхното отменяване. — 14.
- 7 Борбата за законодателно ограничаване на работния ден на десет часа започнала в Англия още в края на XVIII в. и от началото на 30-те години на XIX в. обхваща широките маси на пролетариата. Доколото представителите на поземлената аристокрация се стремяха да използват този популярен лозунг в своята борба против промишлената буржоазия, те се обявяваха в парламента в защита на била за десетчасов работен ден; от 1833 г. начело на привържениците на този бил в парламента стоеше „тори-филантропът“ лорд Ашли. — 14.

- ⁸ Думи на Б. Бауер из неговата книга „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit“. Zürich und Winterthur, 1842 („Правото дело на свободата и моето собствено дело“. Цюрих и Винтертур, 1842). — 16.
- ⁹ Става дума за статията „Г-н Науверк и философският факултет“, поместена в VI брой на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (май 1844 г.) с подпис „J.“ — начална буква на името Югниц (Jungnitz). — 18.
- ¹⁰ Има се предвид уволнението на Б. Бауер, когато пруското правителство през октомври 1841 г. временно, а през март 1842 г. окончателно лиши от правото да чете лекции в Бонския университет заради трудовете му, посветени на критика на библията. — 18.
- ¹¹ Енгелс разглежда и цитира в този раздел публикуваната в V брой на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (април 1844 г.) рецензия на Е. Бауер за книгата: Flora Tristan. „L'Union ouvrière“. Paris, 1843 (Флора Тристан. „Работническият съюз“. Париж, 1843). — 20.
- ¹² G. W. F. Hegel. „Phänomenologie des Geistes“ (Г. В. Ф. Хегел. „Феноменология на духа“). Първото издание на това произведение излезе през 1807 година. При работата над „Светото семейство“ Маркс използваше том II от второто издание на Съчиненията на Хегел (Hegel. Werke. 2-te Aufl., Bd. II, Berlin, 1841). — 23.
- ¹³ Из стихотворението на Шилер „Девойката от чужбина“. — 24.
- ¹⁴ Става дума за книгата: P. J. Proudhon. „Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement“ (П. Ж. Прудон „Що е собственост? или Изследване върху принципа на правото и властта“); първото издание излезе в Париж през 1840 година. Маркс цитира по парижкото издание от 1841 година. Книгата „Що е собственост?“, написана от противоречливо дребнобуржоазно гледище, при своето появяване произведе силно впечателение със съдържащите се в нея остри нападки срещу частната собственост. Всестранна критическа оценка на тази книга Маркс даде в своята статия „За Прудон“, публикувана във форма на писмо до редактора на „Social-Democrat“ Швайцер през 1865 година. Критикуваната от Маркс в този раздел на „Светото семейство“ статия на Е. Бауер „Прудон“ е поместена в V брой на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (април 1844 г.). — 24.
- ¹⁵ Маркс има предвид обединяващата се около парижкия вестник „La Réforme“ („Реформата“) политическа групировка, в която влизаха дребнобуржоазни демократи-республиканци и дребнобуржоазни социалисти. — 26.
- ¹⁶ „Deutsch-Französische Jahrbücher“ („Немско-френски годишници“) — излязоха в Париж под редакцията на К. Маркс и А. Руге на немски език. Излезе само първият, двоен брой през февруари 1844 година. В него бяха публикувани произведенията на К. Маркс „Към еврейския въпрос“ и „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод“, както и произведенията на Ф. Енгелс „Очерци към критика на политическата икономия“ и „Положението на Англия. Томас Карлайл. „Минало и настояще““ (виж настоящото издание, том I, стр. 368—398, 399—413, 523—550, 551—575). Тези трудове бележат окончателното преминаване на Маркс и Енгелс към материализма и комунизма. Главна причина, за да прекратят списанието своето излизане, бяха принципните разногласия между Маркс и буржоазния радикал Руге. — 34.
- ¹⁷ G. W. F. Hegel. Werke. Bd. VIII, S. 256, Berlin, 1833. Grundlinien der Philosophie des Rechts“, § 190 (Г. В. Ф. Хегел. Съчинения. т. VIII, стр. 256,

