ФЕЙЕРБАХ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ


Ф
Н

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Людвиг ФЕЙЕРБАХ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

СОБРАНИЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЙ
В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

«МЫСЛЬ»

МОСКВА — 1974

1 Ф
Ф 36

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
И СО ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬЕЙ
М М ГРИГОРЬЯНА

Фейербах

Ф36 История философии. Собрание произведений в трех томах. Т. 1. Под общ. ред. и со вступит. статьей М. М. Григорьяна. М., «Мысль», 1974.

544 с., 1 л. портр. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

Данный том содержит изложение и критический анализ философии Нового времени, начиная с Ф. Бэкона и кончая Б. Спинозой. Кроме того, в том входит «Предисловие к первому изданию собрания сочинений» Фейербаха, в котором философ с материалистических позиций дает обзор своей предшествующей философской деятельности. И наконец — живо и остроумно написанное «Собрание юмористических философских афоризмов» — своего рода философский дневник Фейербаха.

Ф $\frac{10501\text{-}028}{004(01)\text{-}74}$ П. и.

1Ф



ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

Л. Фейербах известен у нас главным образом как автор антирелигиозных сочинений, как критик теологии и идеализма. Да и сам философ заявлял, что вопрос, который неизменно был в центре его внимания, — это вопрос о сущности религиозного мира и борьбе против него. Этой задаче подчинено уже первое его сочинение «Мысли о смерти и бессмертии» (1830), принесшее ему немало огорчений; за смелую критику христианской догмы о личном бессмертии он был отстранен от преподавания в Эрлангенском университете, лишен возможности устроиться на работу в другом месте. Фейербах был вынужден на долгие годы уединиться в деревне Брукберге. Он снова возвращается к проблеме личного бессмертия в собрании юмористически-философских афоризмов «Писатель и человек» (1834). Отрицая индивидуальное бессмертие, Фейербах отстаивает идею морального бессмертия: человек достигает его, создавая что-либо непреходящее, писатель — благодаря влиянию своих сочинений. В 1841 г. выходит «Сущность христианства» Фейербаха, работа, в которой он уже как сторонник философского материализма срывает таинственный, мистический покров с религии, сводит ее к сущности человека. К «Сущности христианства» непосредственно примыкает цикл лекций о «Сущности религии» (1848). Позже Фейербах публикует свою «Теогонию» (1857). Таким образом, критика религии

и теологии, действительно, постоянно оставалась главной темой Фейербаха до конца его жизни.

Однако перу Фейербаха принадлежат и довольно многочисленные труды по истории философии. Его интерес к этой области не был кратковременным и случайным. По окончании Берлинского университета он читал курс лекций по логике и метафизике в Эрлангене. Еще в 1833 г. он выпускает в свет объемистую книгу «История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы». В 1837 г. выходит его монография «Изложение, развитие и критика философии Лейбница», в следующем году — «Пьер Бейль».

Эти капитальные труды Л. Фейербаха по истории философии принесли ему довольно широкую известность. А. Герцен в период создания своих основных философских работ внимательно изучил и использовал указанные труды. Об этом свидетельствует ряд записей в его «Дневниках». Говоря о том, что он пишет для «Отечественных записок» статью «О натурфилософии» (речь идет о «Письмах об изучении природы»), Герцен 4 июля 1844 г. отмечал: «По этому поводу прочитал или, лучше, пробежал Шиллера историю натурфилософии от Бэкона до Лейбница; скучная книга... Какая необъятная разница с фейербаховской историей!» * 9-го числа того же месяца: «Читал Фейербаха о Лейбнице» **, и далее следует подробное изложение содержания этого сочинения.

Несомненно, с работами Фейербаха по истории философии были знакомы также Маркс и Энгельс. Об этом свидетельствует знаменитый историко-философский обзор в «Святом семействе». Читатель без труда найдет много сходства в оценках, данных основоположниками марксизма и Фейербахом целому ряду философов (Бэкон, Гоббс и др.).

Кроме этих капитальных трудов Фейербах в 30-х годах пишет ряд рецензий на историко-философскую литературу. Следует особо отметить одну из них, в ко-

* *А. И. Герцен.* Дневник 1842—1845 гг. Собр. соч., т. II. М., 1954, стр. 362.

** Там же, стр. 372.

торой была дана критика выступавшего против Гегеля кантианца Бахмана («Анти-Гегель»).

Фейербах проявлял интерес к истории философии не только, когда он был идеалистом, но и когда стал материалистом. Об этом свидетельствуют его позднейшие замечания (1847—1848) по ряду разделов его «Истории философии» (о Декарте, Спинозе, Лейбнице и т. д.).

Характерная особенность всех историко-философских сочинений Фейербаха состоит в том, что они пронизаны борьбой против религиозного мировоззрения; мыслитель рассматривает в них историю философии как процесс освобождения человеческого разума из-под власти религии и теологии. Как известно, Гегель противопоставлял религию и философию, но лишь по форме, объявляя философию более адекватным, логическим выражением истины, а религию — ее отражением в символических представлениях. Фейербах противопоставляет их по существу и приходит к материализму через полное преодоление религии.

Перед Фейербахом как историком прежде всего встает вопрос: возможно ли вообще объективное изучение истории философии? Этим вопросом он специально занялся в упомянутой статье о Бахмане. Фейербах оспаривает взгляд, согласно которому философские системы создаются будто бы чисто произвольным путем и представляют собой только «ошибки» и «бессмыслицы». Эти системы, доказывает он, суть «необходимые и неизбежные точки зрения разума», «существенные определения самой истины, как она в закономерной последовательности входит в сознание человека» *. Каждая из них поэтому содержит в себе некое зерно истины, которое при самом строгом отношении к нему остается неопровержимым и «святым» для людей.

Фейербах критикует Бахмана за то, что он выступил против гегелевского положения, согласно которому каждая философская система вбирает в себя положительные элементы предшествовавших систем и является поэтому наиболее богатой, конкретной и развитой

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 2. Stuttgart, 1904, S. 18.

системой. По мнению Бахмана, вся история философии противоречит этому представлению и в гораздо большей степени напоминает арену «непрекращающейся борьбы принципов и насильственных переворотов» *. В силу этого, доказывал Бахман, в истории философии тщетно искать связь и последовательность мыслей, преемственность идей и принципов, тут господствует голое отрицание, приводящее к тому, что каждый мыслитель создает свою систему как бы на пустом месте.

Фейербах, разумеется, признает, что в истории философии имеет место отрицание, более того, оно, по его мнению, является существенным моментом ее развития. «Без противоположности нет развития. Более поздний философ не принимает в себя более раннего с кожей и волосами, но воспринимает его духовную эссенцию, его душу, его идею. Более поздняя философская система имеет к более ранней системе такое же отрицательное, как и положительное, отношение: она является их критикой. То, что более ранними системами расценивалось как самое абсолютное, более поздними развенчивается до простого момента абсолютного» **. Каждый философ является звеном мировой истории, как бы «органом» саморазвития духа ***.

Защищая Гегеля от нападок Бахмана, Фейербах, как видно, воспринимал основной историко-философский принцип Гегеля, его диалектический подход к прошлым философским системам.

Выступая против концепции истории философии, которая мерилом оценки делает субъективное желание и предъявляет к тому или другому мыслителю бо́льшие требования, чем он мог выполнить в условиях своей эпохи, Фейербах не думал отказаться от права критики. Нет, история философии как наука по своему духу должна быть именно критической, она должна заняться анализом рассматриваемой системы, вскрыть ее внутренние противоречия и определить ее конкретное место в общем развитии человеческой мысли.

---

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 2, 1904, S. 42.
** Там же, стр. 42—43.
*** См. там же, стр. 44.

По мнению Фейербаха, критика не выступает в виде оторванных от рассматриваемого исторического материала суждений. Цель историко-философского исследования — «расшифровка» подлинного смысла данной системы, «раскрытие того, что в ней есть положительного, воспроизведение ее внутренней идеи, скрытой за временно обусловленным» *. Конечно, изучение взглядов какого-либо философа «с точки зрения теории развития» сложнее; куда легче путем механической критики «разделаться с целой дюжиной философов, если только можно брать философов дюжинами» **. Главной характерной чертой историко-философской концепции Фейербаха является строгий имманентный анализ материала. Он требовал, чтобы, «поскольку это возможно, заставить говорить самого философа и чтобы он оказался объясненным из самого себя и через себя» ***.

Это требование имманентной критики тогда было тесно связано с идеализмом Фейербаха. Вслед за Гегелем он полагал, что в истории философии обнаруживается сущность самостоятельно развивающегося разума. Из поля зрения Фейербаха как историка исчезала материальная обусловленность философских систем. Однако его историко-философская концепция отличается от гегелевской весьма существенным моментом: идеалистическая диалектика у Фейербаха подчинена прогрессивной задаче — обоснованию правомерности антирелигиозной и антитеологической тенденции в новой философии.

Посмотрим теперь, как соблюдал и проводил Фейербах эту центральную установку своей историко-философской концепции при анализе конкретных философских учений и систем.

* *
*

Во введении к «Истории философии» Фейербах говорит о положении, в котором очутились наука, философия и искусство в средних веках. Безраздельное

---

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 4, S. 1.
** Там же, стр. 4.
*** Там же.

господство религии в тот период, отмечает он, привело к страшному оскудению и упадку, особенно в области знания. Как мог христианин, живущий только в боге, отрешенный от мира сего, понять природу и сохранить склонность к ее изучению? Природа имела для него лишь значение конечного, случайного, несущественного. Не менее отрицательна была роль религии в развитии искусства. Она лишала его свободы и самостоятельности, делала из него средство своего украшения и возвеличивания. Незавидное место было отведено и философии: она должна была при помощи разума доказать истинность догм религии.

Но человеческое сознание и в этих трудных условиях пробивало себе путь к свободе. Эта же средневековая философия, столь униженная своим желанием обосновать предмет веры, по мнению Фейербаха, невольно доказывала авторитет разума. Лишенный подходящих предметов и занятий и заключенный в темницу человеческий дух «делает всякий случайно попавший ему на глаза предмет, как бы он ни был ничтожен и недостоин внимания, объектом своих занятий и из недостатка средств удовлетворяет свою жажду деятельности самым нелепым, ребяческим и превратным образом» (72—73) *.

То же можно сказать об искусстве. Хотя оно было подчинено церкви, однако прекрасное, как таковое, стало предметом внимания. Искусство изгоняло из мрачной религиозной среды меланхолию и мизантропию и открывало перед человеком чарующий вид прелести земной жизни, мир свободы, красоты, гуманности и знания.

Великую победу одержал человеческий разум над религией в эпоху Возрождения. Произведения античных авторов, указывал Фейербах, лишь потому были приняты в ту пору с таким энтузиазмом, что пробужденный, свободный и мыслящий дух признал в них свои собственные творения. Разум опять вернулся к при-

---

* Здесь и далее сноски на произведения Фейербаха, вошедшие в данный том, даются в тексте. Цифра в скобках означает номер соответствующей страницы.

роде и сделал ее объектом своего исследования, естествознание опять вошло в почет и получило широкое развитие.

Однако подлинными основоположниками новой науки и философии, по мнению Фейербаха, были Бэкон и Декарт. Декарт, по его мнению, «является духовным, косвенным отцом новой естественной науки», Бэкон — ее «непосредственным и чувственным образом отцом» (83). Бэкон определяет природу положительно, через самое себя, Декарт — лишь отрицательно, как противоположное духу начало. Бэкон делает своим объектом действительную природу, Декарт — лишь отвлеченную, математическую, производную. Однако при всех различиях в методе познания природа находится в центре внимания обоих мыслителей.

Главное значение Бэкона Фейербах видел в том, что он науку, основанную на опыте, сделал «наукой всех наук», принципом, матерью всех человеческих знаний. Существенным достижением Бэкона, согласно Фейербаху, является то, что он дал метод, органон, логику опыта. Бэкон меньше всего эмпирик в обычном смысле слова, опыт для него лишь средство, а не цель, только начало, а не результат познания. По его мнению, опыт имеет целью познание общего, которое извлекается из познания особенного и единичного. В свою очередь, по Бэкону, лишь то особенное и единичное истинно, которое ведет от многообразия к единству, помогает из себя познать или открыть общее. Бэкон — противник скептицизма; человеческий ум, требовал он, не должен ограничиваться наблюдением внешней стороны явлений, но должен проникнуть вглубь, познать их причины, внутреннюю сущность и форму.

Выясняя характерные черты материализма Бэкона, Фейербах отмечал как его заслугу то, что он стремился понять вещи в их качественном бытии. В этом отношении Бэкон стоит особняком, ибо господствовавшее представление того времени было представление количества.

Фейербах вместе с тем критиковал английского материалиста за его учение о «двойственности истины». В этом смысле он считал Бэкона непоследова-

тельным. Ведь основная тенденция бэконовской системы, указывал Фейербах, прямо противоречит религиозным догматам. В физике, естествознании Бэкон отвергает истину христианства, порождавшую предрассудки, которые он объявлял величайшими препятствиями к изучению природы.

Фейербах в своей критике бэконовского учения о «двойственности истины» недостаточно учитывает его прогрессивное значение в конкретных условиях Англии XVII в. Немецкому мыслителю, рассматривавшему историю философии под углом зрения борьбы разума с религией, кажется чрезвычайно важным показать недостаточную решимость английского материалиста в проведении своей прогрессивной линии.

Фейербах до конца жизни сохранил особый интерес к Бэкону, и это не было случайностью. Имеется много общего в миросозерцании обоих мыслителей: оба стремились познать действительность в ее качественной определенности и конкретности. Фейербах прямо указывал на свою связь с Бэконом. «Та природа, — говорил Фейербах, — которую я имел в виду в § 48 «Сущности религии», уже со времени Бэкона не представляет «абстракта», но имеет *существование*... Здесь моим защитником будет Бэкон, большое и своеобразное значение которого еще ныне является загадкой для спекулятивных философов» (128).

В непосредственной связи с учением Бэкона Фейербах рассматривает учение Гоббса, называя последнего одним из интереснейших и остроумнейших материалистов нового времени, но в то же время указывая на крайне механистический характер его материализма, отличающий его от Бэкона. Мышление Гоббса, по его мнению, совершенно равнодушно к специфическим особенностям вещей, простирая на все области законы или категории, имеющие силу лишь в ограниченной сфере бытия — механике. Фейербах, однако, не осуждает за это Гоббса, более того, в этой механистической односторонности он видит историческое значение системы английского материалиста. Он пытается найти объяснение этого явления в характере науки того времени, с точки зрения которой материя как субстанция обла-

дает лишь одним атрибутом — величиной или протяженностью, качественное своеобразие не дано в вещах, оно создается посредством механического движения.

Социальная философия Гоббса, особенно его учение о государстве, доказывал Фейербах, зиждется на тех же механических началах. Как в философии в центре стоит изолированный предмет, так и в социологии исходным пунктом служит единичный человек, индивид. Человек в естественном состоянии — разрозненная и равнодушная к другому, подобному себе существу масса. Возникшее путем договора государство фактически наделено теми же признаками, которые имеет первоначально каждая отдельная личность: оно по существу действует с той же абсолютной свободой, которую имел любой индивид в естественном состоянии. «Так что государство... хотя, с одной стороны, оно кажется противоположным естественному состоянию, с другой — не отличается от него качественно, не приводит людей к точке зрения, качественно и специфически отличной от естественного состояния» (152—153).

Какую позицию в вопросе об отношении философии к религии занимал Гоббс? Был ли он атеистом? Некоторые, говорит Фейербах, не без основания считали английского философа атеистом. В самом деле, по его воззрению, лишь телесное, т. е. материальное, существует реально. Бестелесную, нематериальную субстанцию даже в мыслях нельзя себе представить. Бог — понятие общее, а всякое общее понятие, с точки зрения номиналиста Гоббса, не имеет никакого реального содержания. Поэтому для характеристики бога обычно пользуются различными отрицательными определениями. Положительное, существенное принадлежит атеизму, пустое и неопределенное — теизму. Итак, хотя Гоббс и «не отрицает бога, но его теизм, — писал Фейербах, — по существу, по содержанию... есть атеизм, его бог лишь отрицательная сущность или, вернее, не-сущность» (161).

В то же время Фейербах показывает, что Гоббс, во многом противореча себе, в «Левиафане» восстанавливает бога. По мнению Фейербаха, это было продиктовано не материалистическими установками Гоббса,

которые, напротив, опрокидывали всякую веру в бога, а социально-политическими соображениями. Гоббс, как мы знаем, был горячим защитником абсолютной власти. Он полагал, что наилучшим образом это можно доказать, объявляя государство царством божьим, а главу государства — главой церкви или религии. «Воля бога, — цитирует Фейербах слова Гоббса, — познается лишь через государство» (162). Как в качестве хорошего гражданина Гоббс подчиняет свою волю законам своего государства, так по тем же мотивам он подчиняет свой разум догмам государственной религии.

Суммируя, надо сказать, что при объяснении непоследовательности Гоббса в вопросах религии Фейербах покидает характерную для его историко-философской концепции почву: имманентный, логический анализ он по существу заменяет социологическим анализом, поскольку признание английским материалистом необходимости религии выводится из его общественно-классовых симпатий.

К представителям эмпирической и сенсуалистической философии наряду с Бэконом и Гоббсом Фейербах относил и Пьера Гассенди. Его интерес к древним атомистам не был новым: уже Бэкон предпочитал Демокрита Аристотелю и выступал с критикой последнего. Эта критика характерна и для Гассенди. Он настаивал на самостоятельности человеческого мышления. Будучи сторонником эпикурейской философии, Гассенди изучил ее, отмечал Фейербах, не как простой подражатель, а как самостоятельный мыслитель.

В то же время Фейербах резко критикует и Гассенди за его непоследовательность в отношении к религии. Защищая в целом механистическую концепцию мира, Гассенди пытался согласовать ее с христианской теологией, объявляя бога творцом атомов. Как отмечает Фейербах, это было вопиющим противоречием. Как таковые, «атомы сами абсолютные атеисты, или по меньшей мере свободомыслящие, которые так же мало заботятся о боге, как бог Эпикура о мире и атомах; они автократы, монархи, они не терпят соправителя, составляют свой мир» (173). Из природы атомов никак не вытекает их сотворение богом, на котором на-

стаивает Гассенди. «Он (Гассенди), — писал Фейербах, — имеет *принцип мышления, противоположный его религиозному принципу*» (174).

И здесь Фейербах проводил характерный для него антирелигиозный взгляд на историю философии нового времени. В этом отношении особняком среди рассматриваемых Фейербахом мыслителей стоял Яков Бёме.

Да, Бёме — мистик, но сказать о нем только это — значит очень мало сказать, ибо он был таким мистиком, который «в пределах мистики боролся за свободу от мистицизма, за ясное познание» (179). Есть много людей, говорил Фейербах, которые не в состоянии отличать форму от содержания, внешнее от внутреннего, особенности писателя от его сущности. Об этом надо хорошо помнить, продолжал он, когда речь идет о таком человеке, каким был герлецкий сапожник Бёме, которого дух выдвинул из мрака неизвестности и, невзирая на его ранг, сделал одним из своих любопытнейших органов. Если иметь в виду не форму его мыслей, а их содержание, то Бёме, согласно Фейербаху, находится во внутренней связи не только с такими фигурами, как Декарт и Спиноза, но вообще со всей философией нового времени.

Отличие Бёме от прежних идеалистических и религиозных мыслителей Фейербах видит прежде всего в особом взгляде на сущность духовного первоначала, или бога. В христианской религии бог обычно мыслится таким образом, что ему лишь внешне приписывается ряд предикатов. Это делает бога, согласно Бёме, мертвым и абстрактным, между тем, по его мнению, бог в качестве духовного начала должен обнаруживать себя как живую сущность. Бог в представлении Бёме является живым духом лишь тогда и постольку, когда и поскольку *«он включает в себя свое различие от себя»* и в этой раздвоенности находит «родник самодеятельной жизни» (182). Фейербах показывает под мистической формой философии Бёме ее рациональное содержание — диалектический способ мышления.

В своей натурфилософии Бёме стремится объяснить не только сущность бога, но и то, как из него

возникает действительная природа, как произошли солнце, луна и звезды, небо и земля, растительный и животный мир, он хочет открыть все тайны астрономии, физики, геологии, минералогии, физиологии и т. д., впадая в самую произвольную, беспочвенную и нелепую фантастику. При всем том, как отмечал Фейербах, Бёме ставил вопрос о происхождении мира и его многообразии, т. е. подходил к объяснению действительности диалектически.

Как мы уже отмечали, Фейербах считал Декарта наряду с Бэконом одним из основоположников философии нового времени: в лице Декарта человеческое мышление утверждает себя как суверенное и истинное бытие, выражением чего было знаменитое положение философа: «Я мыслю, следовательно, я существую». Декарт не постулирует это свое положение, он приходит к нему в результате систематически проводимого сомнения. Фейербах подчеркивал методологический характер сомнения у Декарта. Последний применяет это средство, отмечал он, не для того, чтобы вообще сомневаться по примеру скептиков, но чтобы найти известные, прочные принципы научного познания. О том, что Декарт не скептик в обычном смысле слова, свидетельствует, по Фейербаху, и то обстоятельство, что он не замыкался в мышлении, а переходил от духа к природе. Заслугу Декарта он видел в том, что тот наиболее обстоятельно развил современный ему взгляд на природу, отразив в своем учении сильные и слабые стороны тогдашней науки о сущности материи. Слабую сторону философии Декарта, как полагал Фейербах, составляет то, что он дал лишь количественную характеристику материи, сведя ее к протяженности. Другой существенный недостаток воззрения Декарта, по его мнению, состоит в том, что Декарт брал материю вне движения.

Однако главным пороком учения Декарта в целом, по Фейербаху, является его дуализм. Нигде он не противоречит себе больше, чем в вопросе о соотношении между духом и телом, протяженной и мыслящей субстанцией. Декарт, этот «пионер новой философии», еще не освободился от старого взгляда на природу души,

доказывая независимое от материи существование последней.

В 1847 г. Фейербах пишет новые замечания к главе о Декарте. И в них центральный вопрос — отношение философии к религии и теологии. Если христианство, указывал Фейербах, делает исходным божественную сущность, которая творит материю из ничего, то Декарт вместо божественной сущности утверждает человеческое *Я*, сознание. «Предметный, божественный идеализм становится у него уже субъективным, человеческим идеализмом» (282).

По Фейербаху, при всем сходстве «божественного и человеческого идеализма» — а это выражается прежде всего в отрицании и тем и другим истинного характера чувственных вещей — нельзя ставить знак равенства между ними. Идеализм нового времени, особенно у Декарта, с точки зрения Фейербаха, отражал пробуждение человеческого самосознания после долголетнего господства религии, выражал стремление к свободному и независимому познанию. В абстрактной форме положение Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» утверждало гуманистический принцип. Но человеческий мотив в философии Декарта чувствуется не только в этом. Декарт, как и Бэкон и Гоббс, доказывает Фейербах, всегда имел в виду практический интерес, стремился устранить бессилие людей не молитвами, а реальными средствами — наукой и экспериментом.

В рецензии на работу К. Ф. Хокка о Декарте Фейербах еще и еще раз выясняет характер религиозности французского мыслителя. Декарт, как философ, отмечал он здесь, был не католик и, как католик, был не философ. По убеждению Фейербаха, Декарт, как и любой другой мыслитель нового времени, мог творить великие дела лишь постольку, поскольку в своей научной деятельности он шел против религиозного мышления.

Если «Декарт-теолог и Декарт-философ находятся в состоянии борьбы между собой» (332), то Спиноза, по мнению Фейербаха, уже не знает такой раздвоенности, такого противоречия. Два самостоятельных и не-

зависимых друг от друга начала у Декарта — дух и материя — снимают свою противоположность в единой субстанции Спинозы.

Хотя Фейербах тогда еще в духе объективного идеализма истолковывал спинозовскую субстанцию, он тем не менее хорошо понимал, что абсурдно искать у голландского мыслителя выведения конкретных вещей и явлений из нематериальной, духовной, или божественной, сущности. По его мнению, вопрос о том, как мир происходит от бога, «теологический или теологически метафизический; а философия Спинозы представляет именно очищение или освобождение от всякой теологии и теологической метафизики» (376).

Бог, или субстанция, у Спинозы, разъясняет Фейербах, не по времени существует прежде вещей, а лишь по природе. Субстанция не имеет бытия независимого от бытия конечного. Субстанция есть «ядро вещей, имманентная причина их» (378). Фейербах приводил и другой аргумент в доказательство того, что Спиноза не выводил мира вещей из потустороннего, божественного начала. Ведь субстанция у голландского философа не только мыслящая, но в то же время и протяженная сущность. Но протяженность есть свойство тела, материи.

Фейербах придавал огромное значение основному принципу Спинозы о единстве материального и духовного и уже в то время по существу материалистически истолковывал соотношение этих двух сторон человеческой жизни. Когда тело инертно, отмечал он, то и дух не расположен к мышлению, когда тело находится во сне, то одновременно с ним и дух пребывает в бездеятельности. Мыслит не душа как нечто изолированное от тела, мыслит само тело. Фейербах ссылается на Лессинга, который во многом был учеником Спинозы: *«Душа не что иное, как мыслящее себя тело, а тело не что иное, как протяженная душа»* (383).

Интерес к проблеме единства тела и души в философии Спинозы не был случайным для Фейербаха. Спинозистское решение этой проблемы во многом определяет и характер его учения. На эту сторону, как известно, впоследствии обратил внимание Н. Чернышевский, который объявил Фейербаха и Спинозу сто-

ронниками антропологического принципа в философии.

В дополнительных замечаниях Фейербаха, относящихся к 1847 г., Спиноза предстает перед нами уже как материалист. Что же представляет собой то, что Спиноза называет логически субстанцией, а теологически богом, спрашивает Фейербах и отвечает: не что иное, как природа. В то же время Фейербах критиковал Спинозу за то, что последний придает своему несомненно материалистическому и атеистическому учению религиозную окраску. Его знаменитое положение «бог, или природа», по мнению Фейербаха, двусмысленно. Тут, с одной стороны, Спиноза устраняет бога в природе, с другой — устраняет природу в боге. «Прочь это противоречие! Не «бог, или природа», но «либо бог, либо природа» — вот лозунг истины. Там, где бог отождествляется или смешивается с природой или, наоборот, природа с богом, там нет ни бога, ни природы, но есть мистическая, амфиболическая смесь. Вот основной недостаток Спинозы» (412).

Это слова зрелого уже материалиста Фейербаха о Спинозе. Примечательно, что сходную оценку он высказывал еще в своей ранней работе по истории философии.

* *
*

Монографию о Лейбнице Фейербах называет второй частью своей истории философии нового времени. Посвящение специального тома этому мыслителю Фейербах мотивирует тем, что тот является наиболее значительной фигурой новой философии после Декарта и Спинозы. К этому надо добавить еще одно не менее важное обстоятельство: Лейбниц — первый из наиболее выдающихся немецких мыслителей нового времени, анализ и оценка его взглядов неизбежно переплетаются с характеристикой немецкого мышления вообще. Особенность этого мышления, в частности философского, с точки зрения Фейербаха, заключается в том, что оно возникло в условиях примирения разума с религией, в то время как в Англии и Франции они взаимно исклю-

чали друг друга: с одной стороны, мир веры, где нечего делать разуму, а с другой — мир разума, откуда изгнана вера.

Именно условия немецкой действительности, по Фейербаху, определили характер того ответа, который Лейбниц давал на вопросы, поставленные перед философской мыслью двумя его выдающимися предшественниками — Спинозой и Декартом.

В центре внимания как голландского, так и немецкого философов понятие субстанции. Но Лейбниц существенно иначе определяет это понятие, чем Спиноза. Необходимым свойством субстанции, по его мнению, является сила. Носителями активной, деятельной силы Лейбниц считал монады. Полагая, что субстанций-монад бесчисленное множество, Лейбниц отвергает спинозизм, согласно которому существует одна единая и неделимая субстанция. По образному выражению Фейербаха, философия Спинозы — телескоп, делающий возможным созерцание невидимых для человека вследствие отдаленности предметов; философия Лейбница — микроскоп, благодаря которому мы видим незаметные вследствие незначительности и тонкости частицы.

В вопросе о субстанции Лейбниц, как показывает Фейербах, расходился и с Декартом. Последний, как мы знаем, наделял телесную субстанцию лишь пассивным атрибутом протяженности. С точки же зрения Лейбница, в натурфилософии следует помимо величины и места, т. е. чисто геометрических понятий, принять и понятие силы, благодаря которой тела могут проявлять активную деятельность. Лейбниц этим, по мнению Фейербаха, существенно дополнил и углубил картезианское учение о телесной субстанции.

Объявив монады замкнутым в себе миром, Лейбниц встал перед задачей величайшей трудности: как объяснить единство окружающей нас действительности? Для Лейбница, указывал Фейербах, были два пути решения этой задачи. Во-первых, путь имманентный. Мы уже знаем, что сущность монады заключается в способности действовать, а действие идеального существа составляют представления, перцепции. Благодаря этому действию каждая монада, которая есть абсолютное в-себе-

бытие, устанавливает связь со всеми другими монадами, становится средоточием всех других монад, выступает как единство множественности. Но представление, согласно рационалисту Лейбницу, есть смутное познание, оно дает нам знание лишь телесной оболочки вещей. Стало быть, представление связывает монады только при посредстве материи. «Если бы монады, — приводит Фейербах слова Лейбница, — были освобождены или избавлены от материи, то *одновременно* они бы оказались вне *всеобщей связи*» *. Фейербах называет мысль Лейбница о том, что материя составляет всеобщую связь монад, одной из возвышенных и глубочайших мыслей философа.

С другой стороны, Лейбниц пытался решить вопрос о единстве мира при посредстве «предустановленной гармонии», т. е. при помощи бога. Эта попытка, по Фейербаху, является «слабой стороной» лейбницевского учения. «Лейбниц, — писал он, — считается с теологией своего времени, но так, как умный, образованный человек с чувством своего достоинства считается с дамой и в беседе с ней переводит свои мысли на ее язык, делает даже парафразы; к сожалению, правда, нельзя отрицать того, что это почтительное отношение к теологии сопровождалось внутренними и, бесспорно, весьма отрицательными последствиями для его философии» **.

Однако в целом философия Лейбница, по Фейербаху, находилась в русле передовой человеческой мысли и отражала в известной мере ее стремление освободиться от религиозного влияния.

В. И. Ленин прочитал и законспектировал монографию Л. Фейербаха о Лейбнице. «В блестящем изложении Лейбница надо отметить некоторые особенно выдающиеся места (это нелегко, ибо все — т. е. первая часть (§ 1—13) выдающаяся вещь)» ***. Ленин выделяет, в частности, то место, где говорится о лейбницевском понятии субстанции: «Телесная субстанция для

---

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 4, S. 58.

** Там же, стр. 95.

*** *В. И. Ленин.* Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 67.

Лейбница уже не только протяженная, мертвая, извне приводимая в движение масса, как у Декарта, а *в качестве субстанции* имеет в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности» *. «За это, верно, — указывал Ленин, — и ценил Маркс Лейбница, несмотря на его, Лейбница ...примирительные стремления в политике и религии» **.

Монография «Пьер Бейль» завершила цикл историко-философских исследований Фейербаха в этот период. Она отличается от предыдущих исследований («Истории философии нового времени» и монографии о Лейбнице) существенным обстоятельством. В первых двух сочинениях он противопоставлял религии главным образом философию и естествознание. Тут же он показывает враждебность религии не только науке и философии, но и искусству и морали. Человек не может свободно творить, мыслить и действовать, оставаясь религиозным. В этом отношении не может быть никакого компромисса. Следует сделать выбор: служить науке, философии, искусству или религии.

Фейербах настаивает на независимом от религии существовании эстетического чувства. Творение искусства — продукт чувства красоты. Христианский художник мыслит и изображает не христианское, как таковое, а прекрасное, иначе его творения не будут волновать нехристианина. Искусство поднимает свой предмет за пределы отдельных религий в сферу общечеловеческого. Художественные произведения католического искусства, которые трогают и некатоликов, и даже враждебно настроенных к католицизму людей, могли возникнуть только из свободного и независимого от религии духа. Там, где монашеский образ жизни пользуется славой самой высокой добродетели, искусство обязательно имеет дурную репутацию. Там, где наслаждение объявляется грехом, где человек ненавистен самому себе, не разрешает себе никакого удовольствия, где болезнь считается естественным состоянием, где истоще-

---

* *В. И. Ленин.* Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 68.

** Там же.

ние, умерщвление плоти являются законом, эстетическое чувство — основа искусства — должно быть в опале. Как же может тот, кого религия обязывает бежать от лицезрения женщины, избегать всех поводов для нецеломудренных мыслей, воздержаться от чувственных наслаждений, спокойно любоваться прекрасным изображением мадонны? Если мы, пишет Фейербах, все-таки встречаем красоту в католическом искусстве, «то это можно объяснить только той же причиной, вследствие которой вблизи мужских монастырей строились женские, соединенные с первыми потайными ходами» *.

Однако главная тема монографии Фейербаха о Бейле — этика и ее отношение к религии. Бейль был тем мыслителем, который решительно оспаривал утверждение теологов о том, что мораль необходимо связана с религией и является ее неизбежным следствием. Думать так — значит идти против очевидных фактов истории. Разве христианские народы, которые руководствуются истинами Евангелия, всегда были мирными и кроткими?

Фейербах полностью разделяет мысль Бейля о том, что общество, состоящее из атеистов, могло бы так же хорошо осуществлять гражданские и нравственные добродетели, как и всякое другое общество. По Бейлю, грубым заблуждением является мнение, будто атеист готов идти на любое преступление, если он не боится правосудия. Разве эпикурейцы в древности не действовали вполне в духе высоких добродетелей? И здесь ничего удивительного нет. Разум может без религии указать человеку путь нравственного поведения. Стало быть, нельзя сказать, что благополучие общества несовместимо с атеизмом. Более того, очень часто религия служила причиной преступлений, которых атеист не мог бы допустить. Для человека, который убежден, что истреблением еретиков он помогает царству божьему, ничего не стоит втоптать в грязь все законы нравственности и употребить все средства для достижения своей цели. «Если бы французский двор был атеистическим, — цитировал Фейербах Бейля, — разве он стал бы когда-

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 5, S. 120.

нибудь поступать в отношении кальвинистов так, как он поступал? Разве он стал бы когда-нибудь справлять Варфоломеевскую ночь?» *

Фейербах чаще всего сопоставлял Бейля с Декартом в вопросе об отношении веры и разума, науки и теологии. Мы уже приводили выше мнение Фейербаха о том, что, поскольку Декарт занимался наукой, он не имел ничего общего с католицизмом, и, наоборот, поскольку он был католиком, он не мог быть ученым. То же самое можно сказать о Бейле, который в отличие от Декарта был протестантом. Выступая за свободу научного исследования, Бейль, как и Декарт, не мог порвать с религией. Но это не было лицемерием. Условия его жизни — господствующее положение религии — создавали это противоречие, которое порой носило трагический характер. «Так сомнения и возражения Бейля, — писал Фейербах, — порхают, как маленькие дневные мотыльки, попадая, но немедленно отлетая назад, отважно и боязливо в то же время, вокруг ночной совы — ортодоксии **. Будучи смелым борцом в условиях своего времени, Бейль, однако, приносил в дар господствующей реакции веру, которая «была жертвоприношением только по обязанности» ***.

* *
*

В настоящем издании содержится также ряд материалов, которые выясняют отношение раннего Фейербаха к своему непосредственному предшественнику — Гегелю. Студентом Берлинского университета он слушал курс знаменитого философа и был его восторженным сторонником. Гегелю же он посвящает свою докторскую диссертацию с характерным названием «Об едином, универсальном и бесконечном разуме».

После окончания университета Фейербах читает цикл лекций по логике и метафизике для студентов

---

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 5, S. 177.
** Там же, стр. 271.
*** Там же, стр. 266.

в Эрлангене. Влияние Гегеля и тут явно. По мнению Фейербаха, объектом философии является абсолютно всеобщее и безусловно необходимое. Это всеобщее и необходимое может быть только идеей. Фейербах определяет эту идею вслед за Гегелем как не только «субстанцию», но и «субъект». Это означает, что идею надо представить не как неподвижную сущность, но как активное, деятельное начало.

Отсюда видно, что Фейербах представлял философию Гегеля как не только объективно-идеалистическую, но и по своей сущности диалектическую систему. И замечательно, что именно эта оценка философии Гегеля является наиболее характерной для Фейербаха в данный период.

Из «Эрлангенских лекций» мы можем привести много примеров этого. Ссылаясь на Спиноза, как и Гегель в своей «Логике», Фейербах показывает диалектику его знаменитого положения: определение есть отрицание. Определяя какое-нибудь явление, мы выделяем в нем известное качество, а тем самым доказываем, что оно имеет границу, предел, свое другое, в котором отрицается его бытие. Но эта граница, этот предел, это отрицание есть в то же время утверждение. Ибо «как раз эта граница составляет его [явления] *жизнь в себе, его внутри-себя-бытие,* граница его для него не предел, оно в ней едино, удовлетворено самим собой» (53). По мысли Фейербаха, здесь мы, таким образом, имеем дело с взаимосвязью и взаимопереходом внешнего и внутреннего, отрицательного и положительного. Фейербах отмечает, что проявления этого закона можно наблюдать всюду в природе и обществе.

В «Эрлангенских лекциях» влияние «Логики» Гегеля чувствуется и в постановке вопроса о диалектике конечного и бесконечного. Поскольку определенность вещи неизбежно связана с понятием о границе, то, выходя за свою границу, нечто перестает быть данной вещью. «Предел, конечность, таким образом, отрицаются, снимаются, каждое нечто уже поэтому бесконечно. Бесконечное должно быть понято как сущее, как определенное собой, определенность же, напротив, должна быть понята в бесконечном» (53).

В рецензии на «Историю новейшей философии» Эрдмана (1838) Фейербах говорит о важном значении «принципа единства противоположностей». Разве жизнь не показывает нам много ярких примеров противоположностей? Возьмите поэзию, так тесно и непосредственно связанную с жизнью, разве она не провозглашает «громко и откровенно истинность этого антисхоластического принципа?» И наконец, «разве не принцип единства противоположностей есть наиболее характерный принцип живой, новейшей философии в отличие от мертвой, формальной схоластики средних веков?..» *. Фейербах берет под защиту Гегеля, доказывавшего в противоположность формальной логике, что всякое тождество включает в себя различия и противоречия. В «Критике «Анти-Гегеля»» Фейербах вскрывает и сущность другого закона гегелевской диалектики, согласно которому развитие осуществляется в форме спирали.

Фейербах хорошо понимал значение не только отдельных сторон диалектики Гегеля. Он говорил о том, что идея последнего о диалектическом методе является «важнейшей и необходимейшей» идеей, без которой вообще немыслима правильная оценка гегелевской философии. Он отмечал, что на данную идею недостаточно обращают внимание исследователи Гегеля, и упрекал в этом Бахмана. Фейербах был одним из первых учеников Гегеля, который в своих сочинениях 30-х годов выделял наиболее прогрессивные элементы своего учителя, прежде всего его диалектику. И пожалуй, он этим больше, чем кто-либо другой, способствовал образованию левогегельянской школы, которая истолковывала учение Гегеля в радикальном духе, в частности в такой важной области, как критика религии.

Фейербах был, несомненно, прав, когда доказывал, что, излагая философию Гегеля перед студентами и защищая его от врагов, он отнюдь не был безусловным последователем знаменитого мыслителя. Еще в Эрлангене, признавал Фейербах, «мне стало ясно отличие формы от сущности Гегеля; я отбросил форму, сохра-

---

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 2, S. 98.

нив содержание» *. В ряде попыток в его лекциях этого периода вывести религию из сущности человека уже намечаются контуры его будущей самостоятельной концепции. В «Юмористически-философских афоризмах», по словам Фейербаха, он уже окончательно порвал с определенной философской школой. Что же касается его «Критики «Анти-Гегеля»», то легкомысленно было бы думать, указывал Фейербах, что он, защищая Гегеля, разделял все его взгляды. «Тогда «Анти-Гегель» сидел уже во мне» **.

Постепенно преодолевая Гегеля, Фейербах встает на путь критики идеалистического характера его диалектики. «Гегелевский метод, — писал он, — в целом страдает тем недостатком, что для него история лишь поток, причем не исследуется дно, над которым река протекает. Этот метод превращает историю в непрерывную интеллектуальную деятельность, а ведь к этому история не сводится» ***. Благодаря этому Гегель, показывает Фейербах, очень часто нарушает естественный процесс истории философии, внося в него много произвольных соображений. Нередко у Гегеля все приносится в жертву логической необходимости.

Мы видели, что Фейербах положительно отзывался о критике Гегелем формальнологического учения о тождестве, защищая принцип единства противоположностей. Теперь он подчеркивает, что это единство Гегель принимает односторонне, в чисто идейном плане. «Спора нет, — отмечал он, — человек представляет собой единство, но это единство вместе с тем по существу органическое, натуральное» ****.

В целом Фейербах считает, что гегелевская диалектика уязвима прежде всего потому, что она оказалась оторвана от действительности: «Что представляет собой диалектика, если она идет вразрез с естественным возникновением и развитием? Какую цену имеет ее «объективность» психологии, вообще философии, если она отделена от единственно категорической, импера-

---

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 4, S. 419.
** Там же, стр. 420.
*** Там же, стр. 426.
**** Там же, стр. 430.

тивной, коренной и основоположной объективности — объективности телесной природы, мало того, если она окончательно потеряла с ней всякую связь, замкнувшись в субъективную сферу... усматривает в этой субъективности абсолютную истину, завершение духа, конечную цель философии?» *

Разумеется, эта критика Фейербахом идеалистического характера диалектики Гегеля, как и вообще его идеализма в целом, была большим шагом вперед; и он, несомненно, прав, утверждая, что гегелевская диалектика во многом искажала действительную картину мира. К глубоко ложному представлению Гегеля Фейербах справедливо относил его утверждение о том, что в лице его философии абсолютная истина будто бы пришла к самопознанию. «Для меня его философия не была исключением из установленного самим Гегелем закона всякого конечного» **.

Однако в этой его оценке гегелевской философии отсутствует существенный момент. Фейербах ограничивал свою задачу лишь тем, что показывал мистификацию диалектики у Гегеля. Однако надо было, выполнив эту задачу, идти дальше: надо было попытаться «удержать» диалектику как наиболее ценную сторону философии Гегеля, критически переработать и на новой основе развить ее. Именно эту задачу не решил Фейербах. Правда, он высказывал очень много ценных диалектических положений, можно сказать даже, что в ранних своих произведениях он был в целом диалектиком да и позже во многих случаях также мыслил по существу диалектически. Но Фейербах тем не менее не дошел до понимания революционного значения диалектического метода Гегеля. Выделив так или иначе этот метод, он нигде не противопоставлял его консервативной системе Гегеля, не дифференцировал и не конкретизировал в этой связи своей оценки.

Оценить должным образом диалектику Гегеля и выполнить успешно задачу материалистической переработки ее возможно было, как показал пример Маркса

---

* *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 4, S. 431.

** Там же, стр. 419.

и Энгельса, лишь с позиции революционной практики пролетариата. Фейербах же был буржуазным просветителем.

* *
*

Характерной чертой историко-философской концепции Фейербаха, как мы видели, был несомненный интерес к представителям материалистического направления. Он возражал против попыток датировать начало философии нового времени лишь с Декарта. Истоки этой философии он видел еще в итальянской натурфилософии XV—XVI вв. а также у Бэкона. Замечательно, что Фейербах сам придавал огромное значение своему интересу к представителям материализма для своей духовной эволюции. «Сколько ты ни полемизировал по поводу учения о происхождении идей и по другим пунктам с основоположниками эмпиризма Бэконом, Гоббсом, Гассенди, все же ты изучал их с особой любовью, прежде всего Бэкона, объявив уже тогда эмпиризм «делом философии»» (42). Благодаря влиянию материалистов-эмпириков, отмечал Фейербах, он пришел к убеждению об истинном характере чувственности и лежащего в ее основании материального объекта. Интерес к Бэкону, Гоббсу, Гассенди, Спинозе привел его к материализму. И к чести Фейербаха, надо сказать, что, идя к материализму, он, как показывает его отношение к Доргуту, всячески отмежевывался от вульгарно-материалистического способа мышления.

В своем отношении к материалистической традиции Фейербах резко расходится с Гегелем, который всегда высокомерно и пренебрежительно относился к представителям материализма. Бэкона, например, Гегель упрекал в том, что тот хотел «жить постоянно погруженным в материю и иметь своим предметом *действительность*, а не разум» и «не обладал способностью рассуждать, исходя из всеобщих мыслей и понятий» *; Гоббса (которому посвятил всего три страницы) в том, что он

* *Гегель.* Лекции по истории философии. М. — Л., 1935, стр. 217.

будто бы не видит «ничего спекулятивного, ничего философского в собственном смысле слова» *, и т. д.

Фейербах рассматривает историю философии нового времени под углом зрения борьбы ряда тенденций: эмпиризма с рационализмом, реализма с романтизмом, а в некоторых случаях материализма с идеализмом. Однако центральную тенденцию он видел, как было показано выше, в борьбе разума с верой, науки с религией, философии с теологией. Этой борьбой, показывает Фейербах, пронизана вся философия нового времени — Бэкона и Гоббса, Гассенди и Декарта, Лейбница и Бейля, Декарта и Спинозы. Фейербах отмечал стремление каждого из этих мыслителей освободить человеческий ум от религиозного влияния и их несомненный вклад в это дело. Но никто из них, по его мнению, не освободился полностью от дуализма веры и разума. «Философы новейшего времени признавали веру, но так, как законная жена признается в качестве уполномоченного лица мужа, когда он уже внутренне с ней разошелся» **. Фейербах требовал последовательности и бескомпромиссности в этом вопросе.

«Что же тебя удерживало?» — ставил сам себе впоследствии вопрос Фейербах. Почему его развитие к атеизму и материализму продолжалось более восьми лет? Срывая с божества его таинственность, Фейербах вначале еще полагал, что человеческое мышление, как таковое, обладает самостоятельным бытием. Под влиянием гегелевского принципа тождества субъекта и объекта, мышления и бытия он на место сверхчувственного бога поставил сверхчувственный разум, мышление. Впоследствии Фейербах пришел к убеждению, что абсолютный разум Гегеля есть не что иное, как бог в ином обличье.

Следует подчеркнуть, что для Фейербаха атеизм не сводился к простому отрицанию бога. Эту точку зрения он считал характерной для XVII и XVIII вв. «Кто обо мне не говорит и не знает ничего большего, кроме того,

---

* *Гегель.* Лекции по истории философии. М. — Л., 1935, стр. 332.

** *L. Feuerbach.* Sämmtl. Werke. Bd. 4, S. 175.

что я — атеист, тот вообще ничего не говорит и ничего обо мне не знает. Вопрос о том, существует ли бог или нет, как водораздел между теизмом и атеизмом достоин семнадцатого и восемнадцатого, но отнюдь не девятнадцатого века. Я отрицаю бога; для меня это значит: я отрицаю отрицание человека, я утверждаю чувственное, истинное, следовательно, неизбежно также политическое, социальное место человека взамен иллюзорного, фантастического, небесного пребывания человека, которое в действительной жизни неизбежно превращается в отрицание человека. Для меня вопрос о бытии или небытии бога есть лишь вопрос о бытии или небытии человека» (43—44).

Таким образом, Фейербаха не удовлетворял негативный атеизм его предшественников. Атеизм Фейербаха требует положительного утверждения человека в противоположность его религиозному, фиктивному утверждению. Утверждение человека должно быть не только реальным, но и всесторонним, охватывающим все сферы его бытия. Фейербах понимал, что немногого стоит забота «о ясности и здоровом состоянии головы и сердца», если «желудок не в порядке» и «основа человеческого существования повреждена». ««Я чувствовала, как злые мысли поднялись у меня из желудка», — сказала одна преступница. Эта преступница — зеркало современного человеческого общества. Одним дано все, чего бы ни захотела их изысканная алчность; у других нет ничего, нет даже самого необходимого в желудке. Отсюда всякое зло и страдание, отсюда все болезни головы и сердца человечества» (44).

По Фейербаху, для того чтобы вылечить «болезни головы и сердца», к которым он относил и религиозную идеологию, необходимо решение проблемы «желудка». Со ссылкой на физиологию и антропологию он высказывал ценную мысль, что духовная (а значит, и религиозная) эмансипация человека является частью более широкой, в том числе социальной и политической, его эмансипации. Упомянув эту чрезвычайно важную задачу, Фейербах, однако, сознавал, что его произведения едва ли намечают достаточно конкретные пути для ее решения. Он поэтому ставит перед собой гораздо

более скромную задачу — «основательное исследование и исцеление головных и сердечных болезней человечества» (44). Тем самым Фейербах ограничивал свой атеизм узкими рамками просветительства.

Изучение историко-философских сочинений Фейербаха показывает, что его путь к материализму и атеизму не был, как выражался он, «случайным» и «произвольным», но «органическим» и «необходимым» и пролегал через его сочинения 30-х годов. Каждое из этих сочинений было ступенью в его духовной эволюции, а от последнего из них, монографии «Пьер Бейль», переход к «Сущности христианства», по словам самого Фейербаха, уже был нетруден.

* *
*

Настоящее издание включает важнейшие историко-философские сочинения Фейербаха: «Эрлангенские лекции по логике и метафизике», «История философии нового времени от Бэкона до Спинозы», «Писатель и человек. Собрание юмористически-философских афоризмов», «Критика «Анти-Гегеля»», «Якоби и философия его времени», «Две работы о Декарте», «Спиноза и Гербарт», «Лейбниц», «Пьер Бейль», «История новейшей философии», «Критика идеализма», «Христиан Капп и его литературное творчество», «Отношение к Гегелю».

Все они впервые публикуются на русском языке. Переводы выполнены Н. С. Поповым, Э. Н. Казаковой, Т. С. Батищевой, Б. И. Авербух. Сверка осуществлена А. И. Ардабьевым.

М. ГРИГОРЬЯН

ПРЕДИСЛОВИЕ
к первому изданию собрания сочинений

Открывая этим томом собрание своих сочинений, я прежде всего должен заметить, что эта коллекция древностей обязана возникновением не мне, но моему издателю.

Je ferme à jamais
Ce livre à ma pensée étranger désormais,
Je n'écouterai pas ce qu'en dira la foule,
Car qu'importe à la source où son onde s'écoule? [1]

Так думал я не только по поводу той небольшой брошюры, в которой привел эти выразительные слова одного французского поэта, то же самое приходило мне в голову и при завершении работы над каждым моим произведением. Как только была готова какая-либо книга, я говорил ей: прощай навсегда; каждая книга заставляла меня лишь осознать мои собственные ошибки и изъяны и поэтому оставляла лишь настоятельное желание погасить воспоминание о ней новой книгой. И вдруг мне было предъявлено требование обратить свой неудовлетворенный, противный священному писанию, противобиблейский взор на все давно уже исчезнувшие из моей памяти собственные писания. Что делать? Плыть против течения жизни? Вопреки требованиям природы идти вспять, а не вперед? Вопреки хорошему вкусу пережевывать давно переваренное? Вопреки телесному инстинкту воскрешать мертвых, вместо того чтобы рожать детей? Нет, любезный госпо-

дин Виганд, это противоречит моей натуре, это противоречит моему чувству.

Между тем, как это часто бывает в жизни, размышление взяло наконец верх над противящимся чувством. Я так рассуждал и спорил с самим собой. Разумеется, взгляд на твои прежние писания для тебя нерадостный взгляд на твое прошлое, давно уже ставшее тебе чуждым. Но если для тебя нечто является прошлым, оказывается ли оно прошлым также и для других? Разве та пелена, которая спала с твоих глаз, не является в настоящее время доспехами твоих противников? Возьмем безмозглых философов, лишенных чувственных материальных основ своих мыслей, разве они при слове «мясо» не думают о паштете из гусиной печенки, разве под своей чувственностью как свидетельницей истинности они не подразумевают свои семенные яички, разве при упоминании зрительного бугра (thalamus nervorum opticorum) [2] они не помышляют о брачном ложе? Такие философы не напоминают ли тебя самого, каким ты некогда был в качестве студента и доцента, занимающегося философией Гегеля, Декарта или Спинозы? Разве ты не лишил себя кредитоспособности именно благодаря своим позднейшим писаниям, которые выражают твои теперешние взгляды и мысли, впрочем, увы! в весьма несовершенной форме? Разве ты ими не подорвал надежд, возлагавшихся на твои прежние писания? Правда, это делалось весьма близоруко. Но ведь и твое тусклое прошлое, лежащее позади твоего писательского поприща, продолжает оставаться актуальным. Разве правоверные и благонадежные богословы, которые хотят обработать тебя, зрелого человека, продвинулись вперед по сравнению с тобой, когда ты был благочестивым гимназистом? Разве в то время Библия не была для тебя величайшим авторитетом, источником правды, словом божьим? Разве ты не доказывал твоим погруженным в сомнения школьным товарищам объективности, подлинной реальности богочеловека, хотя для тебя бессознательно и разум был уже авторитетом, а теперь для тебя богочеловек лишь любовное чадо сверхприродного, сверхчеловеческого блаженства? Разве ты не поступил в университет в качестве позор-

ной памяти схоласта-богослова, т. е. богослова, желавшего в образах веры усмотреть истины разума? Разве ты в свое время не думал, что с утратой веры ты потерял бы также связь, объединяющую тело и душу, основу и опору твоей жизни? Но разве такая вера не есть и в наши дни повсеместная вера? Не слышал ли ты сам из уст министров и парламентариев, что религиозная вера есть основа человеческого существования и благополучия? О, ты был бы великим мыслителем, если б и в наши дни рассуждал так, как рассуждал некогда, будучи богобоязненным школьником!

Всего этого нельзя отрицать; но разве современность — мерило истинности и пригодности для человечества? Разве она законодательница будущего? Разве даже для ближайшего будущего не оказывается истиной то, что в настоящее время признается заблуждением? Разве для этого будущего не становится делом практики то, что сейчас имеет значение лишь теории? Должен ли взгляд на нынешнее положение вещей сковывать твой неустанно стремящийся вперед дух? Ни в коем случае. Ты имеешь право оживить свое прошлое лишь тогда, когда ты сам с этим прошлым примирился, когда ты в состоянии совмещать его с настоящим, с своей нынешней точкой зрения.