- Берлин, 1833. „Основи на философията на правото“, § 190). Първото издание на това произведение излезе в Берлин през 1821 година. — 43.
- 18 J. B. Say. „Traité d'économie politique“. Първото издание излезе в Париж през 1803 г., цитираното от Маркс трето издание — през 1817 година. — 47
- 19 Думи из произведението на Ш. Конт „Traité de la propriété“. Т. I, p. 52. Paris, 1834 („Трактат за собствеността“. Т. I, стр. 52, Париж, 1834), приведени от Прудон на стр. 93 на неговата книга „Шо е собственост?“ (изданието от 1841 г.). — 48.
- 20 A. Smith. „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“. Първото издание излезе в Лондон през 1776 година. — 53.
- 21 Има се предвид напечатаната в VII брой на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (юни 1844 година) рецензия на Шелига за романа на френския писател Евгени Сю „Парижки потайности“, написан в духа на сантиментално-еснафската социална фантазия; романът излезе в Париж през 1842—1843 г. и доби широка известност не само във Франция, но и вън от нейните граници. — 58.
- 22 Молнер. „Еснафинът дворянин“, акт II, сцена шеста.—59.
- 23 Става дума за Конституционната харта (Charte constitutionnelle), приета след буржоазната революция от 1830 г. във Франция и играла ролята на основен закон на Юлската монархия. Изразът „харта-истина“ е ироничен намек за заключителните думи на прокламацията на Луи-Филип от 31 юли 1830 година: „отсега нататък хартата ще бъде истина“. — 60.
- 24 Маркс префразираща двустийе на Гьоте из „Фауст“, част I, сцена шеста („Кухнята на вешищата“). — 67.
- 25 Цитат из произведението на Ш. Фурье „Теория на всемирното единство“ („Théorie de l'unité universelle“), том III, част II, глава 3. Първото издание на това произведение излезе през 1822 г. под заглавие „Traité de l'association domestique-agricole“ („Трактат за домакинско-зеделската асоциация“). — 71.
- 26 A. A. Monteil. „Histoire des français des divers états aux cinq derniers siècles“. Т. I—X, Paris, 1828—1844 (А. А. Монтей. „История на французите от различните съсловия през последните пет столетия“. Т. I—X, Париж, 1828—1844). — 76.
- 27 Шекспир. „Всичко е хубаво, което хубаво свършва“, акт I, сцена трета. — 76.
- 28 Polydori Vergilii liber de rerum inventoribus. Lugduni, 1706. — 77.
- 29 Froment. „La Police dévoilée depuis la Restauration et notamment sous M. M. Franchet et Delavau“. Т. I—III, Paris, 1829). (Фроман „Разобличената полиция от времето на реставрацията и по-специално при господата Франше и Делаво“. Т. I—III, Париж, 1829). — 80.
- 30 G. W. F. Hegel. „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ (Г. В. Ф. Хегел. „Енциклопедия на философските науки в сбит очерк“). Първото издание на тази книга излезе през 1817 година. Маркс използва третото издание, излязло през 1830 година. — 85.
- 31 Тук и по-нататък се цитира статията на Б. Бауер „Най-нови съчинения по-еврейския въпрос“, поместена в I брой на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (декември 1843 г.); тази статия беше отговорът на Бауер на критиката, на която беше подложена в печата неговата книга „Еврейският въпрос“. — 85.

- ³² Книгата В. Бауер. „Die Judenfrage“ (Б. Бауер. „Еврейският въпрос“) представяна препечатване, с някои допълнения, на статиите на Б. Бауер на същата тема, публикувани в списание „Deutsche Jahrbücher“ („Немски годишници“) през ноември 1842 година. Книгата излезе в Брауншвайг през 1843 година. — 85.
- ³³ Има се предвид седмичният вестник „*Révolutions de Paris*“ („Парижки революции“), който излизаше в Париж от юли 1789 до февруари 1794 година. До септември 1790 г. вестникът се редактираше от революционния публицист, демократа Елизе Лустало. — 89.
- ³⁴ „Предварителните тезиси за реформа на философията“ на Л. Фойербах, написани през януари 1842 г. и забранени от цензурата в Германия, бяха публикувани през 1843 г. в Швейцария във втория том на сборника „*Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*“ („Неиздадено из областта на най-новата немска философия и публицистика“). В този двутомен сборник влизаха и статии на К. Маркс, Б. Бауер, Ф. Кьопен, А. Руге и други. — 89.
- ³⁵ *Доктринери* — група френски буржоазни политически дейци от периода на реставрацията (1815—1830); бидейки конституционни монархисти, яростни врагове на демократическото и революционното движение, доктринерите се стремяха да създадат във Франция блок на буржоазията и аристокрацията по английски образец; най-известни от доктринерите бяха историкът Ф. Гизо и философът П. Руайе-Колар, чийто възгледи представляваха реакция в областта на философията против френския материализъм от XVIII в. и демократическите идеи на френската буржоазна революция. — 92.
- ³⁶ Маркс има предвид статията на Б. Бауер „Най-нови съчинения по еврейския въпрос“, публикувана в I брой на „*Allgemeine Literatur-Zeitung*“ (декември 1843 г.). — 93.
- ³⁷ G. W. F. Hegel. Werke. Bd. VIII, S. 12, Berlin, 1833. „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Vorrede (Г. В. Ф. Хегел. Съчинения. Т. VIII, стр. 12, Берлин, 1833. „Основни на философията на правото“, Предговор). — 94.
- ³⁸ Става дума за статията на К. Маркс „Към еврейския въпрос“. Виж настоящото издание, том I, стр. 368—398. — 94.
- ³⁹ Има се предвид рецензията на Б. Бауер за първия том на курса от лекции по правото на хегелианеца Хинрикс, издаден в Хале през 1843 г. под заглавие: „*Politische Vorlesungen*“. Bd. I—II („Политически лекции“. Т. I—II). Тази рецензия на Бауер беше напечатана в I брой на „*Allgemeine Literatur-Zeitung*“ (декември 1843 г.). По-нататък, в раздела „Хинрикс, № 2“, става дума за напечатаната в V брой (април 1844 г.) на същия месечник рецензия на Б. Бауер за втория том на тези лекции. — 97.
- ⁴⁰ „*Staat, Religion und Parthei*“. Leipzig 1843. Книгата на Б. Бауер излезе анонимно. — 98.
- ⁴¹ L. Feuerbach. „*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*“. Zürich und Winterthur, 1843 (Л. Фойербах. „Основни положения на философията на бъдещето“. Цюрих и Винтертур, 1843). — 99.
- ⁴² Този и следващите цитати са взети от втората статия на Б. Бауер, написана против критиците на неговата книга „Еврейският въпрос“. Втората статия на Б. Бауер, озаглавена, както и първата, „Най-нови съчинения по еврейския въпрос“, е напечатана в IV брой на „*Allgemeine Literatur-Zeitung*“ (март 1844 г.). — 102.

- ⁴³ Название на статията на Б. Бауер, напечатана в VIII брой на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (юли 1844 г.). Почти всички цитати от „Allgemeine Literatur-Zeitung“, приведени от Маркс в раздела „Трети поход на абсолютната критика“, са взети от тази статия. — 107.
- ⁴⁴ „Deutsche Jahrbücher“ — съкратено название на литературно-философското списание на младохегелниците „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“ („Немски годишници по въпросите на науката и изкуството“) (писанието бе издавано в Лайпциг под редакцията на А. Руге от юли 1841 година. По-рано (1838—1841) списанието излизаше под названието „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“ „Халски годишници по въпросите на немската наука и изкуство“). Пренасянето на местопребиваването на редакцията от пруския град Хале в Саксония и промяната на названието на списанието бяха предизвикани от опасността от забрана на „Hallische Jahrbücher“ в пределите на Прусия. Но и под новото название списанието просъществува кратко време. През януари 1843 г. списанието „Deutsche Jahrbücher“ беше спряно от саксонското правителство и забранено с постановление на бундестага върху цялата територия на Германия. — 108.
- ⁴⁵ „Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe“ („Рейнски вестник по въпросите на политиката, търговията и промишлеността“) — ежедневник, който излизаше в Кьолн от 1 януари 1842 до 31 март 1843 година. Вестникът беше основан от представители на рейнската буржоазия, опозиционно настроена по отношение на пруския абсолютизъм. За сътрудничество във вестника бяха привлечени и някои младохегелници. От април 1842 г. К. Маркс стана сътрудник на „Rheinische Zeitung“, а от октомври същата година — един от неговите редактори. В „Rheinische Zeitung“ бяха публикувани и редица статии на Ф. Енгелс. При редакторството на Маркс вестникът залича да придобива все по-определен революционно-демократически характер. Правителството въведе за „Rheinische Zeitung“ особено строга цензура, а след това го спря. — 108.
- ⁴⁶ В. Бауер. „Das entdeckte Christenthum“. Zürich und Winterthur, 1843. — 109.
- ⁴⁷ В. Бауер. „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842 (В. Бауер. „Критика на евангелската история на синоптиците“. Т. 1—2, Лайпциг, 1841; т. 3, Брауншвайг, 1842). Синоптици в литературата по история на религията се наричат съставителите на трите първи евангелия. — 113.
- ⁴⁸ Има се предвид статията на К. Маркс „Към еврейския въпрос“. Виж настоящото издание, том 1, стр. 368—398. — 115.
- ⁴⁹ Става дума за статията на Б. Бауер „Способността на съвременните евреи и християни да станат свободни“, публикувана в сборника „Eipundzwanzig Bogen aus der Schweiz“ („Двадесет и една коли от Швейцария“). Сборникът беше издаден през 1843 г. в Шюрих и Винтертур от дребнобуржоазния демократ, поета Г. Хервег. — 116.
- ⁵⁰ „Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft“. Leipzig, 1840 („Евангелическата църква в Прусия и науката“. Лайпциг, 1840). Тази книга на Б. Бауер беше издадена анонимно. — 121.
- ⁵¹ „Cercle social“ (Социален кръжок) — организация, създадена от представители на демократичната интелигенция, действуваше в Париж през първите години на френската буржоазна революция от края на XVIII век. Мястото на Cercle social в историята на комунистическите идеи се определя от това, че неговият идеолог К. Фохе издигаше исканията за уравнително преразделяне на земята и за огранича-