Итак, окинь непредвзятым взором свое прошлое, и ты увидишь, созвучно ли оно и в какой степени твоему настоящему. Учти прежде всего тот способ, каким ты высказывался в своих писаниях, даже самых ранних. Высказывался ли ты как абстрактный философ? Нет! Ты мыслил как философ, но писал не как философ; ты неизменно превращал выражаемое тобой существо мысли в телесное, полнокровное существо. К объекту мысли ты предъявлял требование, чтобы он одновременно был и объектом эстетики; ты знал, что философия, как таковая, чистый разум, чистая мысль — ничто для человека и никак не может на него воздействовать, что человека можно убедить в истине лишь в том случае, если ее из мысленной сущности, из сущности умозрительной (ens rationis) превратить в сущность, подобную человеку, в чувственную сущность. Исходя,

правда, не только из сознания этого, но и из внутренней необходимости, ты уже в первом анонимном произведении [3] высказал поэтому свои мысли о смерти и бессмертии только поэтическим, т. е. чувственным, языком. Прозой написано лишь предисловие к этому произведению, текст его стихотворный. Что в предисловии высказано как философская истина, в самом тексте выражено в виде религиозной, т. е. антропологической, истины, как предмет ощущения, как непосредственная очевидность. В этом одном значение указанного произведения и отличие его от других текстов, отрицающих бессмертие, появившихся почти одновременно с ним; лишь этим и определяется первое резкое различие христианского и нехристианского взгляда на жизнь; пусть это единственный, но очень существенный пункт; ведь только там в истории человечества образуются перерывы в старом и зачатки новой жизни, где неверие в божества старого мира проявляется в виде безусловного убеждения, как лично прочувствованная истина, как осязаемая уверенность.

Этим же предметом ты был занят и в позднейшие годы, но исходя уже не с точки зрения пантеистического тождества, а с точки зрения политеистического различия, с точки зрения принципа Лейбница, различия определенности — таковы твои «Юмористически-философские афоризмы» [4]. Говоря кратко, мысль данного произведения такова: дух, человеческая душа не есть та неопределенная, имматериальная, простая, абстрактная сущность, над которой психологи ломают себе голову, — это не что иное, как существенная определенность человека, делающая его тем, что́ он есть, это характерное своеобразие, выразительнейшая форма его индивидуальности. Но как ты выразил эту мысль со всеми ее последствиями? Символически, образно, т. е. конкретно, фактически на одном определенном примере, который вместе с тем вполне реализует и конкретизирует указанную общую мысль *. Этот чувственный,

---

* Впрочем, политическое состояние Германии оказало большое, далеко не отрадное влияние на форму, даже на содержание, вообще на стиль мною написанного. Этот стиль

конкретный способ созерцания и изложения ты применял всюду, даже в области критики и истории философии; всюду ты абстрактное связывал с конкретным, нечувственное с чувственным, логическое с антропологическим. Отличие нынешних твоих писаний от прежних в том, что ты превратил в сущность то, что для тебя раньше было лишь образом, превратил в действительное, в само содержание то, что для тебя ранее было лишь формой; теперь ты сознательно, открыто высказываешь то, что раньше высказывалось тобой косвенно, неосознанно. В прежнее время ты высказывался или мыслил по меньшей мере вразрез с официальной философией: подлинна та философия, которая сама себя упраздняет, которая обнаруживает себя не как философия, которая по форме, по виду не есть философия; теперь же ты прямо говоришь: подлинная философия есть отрицание философии, *вовсе* не есть философия; прежде ты думал, а также и высказывал, хотя не формально, не словесно, а фактически: истинное должно быть наличным, действительным, чувственным, наглядным, человеческим; теперь ты вполне последовательно выражаешься обратным способом: только действительное, чувственное, человеческое есть истинное.

Взгляни на содержание своих произведений, в особенности исторических, в которых ты под чужими именами высказывал собственные мысли: бросается в глаза связь этих книг с теми, которые характеризуют твою теперешнюю точку зрения; таков «Бейль» [5], которого ты, следуя поставленной себе задаче, писал с позиций рационализма и который этим существенно отличается от твоей «Сущности христианства» [6], впрочем, рационалистическая точка зрения повлияла и на эту последнюю книгу вразрез с ее подлинным духом; таков же и твой «Лейбниц» [7], в котором ты рассмотрел и выдвинул в противоположность принципу тождества (выраженному в твоих «Мыслях о смерти» и господствующему еще и в первом томе твоей «Истории философии»)

не столько нагляден, сколько часто затемняет мысль. Впрочем, здесь я ограничиваюсь лишь беглым наброском хода своих мыслей.

принцип различия, индивидуальности, чувственности, но выдвинул номиналистически, абстрактно, выразил не в чувственных формах и даже вразрез с ними; таким образом, ты дал критику богословия, правда одностороннюю, опирающуюся на метафизику. Остается только пробел в виде первого тома твоей истории философии. Тут особенно важную роль играет отношение бытия к мышлению, поводом к чему явилось положение Декарта «мыслю, следовательно, существую» и так называемое онтологическое доказательство бытия бога как высшей мыслящей сущности.

Всякого рода верующие люди с давних пор мучались над доказательствами бытия божьего и утверждали, что бытие бога нельзя доказывать, да оно и не нуждается в доказательствах, будучи непосредственно очевидным. Но это утверждение находится в противоречии как с историей, так и с разумом. В отличие от самоочевидности человека непосредственно очевидно только *бытие природы,* но не бытие бога, т. е. существа, отличного от природы и человека. Во всяком случае первоначально это существо скорее опирается лишь на один вывод, а именно на тот, что природа не может существовать сама по себе, что она предполагает другое существо, таким образом, это существо оказывается существом, не подлежащим сомнению. Поэтому ты правильно сделал, что не отнесся легкомысленно к вопросу о существовании бога. В особенности тебя занимал вопрос о природе, свойствах этого существования. Бог есть сущность, данная лишь разуму, мысли, абстракции от чувственного; у него нет ни одного свойства чувственного существа. К чему же сводится бытие такой сущности? Может ли существование нечувственной сущности быть чувственным? Как это возможно? Ведь бытие не может отличаться от сущности. Ты утверждал так: «Как сущность, так и существование бога есть дело разума». «Существование бога нельзя отличить от его сущности: следовательно, хотя его *существование сущностное, нечувственное,* но, чтобы убедиться в этом существовании, я нуждаюсь в другом органе, нежели разум». Что другое это значит, как не то, что разумная

сущность имеет лишь разумное существование? И опять-таки, какой иной смысл этого положения, кроме следующего: бог, как нечувственная, лишь мысленная сущность, не существует вне разума? В самом деле, ведь существование, отличное от разума, или существование вне разума есть лишь чувственное существование. Отсюда явствует, как прост был переход к первой главе «Сущности христианства», в которой сказано: бог, как нечувственное, абстрактное, нечеловекообразное существо, есть не что иное, как сущность разума! Все же к этому результату ты пришел лишь спустя семь или восемь лет, во всяком случае с полной ясностью и определенностью. Что же тебя так долго задерживало, почему из недостатка чувственного существования ты не заключал об отсутствии существования вообще? Почему реальным, действительным существом для тебя была простая мысленная сущность? Это потому, что вообще мысль для тебя была сущностью, предмет мысли, как таковой, представлялся действительным, субъективное — объективным, мышление — бытием. Где мысль, как таковая, принимается за истину и реальность, там, естественно, не возникает сомнений в истинности и реальности существа, выражающего не что иное, как сущность мышления, составляющего не что иное, как кульминационный и центральный пункт абстракции. Почему же для тебя вообще мысленная сущность была сущностью реальной? Потому что ты еще не усвоил смысла и значения сущности чувственной, потому что для тебя подлинно реальная, чувственная сущность была лишь конечной, пустой и ничтожной сущностью. Где действительность кажется нереальной, там нереальное неизбежно представляется действительностью. Итак, исключительно недооценка истинности и существенного значения чувственности служила рубежом между твоей прежней позицией и теперешней. Как же ты пришел к этим взглядам? Как они у тебя возникли — посредством произвольного зарождения (generatio aequivoca) или органическим путем? Органическим. Уже в этом первом томе находятся зародыши указанных взглядов. Сколько ты ни полемизировал по поводу учения

о происхождении идей и по другим пунктам с основоположниками эмпиризма Бэконом, Гоббсом, Гассенди, все же ты изучал их с особой любовью, прежде всего Бэкона, объявив уже тогда эмпиризм «делом философии». И если ты не сразу сделал выводы из того значения, которое сам придал опыту, то этому препятствовала лишь природа рассматриваемых тобой объектов. Ты нуждался во времени и пространстве, чтобы чувственными методами исследовать чувственные вещи и сущности, чтобы приобрести научную уверенность в реальности чувственно данного; к счастью, тебе представилась эта возможность. Однако вместе с тем сама эта уверенность прежде всего была только естественнонаучной. Ведь можно признавать истинность чувственного в области естественнонаучной и все-таки отрицать ее в философской и религиозной области; можно даже одновременно быть материалистом и спиритуалистом, светским вольнодумцем и религиозным обскурантом, практически атеистом, а теоретически — правоверным теистом. Бэкон, Декарт, Лейбниц, Бейль, вообще новое и новейшее время — блестящий пример этого противоречия. Как же ты преодолел указанное противоречие? Каким образом от естественнонаучной реальности чувственного ты пришел к его абсолютной реальности? Только признанием, что существо, которое противопоставляется чувственности как нечто чужеродное, само есть не что иное, как абстрактная или идеализированная сущность чувственного. К этим взглядам ты пришел прежде всего в области религии, поэтому ты полемизировал против философии, утверждавшей, что ее содержание совпадает с содержанием религии, что она только упраздняет чувственную форму, в которую религия погружает это содержание; ты возражал: эту форму нельзя оторвать от содержания религии, не упразднив самой религии, ибо она сущность религии. Но то, что ты признал за существенную сторону религии, то еще первоначально не было существенным, по крайней мере теоретически, для тебя, для твоего сознания, не было твоим знанием; у тебя еще было неладно в голове от абстрактной сущности разума, от сущности философии в отличие от действительной чувственной сущ-

ности природы и человечества. Не без этого противоречия была написана твоя «Сущность христианства», во всяком случае частично. Противоречие это было действительно преодолено только в твоем «Лютере» [8], которого поэтому нельзя назвать лишь «материалами», как это значится в заглавии, ведь вместе с тем он имеет самостоятельное значение. Лишь в «Лютере» ты окончательно «стряхнул» с себя философа, решительно превратив философа в человека.

Итак, вот как связаны между собой твои произведения: они содержат историю непроизвольного возникновения и развития, а следовательно, и оправдания твоей теперешней точки зрения. Но может быть, твоя современная точка зрения устарела? Ты заявил, что настоящее еще не определяет тебя, но ты, очевидно, здесь прибег к синекдохе, приняв за целое часть настоящего, ту часть, которая помешана на сохранении или даже реставрации минувшего. Следовательно, нужно выслушать и противную партию. Чего же она хочет? Политических и социальных реформ. Но она ни в коей степени не заинтересована в делах религии и еще меньше — философии. Для этой другой партии религия есть совершенно безразличное или даже давно решенное дело; представители ее заявляют, что теперь речь идет не о бытии или небытии бога, но о бытии или небытии людей, не о том, составляет ли бог с нами единую или разнородную сущность, а о том, равны или неравны мы, люди, между собой, не о том, как человек находит справедливость у бога, но как он ее находит у людей, не о том, вкушаем ли мы вместе с хлебом тело господне, но о том, чтобы у нас был хлеб для наших собственных тел, не о том, что мы воздаем богу божье, кесарю кесарево, но о том, чтобы мы наконец воздали человеку человеческое, не о том, являемся ли мы христианами или язычниками, теистами или атеистами, но о том, что мы люди, и именно телом и душой здоровые, свободные, деятельные и жизнеспособные люди или будем таковыми. Простите, господа! Как раз этого домогаюсь и я сам. Кто обо мне не говорит и не знает ничего большего, кроме того, что я — атеист, тот вообще *ничего* не

говорит и *ничего* обо мне не знает. Вопрос о том, существует ли бог или нет, как водораздел между теизмом и атеизмом достоин семнадцатого и восемнадцатого, но отнюдь не девятнадцатого века. Я отрицаю бога; для меня это значит: я отрицаю отрицание человека, я утверждаю чувственное, истинное, следовательно, неизбежно также политическое, социальное место человека взамен иллюзорного, фантастического, небесного пребывания человека, которое в действительной жизни неизбежно превращается в отрицание человека. Для меня вопрос о бытии или небытии бога есть лишь вопрос о бытии или небытии человека.

Пусть это верно, но ведь твоя тема все же остается лишь вопросом головы и сердца, зло же пребывает не в голове и сердце, его место в желудке человечества. Какую пользу окажет ясность и здоровое состояние головы и сердца, если желудок не в порядке, если основа человеческого существования повреждена? «Я чувствовала, как злые мысли поднялись у меня из желудка», — сказала одна преступница. Эта преступница — зеркало современного человеческого общества. Одним дано все, чего бы ни захотела их изысканная алчность; у других нет ничего, нет даже самого необходимого в желудке. Отсюда всякое зло и страдание, отсюда все болезни головы и сердца человечества. Поэтому все, что не нацелено непосредственно на познание и устранение этого основного зла, есть бесполезный хлам, и к этому хламу принадлежат твои произведения в целом и в отдельности. Увы, увы! Однако ведь много зла, даже страданий желудка, которые коренятся только в голове; и я поставил себе задачей основательное исследование и исцеление головных и сердечных болезней человечества: тому были внутренние и внешние причины. То же, что человек поставил себе задачей, то нужно tenax propositi — твердо проводить в жизнь; то, чему он положил начало, следует выполнить основательно, самоотверженно. Поэтому и на издание собрания сочинений я решился лишь при условии, чтобы не только сделаться собственным антикваром, хотя бы критически, но и чтобы книжную пыль моего прошлого употребить вместо с тем в качестве удобрения для

окончательного завершения моей темы, хотя бы в основных чертах. В связи с этим я и начинаю с настоящего тома, исходя из его основного содержания, названного «Пояснениями и дополнениями к «Сущности христианства»»; дополнения эти содержат в себе как наиболее существенные выводы, так и предпосылки «Сущности христианства».

ИЗ ЭРЛАНГЕНСКИХ ЛЕКЦИЙ ПО ЛОГИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ

УСИЛИЕ АБСТРАКЦИИ И МУЖЕСТВО МЫШЛЕНИЯ

(К характеристике моего первоначального направления)

В наше благословенное время уже не относятся благосклонно и почтительно к абстракции, необходимо связанной с простотой, и даже вкус к этой абстракции совершенно пропал. Приятное чтение романов и рассказов, ум, рассеянный и погрузившийся в политические дела, счастливое обладание непосредственным знанием или боящаяся разума набожность освобождают от этого горького труда, от этого умственного напряжения. Кому выпало такое счастье, что им являются духи в сапогах и шпорах и в черном фраке, как «ясновидящей из Прево», тот, конечно, не нуждается больше в абстракции, чтобы возвыситься до «духа»; если сапоги снимаются сами собой, то больше не нужны ни утомительные усилия, ни слуга для стягивания сапог. Приятнее, разумеется, пребывать лишь в чувственно-конкретном и заниматься конкретными предметами, чем абстрагировать.

Но абстракция — непременное условие познания; она, естественно, не поражает фантазии и чувства, потому что является разложением конкретного на его существенные составные части, принципы и элементы, которые просты и поэтому не затрагивают ни чувства, ни фантазии, ибо чувство и фантазия воспринимают лишь *многоразличное, многообразное.* Чтобы узнать тон, я разлагаю его на составные части, свожу к *определенному числу колебаний,* к простому определению; но это последнее является лишь предметом мышления

и, конечно, не захватывает так душу, как тон, который слышен, который поражает мое ухо, а посредством него и мою душу. Так обстоит дело и с философией вообще. Она разлагает пестрый, очаровывающий концерт мирового целого на его элементы и принципы подобно тому, как физик разлагает и анализирует тон. На высотах абстракции, конечно, не так красиво, как внизу в долинах чувства, фантазии и чувственного созерцания; на ее вершинах не слышно ни пения соловьев и блеяния овец, как в поэзии, ни столь воздействующего на неопределенное чувство колокольного звона теологии. Глазу не открывается столь богатая и роскошная растительность, как внизу в тесных и наполненных теплыми парами долинах души; но, чем больше ограничивает себя индивидуальная природа, тем больше расширяется взор на великую и безграничную природу, тем свободнее, тем шире становится сердце. Ибо вместе с перспективой расширяется также и душа. По свидетельству поэта, на высотах абстракции, как на горах, обитает свобода; здесь исчезают мелочные, жалкие, суживающие и стесняющие границы, которым внизу в долине человек поклоняется словно божкам и которые он закрепляет в качестве непреодолимых крайних пределов. Правда, здесь исчезает также и иллюзия. Природа, которая в долине кажется человеку красивой крестьянской девушкой или служанкой, находящейся в его распоряжении и пользовании, раскрывается на вершинах высочайших гор как царица мира во всем ужасе и великолепии ее величества. Так обстоит дело с философией вообще и в особенности с логикой как метафизикой. Кто живет лишь ради удобства, гонится за уютом, охотнее слушает звон колоколов и прочее, тому не надо взбираться на высоты абстракции; но, кто хочет познать мир, расширить свой кругозор за пределы границ и теснин уютной жизни в долине, тот должен подняться наверх.

Но мужество является еще и в другом отношении необходимым условием мышления, по меньшей мере в наше время. Центральный пункт образования в христианскую эпоху и в христианских государствах составляют ученые, вера и созерцание бога как действую-

щего *по произволу* существа, предопределяющего свои цели и намерения, прислушивающегося к индивидууму и к его интересам, к его самым сокровенным мыслям, желаниям и помыслам. Каков бог человечества или нации, таков и ее характер. Но если самое индивидуальное находит свою реальность и признание у бога, бесконечного существа, то необходимо, чтобы субъект и субъективное получили сами по себе неоценимое значение. Задачей философии является, однако, познание *всеобщего* и *необходимого;* одним из ее самых возвышенных учений, выдержавших испытания времен, является то, что лишь всеобщее и необходимое имеет сущность, реальность и вечное бытие, в котором исчезает как нереальное все единичное, индивидуальное, особенное, ибо лишь *целое, единое, бесконечное* обладают действительностью. Так, если говорят, что мир имеет начало, существовал не всегда, а некогда возник, то философия учит, что мир конечен лишь по своему основанию, но вечен по времени, что он вечно заключался в сущности бога. Если в теологии учат, что смерть пришла в мир благодаря произвольному действию и поэтому является чем-то, чего не должно быть, то убеждением философов, наоборот, было то, что сама сущность единичного обусловливает его смерть, которая отнюдь не затрагивает целого, и что лишь всеобщее необходимо и вечно. Словом, во всех тех учениях, которые составляют средоточие нашего образования, все определяющим является *созерцание действительного*, субъекта и субъективного. В то время как философия ищет и приемлет то, *что есть,* обыденное мировоззрение, напротив, учит о том, *что должно быть* и *чего не должно быть.* Но это созерцание произвольного распорядка наиболее благодатно действует на человека, так как не ограничивает при всяком случае его желаний, его субъективных мыслей и интересов, в то время как простое: *так оно есть, иначе и быть не может,* являющееся выражением и девизом философии, приводит душу к простому, абсолютно определенному созерцанию, устраняющему всякую субъективность. Так как просто всеобщее и безусловно необходимое является объектом философии, то она требует мужества именно подобного рода, т. е.

признать его и не пугаться результатов, которые с необходимостью отклоняются от дорогого, сердечно любимого воззрения. Это мужество признавать во всем необходимое и всеобщее как истинное и существенное дает также душе ту свободу, что *доброе* не может быть отделено от *истинного* и что доброе, отделенное от истинного, как бы утешительно и успокаивающе оно ни было, не является истинным благом.

Предел как утверждение

Так как граница есть *качество* и она едина с тем, границей чего она есть, то существенное в понятии *предела* состоит в том, чтобы признавать его не только как предел, не только как отрицательное, как лишение, но также и как *бытие,* как *положительное.* Спиноза говорит: «Определенное не есть нечто положительное, а обозначает лишь лишение существования той самой природы, которая постигается как определенная». «Что касается того, что фигура есть отрицание, а не нечто положительное, то ясно, что материя, рассматриваемая как бесконечность, не может иметь никакой фигуры и что фигура присуща только конечным и определенным телам. Ибо тот, кто говорит, что он воспринимает какую-нибудь фигуру, не выражает этим ничего другого, кроме того, что он замечает определенный предмет и то, *как* он определен. Стало быть, это определение не принадлежит вещи сообразно ее *сущности,* но, напротив того, есть ее *не-сущность.* Так как, следовательно, фигура есть не что иное, как определение, а определение есть отрицание, то она, как сказано, не может быть ничем иным, как отрицанием». Кант говорит, что каждая граница есть также нечто положительное. Конечно, детерминация есть граница, отрицание, *но она также утверждение,* сама себе равная, тождественная с собой, *сущая* природа. Граница есть также равенство с самим собой, тожество с собой, бытие, положительное. Это определенное нечто имеет, правда, в этой определенности свою границу, свой конец, оно *не* есть другое, имеет в этом другом свою границу, подобно тому как белизна какого-либо цвета, будучи одним качеством, не являет-

ся чернотой; в нем она имеет свою границу, это есть ограничение цвета; однако граница эта составляет также и его природу, она есть оно само, не только едина с бытием, но и есть бытие этого определенного, как определенного. Как раз эта граница составляет его *жизнь в себе, его внутри-себя бытие,* граница для него не предел, оно в ней едино, удовлетворено самим собой. Это проявляется повсюду в природе. Рыба в воде, но это ее бытие только в воде есть *ограниченное* бытие: рыба не может выйти за пределы воды, это ее непреодолимая граница, с уничтожением этой границы уничтожается ее бытие. Но именно потому, что отрицание этой границы отрицает ее бытие, эта граница и есть ее бытие. Вода для нее не предел; она удовлетворена ею, не желает выйти за ее пределы. Точно так же обстоит дело и с человеком, ему трудно определиться. Будучи юношей, он охотно блуждает повсюду, не определяясь, не хочет связать себя чем-либо определенным и ему отдаться; определение кажется ему потерей свободы, *неограниченности* и неопределенности. Но так кажется ему лишь сначала, только сначала детерминация выступает как момент отрицания; позже люди находят себя самих в этой границе, начинают чувствовать себя в ней уютно, счастливо; именно эта граница, в которую вступали лишь с отвращением, как в нечто ограничивающее, составляет потом домашний покой души, ее счастье; ее не чувствуют больше как предел, она становится единой с самостью, единой с бытием.

Любовь как конечно-бесконечное

Нечто есть определенное, его определение или его определенность, есть его граница, его отрицание — каждая вещь погибает сама по себе, но предел этот есть его сущность, его природа, его *Я* и самость; предел, конечность, таким образом, отрицается, снимается; *каждое нечто уже поэтому бесконечно.* Бесконечное должно быть понято как сущее, как само собой определенное, определенность же, напротив, должна быть понята в бесконечном. А так как бесконечное есть по сути налично существующее и как налично существующее

по сути определенное, определенное в различии, то поэтому можно все логические определения понять как определения самого бесконечного. Конкретным, действительным примером бесконечности, подходящей даже к качеству, является в непосредственно живом духе *любовь,* где душа чувственно испытывает, ощущает бесконечность в качестве. Сущность качества является в любви предметом ощущения, и, для того чтобы узнать природу качества, мы должны только довести до нашего сознания природу любви. Сначала душа находится как бы в дурной бесконечности, она переходит от одного к другому, от другого к третьему и т. д. Душа отрицает определенное, оно претит ей; но отрицание его является в свою очередь чем-то, что отрицают, за пределы чего выходят и дальше чего движутся; душа, таким образом, еще совершенно неопределенна. Лишь посредством любви в душу входит *определенность,* качество, лишь теперь душа, дотоле суетная, обретает цвет, вкус и запах, подобно тому как неопределенное далекое бытие, сжимаясь, стягивается в *нечто* известное. Любовь, однако, есть высшее наслаждение, блаженство, чувство бесконечности; в этом пределе, отрицании, определенности душа ощущает снятие, отрицание этого отрицания; душа ощущает в этом пределе бесконечность, т. е., выражаясь эмпирически, любовь есть наслаждение, блаженство.

Любовь сама составляет свое начало, конец и цель, ибо, даже когда она кончается отчаянием, она все же кончается только в себе. Любовь не есть нечто временно определенное; она подобна началу человечества, сознанию в человеке, которое, хотя ему и предшествуют посредствующие ступени в качестве ступеней развития, все же является абсолютным, бесконечным, которого нельзя воспринять, временно определить, доказать письменно, документально, как это бывает с конечным, последовательным началом какой-либо вещи; так обстоит дело и с любовью, которая неотделима от человечества. Ребенок лишь тогда становится человеком, когда лю-

бит. Начало любви бывает однажды — один раз в счет не идет; это однажды не есть единственность числа, таблица умножения, за которой следует дважды и трижды; это не *дискретное* однажды, а абсолютное, непрерывно сплошное, бесконечное однажды, ибо любовь всегда пребывает в своем начале, она вечно юна. Любовь подобно представлению есть *отрицательность* лишь единичного, чувственного, отрицательного в предмете; она абстракция и забвение; она возвышает предмет до сущности, и, таким образом, предмет лишь как сущность становится объектом любви. Сущность любви обнаруживается всего яснее в одном виде любви, в любви мужчины к женщине.

Любовь, говорят в этом случае, слепа, т. е. она не замечает в личности отрицательного, недостаточного, особенного, единичного, они для нее не составляют объекта, исчезают перед ней. Для впечатления о личности в целом, для сущности, составляющей объект любви, подобного рода единичность — ничто.

Бессмертие

Неизменность, которую приписывают богу, совсем к нему не подходит, если только не мыслить его как идола, ибо эта категория подходит лишь к нечто, к качественному. Точно так же обстоит дело и с *бессмертием души*. «Это что-то удивительно возвышенное». Это совершенно пустой и бессмысленный предикат. Смертность есть определение чувственности, но душа исключает чувственность. Мне поэтому совсем не нужно исключать смертность из души. Бессмертие — это глухое окно, через которое я совсем не могу заглянуть в душу.

Сущность и явление

Прекрасное. Прекрасное красиво лишь в мимолетном, в исчезновении. Только совпадение ночи небытия и света чувственного существования создает видимость, цвет красоты; только на границе бытия, т. е. в исчез-

новении, нечто прекрасно, подобно тому как лишь на краях призмы появляются цвета. Чувственно-нечувственное — это чувственное в своем исчезновении. Красота — это *дух* чувственного. Уже Гёте говорит: «Подлинный, образованный духовно и художественно глаз узнает *прекрасное лишь в мгновении*».

Поэзия

Поэзия предполагает потерю, скорбь, прошедшее. Не при восходе солнца, а при его закате пела муза свою первую песню. Лишь возвращение солнца, утраченного, но вернувшегося, воспел человек, и притом только на второй день после своего возникновения.