- ване на едрите състояния, както и искането да се дава работа на всички трудо-способни граждани. Направената от К. Фоще критика на формалното равенство, провъзгласено в документите на френската революция, подготви значително посмелите изказвания по тоя въпрос на ръководителя на „бесните“ Жак Ру. — 129.
- ⁶² P. J. G. Cabanis. „Rapports du physique et du moral de l'homme“. Първото издание излезе в Париж през 1802 година. Значителна част от това произведение бе публикувана през 1798 и 1799 г. в научните записки на Френската академия на науките. — 136.
- ⁶³ Янсенисти (по името на холандския теолог Янсений) — представители на опозиционното течение сред католиците във Франция през XVII и началото на XVIII в., което изразяваше недоволството на част от френската буржоазия от феодалната идеология на официалния католицизъм. — 137.
- ⁶⁴ J. Locke. „An Essay concerning Human Understanding“ (Дж. Лок. „Опит за човешкия разум“). Първото издание излезе в Лондон през 1690 година. — 138.
- ⁶⁵ „Essai sur l'origine des connoissances humaines“. Първото издание на книгата на Кондьяк излезе анонимно в Амстердам през 1746 година. — 140.
- ⁶⁶ Helvétius. „De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation“ (Хелвещий. „За човека, за неговите умствени способности и неговото възпитание“). За пръв път този труд беше издаден след смъртта на автора в Хага през 1773 г. при съдействието на руския посланик в Холандия Д. А. Голицин. — 140.
- ⁶⁷ „L'homme machine“ Leyde, 1748. Книгата на Ламетри, излязла анонимно в Лайден, беше изгорена, а самият автор — изгонен от Холандия, където той беше емигрирал от Франция през 1745 година. — 141.
- ⁶⁸ Първото издание на книгата на Холбах „Système de la Nature, ou Des Lois du Monde Physique et du Monde Moral“ („Система на природата, или За законите на физическия свят и духовния свят“) излезе през 1770 година; като автор на книгата, с цел за конспирация, беше посочен умрелият през 1750 г. секретар на Френската академия Ж. Б. Мирабо. — 141.
- ⁶⁹ J. B. Robine. „De la Nature“. Първото издание, в четири тома, излезе в Амстердам през 1763—1766 г. — 141.
- ⁶⁰ G. W. F. Hegel. „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ (Г. В. Ф. Хегел „Лекции по история на философията“); този труд за пръв път беше публикуван в първото издание на Съчиненията на Хегел (Hegel. Werke. Bd. XIII—XV, Berlin, 1833—1836). — 142.
- ⁶¹ За списание „Hallische Jahrbücher“ виж бележка 44. — 143.
- ⁶² Helvétius. „De l'Esprit“. Т. I—II, Paris, 1822. Първото издание на книгата на Хелвещий, излязла анонимно в Париж през 1758 г., беше изгорено от палача през 1759 година. — 144.
- ⁶³ Става дума за книгата на Холбах: „Système social, ou Principes naturels de la moral et de la politique“, Т. I—II, Paris, 1822 („Социална система, или Естествени принципи на морала и политиката“. Т. I—II, Париж, 1822). Първото издание на книгата на Холбах, в три тома излезе анонимно през 1773 година. — 144.
- ⁶⁴ „Théorie des peines et des récompenses“, Ouvrage extrait des manuscrits de M. Jérémie Bentham. Т. I—II, 3-te éd., Paris, 1825—1826 („Теория на нака-