Сущность религии и христианства

Не следует говорить, что солнце, месяц и звезды были объектами многих религий; следовательно, звезды, солнце, месяц были сущностью этих народов. Во всяком случае звезды, солнце и месяц составляли в известной мере сущность этих народов, ибо их почитали как человека, а народ поклоняется лишь своей сущности и может поклоняться лишь тому, что составляет сущность, говоря точнее, *его* сущность. Солнце, месяц и звезды были, однако, лишь чувственными образами, объективными существами, в которых он созерцал свою собственную темную и таинственную сущность. Как раз сущностью подобных народов было еще простое *природное существо,* чувственное существо, дух совершенно растворялся в особенности характера народа, который поэтому почитал *свою* сущность в особенных, природных образах и существах. Боги греческого народа были его сущностью, ее назначение состояло в том, чтобы проводить идею греческого человека, и притом как в отношении природном, чувственном, так и в духовном, а не только *в отношении к его морально-интеллектуальной душе.* Созерцание этой его сущности составляло именно созерцание бога как многих богов, как индивидуумов. *Весь человек,* со всеми его недостатками, влечениями, природными склонностями, в свободной,

непринужденной игре всех его сил и задатков, в нераздельном, непосредственном единстве его сущности и бытия составлял *сущность* греческого народа, а не человек в обособлении, различении и отделении его души как единственно истинного от природных влечений, грехов и недостатков, как он составлял сущность христианства. Эту сущность греки воплощали в своих творениях; пока эта сущность и назначение не воплотились еще в ходе их истории, до тех пор эта сущность, опредмеченная *в их богах,* составляла предмет их религии. Религия, таким образом, есть созерцание особенностей сущности в бесконечном или же общего в особенной сущности. В религии поэтому народ поднимается до *сознания сущности* вообще, а поскольку религия тесно связана с *его особенностью,* ибо особенность его имеет всеобщее определение и значение, не является чем-то только нереальным, — до всеобщего сознания.

После гибели древнего мира и обособленных древних народов сущностью объединившихся и слившихся народов и германцев, предназначенных по своему характеру для новой эпохи, была не сущность какого-либо особенного народа, а чистая сущность, *моральная сущность человека.* Сущность этих новых народов и сущность *человека* были объектом их почитания и преклонения, и притом в образе человека, *Христа,* потому что сущность именно здесь была чистой, святой и всеобщей сущностью человека. Благодаря этому Христос не терпел ущерба в своем достоинстве, а люди или человек не поклонялись самим себе. Ведь мы тождественны с Христом лишь по сущности, сущность же отличается от нас самих, ибо в противном случае она не была бы сущностью. Но эту сущность, чистую, моральную, добрую, положительную сущность человека, он осуществил и проявил; он поэтому сам в такой же степени отличается от нас, в какой отличается от нас наша моральная сущность.

Человек как объект теологии не есть ни действительный, ни истинный человек. Человек здесь лишь абстрактное представление. В представлении индивидуаль-

ного морального существа охватывают лишь его моральные определения и его сущность. Зло, таким образом, низводится лишь до отрицательного, которого не должно быть... Зло есть абстрактное, представленное зло.

Всемирная история

Я мыслю лишь как воспитанный историей субъект, обобщенный, объединенный с целым, с родом, с духом всемирной истории; мои мысли имеют свое начало и основание не непосредственно в моей особенной субъективности, а являются результатами; их начало и основание есть начало и основание самой всемирной истории.

Возникновение прекрасного. Переход от влечения к познанию

Когда пробуждается любовь, душа, бывшая раньше лишь влечением, желанием, обособляется уже в желание и созерцание, влечение к объекту ради объекта переходит одновременно в уверенную форму *созерцания,* которое, однако, в то же время должно мыслиться *неотделенным* от любви. Предмет определяет себя из объекта своекорыстного интереса в *прекрасный*; в то время как он в *созерцании его субъектом* одновременно пребывает в созерцании самого себя, и лишь в *этой великолепной иллюминации,* в этом отражении себя в самом себе предмет есть *прекрасное.* В вожделении сам объект является лишь смутным, оно в нем ничего не различает; лишь в свете свободного созерцания предмет обретает *краски,* становится *зримым* и в этой зримости прекрасным. Уже обыкновенное чувственное созерцание дает нам примеры этого. Вид воды красив, когда она на своей тихой зеркальной поверхности изображает, отражает окружающие ее объекты, деревья, горы; мы видим в воде не только воду, но одновременно также и предметы, которые она отражает. В этой рефлексии воды, в этом обратном отражении

предмета он имеет прекрасный вид; но если я погружу дерево, которое как отражение на поверхности водного зеркала производит столь прекрасный эффект, в саму воду, то в вожделении нужды потеряется предмет, видимость и объект самой видимости. Дерево пожирается водой, оно вянет, сгнивает, разлагается. Видимость дерева в воде теперь больше не возвращается к нему самому, перестает быть объектом, но является разложением его в субстанции воды. То же, собственно, видим мы в зеркалах, изготовленных человеческими руками. Человек смотрит на себя в зеркало не столько ради того, чтобы устранить какое-либо пятно, поправить что-либо, а с целью непрерывно иметь перед собой образ себя самого, свой внешний облик. Необходимость смотреть на себя в зеркало и стремление видеть себя в зеркале имеют свое основание в том чувстве, что объект красив лишь в отражении себя самого. Страсть к нарядам, щегольство покоятся на том, что человек представляет самому себе представление других людей о нем. Он чувствует, что красота *имеется* лишь тогда, когда она видима; в своем щегольстве он видит в себе самом сущность красоты, которая состоит лишь в том, что объект, отражаясь в субъекте, отражает самого себя. Но истинное проявляется здесь в субъекте лишь испорченным, недостаточным образом, как и вообще все недостатки, страсти суть явления истины и сущности, но в испорченном виде. Испорченное обусловливается тем, что объективное, которое лишь в самом себе является истинно объективным, проявляется в особенном субъекте, благодаря чему оно именно есть и становится недостаточным. Каждый недостаток есть не что иное, как изображение общего, обоснованного в себе, на субъекте и в субъекте, оно становится недостатком благодаря тому, что субъект как бы хочет воспроизвести всеобщее *в своей субъективности.*

Смерть и наслаждение

Стоики говорили, что мы ежедневно умираем, каждый день идем навстречу смерти; но не нужно представлять себе смерть лишь в качестве цели, к которой

постоянно приближаются все больше и больше, как будто она по сути отделена от жизни; надо допустить *внутреннюю, имманентную,* заключенную *в самой жизни,* действительно *налично существующую* смерть. Приближение к смерти .следует рассматривать лишь как завершение уже налично существующего. Все, что существует внутри, втайне, само по себе, должно выступить со временем отдельно, и, таким образом, тайная, слитая с жизнью и вплетенная в нее смерть должна проявиться сама по себе, обнаружить себя, раскрыться. Смерть чувственная есть пробуждение уже в жизни пребывающей, но еще спящей смерти; как зародыш в чреве матери неотделим от ее жизни, так тихо дремлет уже при жизни смерть в жизни. Как цветок из бутона, так и смерть вырастает из жизни; как художник, трудясь над своим творением, приближается к завершению, так, и только так, смерть приближается к живым. Сама смерть есть художник, который трудится в жизни, и подкрадывающаяся смерть есть лишь завершенное, готовое и удавшееся творение.

Время называется формой проявления единства бытия и небытия, оно само изображает эту истину. *Теперь* положительно как бытие, *теперь* — это *есть.* Вся наша жизнь есть лишь теперешняя, мгновенная. Вся жизнь есть лишь продолжение мгновений; мы существуем всегда лишь мгновенно; я есмь теперь, а в следующее мгновение, может быть, вовсе и нет, и так в течение всей жизни. А к концу жизни я могу сказать: лишь мгновением была моя жизнь. Я — единичное, определенное существо; мое бытие есть, таким образом, также лишь единичное, определенное, по времени, однако, теперешнее; *теперь* поэтому есть полное выражение моего бытия или самое определенное выражение моего определенного бытия. Лишь благодаря тому, что я есмь теперь, я уверен, что я есмь, ибо как единичное я существую, пока я есмь теперь; я чувствую лишь благодаря тому, что я чувствую теперь; если нет *теперь,* то нет и чувства. Время изображают лишь в измерении длины, как линию; но мгновение как нечто ограниченное и замкнутое кругло, как капля, как жемчужина. И подобно тому как

капля, вырванная из плоской, ровной, слившейся водной массы, принимает шарообразную форму, так и я чувствую лишь благодаря тому, что из равного самому себе и непрерывного течения времени мгновение как бы выделяется и сливается в замкнутую форму шара, для того чтобы в нем отразилось чувство и охватило как бы замкнутое, наполняющее его пространство. Определеннее всего это можно показать на чувстве наслаждения. Наслаждение летуче, мгновенно. Почему не существует длящегося наслаждения? Потому что наслаждение, длящееся непрерывно, перестало бы быть наслаждением и чувством. Равенство, равномерность, непрерывность, тождество являются существенной формой или характером всеобщего, мышления, не-чувства. Когда я чувствую, я чувствую всегда *все* мое единичное бытие. Также и в особенном чувстве, например во вкусе, я чувствую всегда все мое бытие, но только в определенной форме и определенным способом. Но я чувствую лишь благодаря тому, что все мое бытие собрано, втиснуто и сжато в единственную точку времени, что все мое бытие объединено, наличествует и действительно в одном *теперь*. Мгновение — это молния, которая воспламеняет все мое бытие. Или подобно тому как солнечные лучи зажигают и согревают лишь благодаря тому, что они собраны и сжаты, так и я чувствую, получаю огонь и тепло лишь благодаря тому, что все мое бытие сжато в фокус мгновения. Мимолетность есть поэтому сущность чувства. Но мое чувство неотличимо от моего бытия, моего единичного бытия; *я чувствую* или *я есмь* — это одно и то же; только в чувстве содержится мое бытие. Время поэтому также неотделимо от меня самого, оно в моей душе, оно существенная форма моей собственной самости; и мгновение поэтому есть полное выражение моего бытия. Будучи совершенно положительным, *теперь* — это *да,* в чувстве я утверждаю себя или становлюсь утвержденным. Ибо я есмь, лишь чувствуя, есмь для себя, сознавая себя, есмь самость лишь как чувствующий; но самая верная, самая достоверная, самая определенная форма этого утверждения есть именно *теперь*. Я чувствую, я *есмь,* я утвержден, но я чувствую

теперь, в это мгновение; это, таким образом, есть самое достоверное, самое положительное утверждение моего бытия. Но что может быть более мимолетно, тленно, конечно, ничтожно, чем мгновение? В *теперь* бытие и небытие не отделены, оно *есть*, чтобы не быть, мгновение существует лишь как преходящее; в то время как оно есть, его уже нет. Что лежит между бытием и небытием мгновения? У мгновения нет середины между бытием и небытием, в противном случае оно не было бы мгновением; то именно и есть мгновение, в чем бытие и небытие — одно и то же.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ ОТ БЭКОНА ВЕРУЛАМСКОГО ДО БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Миросозерцание древности и христианства

Сущность язычества проявлялась в единстве религии и политики, духа и природы, бога и человека. Но человек во время язычества был не человеком вообще, а человеком определенным национально: греком, римлянином, египтянином, иудеем; следовательно, и его бог был национально определенной, особенной сущностью, противостоящей сущности, или богу, других народов, т. е. сущностью, противоположной духу, выражающему сущность всего человечества и в таком качестве всеобщее единство всех народов и людей.

Устранением этого противоречия в язычестве была языческая *философия,* которая вырывала человека из его национальной замкнутости и самообособленности, возвышала над ограниченностью народного самомнения и народной веры и приводила к космополитической точке зрения*. Она поэтому подобно силе мыслящего

---

* Это утверждение, пожалуй, не нуждается в особых доказательствах. Достаточно напомнить, что уже Фалес поднялся до научного созерцания природы и сделал звезды, представлявшиеся народной вере божественными существами, предметом размышления и вычисления (*Diogenes Laertius,* I, segm. 24, ed. Meibomii [*Диоген Лаэрций,* I, разд. 24, изд. Мейбома]) [1]. Уже Анаксагор выводил явления, объясняемые суеверием как особые предзнаменования, из чисто физических причин (*Plutarchus.* Vitae, V, Periclis, c. 6 [*Плутарх.* Жизнеописания, V, Перикл, гл. 6]). Ксенофан, современник Пифагора и основатель элеатской школы, наглядно изложил великую мысль о единстве, учил о боге, который «ни телом, ни духом не подобен

духа, расширяя ограниченное сознание народа до всеобщего сознания, была как бы неумолимым роком по отношению к богам язычества и *духовным* основанием гибели особенностей языческих народов как господствующих над миром божественных сил. Но философия устраняла это противоречие лишь в мышлении, т. е. отвлеченно.

Это противоречие нашло свое действительное разрешение только в христианстве, ибо в нем слово стало плотью, т. е. всеобщий разум, обнимающий все народы и всех людей, устраняющий все враждебные различия и противоположности между людьми, этот всеобщий и чистый разум, составляющий поэтому сущность человечества, тождественную с божественной сущностью, стал предметом непосредственной достоверности, предметом *религии*. Христос не что иное, как сознание человеком единства своей и божественной сущности, сознание, которое, когда наступило время его превращения во всемирно-историческое, должно было стать непосредственным фактом, соединиться в одной личности, затем воплотиться в одном индивидууме и противоставить себя миру, пребывавшему еще в древнем противоречии народных различий, как творца новой мировой эпохи.

Поэтому в христианстве бог как дух стал предметом человека, ибо бог только в той чистоте и всеобщности, в которой он признавался христианством как всеобщая сущность, очищенная от всякой национальной и иной естественной особенности и различия, является духом. Но дух постигается не во плоти, а лишь в духе. Поэтому вместе с христианством установилось различие между духом и телом, чувственным и сверхчувственным — различие, которое, однако, по мере определенного развития ряда моментов в истории христианства усилилось до противоположности, даже до раздвоения духа и материи, бога и мира, сверхчув-

---

смертным», и с воодушевлением мысли и гневом разума боролся с представлениями о богах Гомера и Гесиода как недостойными бога определениями (*Sext Empiricus*. Adv. mathem. [*Секст Эмпирик*. Против математ[иков], IX, 193; *Фюллеборн*. Статьи по истории философии, ч. VII) [2].

ственного и чувственного. А так как в этой противоположности сверхчувственное определялось как существенное, а чувственное как несущественное, то христианство стало в своем историческом развитии *антикосмической* и *отрицательной* религией, отвлекающейся от природы, человека, жизни, мира вообще, и не только от суетной, а и от *положительной* стороны мира, религией, не признающей и отрицающей свою истинную сущность.

§ 2. Религия и наука

Когда этот отрицательно религиозный дух утвердился и стал господствующим духом времени в качестве истинной абсолютной сущности, перед которой все другое должно исчезнуть как суетное и ничтожное, то как неизбежное следствие этого погибли не только искусство и изящные науки, но *вообще науки, как таковые.* Не многочисленные войны и набеги того времени, не естественная грубость тогдашних народов, а только отрицательно религиозная тенденция была *настоящей,* по крайней мере *духовной* причиной их падения и гибели, ибо для духа с такой тенденцией даже искусства и науки подходят под понятие суетного и мирского, простой забавы *.

---

* Так, например, говорит Иероним[3] в одном из своих писем (Epist., XXII, 13): «Какая связь между светом и тьмой? Что общего имеет Христос с Велиалом[4]? Что за дело Горацию до псалтыря? Марону (Вергилию) до евангелий? Цицерону до апостолов? Разве твой брат не пришел бы во гнев, видя тебя на коленях перед идолом? И хотя чистому все чисто и не позорно, что принимается с должной благодарностью, однако не следует одновременно пить из чаши Христа и чаши демонов... О господи! Если бы я стал читать светские книги, то этим я отрекся бы от тебя!» В правилах св. Исидора повелевается: «...монах должен остерегаться читать книги язычников и сочинения еретиков». Григорий Великий[5] сделал виеннскому епископу Дезидерию строгий выговор за то, что он учил молодых людей грамматике (классической литературе) и читал с ними языческих поэтов. «Так как неуместно *одними* и теми же устами восхвалять Христа и Юпитера, то ты сам увидишь, какой серьезный грех, когда епископ преподает то, что непристойно даже набожному мирянину... Если по дошедшим до нас известиям окажется ложным, что вы предаетесь суетным

Особенно это касалось *природы*, которая при господстве такой тенденции должна была погрузиться во мрак забвения и неизвестности. Как мог ограниченный христианин, живший лишь своим богом, отвлеченным от сущности мира, иметь вкус к природе и к ее изучению! Природа, существенная форма которой есть чувственность, каковую он считал как раз подлежащей отрицанию, отвлекающей от божественного, имела для него лишь значение конечного, суетного, несущественного. Но может ли дух сосредоточиться на том, что имеет для него значение только конечного и суетного, сделать его предметом серьезного, длительного изучения? Сверх того, какой интерес представляет познание временного жалкого творения, если известен творец? Как может тот, кто находится в близких отношениях с хозяином, так унизиться, чтобы вступить в те же отношения с его служанкой? А какое иное положение и значение могла иметь природа с точки зрения отрицательной религиозности, чем служанки божьей? Теологически-телеологический способ рассмотрения природы есть единственно соответствующий этой точке зрения; но именно этот способ рассмотрения и не объективный, и не физический, и не проникает в саму природу.

Сообразно с этой точкой зрения природа как бы скрылась от взоров человеческого духа. Подобно тому как в священные молитвенные дома тех времен свет проникал не через чистую прозрачную среду, а сквозь

и светским занятиям, мы возблагодарим за то бога». Более образованные и гуманные среди христиан средних веков ценили изучение так называемой светской *литературы*, но не ради ее самой (ср. *Герен.* История изучения классической литературы, т. I). Даже Алкуин[6] в позднем возрасте не раз одобрял чтение языческих поэтов и писателей. Из того же принципа вытекает, что даже среди протестантов многие осуждали науки, например Иог[анн] Амос Коменский[7] отвергал метафизику Аристотеля и Декарта, критику и филологию и написал по этому поводу стихи: «Ты учишься, читаешь, пишешь, однако приходит смерть. Изучай самого Иисуса: одно это тебе нужно». По этому вопросу сравните также Арнольда[8] и суждения его и других в его «Истории церкви и еретиков», т. II, ч. 16, гл. 10 (О положении школ и академий, особенно у лютеран).

пестро окрашенные окна, как будто чистый свет для набожной общины, обратившейся от мира и природы к богу, представлял нечто отвлекающее и нарушающее, как будто свет природы несовместим со светом молитвы и дух воспламеняется молитвой только в окутывающей природу темноте, так было и в ту эпоху, когда дух снова пробудился к мышлению, обратив взор к природе, а свет ее проник в человека, омраченный и преломленный средой аристотелевской физики, так как под властью отрицательной религиозности он как бы боялся открыть свой взор и собственной рукой сорвать запретный плод с древа познания.

Хотя отдельные лица в средние века особенно ревностно занимались изучением природы и вообще так называемая светская ученость еще держалась и почиталась * в монастырях и школах, все-таки науки оставались подчиненным, побочным занятием человеческого духа, имели скромное, ограниченное значение и должны были оставаться в таком положении, пока религиозный дух был верховной судебной инстанцией, законодательной властью, а церковь — властью исполнительной.

§ 3. Теология и философия

Единственной наукой, имманентной исключительно религиозному духу, т. е. неотделимой от него, соответствующей его сущности, была *теология*, в которой содержание веры осознавалось рассудком, расчленялось им, определялось, приводилось в порядок и освещалось. Но в то время как с определением содержания веры мыслью это содержание становилось объектом мыслящего сознания, объектом аналитического, разрешающего рассудка, *мыслящее сознание* становилось независимо от содержания веры *своим собственным* объектом, в пределах содержания веры *мысль, как таковая*, становилась предметом, и, таким образом, теология переходила в *философию*. Но так как *мышление* было при этом как бы побочным занятием, ибо оно не

* Ср., например, *Герена* «История изучения классической литературы», т. I, и *Майнерса* «Историческое сравнение нравов и конституций и т. д. в средние века», т. II, ч. 9.

пользовалось официальной привилегией, т. е. не санкционировалось религиозным принципом, который один лишь считался высшим принципом, последней верховной властью, а предметы догматики, церковного учения были terminus a quo и ad quem, non plus ultra — последней границей человеческого духа, хотя отдельные лица переходили ее *, то содержание теологии все еще оставалось главным содержанием мыслящего духа и философия, как таковая, в существенном могла быть для него лишь *традиционной*. Поэтому она была лишена той свободной продуктивности, той творческой деятельности, автопсии природы и автономии разума, которые отличали философию Греции и нового времени и составляют своеобразный характер философии вообще. Отсюда проистекает и тот дух абстракции, тот логически-метафизический способ мышления, который составлял сущность и дух так называемой схоластической или схоластически-аристотелевской философии,

* Например, Альмарих, или Амальрих, из Шартра [9], Давид из Динанта [10] и его ученик Балдуин склонялись к пантеизму, который, судя по местам, приведенным Фомой Аквинатом и Альбертом Великим [11], они понимали довольно грубо и выражали в отталкивающей форме, при этом ссылались на авторитет древних языческих философов и, как говорит Альберт Великий в своей «Summa theologiae», t. II, tract. I, quaest. IV, memb. III, fol. 25, не признавали даже авторитета святых. Конечно, их учения были осуждены. Как велики и сильны были власть и господство церковно-догматических представлений даже над свободными и для своего времени философскими умами, доказывает, между прочим, и то обстоятельство, что даже предметы, которые сами по себе или по крайней мере в том значении, в коем они считались действительными, являлись для мира самыми гипотетическими и произвольными, для них были реальными объектами мышления, вполне действительными предметами, свойства коих, но вовсе не бытие они исследовали, точнейшим образом описывали и характеризовали и которые именно потому, что представлялись и мыслились действительными сущностями, могли казаться видениями, явлениями индивидуальных сущностей для их чувственности или фантазии. Даже мыслящий и ученый Альберт Великий получал откровения и сверхъестественную помощь от святой девы. Его сочинения и стихи о святой деве составляют целый том. Она лично благодарила его за хвалебные стихи и сочинения и оказала ему даже особую милость, явившись перед ним, когда он как поэт решился изобразить все телесные и душевные дарования божьей матери.

ибо хотя кроме тогдашней логики и метафизики изучались и другие философские науки, но дух всего обсуждения и исследования был *формальный,* логически-метафизический. Отсюда скучное однообразие и ровный ход ее истории, подобной стоячей воде, не прерываемой в своем медлительном течении качественными различиями, следующими друг за другом и этой живой последовательностью создающими настоящую историю, как история древней и новой философии, подобная бурному потоку. Отсюда та ограниченность духа, лишенная взлетов гениальности и оригинальности, и безвкусие формы; отсюда полное отсутствие принципов, которые были бы организующими и оживляющими душами связного и последовательного целого, и вытекающий из этого атомизирующий дух различений без нужды, без определяющей и ограничивающей меры, дробящий безостановочно до бесконечности, который наконец должен был привести к чистому формализму, к устранению всякого содержания, к совершенной пустоте и к связанному с ней отвращению к схоластике.

§ 4. Схоластика как наука средних веков

Когда отрицательно религиозный дух в рамках церкви возвысился до господствующей над миром власти, то первоначально лишь внутреннее, проявлявшееся в настроении отрицание всего так называемого мирского и презрение к нему поднялись до *мирского* же, насильственного подавления мирского, присвоили церкви как совокупности духовного верховное господство над государством как совокупностью мирского. Отрицательное отношение религиозного духа к искусствам и наукам состояло больше в том, что он связал и пленил их, не только лишил свободы и самостоятельного развития, но и пользовался ими лишь как средствами, с одной стороны, для своего возвеличения, а с другой — для своего укрепления. Но именно эти лишь внешне услужливые духи искусства и науки с необходимостью привели изнутри к падению господства отрицательно религиозного духа и внешнего поло-

жения церкви, к падению, которое было неизбежным следствием именно этой ограниченной односторонности и подавляющей отрицательности.

Хотя схоластическая философия находилась на службе церкви, поскольку она признавала, доказывала и защищала принципы последней, однако она исходила из научного интереса, будила и поощряла свободный дух исследования. Она превращала предметы веры в предметы мышления, переносила человека из области безусловной веры в область сомнения, исследования и знания. Стараясь доказать и обосновать предметы веры, основанной лишь на авторитете, она доказывала этим, правда большей частью помимо собственного знания и воли, *авторитет разума* и таким образом вносила в мир или по крайней мере подготовляла иной, чем у старой церкви, принцип, принцип *мыслящего духа, самосознания разума* *. Даже уродливые формы и теневые стороны схоластики, множество нелепых вопросов, к которым отчасти приходили схоласты, даже их тысячекратные ненужные и случайные различения, их смешные тонкости должны выводиться из разумного принципа — из жажды света и духа исследования, который в то время под гнетущим господством старого церковного духа мог проявляться лишь так, а не иначе. Все схоластические вопросы ** и различения были не чем иным, как с трудом пробитыми щелями и брешами в старом здании церкви, чтобы достигнуть света и свежего воздуха; не чем иным, как выражением жажды деятельности мыслящего духа, который, будучи лишен разумных предметов и подходящих занятий и заключен в темницу, делает всякий случайно попавший ему на глаза предмет, как бы он ни был

* Теннеман [12] также придает такое значение схоластике в своей истории философии.

** Даже самые нелепые и легкомысленные вопросы схоластики, как, например, может ли осел пить святую воду? Могло ли тело Христа до воплощения в человеке так же присутствовать в евхаристии, как ныне? Мог ли бы бог принять образ женщины, т. е. воплотиться в женщину, или дьявола, осла, огурца или камня? Мог ли бы он каким-либо образом в форме огурца проповедовать, творить чудеса или быть распятым? должны быть отнесены сюда.

ничтожен и недостоин внимания, объектом своих занятий и от недостатка средств удовлетворяет свою жажду деятельности самым нелепым, ребяческим и превратным образом. Лишь когда сама схоластика стала уже мертвой исторической реликвией, она в полном противоречии со своим первоначальным значением и определением слилась с делом старой церкви и стала самой жестокой противницей пробудившегося лучшего духа *.

§ 5. Средневековое искусство

Как схоластическая философия, так и *искусство,* хотя и состояло сначала на службе церкви и считалось последней лишь средством назидания и возвеличения себя самой, породило принцип, противоположный антикосмическому религиозному духу. Искусство могло сохранять положение служебного средства, лишь пока оно было несовершенно, но не на вершине своего развития **. Ибо хотя и теперь оно служило еще отчасти и чисто внешне целям церкви, имея главным своим объектом предметы церковной веры, однако *прекрасное,* как *таковое,* стало уже предметом человека, интерес искусства, *как такового,* стал *самостоятельной целью;* пробудилось независимое, чистое, не замутненное чуждыми связями чувство чистой красоты и человечности; человек теперь снова обрел в созерцании величественных творений своего духа чувство самого себя, сознание своей самостоятельности, своего духовного благородства, своего имманентного, от природы врожденного подобия богу, вкус к природе и к ее изучению, дар наблюдения, правильное воззрение на

---

* Подобные же явления очень часто встречаются и в истории. Но exempla sunt odiosa [примеры вызывают неудовольствие].