- занятия и наградите“. Извлечение от ръкописите на г. Иеремия Бентам. Т. I—II, 3-о изд., Париж, 1825—1826). Първото издание излезе през 1811 година. — 144.
- ⁶⁵ „*Allgemeine Zeitung*“ („Всеобщ вестник“) — немски реакционен ежедневник, основан през 1798 година; от 1810 до 1882 г., излизаше в Аугсбург. — 145.
- ⁶⁶ L. Stein. „*Der Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*“. Leipzig, 1842 (Л. Щайн. „Социализмът и комунизмът на съвременна Франция“. Лайпциг, 1842). Авторът на книгата, както се изясни по-късно, е бил таен агент на пруското правителство. — 145.
- ⁶⁷ Има се предвид „Наука на логиката“ („*Wissenschaft der Logik*“). Маркс цитира по второто издание на съчиненията на Хегел (G. W. F. Hegel. Werke. 2-te Aufl., Bd. V, Berlin, 1841). За пръв път този труд на Хегел беше издаден в три тома, през 1812—1816 г. — 149.
- ⁶⁸ Гьоте. „Фауст“, част I, сцена трета („Кабинегът на Фауст“). — 153.
- ⁶⁹ „*Zeitschrift für spekulative Theologie*“ („Списание за спекулативна теология“) — списание, което беше издавано в Берлин през 1836—1838 г. под редакцията на Б. Бауер, който принадлежеше тогава към групата на десните хегелианци. — 154.
- ⁷⁰ Из едноактната комедия на френския писател Ж. Ф. Мармонтел „Люсил“, сцена четвърта. — 155.
- ⁷¹ Разказът на Е. Бауер „Да живеят твърдите принципи!“ е напечатан в книгата: A. Weill und E. Bauer. „*Berliner Novellen*“, Berlin, 1843 (А. Вейл и Е. Бауер. „Берлински новели“. Берлин, 1843). — 158.
- ⁷² „*Berliner Couleur*“ („*Berliner Couleur*“) кореспондентът на „*Allgemeine Literatur-Zeitung*“ нарича берлинските младохегелианци, които не принадлежаха към групата на Б. Бауер и по дребни, частни въпроси критикуваха „*Allgemeine Literatur-Zeitung*“; между тях беше Макс Щирнер. — 160.
- ⁷³ Маркс има предвид статията на Б. Бауер „Страданията и радостите на теологическото съзнание“ във втория том на сборника „*Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*“. — 164.
- ⁷⁴ „*La Démocratie pacifique*“ („Мирната демокрация“) — ежедневник на фурнеристите, който излизаше в Париж през 1843—1851 г. под редакцията на В. Консидеран. — 164.
- ⁷⁵ Хайне. „Северно море“ (цикъл втори, стихотворението „Въпроси“). — 169.
- ⁷⁶ Из немската народна песен „Монахия“ — 172.
- ⁷⁷ Из немската народна комическа повест „Седемте шваби“. — 176.
- ⁷⁸ Гьоте. „Кротките ксени“ — 188.
- ⁷⁹ „*Jurnal des Débats*“ — съкратено название на френския буржоазен ежедневник „*Jurnal des Débats politiques et littéraires*“ („Вестник на политическите и литературните дебати“), основан в Париж през 1789 година. През периода на Юлската монархия — правителствен вестник, орган на орлеанистката буржоазия. — 203.
- ⁸⁰ „*Le Siècle*“ („Век“) — ежедневник, който излизаше в Париж от 1836 до 1939 година. През 40-те години на XIX в. отразяваше възгледите на онази част от дреб-

ната буржоазия, която се ограничаваше с искането за умерени конституционни реформи. — 203.