** Уже *внешняя* история искусства доказывает это. Первоначально монастыри были единственными убежищами изобразительных искусств, позднее — города и свободные государства, и только в этих последних, где развились самостоятельное мирское чувство и конкретный мирской дух, искусство приобрело адекватное его сущности понятию красоты классическое, законченное бытие.

действительность и признание реальности и существенности всего, что считалось отрицательно религиозным духом лишь суетным и безбожным. Поэтому искусство было обольстительной Майей, которая изгнала из мрачного духа церкви, как некогда из древнего Брамы, меланхолию и мизантропию; оно было *мнимосвятой* обольстительницей, которая привела человека на *церковную* колокольню, чтобы здесь свободно дышала его стесненная и сжатая грудь, напоить его свежими небесными ароматами чисто человеческих чувств и воззрений, открыть ему чарующий вид на прелести земного мира и обнаружить перед ним другой мир, мир свободы, красоты, гуманности и знания*. Как дерево, стоящее на колокольне, не выросло из ее твердого камня,

* Искусство мнимо свято, потому что его благочестие лишь видимость; потому что, служа, по видимости, церкви, оно трудится лишь ради собственного интереса. Для человека, делающего, например, Марию предметом своего искусства, она уже предмет не религии, а искусства; в ином случае он не имел бы мужества, силы и свободы выпустить ее из сокровищницы своего религиозного настроения и представления, отделить ее от себя, от таинственного мрака, избегающего и стирающего всякое ограничение и оформление, неосязаемого, невыразимого святилища религиозной веры и перевести в сферу ограничения и ясности, мирского, чувственного созерцания, возлюбленную сердца сделать девицей *для чувственного удовольствия,* принести в жертву своим похотям. Искусство есть ангел, но ангел Люцифер (несущий свет). Поэтому искусство имело своими объектами как всеобщие и языческие, так и христианские предметы. Оно особенно возвысилось благодаря изучению античности. Ср., например, жизнь Лоренцо Медичи (Вильям Роско. Пер. с англ. Курта Шпренгеля, стр. 372). Поэтому время наивысшего развития и расцвета искусства совпадает со временем, когда католическая вера и церковь пришли в наибольший упадок, когда науки возродились и появился протестантизм. Ср., например, Вольтера «Essai sur les moeurs et l'esprit nationes [Опыт о нравах и духе народов], т. II, гл. 105; т. III, гл. 127; «Acta philosophorum», IX, вып. 1718, гл. IV—VII. Рафаэль родился в том же году, что и Лютер, в 1483-м. Поэтому правильно говорит Лео в своей «Истории Италии» (т. I, стр. 37): «Великие художники Италии сделали для духовного освобождения и развития мира столько же, как немецкие реформаторы, ибо, пока старые, мрачные, строгие изображения бога и святых могли пленять сердца верующих, искусство еще не преодолело внешней неуклюжести, это было признаком того, что сам ум пребывал еще в тесном ограничении, в гнетущих оковах. Свобода в искусстве

так же мало искусство возникло из церкви и ее духа. Хитрая птица рассудка принесла на нее семя; когда оно взошло, из него выросло растеньице, конечно еще безвредное, когда же оно стало деревом, то разрушило старую колокольню.

Таким образом, духи искусства и науки, лишь внешне служившие отрицательно религиозному духу, создали из него противоположный принцип, именно чисто человеческий, свободный, самосознательный, вселюбящий, всеобъемлющий, вездесущий, *универсаль-*

развилась вместе со свободой мысли, в равной мере и взаимной связи. Лишь когда люди снова нашли в искусстве свободное удовольствие, они обрели вместе с ним и способность воспринимать классиков древнего мира, наслаждаться ими и продолжать работу в их духе, а без восприятия древней классической литературы реформация была бы не чем иным, как церковным расколом вроде учения гусситов».

Знаменитый Андреа Орканья [13], процветавший в середине XIV в. во Флоренции, первым из художников нового времени написал свой автопортрет. Напротив, знаменитый отец церкви Климент Александрийский [14], хотя и просвещенный человек, считал грехом даже (в «Paedagogos» [Педагогике], I, III, гл. 2) смотреть на свое изображение в зеркале. Так противоположны искусство в своей свободе и религиозность в своей узости и ограниченности. Тертуллиан [15] (в «De spectaculis» [О зрелищах], гл. 23) и тот же Климент считали также преступным своеволием, безбожной критикой творений божьих стричь или даже вырывать себе бороду. Ибо как говорит Климент (там же, гл. 3): «Так как все волосы сочтены на вашей голове, даже отдельные волосы в вашей бороде и на всем теле, то ничто не должно устраняться иначе как по предписанию божьему, если оно определено его волей». Так сильно противоречит отрицательно религиозное чувство эстетическому. Климент говорит очень определенно («Cohort. ad gentes»[Увещ[ание] к народам], гл. 4): «Нам явно воспрещено заниматься этим обманчивым искусством [живописью]. Ведь пророк говорит: «...ты не должен создавать себе образа или подобия того, что находится на небе и на земле». Ср. также Тертуллиана «De idol.» [Об идол[опоклонстве]], гл. 3, 4, 5 и т. д. На это можно возразить всякое, например, что эти отцы церкви полемизировали только с языческими изображениями богов и идолопоклонством. Но достоверно, что чувство и созерцание искусства, как таковые, совершенно противоположны религиозному принципу ранних времен, если понимать его в определенности и чистоте классических экземпляров и образцов этого религиозного направления. Известно, что и театр возродился, лишь когда в XV в. место религиозных зрелищ заняли комедии Плавта и Теренция [16].

ный, мыслящий, научный дух, который подорвал отрицательно религиозный дух, низвел с трона мирового господства, заключил в тесные границы области, лежащей по ту сторону стремительного потока истории, и сделался принципом и сущностью мира, принципом нового времени.

§ 6. Сущность протестантизма

Новый принцип, вступивший в мир, должен был в то же время стать *религиозным* принципом. Только в качестве такового он поразил мир, как разрушительная, устрашающая молния, стал общим мировым делом, господствующим над умами. Лишь потому что индивидуум, через которого действует дух, признает этот дух божественным, считает свой отход от прежнего также религиозного принципа божественной необходимостью, религиозным актом, он приобретает непреодолимое мужество, перед которым всякая внешняя власть оказывается бессильной. *Протестантизм* является новым принципом, нашедшим свое выражение в форме религиозного принципа. *Этот* же дух вызвал к жизни *схоластическую философию,* поскольку она была *средством освобождения* от внешнего авторитета и чисто положительной церковной веры. Он породил в *искусстве* идею *красоты* в ее *независимости* и *самостоятельности* и наглядно показал человеку его божественную творческую силу. Он снова пробудил к жизни древних *язычников,* осужденных и низвергнутых в ад отрицательно религиозным духом и заставил христиан признать их своими ближайшими *кровными родственниками,* которых они, обретя вновь после долгой тягостной разлуки, наконец признали и открыли им свои объятия. Этот дух насадил *свободную гражданскую жизнь,* практическое понимание жизни и развернул изобретательную деятельность, примиряющую с настоящим, украшающую и облагораживающую жизнь, возвышающую и расширяющую самосознание человека. В войнах *князей* против притязательного господства *иерархии* он завоевал абсолютную самостоятельность, автономию и автаркию государства и его главы, в

единственном лице которого и сосредоточивается дух. Этот, а не иной дух обнаруживается в индивидууме в виде чувства независимости и личной свободы, дает ему сознание или чувство своей врожденной божественной природы и благодаря этому силу не признавать никакой внешней, связывающей совесть власти, самому решать и определять, какой должна быть для него сдерживающая власть истины. *Этот,* а *не иной дух,* говорю я, вызвал также *протестантизм,* который поэтому должен рассматриваться лишь как отдельное, частное проявление его*. Так как протестантизм возник из сущности этого духа, породившего новое время и философию, то он находится в теснейшей связи с ними, хотя, конечно, есть специфическое различие между способами воплощения духа нового времени в форме религиозного принципа и научного. Если Декарт говорит: я мыслю, я существую, т. е. *мое мышление есть мое бытие,* то Лютер в свою очередь говорит: *моя вера есть мое бытие.* Как первый признает единство мышления и бытия, считая это единство духом, бытие которого есть лишь мышление, и полагает его принципом философии, так и второй признает единство веры и бытия и выражает его в качестве религии**.

---

* Если бы Лютер не имел решительного и определяющего принципа в себе самом, если бы он был погружен в тот религиозный материализм, который делает ум всеподданнейшим слугой писаного слова, то он при узости и ограниченности присущей еще его уму, с одной стороны, и при его открытом, честном немецком характере — с другой, добросовестно усвоил бы взгляд апостола Павла на брак, изложенный в Библии, и не совершил бы великого исторического деяния своим браком; он не отказался бы также признать «откровение» и послание Иакова по следующим соображениям: «...его ум не может согласиться с этой книгой по той причине, что невысоко почитает ее, что Христос в ней не проповедуется, не признается»; тогда он не сделал бы на заседании рейхстага в Вормсе, куда он явился в полном блеске, своего заявления, что не отречется, пока его не опровергнут свидетельством писания или *«очевидными аргументами разума»,* не смог бы свою совесть противопоставить высшей власти и авторитету церкви; тогда он вообще не был бы Лютером.

** *Пока ты веришь,* говорит, например, Лютер, что Христос — твое прибежище, так оно и *есть;* если ты этому не веришь, он не является им.

Затем, подобно тому как принцип нового времени, выразившийся в форме философии, начал с *сомнения* в реальности и истине чувственного существования, так в форме религиозной веры он же начал с *сомнения* в реальности *исторического* существования, в авторитете церкви. Именно эта интенсивная сила духа, уверенность духа в своей объективности ставят протестантизм в близкое родство с новой философией.

Поэтому лишь в протестантизме λόγος [слово] христианства стало σάρξ [плотью], λόγος [слово], бывшее в прежнее время ἐνδιάθετος скрытым, отвлеченным, потусторонним, стало προφορικός [произнесенным вслух] мировым духом, т. е. в нем христианство потеряло свой отрицательный, отвлеченный характер, стало пониматься как одно с человеком, как тождественное его собственной сущности, воле и духу, стало пониматься как не ограничивающее и не отрицающее существенных потребностей человеческого духа и природы *.

Принцип мыслящего духа, на котором основан протестантизм и из коего он возник, обнаруживается больше в том, что, проницательно и критически отделяя несущественное от существенного, произвольное от необходимого, историческое от первоначального, он упростил содержание религии, анализируя, разложил ее на простые, существенные составные части, привел прежнее пестрое многообразие религиозных предметов к одному и этим сведéнием к единству, этим устране-

---

* Как отличен, например, дух Фомы Кемпийского [17], которого можно считать своего рода классическим продуктом настоящего и чистого духа раннего католицизма, от духа Лютера. Сущность обоих — религия, но эта сущность у первого — замкнутая монахиня, умершая не только для себя, но даже для глубокого и содержательного назначения женщины, обнимающая Христа — своего единственного жениха, томящаяся и склонная к чахотке; у Лютера же эта сущность жизнерадостная, здоровая телом и духом, в высшей степени почтенная и разумная дева, одаренная общительными талантами, даже остроумием, юмором и практической рассудительностью, которая признается мужем, берущим ее своей хозяйкой и подругой жизни, костью от его кости и плотью от его плоти; она, правда, отвлекает его от эксцессов, связанных с холостой жизнью, но вовсе не от самой жизни.

нием всех препятствий раздвинул поле зрения в ширину и глубину, открыл *простор мышлению*. Он освободил религию от множества бессмысленных обрядов, превратив ее в дело разума, образа мыслей и таким способом направил жизненную силу и деятельность человека, поглощенную церковью, снова на человека, на разумные, реальные цели, мир и науку и в этой эмансипации человека признал вместо церковной светскую власть определяющей, законодательной властью. Поэтому вовсе не в силу внешних обстоятельств и условий, а благодаря внутренней необходимости, заложенной в протестантизме, *философия* нового времени обрела в нем *всемирно-историческое* бытие и свободное, плодотворное развитие. Ибо разложение религии на ее простые элементы, начатое протестантизмом, но остановившееся на Библии, необходимо должно было продолжаться до последних, первоначальных, сверхисторических элементов, до *разума* *, сознающего себя *началом* всякой философии и всякой *религии*, должно было из протестантизма создать его истинный плод, философию, которая, конечно, сильно отличается от своего семени и на общий взгляд, который судит о внутреннем родстве лишь по внешним признакам и осязательным сходствам, не имеет с ним внутренней существенной связи.

§ 7. Возвращение к античному образованию

Но прежде чем пробудившийся, сознающий себя дух достиг силы и способности творить из самого себя, из себя же черпать новый материал и содержание, он должен был сначала носить *воспринимающий* характер и воспринятый, уже готовый и законченный мир, в котором перед ним предстало как *действительность* то, что было сначала лишь *стремлением* и *желанием* превращать в свою сущность как оживляющий, развивающий и основополагающий материал. Как первое представление человека о себе есть представление себя

* Здесь следует вспомнить о глубоких и достопамятных словах Лессинга и Лихтенберга [18] по поводу исторического христианства и других относящихся сюда предметов.

как другого, т. е. он видит и познает сначала человека, его сущность и самого себя лишь в другом, подобном себе по сущности, предметном человеке и таким образом достигает самосознания, так в новое время человеческий дух только через восприятие себя как объекта, т. е. через познание и ассимиляцию внутренне родственного себе духа произведений *классической древности,* достиг самосознания и вместе с тем *продуктивности.* Прежде чем стать творческим, он должен был воспроизвести в себе мир своего духа, своей сущности и происхождения. Платон, Аристотель и остальные философские системы и прочие произведения классического мира лишь потому были приняты с таким энтузиазмом, с такой жадностью поглощены и ассимилированы, что охваченные энтузиазмом умы нашли в них удовлетворение *собственной внутренней* потребности, избавление и воскресение *собственного разума,* ибо пробужденный, свободный, универсальный, мыслящий дух признал эти произведения своими собственными продуктами *. Только через это восприятие и усвоение мира, который был для духа хотя и объективным, данным миром, переданным словом, но словом, сказан-

---

* Изучение римской и греческой литературы было в период возрождения наук не праздным занятием для препровождения времени, при котором внутренние интересы человека, его дух, настроение, сердце остаются равнодушными, напротив, оно велось с благоговением, безусловной преданностью, религиозным, самоотверженным почтением и любовью, которые одни только являются благословением и духом-хранителем, обеспечивающим истинные достижения. Целью изучения классической литературы, как говорит Герен в своей истории последней (т. II, стр. 278), было «*к большой чести того времени,* как собственно должно быть, *образование духа*». Крейцер [19] говорит о первом периоде, который называет периодом подражания: «Возродилась идея о жизненном достоинстве образованных язычников, люди была тронуты величием их мышления и красноречия. Должна была возродиться полнота их жизни, мыслей, творчества и речи». Ср. «Исследования Дауба и Крейцера», т. I, стр. 8, и последнего «Акамедического исследования древности», стр. 80 и 81. Поэтому время Лоренцо Медичи было не чем иным, как блестящим торжеством воскресения, торжественным возрождением классического мира в слове и деле, ощущении и созерцании, мышлении и жизни; сама Флоренция была возрожденными Афинами.

ным от души, выражавшим то, что он сам имел на сердце и хотел высказать, но не имел еще силы и умения сделать, он пришел к самому себе, спустился в свою собственную глубину, к тому внутреннему единству с самим собой, которое одно является источником самодеятельности и продуктивности. Ибо творческий дух есть именно тот, который не останавливается на оставленном ему материале, не остается в унаследованном мире, где он пребывал бы вне себя, и который все-таки остается другим и внешним, даже если дух ощущает и признает этот мир собственным, но стал единым с самим собой.

§ 8. Новый научный интерес к природе

Когда мыслящий, свободный, универсальный дух снова пробудился и достиг объективного бытия, то древний языческий мир, и прежде всего *природа,* необходимо опять вошел в почет, потерял жалкое положение простой креатуры и в своем величии и возвышенности, в своей бесконечности и существенности стал предметом созерцания. Природа, которая в средние века, с одной стороны, впала во мрак совершенного невежества и забвения, а с другой — изучалась лишь опосредованно, через мутную среду традиционной и к тому же дурно понятой физики, стала теперь снова *непосредственным* предметом созерцания, а ее исследование — *существенным объектом* философии. При этом поскольку философия, или познание природы как отличной от духа сущности, не есть непосредственное, тождественное с духом познание, но познание, обусловленное экспериментами, чувственными восприятием и наблюдением, т. е. *опытом,* то опыт является делом самой философии, всеобщей существенной задачей мыслящего человечества *.

---

* Поэтому первые начала новой философии заключаются также в натурфилософских воззрениях итальянцев Кардано, Бернардино Телезио, Франческо Патрицци (латинизировано Patricius [Патриций]) [20], Джордано Бруно, который самым остроумным и определенным образом изложил свое воззрение на природу в ее божественной полноте и бесконечности.

Естественные науки только в новое время приобрели всемирно-историческое значение и влияние; они лишь тогда изучаются с действительным успехом и создают связную, качественно развивающуюся с внутренней необходимостью историю, когда *в основе* своей имеют *объективный мировой принцип*, ибо тогда лишь он *необходим;* и одна эта *объективная необходимость* является причиной того, что предмет движется в продуктивном, плодотворном развитии именно потому, что он не исходит и не зависит от чисто субъективных стремлений и частных склонностей. Но этот объективный принцип духа и мира нового времени, который содержал в себе необходимость и причину новых опытных наук, был вообще не чем иным, как *мыслящим духом,* достигшим *самостоятельности* и *свободного сознания.*

Опыт в смысле научного опыта, а не опыта, тождественного с жизнью, переживанием, представляет точку зрения, как иногда думают, не непосредственно данную и понимаемую, не детскую, не первоначальную и обоснованную сама собой, а имеющую в основе своей существенно *определенный принцип духа.* Точка зрения опыта, само собой разумеется, предполагает прежде всего стремление познать и исследовать природу, которое само исходит из сознания разлада между бытием и видимостью, из сомнения, что вещи таковы, какими кажутся, а сущность природы якобы находится у нас под рукой и бросается в глаза, т. е. предполагает критику, скепсис. Поэтому основатели новой философии Бэкон и Декарт определенно начали с опыта: первый, сделав условием познания природы отвлечение от всех предрассудков и предвзятых мнений, а последний, требуя вначале сомнения во всем. Но этот скепсис в свою очередь предполагает, что *дух* в человеке и *с ним* человеческий *индивидуум* представляют себя *отличными от природы;* что именно это отличие от природы дух признает своей сущностью и в этом различении делает как себя, так и природу существенным объектом своего мышления. Только на основе этого процесса человек имеет истинный интерес, влечение и удовольствие наблюдать и исследовать природу, ибо в этом различении

впервые поражает его вид природы, как юношу поражает вид девицы, когда он пришел к сознанию различия; впервые овладевает человеком непреодолимое побуждение и стремление познать природу, и познание ее становится его высшим интересом.

Поэтому точка зрения опыта предполагает в качестве своей основы принцип духа, который воплотился в Декарте определенным, хотя и крайне несовершенным и субъективным образом, представ перед мыслящим сознанием человека. Поэтому Декарт является духовным, косвенным отцом новой естественной науки. Ибо Бэкон, хотя он несколько старше его и находится чувственно и явно в более близкой связи с точкой зрения опыта, в более очевидном отношении к ней, в сущности предполагает принцип сознающего себя в отличие от природы духа, противопоставляющего себя ей как существенному объекту, т. е. *тот* принцип, который в *качестве такового* именно Декарт впервые сделал объектом философии. Непосредственным или чувственным отцом естественных наук нового времени является Бэкон, так как в нем проявилась потребность и необходимость опыта сама по себе и, безусловно, впервые с беспощадной строгостью* выразился принцип опыта как метод.

---

* Сведéние естественной науки к принципу духа Декарта можно оправдать, лишь поскольку первые начала нынешней естественной науки в существенном совпадают с принципом Декартовой философии, т. е. представляют собой математические, механические принципы. Но независимо от этого Бэкон является не только чувственным, как это сказано в тексте, но и *истинным* отцом естественной науки. Ибо он первый признал *оригинальность* природы, признал, что природа может быть понята и объяснена не из математических, логических и теологических предположений, антиципаций, но лишь из самой себя, тогда как Декарт предпослал природе в качестве оригинала свой математический ум. Бэкон берет природу, как она есть, определяет ее положительно через нее самое, а Декарт — лишь отрицательно, как противоположность духа; Бэкон имеет своим предметом действительную природу, Декарт лишь отвлеченную, математическую, произведенную (1847) [21].

ФРАНЦИСК БЭКОН ВЕРУЛАМСКИЙ

§ 9. Жизнь Франциска Бэкона Веруламского

Франциск Бэкон, сын Николая Бэкона, великого хранителя печати Англии, родился в Лондоне в 1561 г. 22 января. Его умственные способности обнаружились уже в ранней молодости. На двенадцатом году своей жизни он поступил в университет Кембриджа, а уже в шестнадцать стал замечать недостатки безраздельно господствовавшей тогда схоластической философии. В том же возрасте он отправился с английским посланником при французском дворе в Париж, чтобы подготовиться к государственной службе. Во время своего пребывания там, 19 лет от роду, он составил или по крайней мере набросал план своих «Наблюдений о состоянии Европы». Но неожиданная смерть отца заставила его возвратиться в Англию и в поисках средств к существованию заняться изучением отечественного права. Он поступил в коллегию адвокатов Грея, где изучал право с большим старанием и блестящим успехом, не забывая, однако, философии; более того, в первые годы своих занятий правом он составил даже план универсальной реформы наук. Скоро он приобрел такую известность как правовед, что королева Елизавета назначила его своим советником по чрезвычайным делам, а затем еще кандидатом на место в Звездной палате. Но при Елизавете выше он не продвинулся, очевидно, вследствие своей дружбы с графом Робертом Эссексом, ибо этим он сделал своим врагом двоюродного брата Роберта Сесиля Бёрли, который и без того

завидовал его талантам и, пользуясь влиянием при дворе, был ярым врагом графа Эссекса и его друзей *. Бэкон заслужил у своих современников и потомков упрек в неблагодарности тем, что он в качестве поверенного королевы вел процесс против графа Эссекса, и особенно тем, что после казни несчастного графа, вызвавшей большое недовольство масс, он по поручению властей пытался оправдывать в глазах народа роль правительства в этом деле, хотя раньше был доверенным другом казненного и пользовался его благородной поддержкой **.

Более счастливые времена наступили для Бэкона после смерти Елизаветы, при короле Иакове I, который последовательно назначал его на высшие должности английского королевства. Благодаря браку поправились его материальные дела. Несмотря на множество сложных и важных дел, которые лежали на Бэконе благодаря его высокому положению в государстве короля Иакова, он все-таки неуклонно работал над выполнением своего великого плана всеобщего преобразования наук. В 1605 г. как первая часть этого плана вышло сочинение «De dignitate et augmentis scientiarum» ***, которое он позднее перевел с помощью некоторых друзей на латинский язык, значительно расширил и в таком виде отдал в печать за два или три года до своей смерти ****. В 1607 г. вышло его сочинение «Cogitata et visa» [Мысли и перспективы], очевидно основа или скорее первый вариант его «Учения о методе» *****, в 1610 г. его рассуждение «О мудрости древних» (De sa-

---

* *Mallet.* Histoire de F. Bacon, trad. de l'Anglois. [*Малле.* История Ф. Бэкона, пер. с англ.]. Гаага, 1742, стр. 30.

** Там же, стр. 39—43.

*** «The two books of *Francis Bacon* on the proficience and advancement of learning, divine and human» [Две книги *Фрэнсиса Бэкона* об успехах и развитии учения божественного и человеческого]. Лондон, 1605.

**** Opera *Fr. Baconis:* tomus primus, qui continet de dignitate et augmentis scientiarum, libros IX [Сочинения *Фр. Бэкона:* том первый, содержащий рассуждение о достоинстве и приращении наук, IX книга]. Лондон, 1623.

***** Мы знаем теперь, что намеки на «Nov[um] org[anon]» находятся во многих ранних сочинениях Бэкона.

pientia veterum), содержащее остроумные соображения по греческой мифологии, в 1620 г. важнейшее из его сочинений «Novum organon» [Новый органон]. Последнее появилось как вторая часть громадного труда, в котором он хотел обнять всю науку своего времени и развить ее на новых началах, «Instauratio magna» [Великое восстановление наук] *. Из этого выполнены были лишь отдельные части.

В 1617 г. Бэкон стал лордом-хранителем печати, в 1619 г. — великим канцлером, вскоре после того — бароном Веруламским, в 1620 г. получил звание виконта Сент-Албанского. Но после столь блестящих отличий он испытал позорное унижение. Парламент обвинил его в злоупотреблении по должности, а именно во взяточничестве — преступлении, которое, впрочем, следует объяснить не низким корыстолюбием, но известной слабостью его характера, слишком большой мягкостью и уступчивостью **. Бэкон сам признал смиренно свои ошибки и целиком отдался на милость и сострадание своих судей. Но его смирение не тронуло судей, как он этого ожидал. Он был лишен всех отличий, присужден к штрафу в 40 000 фунтов стерлингов и заключен в Тауэр. Правда, король вскоре освободил его от штрафа и заключения и затем отменил приговор совсем; однако Бэкон теперь уже сошел с политической сцены; в тихом уединении он занимался только наукой и писательской деятельностью не без сожаления о том, что слишком много времени было посвящено придворной и государственной жизни в ущерб благороднейшим занятиям наукой ***. Он умер 9 апреля 1626 г.

---

* *Francisci de Verulamio.* Instauratio magna. В подзаголовке за предисловием: Pars secunda operis, quae dicitur Novum organon, sive indicia vera de interpretatione naturae [часть вторая сочинения, называемого «Новый органон, или Верные указания к истолкованию природы»].

** Об этой печальной истории сравни подобные известия в жизнеописании Фр. Бэкона в собрании замечательных биографий, большей частью переведенных из британской биографии Зигмундом Я. Баумгартеном, 1754, ч. 1, стр. 420—445.

*** «C'est ainsi que Bacon passa du poste éclatant qu'il occupoit, à l'ombre de la retraite et de l'etude, déplorant souvent, que l'ambition et la fausse gloire du monde l'eussent détourné

Существует несколько изданий его сочинений, которые обнимают кроме названных частью естественнонаучные, частью юридические и исторические предметы, наконец, собрания опытов: одно из них в четырех томах вышло in folio в 1730 г. в Лондоне; другое, более полное увидело свет там же в 1740 г.; другие, менее полные издания появились в 1665 г. во Франкфурте и в 1694 г. в Лейпциге. Жизнь его описали Раули, Малле и Стефенс.

§ 10. Размышления о жизни и характере Бэкона

По достоинству оценить как светлые, так и теневые стороны жизни и характера Бэкона, понять при всем его несомненном благородстве необъяснимые ошибки его можно, лишь имея в виду ту коренную ошибку, которая являлась основой его моральных заблуждений. Эта коренная ошибка состояла в том, что он одинаково внимал как льстивому голосу сирены внешней необходимости, так и божественному голосу внутренней необходимости, голосу его гения, его таланта; что он, чувствуя свое призвание, не посвятил себя исключительно изучению природы и философии, но к тому же еще занимался выгодным делом, отвлекавшим его от науки, но зато создавшим блестящую карьеру при дворе и в государстве; что он, таким образом, раскололся, нарушил единство своего духа с самим собой. Бэкон говорит сам о себе: «Я считаю себя созданным для *исследования истины в большей степени,* чем для всякого другого дела. Ибо я обладаю достаточной подвижностью духа, чтобы находить самое важное, сходства различных вещей, и достаточной выдержкой и вниманием, чтобы не упускать из виду даже самые тонкие различия. Во мне

---

si long-temps de l'occupation la plus noble et la plus utile, à laquelle puisse s'appliquer un etre raisonnable». *Mallet,* с. I, p. 126. [«Таким образом, Бэкон с блестящего поста, занимаемого им, перешел к уединенным занятиям, сожалея часто, что тщеславие и ложная слава света отвращали его так долго от наиболее благородных и полезных занятий, которым может предаваться разумное существо». *Малле,* гл. I, стр. 126].

сочетаются порыв исследователя и выдержка сомневающегося, *желание размышлять* и робость утверждения, легкость догадки и тщательность группировки. Я не поклонник древности, не гоняюсь за оригинальностью, и мне противно всякое шарлатанство. Поэтому я считаю себя вправе утверждать, что между моими природными способностями и истиной существует известное сродство и общность» *. В письме к Томасу Бодлею он признает, что не имеет вовсе склонности к государственным делам и не может заниматься ими без принуждения. В письме к королю Иакову уже после своего падения он просит о пенсии, дабы занятия [наукой] не стали для него лишь средством к жизни, ибо он хочет *жить,* чтобы только *изучать.*

Галилей, современник Бэкона, жил в последние годы почти все время «вдали от городского шума Флоренции, в поместьях своих друзей или в одном из соседних поместий Беллогвардо или Арчетри, тем охотнее, что город ему казался как бы тюрьмой для спекулятивных умов, а свободная жизнь в деревне открывала книгу природы для взора каждого, кто желал своим разумом читать и изучать ее» **. Спиноза говорил: «Мы деятельны, лишь поскольку мы познаем»; и не только его жизнь, но и жизнь всех мыслителей подтверждает истину этого утверждения. Лейбниц где-то говорит: «Мы созданы, чтобы мыслить. Нет необходимости, чтобы мы жили, но необходимо, чтобы мы мыслили». И его девизом, оправданным всей его жизнью, было: «Со всяким потерянным часом уходит часть нашей жизни». Но истинный мыслитель, человек науки служит только человечеству, служа вместе с тем истине; он считает познание высшим благом, истинно полезным; развитие знания — практическая цель его

---

* «Impetus philosophici. De interpretarione naturae prooemium» [Введение к истолкованию природы]. Изд. во Франкфурте, 1665. Все это введение очень важно для настоящего предмета.

** Биография Галилея в «Acta philosophórum», т. III, вып. 15, 1724: «Lettres philosophiques á Mad....» [Философские письма к...] и пр. *Ш. Пужана.* Lettre sur Galilée [Письмо о Галилее].

жизни; поэтому каждый свой час, не отданный знанию, он считает жизненно важной потерей. Как же мог Бэкон при всей своей решительной склонности к изучению природы и науки вообще, которому благоприятствует лишь уединение и устранение всех побочных занятий, отдаться прямо противоположной карьере — государственной жизни? И каковы были неизбежные последствия этого? Каким бы способным и искусным государственным человеком он ни был, чего нельзя было не ожидать при его исключительных талантах, однако в государственной жизни он был как бы не самим собой, не на своем месте; его дух, стремившийся только к науке, не находил удовлетворения в политической деятельности; в этой сфере он не имел необходимого центра опоры, выдержки, твердого характера, ибо, где нет твоей сущности, там нет и твоего центра тяжести и потому ты колеблешься во все стороны. Душа, вся его сущность и ум* не присутствовали в указанной сфере, которая была ему *чуждой,* ибо противоречила истинному влечению его ума; пребывая в таком противоречии, он должен был делать ошибки, претившие моральной сущности его явно благородного характера. Если кто-либо действительно чувствует себя призванным к продуктивной работе не только в одной особой области знания, но и в науке вообще, к созданию великого и вечного, если он составляет всеобъемлющие универсальные планы, как Бэкон, старается находить новые принципы и двигать вперед науку, требующую бесконечного продвижения в ширину и глубину, чувствует влечение к науке как цели, смыслу своей жизни, — для того наука составляет его душу, его центр,

---

* «Если он искал почестей в гражданской жизни, то лишь с целью получить средства выполнить и улучшить свое научное творение. Ибо даже наилучшие деяния его жизни должны были содействовать ему в этом. Одним словом, введение этого нового способа достижения истины было его *господствующим стремлением* и важнейшим источником его жизненных деяний. Это не побуждало его стремиться к заслугам, но утешало, когда такие старания не удавались; когда он достиг высшей ступени своего величия, оно занимало его и доставляло ему удовольствие в часы досуга» (Британская биография в Собрании Баумгартена, стр. 313).

а научная работа — предназначенную ему сферу; вне ее он вне себя, на ложном пути, на чужбине, и если он позволяет каким-либо внешним мотивам и факторам увлечь себя в противоположную науке, отвлекающую от нее стихию, то он тем самым уже заложил первое подлинное основание своих позднейших ошибок и заблуждений; он совершил грех против святого духа уже тем, что хотя и не отнял полностью у науки принадлежащей ей по праву силы ума, но все же ограничил ее участие в ней; он совершил вероломство, расточая на суетный свет любовь, которая целиком должна быть отдана его законной супруге — науке. Справедливым, можно даже сказать необходимым, было поэтому позорное падение Бэкона, ибо этим он искупил свое первое грехопадение, отступничество от истинного призвания своего ума и возвратился к своей первоначальной сущности.

Если Бэкон доказал, что и ученые могут быть великими государственными деятелями, то в то же время он доказал, по крайней мере относительно себя, что наука в высшей степени ревнива; что высшую милость она оказывает лишь тому, кто отдается ей безраздельно; что если ученый ставит себе такую задачу, как Бэкон, то он не может без ущерба для научной работы тратить свое время на светские дела *. Если бы Бэкон не раздвоил своей жизни, а подобно другим великим ученым посвятил ее целиком науке, то он не ограничился бы голыми декларациями, великосветским обзором великого здания науки, не разработав какой-либо части ее; он погрузился бы в глубину частных задач и при массе знаний, опытов и наблюдений, бывших в его распоряжении, при его исключительных способностях он пришел бы к определенным результатам, открыл бы, как Галилей и Декарт, определенные законы природы, он доказал бы универсальность своего ума не одним лишь составлением планов, но охватом и про-

---

* Поэтому с полным правом говорит Петр Гейлин: «Жаль, что он не имел собственных средств и не был свободен от всех дел при дворе и в судах, чтобы предаваться своим занятиям» (l. c. [в цитированном произведении], стр. 455).

никновением в частности, восхождением от частного к общему, в чем и проявляется истинный универсальный ум, и не судил бы так поспешно о многих предметах — словом, он создал бы бесконечно больше, чем он сделал в действительности *.

Но если Бэкон имел истинное влечение к спекулятивному мышлению, то как возникло такое противоречие, что он бросился в политическую жизнь? Только потому, что в его характере, в его уме или в метафизическом принципе его духа лежал дуализм. Хотя Бэкон, как будет показано ниже, был далеко не тот эмпирик, каким его изображали впоследствии, хотя он имел способность к метафизическому мышлению, как таковому, и сам высказал глубокие метафизические мысли, хотя эмпирия представляет для него не само дело, но лишь необходимое средство, не сущность, а лишь один момент, однако уже в нем и в его духовном принципе одновременно содержится дух материализма, как он проявил себя позднее, дух, впадающий в чувственность, направленный лишь на внешнее, подчиненный лишь *силе воображения,* считающей одно чувственное реальностью или по крайней мере находящейся под его влиянием. Чем бы ни оправдывал Бэкон перед своей совестью домогательств о государственных должностях, даже благочестивой заботой о душе, чего, как он считал, лучше всего можно достигнуть на высоком посту в государстве, но только выхваченный из своей области и распространившийся дух материализма, ослепленный блеском светского величия, отвлек его от истинного призвания, по крайней мере вначале не давал ему опомниться, удалил от метафизической простоты жизни для науки и увлек блестящей роскошью картин политической жизни. Таким образом, дуализм его духовной сущности обнаруживается у него и в том, что,

---

* Бэкон сделал то, что хотел сделать, и он сделал достаточно. Он хотел дать лишь очерк предполагаемого здания, самое постройку он предоставил другим. Он знал, что его предприятие не могло быть выполнено одним лицом, а лишь многими и не его временем, а будущими веками. Поэтому он всегда апеллирует к будущему (1847).

имея вполне обоснованный, независимый и самостоятельный взгляд на физику, которая, по его мнению, должна быть только частью целого, совершенно оторвав ее от теологии, обрезав все связи физики с религией, он проводит, однако, из благочестия во вкусе того времени, параллель между своими чисто физическими идеями и изречениями Библии и, таким образом, вокруг светской дамы-физики, полной земных помыслов, распространяет священный ореол *, и это был, говорю я, тот метафизический или духовный дуализм, который вызвал раздвоение в его жизни.

§ 11. Философское значение Бэкона

Существенное положение и значение Бэкона в истории науки нового времени в общем определяется тем, что *опыт*, который прежде, не имея поддержки сверху, был лишь делом случая и зависел от случайной особенности и индивидуальной склонности отдельных лиц, руководивших историей и мышлением,—этот опыт он превратил в неизбежную необходимость, в дело философии, в сам принцип науки. Говоря определеннее, его значение в том, что он сделал опыт основой естествознания и таким образом на место прежнего фанта-

---

* Приведем лишь одно место в доказательство этого противоречия. В царство природы (человека, или науки, ибо это одно и то же), говорит он, можно войти, как в царство небесное, лишь как дитя. Как благочестиво звучит это сравнение! Но даже при неглубоком анализе оно показывает как раз противоположное. Разве это не исключительное, лишь ему присущее в отличие от других царств свойство царства небесного, что в него можно войти лишь как дитя? Разве я могу приблизиться и отдаться чувственным и естественным вещам, с тем же настроением духа, с тем же образом мыслей, с которыми я предаюсь богу? Чем же я могу воздать ему честь, если не сохраню для него одного и не отдам ему исключительно то, что есть лучшего во мне, детское настроение? Разве я не отнимаю от царства небесного того, что отдаю земному царству? Но здесь не место входить в подробности. Однако автор сочинения «Le Christianisme de Francois Bacon etc.» [Христианство Фр. Бэкона и пр.]. Париж. год VII. 2 тома, считает особым признаком благочестия Бэкона то, что он часто приводит изречения Библии.

стического* и схоластического способа исследования природы поставил *объективное, чисто физическое* воззрение на нее. Ибо, хотя Бэкон обнимал целиком область наук своим энциклопедическим умом, обозревавшим всю массу имевшихся в его время знаний, располагал и определял их собственным остроумным способом, обогатил их удачными указаниями, мыслями и замечаниями, обозначил еще не разработанные области знания, открыл особые отрасли наук, поощряя и побуждая умы к их освоению, хотя он отводил науке о природе особое место во всей области наук, все же в этой обширной научной области, которую он охватывал взором полководца, центр его мыслей и стремлений находился единственно в *естествознании;* все-таки существенной целью, объектом и интересом его ума была наука о природе, почерпнутая посредством опыта из ее собственного источника, не замутненная никакими чуждыми ей логическими, теологическими и математическими элементами. Таким образом, историческое значение Бэкона в том, что он в отличие от прежнего времени, когда ум, направленный на сверхчувственные и теологические предметы, не имел чистого интереса в природе, почему изучение ее отвергалось и искажалось, считаясь побочным занятием, сделал естественную науку, основанную на опыте, наукой всех наук, принципом, матерью всех наших знаний**. Но как бы ни был

* Поэтому Бэкон решительно высказывается против Парацельса. Например, он говорит о нем, что он не скрыл света природы, священным именем которого он так часто злоупотребляет, но погасил его; что он был не только дезертиром, но изменником опыта. Но тройственность его принципов — наверное, интересное замечание для умозрительных тринитариев! — он называет вовсе не бесполезной мыслью, приближающейся в известной степени к действительности (Impet. phil., с. 11).

** Сам Бэкон называет естествознание матерью остальных наук. Хотя он предпосылает философии бога, природы и человека всеобщую науку, philosophia prima, первая часть которой исследует принципы, общие многим наукам, однако он определяет тотчас, что в другой части philosophia prima, исследующей conditionibus adventitiis rerum [побочные условия вещей], например равенство и неравенство, эти предметы должны исследоваться не логически, *но физически* (De augm. scient., III, с. I и V, с. 4).

велик объем его опытов и указаний, наблюдений и познаний в области науки о природе, однако его наиболее существенное значение состоит в том, что он дал *метод*, органон, *логику* опыта, определенное руководство к надежному и плодотворному опыту, что он возвысил слепое испытание и хождение ощупью в области частностей до искусства экспериментирования, основанного на логических законах и правилах, и таким образом как бы дал орудия опыта неловкому, неспособному и не привыкшему к опыту человечеству. Вот почему в строгом смысле слова нельзя говорить о *содержании* сочинений Бэкона; содержанием их можно бы считать все физические опыты и открытия нового времени, даже если бы у него не оказалось о них определенных указаний; сущность их лишь в методе, в форме и способе исследования и обсуждения природы, в указании на опыт. Однако Бэкон был меньше всего эмпириком в обычном смысле слова, а тем более не был отрицательным эмпириком в отношении к более глубокому, к философии. Если он называл, и с полным правом, опыт, представляющий, по его воззрению, в области природы самую тесную связь *мышления* и чувственного *восприятия**, единственным источником познания, то впоследствии сам работал *прежде всего* ради эмпирии и ввиду рассеянности его жизни и характера не имел досуга довести отдельные чувственные восприятия и опыты до познаний; однако *эмпирия* была для него лишь средством, а не *целью*, только *началом*, а не *результатом*, которым должна была быть лишь философия или *философское познание*. Он называл целью и *объектом* естествознания познание «*вечных* и *неизменных форм* вещей», и потому по отношению к объекту естествознания и способу его определения руководствовался *чисто философской* мыслью, которая при всем том оставалась у него лишь проектом, не доведенным до исполнения и осуществления. Познание форм вещей как раз и составляет, по его мнению, объект и цель знания и опыта. Но форма вещи у него означает общее, род, идею вещи, а не пустую, неопределенную идею,

* Ср., например, Nov. org., I, aph. 95;

плохую, формальную общность, неопределенный, отвлеченный род, [она означает] такую общность, которая представляет, как он говорит, fons emanationis [источник эманации], natura naturans [природу, производящую] принцип особенных определений вещи, источник, из которого вытекает ее отличие, ее свойства, т. е. принцип познания особенного, — словом, общность, идея, которая в то же время *материально определена,* не стоит над природой и вне ее, но имманентна природе. Так, например, по Бэкону, понятие, *идея,* род теплоты есть *движение,* а определение или отличие, делающее движение теплотой, состоит в том, что оно *расширительное* в отличие от прочих видов движения.

Поэтому Бэкон был свободен от той *схоластики* или казуистики эмпирии, которая, выйдя из особенного, вновь в него погружается, безостановочно лишь различает и углубляется в тонкости и частности, вводит нас в заблуждение, делает из природы лабиринт без выхода, из-за деревьев не дает нам видеть леса. Ибо, по его учению, лишь *то* общее есть истинно общее, которое так определено в себе, дифференцировано и материализовано, что содержит принцип познания особенного и единичного, и лишь *то* особенное является истинно особенным, которое несет свет и познание, ведет от многообразия к простоте, от разнородности к единству, позволяет через себя или из себя познать или открыть общее. Поэтому материя особенного не должна быть простой, огромной кучей песка, в которую мы, желая подняться на нее, все глубже погружаемся, не достигая высшей и прочной точки опоры, и коей отдельные песчинки состоят сплошь из особой породы камня, так что от сверкающих блесток этой разнородности у нас рябит в глазах и мы перестаем видеть, но горой, в которой различные породы камня нагромождены большими плотными, связанными между собой слоистыми массами и служат нам прочным основанием для свободного философского обзора целого.

Поэтому Бэкон был далеко от того, чтобы, следуя излюбленному догматико-скептическому методу, который превращает невозможность, неспособность в положительное свойство человека, утверждать, что человек

не познает природы; скорее он вполне определенно сознавал, что единственно от метода, вида и способа нашего интеллектуального подхода к ней зависит, можем ли мы знать о ней нечто реальное или нет *. Поэтому его ум и не довольствуется внешней стороной природы, он требует от нее большего, именно чтобы естествознание, не ограничиваясь поверхностью явлений, стремилось познать причины их и даже причины причин **.

Причина, по которой Бэкон большей частью считался эмпириком, а чистые и даже антифилософские эмпирики признали его своим патроном, почему глубокие и спекулятивные мысли его сочинений при обсуждении их не принимались в расчет и оставались без всякого влияния, заключается в самом Бэконе, именно в том, что он не признавал *** и презирал метафизику и философию греков и, несмотря на то что считал эмпирию только средним, даже нижним этажом здания наук, а верхний этаж, с которого только и открывается вид на природу, предоставлял извлеченной из опыта философии, тем не менее считал эмпирию своим жилым и рабочим помещением, остановился на ней, и главным образом в том, что вообще его ум не был ни

---

* Например, Nov. org., aph. 37, и De augm. scient., III, с. 4.

** Например, знаменитое предложение (Nov. org., II, aph. 2): «Vere scire est per causas scire» [Истинно знать что-либо — значит знать его причины] (ср. там же, I, aph. 109). В отношении способа, каким французские эмпирики и энциклопедисты поняли Бэкона, этот пункт особенно выдвинули Лесаж [22] и де Люк, ср. его «Précis de la philosophie de Bacon etc.» [Изложение философии Бэкона и пр.]. Париж, 1802, т. I, стр. 60 и пр.).

*** Поэтому справедливо говорит Гёте (в учении о цветах): «В высшей степени печальна нечувствительность [Бэкона] к заслугам предшественников, к достоинству древности. Ибо как можно спокойно слушать, когда он сравнивает сочинения Аристотеля и Платона с легкими таблицами, которые именно потому, что они не состояли из плотной содержательной массы, легко могли быть принесены к нам потоком времени». Впрочем, Бэкон главным образом недоволен лишь Платоном и особенно Аристотелем; к более древним философам, которые в основание природы клали материальные, чувственные принципы, он относится вполне справедливо.

чисто философским, ни математически спекулятивным, но был чувственным, чисто физическим.

Поэтому Бэкон и был главным образом склонен и призван к тому, чтобы пробудить изучение физики, поскольку она не просто «прикладная математика». Его ум именно ввиду его внутреннего родства с чувственностью был направлен на особенности и отличия, на *качество* вещей, стремясь понять вещи в их специфическом качественном бытии и жизни. Господствующее над ним и определяющее его понятие есть понятие *качества,* поэтому он и выдвигал на передний план опыт, так настойчиво указывал на него. Ибо качество в природе есть лишь предмет чувственного ощущения, опыта; оно только опосредованно становится предметом мышления, а в своей своеобразной сущности является лишь предметом непосредственного чувственного ощущения и восприятия. Поэтому Бэкон и указывает математике подчиненное положение в физике и отзывается о ней так: «Количество, объект математики, в приложении к материи образует, так сказать, составную часть природы и в большинстве процессов природы причинную составную часть. Оно должно относиться к существенным формам. Конечно, количество из всех форм природы — по крайней мере как я их понимаю — самая отвлеченная и легче всего отделимая от материи, и в этом причина, почему она усерднее выделяется и тщательнее исследуется, чем множество других форм, теснее связанных с материей... Странно, что математика и логика, которые, собственно, должны были быть подчинены физике, однако в полном сознании очевидности своих познаний заявляют притязание даже на господство» (De augm. scient., III, с. 6).

В этом отношении Бэкон стоит одиноко. Ибо господствующее понятие у Гоббса, Декарта и прочих исследователей природы его и более позднего времени в их воззрениях на природу есть понятие *количества,* для них природа является предметом изучения лишь со стороны ее математической определяемости. Бэкон, напротив, выдвигает форму *качества,* природа является для него предметом лишь с этой стороны, это *первич-*

ная форма природы. Поэтому он и говорит, что сама *первая материя* должна мыслиться в связи с движением и *качеством*. Поэтому и астрономические объекты интересуют его лишь как предметы физики, он обращает главное внимание на их физические свойства. Он говорит определенно: «В нашем размышлении нуждаются не только вычисления и предсказания, но и философское познание. От последнего мы ожидаем, что оно не только объяснит нам периодические движения небесных тел, но и даст ключ к *общим субстанциальным свойствам* этих тел, их сил и действий, исходя из естественных и бесспорных оснований; не менее важно и то, что оно проникнет в самую сущность движения, не ограничится объяснением явлений, но покажет происходящее в основе природы, представляя фактическую и реальную истину. Поэтому главное руководство в области астрономии принадлежит физической науке» (Descr. globi. intell., cap. V). Поэтому он говорит о самом себе, что он особенно старается исследовать passiones [страсти] или appetitus materiae [влечения материи]* (Nov. org., II, aph. 48).

МЫСЛИ БЭКОНА ОБ ОСОБЕННОМ, ИЗВЛЕЧЕННЫЕ ИЗ ЕГО СОЧИНЕНИЙ **

§ 12. Жалкое состояние современных наук

Науки до сих пор находились в крайне печальном, жалком состоянии. Не удивительно, наши науки воз-

* Под этими страстями и влечениями материи Бэкон понимает не что иное, как явления расширения, сжатия, притяжения и т. д., которые имеют место как на небесных телах, так и на земле, т. е. являются общими свойствами веществ, на которые не имеет влияния различие места.

** Раз навсегда я должен здесь заметить, что при переводе каждого места я руковожусь не только этим, но и другими подобными местами, встречающимися у Бэкона, что я вообще при этом имею в виду всего писателя *в целом*. У Бэкона столько необычных, странных выражений, столько слов, носящих своеобразный смысл, что его можно понимать и переводить лишь на основании его собственных слов. Я должен также заметить, что мой перевод, смотря по тому, как это казалось мне необходимо, представляет то парафразу и объяснение, то краткое извлечение из сущности текста.

никли в Греции, а добавления римских, арабских или новых писателей немногочисленны и неважны, и, каковы бы ни были их свойства, в основе лежат открытия греков. Греческой мудрости недостает, пожалуй, не слов, а дел (Nov. org., I, aph. 71).

Наука о них находилась еще в состоянии детства, поэтому греки болтливы, как дети, и так же незрелы и не способны к творчеству. Доказательством этому служит то, что философия греков и выделившиеся из нее науки на протяжении многих столетий едва ли совершили хоть одно дело или опыт, который бы, принеся человечеству реальную пользу, мог бы быть выведен из их догм и спекуляций *. Но пичтожна философия, ничего не свершающая. Ибо как вера, так и философия должны оцениваться только по их делам (l. c., aph. 71, 73, и praefat.).

Поэтому науки в их нынешнем состоянии имеют поразительное сходство с мифической Сциллой, с лицом девы и с телом, переходящим в лающего зверя. А именно, рассматриваемые сверху, со стороны лица, т. е. в их общих предложениях, они имеют красивый, соблазнительный вид, если же обратиться к особенным, специальным предложениям, образующим в известном смысле воспроизводящие органы науки, то окажется, что они под конец превращаются в пустые словопрения, как тело Сциллы в лающую собаку (l. c., praef.).

Поэтому науки были до сих пор мертвой вещью, оставаясь на одном месте неподвижными, как статуи, они не делали важных, значительных успехов (l. c.).

Наши науки вообще являются лишь сопоставлением давно открытых вещей, а не указаниями к новым открытиям, поэтому они не пригодны к открытию новых фактов или искусств; так и нынешняя логика вовсе не помогает нам открывать новые истины и науки, а способствует скорее укреплению заблуждений, чем откры-

* Французская поговорка «Il veut apprendre à sa mêre à faire des enfants» [он хочет научить свою мать производить детей] вполне подходит к Бэкону, когда он в иных местах рассуждает о греческой науке. Ибо даже тем, что он говорит против нее, он обязан ей, тому духу, из которого возникла греческая философия.

тию истины, и поэтому более вредна, чем полезна (l. c., I, aph. 11, 8, 12).

А именно силлогизм состоит из предложений, предложение — из слов, а слова суть знаки понятий. Если же понятия представляют путаные и поспешные отвлечения от вещей, то и построенные на них заключения и выводы ничего не стоят. В наших логических и физических понятиях вовсе нет здравого смысла, все они вымышлены и плохо определены (l. c., aph. 14, 15).

До сих пор мы не имеем настоящей, чистой философии природы, которая к тому же является матерью всех наук. Вернее сказать, она была искажена и испорчена, а именно логикой школы Аристотеля, естественной теологией школы Платона, второй школой Платона, т. е. школой Прокла [23] и других, математикой, которая должна только заключать или ограничивать философию природы, а не зачинать и производить ее * (l. c., aph. 96 и II, aph. 8).

§ 13. Причины жалкого положения современных наук

Общая существенная причина, в силу которой до сего времени науки не смогли подняться, состоит единственно в том, что они оторвались от своего корня, природы и опыта, ибо то, что имеет в основании природу, растет и развивается, а то, что опирается только на мнения, испытывает, правда, многообразные изменения, но не имеет поступательного движения (Nov. org., I, aph. 74).

Особенные же причины современного печального состояния наук, в частности их матери — философии природы, различны, они, между прочим, следующие: старый укоренившийся *предрассудок,* будто для человеческого ума недостойно много и упорно заниматься

* Как сказано в тексте, «...per mathematicam, quae philosophiam naturalem terminare, non generare aut procreare debet» [...математикой, которая должна заканчивать естественную философию, а не порождать и не создавать ее]. Брюк в своем переводе (Nov. org., Лейпциг, 1830) переводит это так: «...математикой, которая может утверждать нечто новое, но не устанавливать его».

опытами и особыми, чувственными вещами, погруженными в материю; *суеверие* и слепое, *неразумное религиозное рвение* — издавна самый упрямый и непримиримый противник философии природы, который уже во времена греков обвинял в неверии тех, кто вопреки привычному выводил гром и молнию из естественных причин, и заставлял отцов церкви подозревать в ереси тех, кто доказывал, что земля кругла и потому должны существовать антиподы; *исключительное занятие моралью* и *политикой* у римлян, а с введением христианства и *теологией,* которая поглощала лучшие умы; *тот* недостаток, что философия природы до сих пор даже среди людей, посвящавших себя ее изучению, не находила *свободного* и *цельного* человека, особенно в новое время, когда считали философию природы только мостом, переходом к другим предметам; большой *авторитет,* приобретенный некоторыми философами, и *поклонение древности,* которое исходило из совершенно превратного взгляда на мир, ибо время, которое при сопоставлении с мировой эпохой, дающей единственно правильный, объективный масштаб для определения возраста человечества, является более молодым, считалось древностью, а время, которое в сопоставлении с мировой эпохой старше и потому ввиду большей зрелости и суммы знаний и опыта заслуживает предпочтение перед более ранним, считалось младшим; наконец, известное *малодушие* и *отчаяние* в возможности преодолеть множество огромных трудностей при исследовании природы, отчаяние, которое овладело даже самыми серьезными и разумными людьми, отсюда у них складывалось мнение, будто в науках периодически происходит прилив и отлив, в одно время они поднимаются, в другое опускаются, на известной же ступени наступает полное затишье (l. c., aph. 79—92).