- ⁸¹ Има се предвид вестник „Petites affiches“ („Малки обявления“) — най-старо френско периодично издание, основано в Париж през 1612 година; своего рода информационен лист, в който се печатали различни обявления и известия. — 203.
- ⁸² „Satan“ („Сатана“) — малък буржоазен вестник от сатиричен жанр, който излизаше в Париж през 1840 — 1844 г. — 204.
- ⁸³ Маркс цитира следните произведения на Ш. Фурие: „Теория на четирите движения и на всеобщите съдби“ („Théorie des quatre mouvements et des destinées générales“ — първото издание излезе през 1808 г.), „Новият стопански и социален свят“ („Le nouveau monde industriel et sociétaire“ — първото издание излезе през 1829 г.), както и „Теория на всемирното единство“ (виж бележка 25). — 209.
- ⁸⁴ Chaptal. „De l'Industrie française“. Т. I—II, Paris, 1819. — 214.
- ⁸⁵ *Фортунат* — герой на немско народно сказание, притежател на чудна неизчерпаема кесия и на вълшебна шапчица. — 214.
- ⁸⁶ Из книгата на Ш. Фурие „Теория на четирите движения и на всеобщите съдби“, част II, епилога. — 214.
- ⁸⁷ Имат се предвид загубилите своята власт дребни немски князе, чиито владения бяха присъединени към територията на по-големите германски държави в резултат на прекрояването на политическата карта на Германия по време на Наполеоновите войни и на Виенския конгрес (1814—1815). — 216.
- ⁸⁸ „Млада Англия“ — група английски политически дейци и литератори, които принадлежаха към партията на торите; бе образувана в началото на 40-те години на XIX век. Изразявайки недоволството на поземлената аристокрация от засилването на икономическото и политическото могъщество на буржоазията, дейците на „Млада Англия“ прибегваха към демагогски похвати, за да подчинят на своето влияние работническата класа и да я използват в своята борба против буржоазията. В „Манифест на комунистическата партия“ К. Маркс и Ф. Енгелс характеризират техните възгледи като „феодален социализъм“. — 218.
- ⁸⁹ Маркс цитира, с иронични добавки, кореспонденцията на Хирцел от Цюрих, поместена в V брой на „Allgemeine Literatur-Zeitung“ (април 1844). — 223.
- ⁹⁰ Из френска трапезна песничка. — 224.
- ⁹¹ Книгата „Положението на работническата класа в Англия“ беше написана от Ф. Енгелс в Бармен през септември 1844 — март 1845 година. С изучаване на условията на живота на английския пролетариат Енгелс се занимава през време на своето пребиваване в Англия (ноември 1842 — август 1844 г.), възнамерявайки да осветли тоя въпрос в една от главите на замисления от него труд по социалната история на Англия; но изясняването на особена роля на пролетариата в буржоазното общество подтиква Енгелс да посвети на изследването на положението на английската работническа класа отделен труд.
- Първото издание на книгата излезе на немски език през 1845 г. в Лайпциг. Второто немско издание излезе през 1892 година. По това време се появиха две издания на авторизирания превод на книгата на английски език (Нюйорк, 1887 г. и Лондон, 1892 г.). При подготовката на новите издания на своята книга Енгелс не внесе в текста никакви съществени изменения. Но в „Приложение към амери-

СЪДЪРЖАНИЕ

	Стр.
<i>Предговор</i>	V
<i>К. МАРКС и Ф. ЕНГЕЛС. СВЕТОТО СЕМЕЙСТВО, ИЛИ КРИТИКА НА КРИТИЧЕСКАТА КРИТИКА. Против Бруно Бауер и компания</i>	3—224
<i>Предговор</i>	7—8
<i>Глава първа. Критическата критика в образа на майстор-книговец, или критическата критика в лицето на г. Райхардт (Енгелс)</i>	9—11
<i>Глава втора. Критическата критика като „Mühleigner“, или критическата критика в лицето на г. Жул Фаухер (Енгелс)</i>	12—17
<i>Глава трета. Задълбочеността на критическата критика, или критическата критика в лицето на г. Ю. (Юнгниц?) (Енгелс)</i>	18—19
<i>Глава четвърта. Критическата критика като спокойствие на познаването, или критическата критика в лицето на г. Едгар</i>	20—58
1) „Работническият съюз“ на Флора Тристан	} (Енгелс)
2) Боро за публичните жени	
3) Любовта	21
4) Прудон	22
	24