§ 14. Необходимость и условия полного преобразования наук

Поэтому в настоящее время дело идет о радикальном исцелении наук, полном обновлении, возрождении и преобразовании наук начиная с самых глубоких

оснований; теперь необходимо найти новую основу знания, новые принципы науки, ибо, желая привить новое к старому, мы мало подвинули бы науку (l. c., aph. 31, 97).

Но *объективное* условие этого основательного преобразования наук состоит в том, чтобы привести их снова к *опыту* и к *философии природы,* от которой они оторвались. Ибо все искусства и науки, которые оторвались от своего корня, опыта и науки о природе, могут, конечно, получить внешнюю блестящую форму, пригодную для обычного употребления в школе и жизни, но ничего не выигрывают в объеме и содержании. Только этот разрыв с природой виной тому, что астрономия, музыка [23a], большинство механических искусств и даже медицина, а также (что еще поразительнее) мораль, политика и логические науки в основе своей лишены всякой глубины и скользят лишь по поверхности внешнего различия вещей (не идут дальше поверхности), ибо они получают свою пищу не из природы, которая одна только может давать им соки и силы для роста (l. c., aph. 79, 80, 74).

Субъективное условие возрождения науки состоит в том, чтобы дух освободился от всех теорий и предрассудков и с таким совершенно очищенным рассудком приступил бы к изучению особенного с самого начала. Ибо в царство человечества, основанное на науке, можно войти только чистым, как дитя, так же как в царство небесное (l. c., aph. 68, 97).

Но существуют четыре главных класса ложных представлений или предрассудков, от которых прежде всего должен освободиться человек, если он хочет постичь истинную философию природы.

К первому классу относятся idola tribus, коренные или родовые предрассудки, имеющие свое основание в самой человеческой природе. Ибо человеческая природа не служит мерой вещей, как ложно утверждали, напротив, все наши представления, чувственные и духовные, образуются только аналогично человеку, а не Вселенной. Человеческий рассудок воспринимает лучи вещей, лишь как кривое, неровное и мутное зеркало, примешивает свою сущность к сущности вещей и таким об-

разом искажает природу (l. c., aph. 41; De augm. scient., V, c. 4).

Главнейшие предрассудки первого класса, важнейшие из всех, следующие.

Человеческий рассудок в силу свойственной ему природы легко предполагает в вещах больший порядок и единообразие, чем оказывается на деле, и потому в самых разрозненных и несравнимых вещах измышляет точки сравнения и сходства (Nov. org., I, aph. 45).

Человеческий рассудок всегда принимает во внимание лишь *те* инстанции в природе, которые служат ему для подтверждения какого-либо излюбленного мнения, считающегося истинным, а не противоположные, отрицательные случаи, как бы часто они ни встречались. Так, например, люди замечают лишь те сны, которые сбылись, но забывают бесчисленные сны, которые не подтвердились. Поэтому человеческий рассудок ошибочно предпочитает в силу особой склонности утвердительные инстанции отрицательным, тогда как он должен был бы обращать одинаковое внимание на те и другие и даже придавать большее значение отрицательным инстанциям, чем утвердительным, поскольку он хочет установить и обосновать всеобщую истину (l. c., aph. 46).

При своей ненасытной, никогда не утолимой любознательности человеческий рассудок нигде не может удержаться в надлежащих границах и прекратить в подходящем месте бесполезные вопросы и безрассудное исследование. Поэтому даже по поводу всеобщих принципов природы, которые должны быть абсолютно положительны и непосредственны, независимы от дальнейших причин, он спрашивает о причинах и еще более общих принципах (l. c., aph. 48).

Человеческий рассудок имеет особую склонность к абстрагированию и абстрактному и потому произвольно приписывает переменному в природе постоянство (l. c., aph. 51).

Человеческий рассудок особенно вводится в заблуждение тупостью, недостаточностью и обманчивостью чувств, так что грубо чувственные вещи одни только привлекают его внимание и кажутся ему гораздо

важнее, чем утонченно чувственные, которые, однако, имеют большее значение и важность. Там, где начинается невидимое, он поэтому прекращает исследование. Поэтому природа обыкновенного воздуха и всех веществ, которые еще значительно утонченнее воздуха и которых так много, до сих пор почти вовсе не известна* (l. c., aph. 5, и Hist. nat. cent., 98).

Второй класс предрассудков — предрассудки личного кругозора (idola specus), имеют свое основание в темной пещере индивидуальности, в особенной природе отдельного человека, в его темпераменте, воспитании, привычках и т. д. Третий класс предрассудков — предрассудки общественных отношений (idola fori), проистекают из разговора, речи, произвольного употребления слов. Четвертый класс — предрассудки теорий (idola theatri), в их основе лежат различные догмы предшествовавших философов и законы принятых еще способов доказательств (Nov. org., I, aph. 52—63).

§ 15. Метод естествознания

Естествознание, как и остальные науки вообще, опирается только на опыт, поэтому его удачи и успехи зависят только от успехов опыта. Поэтому место нынешних видов опыта должны занять другие, более разумные. Ведь до сих пор люди лишь поверхностно блуждали в области опыта, не имея определенного пути и плана. Так, например, усердие химиков привело к не-

---

* Ясно, что то, в чем Бэкон обвиняет здесь интеллект, относится не *к интеллекту*, но *к человеку* в его неразумной особенности. Ибо если бы указанные ошибки были ошибками природы и самого интеллекта, то Бэкон не мог бы их считать таковыми и отвергать их; именно тем, что он признает их таковыми и освобождается от них, он доказывает, что это ошибки некоторых людей, но именно потому они еще не должны быть ошибками других, что, таким образом, они имеют не объективное и всеобщее основание, но лишь частное, т. е. [их основание] в косности, поспешности, лености, необдуманности, ибо лишь эти свойства не позволяют иметь в виду отрицательные инстанции, только в свойствах, противоположных деятельности разума или задерживающих ее, т. е. в *неразумии* индивидов, а не в *разуме*.

скольким открытиям, но как бы случайно и ненамеренно или лишь благодаря известному изменению эксперимента, а не благодаря определенному методу или теории. Но опыт, проводимый без определенного метода и представленный самому себе, является лишь блужданием в темноте (l. c., aph. 73, 70, 108, 82).

Именно как чувства, так и рассудок сами по себе недостаточны для опыта и познания, они нуждаются в определенных вспомогательных средствах, т. е. в определенном наблюдении и руководящих правилах, в определенном закономерном указании и методе. Ибо чувство само по себе слабо и обманчиво, даже инструменты незначительно увеличивают его силу, поэтому всякое истинное познание природы, представляющее не произвольное, предвзятое толкование, не anticipatio [предвосхищение], а верное отображение ее (interpretatio), получается лишь через точное специальное соблюдение всех инстанций и применение искусных экспериментов, причем чувство судит только об эксперименте, а эксперимент — о самой вещи. А рассудок, предоставленный самому себе, не руководимый определенным методом, от чувственного перелетает непосредственно к сверхчувственному, от особенного — к общему и, удовлетворившись им, скоро пресыщается и самим опытом (l. c., aph. 50, 37, 19, 20).

Как рука без орудий способна сделать немного, так и рассудок, предоставленный себе самому; поэтому подобно руке он нуждается в орудиях. Только через *искусство дух справляется с вещами* (l. c., aph. 2; Deaugm. scient., V, 2).

Это орудие орудий, этот духовный орган, этот метод, который один только поднимает опыт до надежного, плодотворного искусства экспериментирования, есть *индукция* *, от которой одной зависит спасение наук.

Но та индукция, которая одна обеспечивает наукам счастливое будущее, должна отличаться от обычной до сих пор индукции, ибо последняя спешит в своем полете от чувственного и особенного к самым общим

---

* Spes est una in inductione vera [Одна надежда в истинной индукции]. Nov. org., I, aph. 14.

аксиомам, устанавливает их тотчас как непоколебимо истинные положения и превращает их в принципы, из которых затем выводит средние или частные положения; а новая, до сих пор еще не испытанная, но одна лишь истинная индукция, напротив, только под конец приходит к более общим положениям, лишь постепенно восходит к ним от чувственного и частного в непрерывном переходе (Nov. org., I, aph. 19).

Индукция, представляющая метод не только естествознания, но и всякой науки, применялась до сих пор лишь к отысканию принципов, а средние и низшие положения выводились из них с помощью силлогизмов. Но очевидно, что по крайней мере в области естествознания, предметы которого определены материально, низшие положения не могут надежно и правильно выводиться путем силлогизмов. Ибо в силлогизме предложения сводятся к принципам через средние посылки, но именно этот метод доказательства или открытия находит применение лишь в популярных науках, как этика и политика. Поэтому индукция должна применяться к открытию как общих, так и частных положений (l. c., aph. 127; De augm. scient., V, c. 2).

Правда, старая и новая индукция имеют между собой то общее, что обе начинают с частного и кончают общим. Но они существенно различаются в том, что первая лишь поспешно пробегает область опыта, а последняя останавливается на ней с надлежащей осторожностью и спокойствием, первая уже с самого начала устанавливает бесплодные общие положения, а последняя лишь постепенно восходит к истинно общему и таким образом делает науку плодотворной. Ибо только аксиомы, которые в надлежащей постепенности и с необходимой осторожностью отвлекаются от частного, открывают нам снова частное, ведут нас к новым открытиям и таким образом делают науку плодотворной и продуктивной (Nov. org., I, aph. 22, 24, 104).

Таким образом, истинная индукция совершенно отлична от принятой до сих пор. Ибо бывшая до сих пор в ходу индукция, процесс которой состоит в простом перечислении примеров, есть нечто детское, она лишь выпрашивает свои заключения, как бы опасается опро-

вержения своих выводов со стороны всякой противоречащей ей инстанции и в своих высказываниях апеллирует к гораздо меньшему числу случаев, чем следует, и даже среди них лишь к таким, которые находятся под рукой, к совершенно простым и обычным. А истинная индукция расчленяет и разделяет природу надлежащими исключениями и выделениями и приходит к утвердительным определениям предмета лишь тогда, когда она собрала и исследовала достаточное число отрицательных инстанций и исключила все определения, для предмета несущественные (l. c., aph. 105, 69; De augm. scient., I).

Бог и, может быть, духи, вероятно, обладают силой непосредственно, путем простого утверждения, с первого взгляда познавать вещи такими, каковы они есть; но человеку доступны утвердительные определения вещи лишь путем предыдущего различения и исключения отрицательных случаев. Поэтому природа должна формально анатомироваться и разлагаться, конечно, не огнем природы, но божественным огнем духа. Таким образом, задача истинной индукции в том, чтобы «да» следовало за «нет», утверждение за отрицанием, чтобы положительно определять можно было вещь лишь после того, как все определения, не относящиеся к ней, отделены от нее и отброшены (Nov. org., II, aph. 15, 16).

Таким образом, если надо исследовать какой-либо конкретный предмет, например теплоту, и отыскать его сущность, то по законам истинной индукции это исследование должно производиться так: сначала надо составить перечень всех вещей, которые, несмотря на различное вещество, из коего они состоят, имеют общее свойство теплоты, т. е. теплы или восприимчивы к теплоте, как, например, лучи солнца, особенно летом и в полдень, отраженные и сгущенные солнечные лучи, огненные метеоры, воспламеняющие молнии, нагретые жидкости — словом, все тела, как твердые, так и жидкие, как плотные, так и разреженные (как, например, воздух), которые на некоторое время приближаются к огню (Nov. org., II, aph. 11).

Затем надо сделать перечень противоположных, отрицательных инстанций, т. е. не только вообще вещей,

лишенных свойств теплоты, но имеющих большое родство с вещами, наделенными свойством теплоты, как, например, лучи луны, звезд и комет, теплота которых чувствами не воспринимается, но и особых ограничений утвердительных инстанций *.

После этого надо произвести сравнение тепловых и восприимчивых к теплоте веществ и установить различие степеней их теплоты, а именно постепенно, начиная с веществ, определенная степень теплоты которых вовсе не ощущается чувствами и которые имеют лишь возможность теплоты или восприимчивость к ней, до веществ действительно теплых, или таких, теплота которых воспринимается чувствами (l. c., aph. 13).

По выполнении этого следует важнейший акт, с которого только и начинается собственно сама *индукция,* — исключение всех определений, не относящихся к сущности теплоты, например определения космического, так как оно свойственно не только небесным телам, но и обыкновенному земному огню; определения тонкости, так как и самые плотные вещества, как металлы, могут быть теплыми; определения местного передвижения и т. д. (l. c., aph. 18, 20). Лишь после этих отрицаний истинная индукция приходит наконец к положительному выводу, к утвердительному определению сущности теплоты.

Но как бы истинная индукция ни отличалась от принятой до сих пор, она также сильно отличается от *метода эмпирии.* Ибо эмпирия не выходит из пределов

---

* Здесь в первом издании так же, как в заключении II отдела, было высказано порицание метода Бэкона. Но я вычеркнул это место, убедившись после вторичного чтения «Nov. org.» и других сочинений Бэкона, что оно неправильно и поверхностно. Здесь было замечено, что Бэкон «отдает нас на волю случая и вместо сокращения долгих путей опыта растягивает их до бесконечности». Во всяком случае опыт — долгий путь, но именно contructio inquisitionis [сокращение исследования] — один из моментов метода Бэкона. Вся II книга «Nov. org.» посвящена прерогативам инстанций, т. е. таким инстанциям, которые сокращают индукцию, попадают в центр вопроса. В этом отношении можно было бы упрекать Бэкона лишь в том, что он не указывает на талант, или даровитость, как будто его можно заменить методом или сделать даже излишним.

особенного, она всего лишь переходит от опыта к опытам, от одних попыток к новым попыткам; индукция же извлекает из попыток и опытов причины и общие положения, а затем выводит новые опыты и попытки из этих причин и общих положений или принципов. Поэтому индукция не остается на поверхности, она постоянно как бы поднимается и опускается: вверх к общим положениям, вниз к экспериментам (l. c., I, aph. 117, 103, 82).

§ 16. Объект естествознания

Человеческая мощь, или практика, имеет своей целью или объектом сообщить какому-либо телу одно или несколько новых свойств, а человеческое *знание* имеет своей целью или объектом познание *формы* или *истинного отличия, производящей природы* или *источника эманации* какого-либо простого свойства или качества (l. c., II, aph. 1).

Существенные свойства формы таковы: во-первых, то, что при ее наличии одновременно полагается наличие качества или природы, коих формой она является, что поэтому она всегда налицо, когда ее качество дано, и, наоборот, при отсутствии ее отсутствует всегда и качество, поэтому ее вообще нет, когда нет качества; во-вторых, она выводит одно качество из другого, более общего, чем она сама. Поэтому форма предмета или его качество присутствуют без исключения во всех отдельных инстанциях, в которых имеется предмет или качество; ибо иначе она не была бы формой, хотя форма в некоторых инстанциях выступает более очевидно, именно в тех, где она менее ограничена, отодвинута и задержана другими свойствами. Поэтому во всем объеме инстанций, где обнаруживается форма, нельзя найти ни *одной* противоречивой инстанции, она утверждается всякой инстанцией без различия (l. c., aph. 20).

Примером сущности формы может служить форма *теплоты*. Во всех отдельных инстанциях, т. е. во всех различных вещах и веществах, в которых оказывается и обнаруживается теплота, форма ее, очевидно, не что иное, как *ограничение* или особое *определение движения*.

Таким образом, по отношению к теплоте движение — родовое понятие. Не в том смысле, что теплота производит движение или движение — теплоту (хотя и это отчасти верно), но в том, что сама теплота или *истинная* сущность ее не что иное, как движение, *ограниченное* известными отличиями, так что она представляет собой *определенный вид движения;* эти отличия содержат, во-первых, определение, согласно которому она представляет *расширительное движение,* через которое тело стремится к наибольшей протяженности; во-вторых, определение, являющееся видоизменением первого определения, согласно которому теплота, будучи расширительным движением, в то же время стремится вверх; в-третьих, определение, по которому теплота не однообразно расширяющееся движение всей массы, но лишь движение мелких внутренних частей тела, и притом постоянно задержанное и остановленное, поэтому теплота представляет всегда меняющееся, как бы пылающее, постоянно дрожащее, стремящееся вперед и раздраженное обратным толчком движение, которое является причиной волнения и ярости огня и теплоты; в-четвертых, определение, согласно которому это проникающее и раздраженное движение не медленное, но резкое и проникающее через мелкие, хотя и не через мельчайшие и тончайшие, части тела (l. c.).

Поэтому форма не абстрактная, материальная или плохо обозначенная идея. Формы суть не что иное, как законы и определения чистой деятельности природы или действительности, которые тождественно определяют и конституируют своеобразную сущность какого-либо качества, как, например, теплоты, света, тяжести во всех восприимчивых к ней вещах, как бы они ни были различны. Поэтому форма теплоты и закон ее — одно и то же. Форма предмета есть именно истинная сущность его, не что иное, как он сам; предмет и форма различаются не иначе как различаются явление и существование, внешнее и внутреннее, субъективное и объективное (l. c., aph. 17, 13).

Если формы покажутся кому-либо несколько абстрактными, так как эти единства связывают разнородные вещи и помещают их в один род или категорию,

как, например, теплоту небесных и земных тел, то мы заметим ему лишь, что, как известно, в природе *разнородные вещи* связаны определенными формами или законами в общее *единство* и что освобождение человеческой силы от общего хода природы и расширение и усиление человеческой изобретательности зависят только от познания этих единств или форм (l. c., aph. 17).

Поэтому самым существенным объектом философии природы должно быть повсюду единство, ибо все, что *делает единой* природу, пролагает нам путь к познанию форм. Даже те инстанции в природе, которые вполне изолированы для себя и, по-видимому, не имеют ничего общего с другими вещами того же рода, как, например, магнит между камнями, ртуть среди металлов, слон среди четвероногих, должны служить нам для единения природы, чтобы найти роды или общие качества, которые лишь затем определяются истинными отличиями. Надо без отдыха продолжать исследование, пока мы не найдем определенного общего закона или формы, к которым сводятся особенные свойства редких вещей, слывущих чудесами природы, пока все необычайные или единственные в своем роде явления не будут приведены в зависимость от какой-либо *общей формы* и таким образом не будет познано, что чудо заключается единственно в *специальных отличиях* этой формы, лишь в степени и редком совпадении еще иных определений, а не в виде и не в самой сущности. По той же причине по поводу уродов и иных подобных ошибок природы не следует бросать исследование раньше, чем мы найдем *причины* этих отклонений (l. c., aph. 26, 28, 29).

Поэтому человеческий разум должен особенно остерегаться останавливаться лишь на особенных, подчиненных, ограниченных единствах или формах и отказываться от изыскания великого единства, предполагая, будто *природа в основе своей подразделена* и *многообразна* и высшее, более всеохватывающее единство природы есть ненужная тонкость, чистая абстракция (l. c., aph. 26).

Поэтому философия природы должна также показать единство вещей, до сих пор считавшихся совершенно разнородными, доказать, что эта мнимая разно-

родность не представляет существенного, субстанциального различия и особенности, а является лишь *модификацией обычного качества,* и путем такого сведéния различия к единству природы как бы сорвать *маски,* которые скрывают его в особом *конкретном* теле и делают неузнаваемым. Так, например, до сих пор считали теплоту солнца, животных и огня существенно различными видами теплоты, полагая, что лишь небесная и животная теплота создавали и поддерживали жизнь, а теплота огня вызывала лишь разрушение и уничтожение. Но опыт, показавший, что виноградная лоза дает спелый виноград в помещении, где постоянно поддерживается огонь, убеждает нас в том, что теплота огня совершает то же, что и солнечная теплота. Поэтому философия природы должна отказаться от своей мнимой существенной разнородности и признать свои способы действия или свойства, хотя и весьма разнообразные, только особенными определениями, или модификациями, одной и той же природы, или сущности (l. c., aph. 35).

Поэтому философия природы не должна отвергать как нелепые даже простые аналогии, напротив, она должна искать их, так как они являются нижними ступенями в познании единства природы. Такую — и вовсе не нелепую — аналогию представляет, например, утверждение, что *человек* есть *перевернутое растение,* ибо у растения корень, как бы его голова, внизу, а семенные части вверху; у человека, наоборот, голова, как бы корень нервов и жизненных функций, вверху, а семенные органы внизу (l. c., aph 27).

Таким образом, существенным объектом философии природы является и остается познание форм. Ибо, кто их познал, тот поймет единство природы и в самых различных веществах. Поэтому лишь тот, кто их находит, обладает также единственно истинным воззрением на природу и имеет возможность свободно и неограниченно воздействовать на нее и производить действия, которых не могла бы произвести ни вечная изменчивость природы, ни входящая лишь в детали трудолюбивая эмпирия, ни случайность и которые не могли бы даже прийти на ум человеку (l. c., aph. 3).

Кто постигает всеобщие, существенные формы материи, становится в некотором смысле всеведущ, так как с их помощью он знает, что может быть и потому в существенном что было, что есть, что будет (Descr. globi intell., с. 5).

§ 17. Подразделение естествознания

Высшее место в области естественных наук принадлежит лишь той науке, которая имеет предметом своего исследования истинные отличия или определения, т. е. в своем роде вечные и неизменные формы, и потому называется *метафизикой* (De augm. scient., I. III, с. 4; Nov. org., II, aph. 9). Подчиненные ей науки суть *физика* и *естественная история*. Физика в свою очередь стоит над естественной историей и вместе с метафизикой образует теоретическую *философию природы*, ибо как науки вообще делятся на историю, или опыт, и философию, так и естественная наука делится на *естественную историю* и *философию природы* (De augm. scient., II, с. 1).

1. *Естественная история* имеет три части. В первой речь идет о природе в состоянии свободы, т. е. о всех ее произведениях в их ненарушенном, свободном, закономерном развитии; во второй — об *ошибках* природы, т. е. уродах и других ненормальных явлениях, в которых она сталкивается со своего закономерного пути злобой и упрямством непокорной материи и другими насильственными препятствиями; в третьей — о природе в состоянии *рабства*, в которое приводит ее человеческая деятельность или искусство, преобразующее природу до основания и зачастую потрясающее ее сущность, заставляющее ее подобно Протею производить то, чего бы она иначе не сделала (l. c., II, с. 2; Descr. globi. intell., с. 2).

Искусство не представляет собой поверхностного добавления к природе, оно не имеет определения и назначения выполнять ее планы, или исправлять ее ошибки, или же освобождать от задержек в деятельности. Произведения искусства или эмпирии (например, земледелия, химии, поварского или красильного искусства и т. д.)

отличаются от произведений природы не по форме или сущности, а по производящей, внешней действующей причине, ибо человек не имеет никакой иной власти над природой, кроме той, что он может сближать тела природы или удалять их друг от друга; таким образом, в его власти лишь *движение* природы, все остальное природа выполняет сама, побуждаемая изнутри собственной силой (l. c.).

Но теперь *естественная история* должна изучаться в совершенно ином духе, чем до сих пор, именно лишь в отношении к *философии,* а не сама по себе и ради себя. Ибо естественная история не имеет иной цели, как добывать запасы, материалы для философии; все ручьи эмпирии должны вливаться в океан философии. Поэтому не следует больше, чем было до сих пор, в естественной истории обращать столько бесплодного внимания на описание и точное указание разнородности вещей, различий пород животных, растений и ископаемых. Ибо такие мелкие различия большей частью только забавы, шутки природы, и описание их хотя и доставляет удовольствие, принося иногда даже пользу, но не ведет к развитию знания и науки. Поэтому надо стараться отыскивать *сходства* и *общие отношения* вещей как во всей их сущности, так и в отдельных частях. Ибо только они вносят *единство* в природу и таким образом закладывают *основание науки* (Nov. org., II, aph. 27, Parasc. ad hist. N. A., 3).

2. *Философия природы* имеет две главные части, а именно: *теоретическую* и *практическую* (De augm. scient., III, с. 3).

а) *Теоретическая* часть *философии природы* в свою очередь делится на две части, именно: *метафизику* и *физику. Физика* имеет своей задачей исследование материи и внешней действующей причины. Поэтому объекты ее изменчивые и непостоянные причины, которые так же разнообразны, как вещества, составляющие предметы их действия, как, например, огонь является причиной твердости одного вещества и жидкости — другого. Поэтому физика имеет своим предметом все совершенно погруженное в материю и изменчивое, а метафизика как наука о формах и конечных причинах —

более *абстрактное* и *постоянное*. Физика предполагает в природе лишь бытие, движение и необходимость, а метафизика — также дух и идею (l. c., c. 4).

Первая и главнейшая часть метафизики имеет своим объектом законы и формы простых качеств (как, например, теплоты, холода, плотности, тяжести и т. д.) и их движений или процессов, которые превращают их в конкретные тела, т. е. *те* формы, которые, несмотря на их небольшое число, составляют, однако, *основу* и *сущность* свойств и определений всех *конкретных* тел. Поэтому метафизика имеет те же объекты, что и физика, но последняя рассматривает их лишь как внешние, изменчивые причины, т. е. как causa efficiens [действующую причину], простой двигатель формы (Nov. org., II, aph. 9, 7).

Метафизика как наука о форме есть самая важная наука, ибо только она лучше всего решает задачу всех наук — сокращением долгих путей опыта положить конец старой жалобе на краткость жизни и продолжительность учения, а именно тем, что она связывает отдельные предложения и соединяет их в общие положения или роды, обнимающие всю область отдельных существ, как бы различна ни была их материя. Такова прекрасная мысль Платона и Парменида (хотя она была у них простым умозрением), что *все постепенно восходит к единству*. Поэтому *метафизика* является самой *величественной* наукой, так как она *наименее* обременяет человеческий *ум множеством вещей*, ибо она исследует главным образом только *простые формы* вещей, которые, как ни *мало* их, все-таки различными *степенями* и *способами связи* между собой обосновывают все *разновидности конкретных тел* (l. c.).

Вторая часть метафизики имеет своим объектом *цели* или *конечные причины* в природе. Именно исследование целей не относится к физике, хотя до сих пор оно, к большому вреду для нее, считалось ее областью, ибо это удерживало людей от исследования реальных, истинно физических причин. Поэтому философия природы Демокрита и других, которые не клали в основу устройства природы идеи бога и духа и выводили строение Вселенной не из бесчисленных попыток при-

роды, а причины отдельных вещей — не из целей, но лишь из материи и движения необходимости, — эта философия была гораздо основательнее философии природы Платона и Аристотеля. Телеология бесплодна и подобно деве, посвятившей себя богу, не рождает ничего (l. c.).

b) *Практическая* философия природы имеет также две части, именно: *механику* и *магию*. Первая создается физикой как наукой о действующих материальных внешних причинах, а вторая — метафизикой как наукой об истинных причинах и всеобщих формах. Ибо магия есть наука или искусство, которое из познания скрытых форм выводит удивительные действия или эксперименты и надлежащим сближением действующих сил с восприимчивыми к ним предметами открывает великие деяния природы, искусство, которое подобно многим другим до сих пор еще неизвестно и совершенно отлично от нынешней так называемой магии. Впрочем, и старая магия вовсе не заслуживает пренебрежения; следует тщательно исследовать, нет ли среди суеверных, ложных и сказочных вещей чего-либо, как, например, очарования, обострения и усиления воображения, симпатии отдаленных вещей, магического влияния одних умов на другие, тел — на тела, имеющего основание в действительных силах природы (Nov. org., II, aph. 31, Hist. nat. cent., X).