Характеризиращ превод № 1 .	25
Критически коментар № 1 .	33
Критически коментар № 2 .	36
Характеризиращ превод № 2 .	40
Критически коментар № 3 .	41
Характеризиращ превод № 3 .	46
Критически коментар № 4 .	52
Характеризиращ превод № 4 .	54
Критически коментар № 5 .	55

Глава пета. Критическата критика в образа на търговец на тайни, или критическата критика в лицето на г. Шелига (*Маркс*) 59—83

1) „Тайната на подвиването сред цивилизацията“ и „Тайната на безправие в държавната власт“	60
2) Тайната на спекулативната конструкция	61
3) „Тайната на образованото общество“	66
4) „Тайната на порядъчността и благочестието“	74
5) „Тайната-насмешка“	77
6) Гургулица (<i>Риголета</i>)	81
7) Световният порядък на „Парижките потайности“	82

Глава шеста. Абсолютната критическа критика, или критическата критика в лицето на г. Бруно 84—154

1) Първи поход на абсолютната критика (<i>Маркс</i>)	84
а) „Духът“ и „масата“	84
б) Еврейският въпрос, № 1. Постановка на въпросите	93
в) Хирикс, № 1. Тайнствени намеци относно политика, социализъм и философия	97
2) Втори поход на абсолютната критика	99
а) Хирикс, № 2. „Критиката“ и „Фойербах“. Обсъждане на философията (<i>Енгелс</i>)	99
б) Еврейският въпрос, № 2. Критически открития относно социализма, юриспруденцията и политиката (националността) (<i>Маркс</i>)	102
3) Трети поход на абсолютната критика (<i>Маркс</i>)	107
а) Самоапология на абсолютната критика. Нейното „политическо“ мнание	107
б) Еврейският въпрос, № 3	115
в) Критическо сражение с френската революция	129
г) Критическо сражение с френския материализъм	135

е) Заклучително поражение на социализма	144
ф) Спекулативният кръговрат на абсолютната критика и философията на самосъзнанието	147
<i>Глава седма. Кореспонденцията на критическата критика</i>	155—174
1) Критическата маса (<i>Маркс</i>)	155
2) „Безкритичната маса“ и „критическата критика“	160
а) „Закоравялата маса“ и „незадоволената маса“ (<i>Маркс</i>)	160
б) „Мекосърдечната“ и „жадуваща спасение“ маса (<i>Енгелс</i>)	163
с) Изливането на благодат върху масата (<i>Маркс</i>)	166
3) Безкритично-критическата маса, или „критиката“ и „берлинският кръжок“ (<i>Маркс</i>)	166
<i>Глава осма. Шестуване из света и преобращение на критическата критика, или критическата критика в лицето на Рудолф, княз Геролдщайнски (Маркс)</i>	175—222
1) Критическо превръщане на един месар в куче, или Шуриньор	176
2) Разбулване на тайната на критическата религия, или Фльор дьо Мари	179
а) Спекулативната „Маргаритка“	179
б) Фльор дьо Мари	181
3) Разбулване на тайните на правото	189
а) Даскала, или новата теория за наказанието. Разбулената тайна на системата на единична килия. Медицински тайни	189
б) Награждаване и наказване. Двойното правосъдие (с таблица)	200
с) Премахване на подивяването сред цивилизацията и на безправното в държавата	203
4) Разбулената тайна на „гледещото“	204
5) Разбулване тайната на използването на човешките влечения или Клеманс д'Арвил	206
6) Разбулване тайната на женската еманципация, или Луиза Морел	208
7) Разкриване на политико-икономическите тайни	209
а) Теоретическо разкриване на политико-икономическите тайни	209
б) „Банката за бедните“	210
с) Образцовото стопанство в Буквал	212
8) Рудолф, „разбулената тайна на всички тайни“	214
<i>Глава девета. Критическият страшен съд</i>	223—224
Исторически послеслов	224