§ 18. Мысли Бэкона о некоторых всеобщих предметах природы

В природе не может быть причины первой материи, ее свойств и деятельности; она есть (конечно, исключая бога) самое первое. Поэтому из какого бы вещества, какой силы и деятельности ни состояла эта первая материя, она являет собой непосредственный, просто положительный факт, который надо принять, как он есть, не выводя и не оценивая его из какого-либо предвзятого и поспешного мнения. Ибо, если возможно знание ее, то она не может быть познана из какой-либо причины, так как после бога она — причина причин, не имея собственной причины. А именно в природе нельзя

переходить от одной причины к другой до бесконечности, ибо причины в ней не выходят за известную определенную границу. Поэтому, кто переходит эту границу и, дойдя до последней силы, спрашивает о причине или просто положительном принципе и законе природы, тот такой же поверхностный философ, как тот, кто останавливается на производных вещах, не спрашивая о причине их (Parmenidis philos., p. 650, и Nov. org., I, aph. 48, II, aph. 48).

Первая материя или первый принцип должен так же действительно существовать в природе, как и возникшие из него вещи. Поэтому материя без формы и движения есть фикция, недействительная абстракция. Более того, первая материя должна мыслиться в связи с первой формой и первым принципом движения. Материю, форму и движение, конечно, надо различать, но не разделять или разрывать, мысля при этом материю (как бы она ни была устроена) настолько определенной, оснащенной и оформленной, чтобы все свойства, сила, деятельность и движение природы могли быть ее следствием и эманацией. Поэтому философы Древней Греции почти все соглашались в том, что материя деятельна, имеет какие-либо свойства или форму, последняя снова делится на особые формы, имея в себе принцип движения (Parmenid., p. 653—654).

Впрочем, истинный принцип не только производит из себя вещи, но и растворяет их в себе. Он имеет также не только известное внутреннее родство и однородность с самыми крупными, многочисленными, поразительными и явно могущественными субстанциями, как, например, огонь, воздух, вода, но и с самыми мелкими, редкими, незаметными и как бы одинокими и покинутыми субстанциями (l. c., 658—659).

Сила сопротивления материи, благодаря которой даже мельчайшая часть ее утверждает себя в своем бытии, ни наибольшему давлению массы, ни сильнейшим агентам не дает себя разрушить или уничтожить и вытеснить из пространства, а оказывает им сопротивление непреодолимым протяжением и с своей стороны как бы прибегает ко всяким окольным путям и увертками для того, чтобы утвердить себя, — эта сила

не страдание, как ошибочно думали до сих пор, но скорее самая деятельная, мощная, непреодолимая сила, почти подобная силе судьбы и необходимости (l. c., p. 673, и Nov. org., II, aph. 48).

Общая сумма вещества всегда остается себе равной, не увеличиваясь и не уменьшаясь. Но тела, между которыми эта сумма распределена в известных отношениях, содержат вещества одни больше, другие меньше (Hist. densi et rari., p. 482, и Nov. org., II, aph. 40).

Все тела стремятся к сцеплению, т. е. питают страх и отвращение к разделению и расхождению своих частей. Поэтому понятия жидкого и плотного, или твердого, лишь популярные и поверхностные понятия. Ибо жидкие тела отличаются от твердых только тем, что в первых в силу однородности это стремление слабее, а в последних в силу их разнородности сильнее (Nov. org., II, aph. 25 и 48).

Все тела без исключения имеют стремление к ассимиляции или к размножению и усилению разнородности, а также стремление к соединению с однородным (l. c., Hist. mortis, V, c. VII).

Затем все тела имеют известную способность к восприятию или представлению, а также известную способность выбора, с помощью которой они притягивают родственное и удаляются от чуждого и враждебного. Эта способность представления обнаруживается не только в явлениях, поражающих своей тонкостью представление, как, например, притяжение магнитом железа, стремление пламени к нефти, но и в самых обыкновенных явлениях, ибо тело, приближающееся к другому, изменяет его или само изменяется им, причем этому изменению не предшествует взаимное восприятие. Так, например, тело замечает пути, на которые оно вторгается, толчок тела, которому оно уступает, и т. д., — словом, везде присутствует восприятие. Но воздух воспринимает холод и теплоту гораздо тоньше, чем чувство человека, которое, однако, считается мерой тепла и холода. Поэтому *представление* или восприятие может существовать *отдельно* от *ощущения,* ибо последнего не имеют неодушевленные тела, поэтому то

и другое следует строго различать (De augm. scient., IV, с. 3, и Hist. nat. cent., IX).

Различные тела в природе имеют как бы вытекающее из их недостаточности и бедности ненасытное стремление принимать в себя другие тела. Так, воздух поглощает свет, звук, пары и запахи, притом с истинной жадностью, как будто он недоволен самим собой и собственным содержанием, иначе он не стал бы поглощать их с такой легкостью и стремительностью. Так, вода поглощает твердые тела, а твердое тело — жидкости. И это поглощение, по-видимому, происходит не насильственно, а как бы с обоюдного согласия. Этот предмет заслуживает поэтому внимательного исследования. Ибо обычное объяснение, что материя — общедоступная женщина, принимающая все формы тел, есть неопределенное понятие (Hist. nat. cent., VIII, § 800, и Nov. org., II, aph. 48).

Между свойствами тел, обладающих или не обладающих чувствами, имеет место большое согласие и сходство, единственное различие в том, что к телам, наделенным ощущением, присоединяется еще и ум. Например, зрачок подобен зеркалу или воде, точно так же воспринимая и отражая изображения видимых вещей. Поэтому, сколько чувств в одушевленных телах, столько же соответствующих им движений и определений имеют место в неодушевленных телах, которым недостает жизненного духа, хотя, очевидно, в неодушевленных телах должно быть больше видов движений, чем чувств в одушевленных, ибо число органов чувств невелико. Очевидный пример этого являет боль. Различные виды, формы или характеры боли, как боль при ожоге, боль от холода и т. д., наверное, существуют в форме простого движения в неодушевленных телах, как, например, в камне или дереве, когда последнее горит или сжимается от сильного холода и т. д.; но, конечно, здесь нет ощущения (Impet. phil., p. 722, и Nov. org., II, aph. 27).

Среди различных видов движений в природе существует очень своеобразный вид движения — движение дрожания (motus trepidationis), которое имеет место там, где существо находится в известном состоянии

постоянного заточения и стеснения, чувствует себя в тесных и неприятных границах и потому испытывает непрерывный страх и недовольство или бурное и трепетное беспокойство. Это движение происходит не только в сердце и биении пульса живых существ, но и во всех телах, которые колеблются между крайностями удовольствия и неудовольствия, желанием добиться более свободного, неограниченного и широкого существования и страхом совсем разбить рамки, определяющие внешне их существование и положение *.

§ 19. Цель науки, особенно естествознания

Истинная и разумная цель науки — приносить пользу человеческой жизни, обогащать ее новыми изобретениями и сокровищами. Поэтому цель ее не удовлетворение любопытства и забава или же слава и почет, способность хорошо болтать и спорить или добывание денег и хлеба. Наука должна быть не местом отдыха для духа, терзаемого любопытством, или увеселительной прогулкой, или высокой башней, с которой можно с презрением смотреть вниз, или крепостью и траншеей для борьбы, или мастерской для наживы и корысти, но богатым складом товаров, сокровищницей к чести творца всех вещей и на пользу человечеству. Поэтому цель науки есть соединение спокойного созерцания с практической деятельностью, соединение, подобное соединению обеих благородных планет, Сатурна, князя спокойного созерцания, и Юпитера, князя деятельной жизни (Nov. org., I, aph. 81; De augm. scient., II, c. 2).

---

* О точке зрения Бэкона сравнительно с позднейшей физикой и отдельными вопросами ее ср. Фишера «История физики, начиная с возрождения наук и искусств и пр.», т. I, стр. 35—40, 54—58, 62—67 и т. д. Здесь Бэкон, конечно, еще сильно отстает. Особенно поразительно, что, как замечает и Фишер, Бэкон, которому, конечно, были известны открытия Галилея о тяжести, механическом движении, давлении и ударе, имеет о них очень плохие и малоопределенные понятия и что он еще соглашается с неподвижностью Земли (Hist. nat. cent., VIII, s. 791; Nov. org., II, aph. 48) или по крайней мере не имеет определенного мнения по этому вопросу (ср. Descr. globi. intellect., c. VI).

Поэтому естествознание не имеет иной цели, как прочнее обосновать и расширить мощь и господство человека над природой. Но это *господство* человека над природой зависит только от искусства и *науки*. Ведь человек *имеет* лишь *столько* силы, сколько он *знает*, его знание и умение совпадают, ибо господствует над природой лишь тот, кто к ней прислушивается (подчиняет ей свой рассудок). Без знания причины нельзя произвести действия, ибо то, что в познании имеет для нас значение причины, в применении к делу служит лишь средством, правилом или руководством для его правильного выполнения (Nov. org., I, aph. 3, 116, 129; Cog[itata] et vis[a] [Мысли и перспективы], p. 592; Impet. phil., p. 684).

§ 20. Сущность науки вообще, ее величие и действие на человека

Сущность науки состоит в том, что она является отображением бытия. Поэтому все, что достойно существования, достойно также познания; и самые низкие и гнусные вещи могут с таким же правом быть предметом науки, как самые драгоценные и величественные, ибо низкое и пошлое существует так же, как величественное. Наука вовсе не пятнает себя этим, как солнце, освещающее в равной степени клоаки и дворцы. Наука не Капитолий, не пирамида, воздвигнутая для чести и гордости человека, но священный храм, построенный по образцу мира в человеческом разуме (Nov. org., I, aph. 120).

Наука есть отображение истины. Ибо истина бытия и истина познания тождественны и различаются друг от друга не более, чем прямой и отраженный луч (De augm. scient., I, p. 18).

Действия науки на человека не менее возвышенны, чем сущность ее. Именно наука наполняет человека сознанием своей хрупкости, непостоянства счастья, достоинства своей души, своего назначения и обязанностей. Поэтому люди науки не стремятся как к особому благу к увеличению своего состояния и заботу о себе ставят после заботы об общем благе; тогда как толпа

политиков, не посвященных в науку морали и в постижение общего блага, считает себя центром мира, подчиняя ему все, и даже при общей нужде думает лишь о себе и спасении своего достояния (l. c.).

Наука освобождает человека от детского и преувеличенного восхищения вещами. Ибо мы удивляемся вещам или в силу их новизны, или в силу их величины; но познание приводит человека к убеждению, что нет ничего нового под солнцем. Но как может удивляться кукольной игре тот, кто знает механизм и нити, которыми движутся куклы? И что представляет земное величие для того, кому наука позволяет созерцать Вселенную? Весь земной шар вместе с людьми и их деятельностью кажется ему лишь муравейником (l. c.).

Наука уничтожает или уменьшает по крайней мере страх перед смертью и несчастьем, который представляет наибольшую помеху для добродетельного характера, и делает дух человека таким гибким и подвижным, что он никогда не впадает в состояние морального застоя, никогда не погрязает в своих пороках, не возбуждая сам себя и не стремясь к лучшему. Конечно, ничего этого не знает человек, чуждый науке, он не знает, что значит погружаться в себя и совещаться с самим собой и как приятна жизнь, сопровождаемая сознанием возрастающего со дня на день улучшения и усовершенствования. Поэтому из действий науки на человека следует, что истина и добро различаются лишь как печать и ее оттиск, ибо *истина* есть *печать нравственной доброты* (l. c., p. 34).

Поэтому самая возвышенная мощь на земле, высшее, самое достойное господство есть господство науки, ибо достоинство и ценность всякой власти определяются достоинством и ценностью подчиненного. Так, не делает чести господство над рабами или рабским народом, но почетно управлять свободными людьми, как это имеет место в свободных монархиях или республиках. Но гораздо возвышеннее и величественнее власти государства власть науки, ибо *государство* господствует лишь над *волей*, а *наука* — над *разумом*, убеждением, интеллектом, который составляет *высшую* часть души и господствует даже над волей (l. c.).

§ 21. Подразделение науки

Вернее всего подразделять науку по трем способностям разумной души, от которых она возникает и зависит, т. е. на историю, которая возникает и зависит от памяти, поэзию — от фантазии, философию — от разума (De augm. scient., II, с. 1).

История имеет, собственно говоря, дело только с индивидами, ограниченными временем и пространством, ибо хотя естественная история, по-видимому, занимается также видами, но это зависит лишь от того, что индивиды в природе, относящиеся к *одному* виду, так сходны между собой, что, кто знает *одного* из них, знает *все*. Поэтому к естественной истории относится также описание индивидов, стоящих одиноко в своем виде вроде Солнца или Луны или особым образом отличающихся от своего вида, как уроды. Но все эти объекты связаны с памятью (l. c.).

Поэзия, под которой здесь разумеется только сочинение историй или басен, также имеет дело с индивидами, но это вымышленные существа; хотя поэзия создает их по примеру действительно существующих индивидов, но при этом вовсе не сообразуясь с законами действительности, вводя и измышляя вещи по желанию, которое никогда не могло бы осуществиться. Но именно это дело фантазии (l. c.).

Философия покидает индивиды и делает своим предметом не первые впечатления чувств, но отвлеченные от них понятия и занимается их соединением и разделением, причем она руководится законами природы и очевидностью дела. Но это делает лишь разум (l. c., с. 2).

Главные части этих различных наук следующие. История делится на естественную историю, части коей указаны уже ранее, и гражданскую историю (historia civilis). Последняя независимо от специальных подразделений делится на историю церкви, общую историю искусств и наук, до сих пор еще отсутствующую, наконец, историю государства в собственном смысле слова.

Поэзия бывает или повествовательная — narrativa, или драматическая — dramatica, или иносказательная — parabolica (De augm. scient., II).

§ 22. Философия

Философия * состоит из трех частей, так как имеет своим объектом *бога, природу и человека,* и поэтому представляет *теологию* (именно naturalis — естественную — в отличие от inspirata, основанной на Библии), *философию природы и философию о человеке.*

Познание природы подобно прямому лучу, познание бога ввиду несходства среды, именно творений, посредством которых бог познается, — преломленному лучу, а познание человека, который представляет себя сам, отражает себя в самом себе, — отраженному лучу (l. c., III, c. 1).

Но этим трем дисциплинам должна предшествовать всеобщая наука, которая является матерью всех прочих наук и может быть названа первой философией (philosophia prima). Последняя должна содержать такие принципы, которые являются не частной собственностью какой-либо отдельной науки, а общим достоянием нескольких наук одновременно. Таков, например, всеобщий принцип: две вещи, сходные с третьей, сходны между собой; ибо он имеет силу как в математике, так и в логике, где образует основание силлогизма (l. c.).

Первая философия рассматривает также в особой части относительные или привходящие свойства вещей,

* О значении философии и ее необходимости для познания частных вопросов Бэкон высказывается так: «Тот, кто считает пустым и бесплодным все рвение, потраченное на философию и исследование общего, забывает, что из нее черпает силу и жизнь, познание и власть над отдельными явлениями» (De augm. scient., II, стр. 39). Другая ошибка в том, что считают возможным отказаться от основной философии и познания самых общих принципов, как скоро люди достигли систематического обзора науки. Это заблуждение в высшей степени вредно для успехов науки. Лишь с возвышенной точки зрения можно обозревать науку и невозможно обозреть внутренние связи и более отдаленные области знания, если держаться только почвы этой дисциплины и не пользоваться общей [дисциплиной] подобно обсерватории» (там же, I, стр. 21).

например: множество и малое число, равенство и неравенство, возможность и невозможность. Но эти предметы должны обсуждаться и изучаться совсем иначе, чем до сих пор. Например, прежде, сколько бы ни говорили о большом и малом числе, никогда еще не старались исследовать основание, почему одни существа в природе так многочисленны, а другие встречаются так редко. Столь же мало обосновывались сходства и различия вещества, а также почему природа постоянно вставляет между разными видами промежуточные существа, имеющие нечто общее с обоими видами. Таким образом, эти предметы должны рассматриваться и исследоваться не логически, но физически (l. c. и V. 4).

Философия природы и ее части уже рассмотрены выше; естественную теологию, или философию о боге, Бэкон определяет в обычном смысле, именно как познание бога, исходя из естественного разума и рассмотрения мира, которое раскрывает нам такие его атрибуты, как всемогущество, мудрость, благость, справедливость, а также необходимость его обожания. Таким образом, остается еще философия о человеке и указание ее отдельных отраслей (l. c., De augm. csient., IV).

Философия о человеке рассматривает его или в изолированном состоянии, или в объединениях (segregatum aut conjugatum) и, таким образом, представляет или философию человека (philosophia humanitatis), или философию государства (philosophia civilis). Той и другой предшествует всеобщая наука, именно о природе и состоянии человека (de natura et statu hominis), которая снова делится на две части: науку о неделимой природе (natura hominis indivisa), или личности, человека, исследующую как несчастья, так и превосходные свойства или преимущества человека (de miseriis humani generis et praerogativis sive excellentiis), и науку о союзе или связи души с телом (de foedere sive de communi vinculo animae et corporis), которая отчасти исследует, как тело и душа взаимно обнаруживаются, т. е. как душа познается из свойств и формы тела и, наоборот, тело познается из свойств души, и, таким образом, представляет науку об указании или признаках (de indica-

tione), а частью исследует, как душа и тело действуют друг на друга, и потому образует особую науку о впечатлениях (de impressione).

Но философия о человеке в изолированном виде состоит из стольких частей, как и человек, т. е. из всех наук, занимающихся душой и телом (De augm. scient., IV, 1). Наука о теле состоит из стольких частей, сколько благ у человека, следовательно, из медицины, имеющей своим предметом здоровье, косметики, предмет коей красота, атлетики, имеющей предметом силу, и искусства удовольствия (voluptuaria), предмет коей удовольствие (l. c., c. 2).

Наука о душе трактует частью о субстанции и способностях души, частью — об употреблении и объектах этих способностей (c. 3). Последняя часть содержит логику и этику. Но сама логика состоит из четырех частей: из искусства исследования или изобретения — ars inquisitionis seu inventionis, искусства испытания или обсуждения — ars examinis seu judicii, сохранения в памяти — ars custodiae seu memoriae, наконец, из искусства изложения или преподавания — ars elocutionis seu traditionis (l. c. lib. V, c. 1). Этика разделяется на учение об идеале или идее добра или морального блаженства — de exemplari sive imagine boni — и учение о руководстве и культуре духа — de regimine et cultura animi, georgica animi (l. c., VII, c. 1—8).

Философия, исследующая человека в объединении, или обществе (philosophia civilis), включает в себе учения об обхождении, о делах, о государстве и его управлении (l. c., lib. VIII).

§ 23. Отношение Бэкона к христианству

Заключение бэконовской энциклопедии искусств и наук образует *«священная»* или *«боговдохновенная» теология*. Бэкон называет ее гаванью, местом отдыха и кульминационным пунктом человеческого духа, ибо здесь ум опирается не на свидетельство чувств, приводимых в движение материальными вещами, но на свидетельство духовной субстанции, представляющей собой гораздо более благородную сущность, чем телесная

субстанция. Но предмет этой науки — дело не разума, но *веры*. «Как мы, — говорил Бэкон (De augm. scient., IX), — должны повиноваться божественному закону, несмотря на сопротивление нашей воли, так должны мы верить слову божьему, несмотря на сопротивление нашего разума. Чем нелепее и невероятнее божественная тайна, тем большую честь воздаем мы богу, веря в нее». Поэтому великая реформа, предпринятая Бэконом, простирается только на философию, а не на теологию, на светские, материальные, а не на божественные, духовные вещи. Действительно, он начинает свою реформу молитвой к божеству, чтобы оно не позволило его начинаниям принести вред религии, чтобы люди не перешли ее границ, не употребили света, заложенного в природе, к освещению тайн веры и этим не профанировали бы их, не вызвали бы сомнения в них. Ввиду таких благочестивых настроений и мыслей Бэкон считается образцом христианского естествоиспытателя. Следует прочесть приведенные уже выше «Précis de la Philosophie de Bacon» [Изложение философии Бэкона] де Люка и также упомянутое сочинение «Le Christianisme de Fr. Bacon ou Pensées et sentimens de ce grand homme sur la Réligion» [Христианство Фр. Бэкона или мысли и чувства этого великого человека о религии]. Оба этих сочинения имеют целью в противоположность французским эмпирикам и атеистам, которые сделали Бэкона своим вождем, возвысить его религиозную и христианскую сущность.

Во всяком случае эти писатели были правы, выдвигая отличие Бэкона от французских эмпириков и атеистов; но также правы были последние, отождествляя его с собой. Бэкон был дуалистическим, исполненным противоречий существом. Бесспорно, он набожный, верующий, даже правоверный христианин, но в то же время он *не*верующий, *не*христианин. Его молитвы, его исповедание веры, его цитаты из Библии, его последняя книга «De augmentis scientiarum», его остальные религиозные мысли, рассеянные по его сочинениям, конечно, прекрасные свидетельства и продукты его христианской веры; но его главное сочинение, его физика, его «Organum Novum», есть продукт и свидетельство

явно нехристианского, наоборот, сущности христианства противоречащего духа.

Какова главная тенденция Бэкона? Познать природу из природы, понять ее из нее самой, осветить природу, не искаженную примесью человеческого духа или его сущности. Эксперимент или орудие, необходимость которого Бэкон так защищает, не имеет другой цели, как познавать природу не из ее *непосредственных* отношений и действий на человека и его чувствах *, но из ее отношений и действий на себя самое, так что, как он говорит, чувство судит лишь об опыте, а опыт — о предмете. Если, например, опустить теплую руку в обыкновенную воду, то ощущение утверждает категорически, что вода холодна, но глаз с помощью термометра показывает противоположное. Поэтому наше суждение о температуре воды опирается теперь на действие, производимое ею на ртуть; мы являемся лишь зрителями, но именно потому имеем объективное суждение.

Но природа есть физическая, чувственная, материальная сущность. Следовательно, главная тенденция Бэкона — познать природу адекватным ее сущности способом, т. е. чувственными, физическими, материальными средствами. Но именно эта *чувственная, физическая* тенденция находится в прямом противоречии с сущностью или духом христианства. Христианство учит, что бог есть дух, который словом или мыслью сотворил мир, и между всеми созданиями один человек благодаря своему духу есть подобие бога. Если же дух, мысль, слово есть творец природы, то как Бэкон в качестве христианина может упрекать Аристотеля и Платона в том, что они конструируют мир из слов, категорий и идей. Разве именно в этом они не были пред-

---

* Я писал как раз это место, когда прочел критику Гайма на свое сочинение. Я замечу автору, что *та* природа, которую я имел в виду в столь осуждаемом им § 48 «Сущности религии», уже со времени Бэкона не представляет «абстракта», но имеет *существование*, и в то же время сошлюсь на § 7 «Основ философии» (т. II, стр. 249). Но подробности по этому поводу я отложу до другого случая. Здесь моим защитником будет Бэкон, большое и своеобразное значение которого еще ныне является загадкой для спекулятивных философов.

течами христианства? Почему подобие бога не может в мыслях творить то, что прообраз творит в действительности? Почему принцип бытия не может быть принципом познания? Почему дух субъективно не может в познании предшествовать природе, если он ей предшествует в действительности? Разве этот путь не сообразен божественному порядку вещей? Как может Бэкон как христианин вступить на противоположный путь, путь индукции, который выводит духовное из чувственного, и восхвалять его как истинный путь? Разве этот путь не приводит *неизбежно* к сенсуализму, материализму, атеизму? Разве на этом пути мы не приходим необходимо к признанию материального, чувственного первым, непосредственным, невыводимым? Разве сам Бэкон не утверждал уже, что в природе существует беспричинное (incausabilia), граница причин? Что, придя к последней положительной причине или материи, какова бы она ни была, нелепо еще спрашивать о другой причине? Разве отсюда не один шаг к отказу от сотворения естественной причины или материи из ничего, т. е. из мысли или воли, которые сам Бэкон называет сверхъестественным и непонятным откровением, и к остановке на одной лишь природе? Что же означает предложение «бог, дух, создал природу, или мир, из ничего», если не то, что мир, или природа, *для духа ничто?* Каким же образом Бэкон считает то, что для первообраза человеческого духа, следовательно, и для него самого представляет ничто, *существенным* предметом его, *тем* предметом, от познания которого зависит благо человеческого рода? Бэкон говорит: «Кто ищет материальное небо и землю в слове бога, о котором сказано: *небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут,* тот необдуманно ищет *преходящих* вещей среди *вечных;* и если правда, что тот, кто стал бы искать теологию, т. е. науку о вещах откровения в философии, поступил бы так же, как человек, *ищущий живых среди мертвых,* то не менее верно, что тот, кто, наоборот, ищет философию в теологии, подобен человеку, *ищущему мертвых среди живых».* Как же может дух, имеющий выбор между живыми и мертвыми, между вечным и преходящим, сосредоточиться на всем этом? Не

должен ли он с презрением отвергнуть преходящее, чтобы посвятить себя одному вечному? Как же может Бэкон в качестве христианина называть презренным предрассудком мнение, что дух унижается, занимаясь частными чувственными вещами, погруженными в материю? Разве дух, как он сам говорит, не вечен и бессмертен? Как же он может заниматься преходящими вещами, стоящими ниже его достоинства? Разве бог не единственный достойный его объект, или, что почти одно и то же, он сам? Как же может Бэкон называть нелепым, тщеславным мнение, что истина врождена человеку, что функция чувств лишь возбуждать дух, а не поучать? Не находит ли оно свое основание или по крайней мере подтверждение и оправдание в учении, что человеческий дух есть образ и подобие бога, т. е. подобие высшей, истинной сущности? Разве человек в подобии своего духа богу не имеет единственного источника знаний? Как же он должен искать его вне себя? Бэкон говорит, что природа обнаруживает не волю, но лишь могущество бога, что она достаточна для опровержения атеизма, но не для обоснования религии, ибо она не говорит ничего положительного о боге, поэтому, строго говоря, нельзя от природы заключать к богу, так как между материальной сущностью природы и духовной сущностью бога нет аналогии, нет подобия. Бог равен лишь себе самому, а природа, или мир, не образ бога, как говорили древние, а его произведение; человек же не образ мира, как говорили также древние, но образ бога *. Как же может Бэкон в качестве христианина думать, что образ божий должен открыть шлюзы мирских чувств и погрузиться в грязь безбожной материи? Разве это не значит *ставить свечу под сосуд?* Разве это согласуется с учениями и заветами христианства? Нет, это противоречит христианству. В области физики, естествознания Бэкон отвергает истинность и действенность христианства. Ничто не отвлекало человечество от природы более христианства, ничто не вызывало больше настроений и предрассудков или не пи-

* Эти места находятся в «De augm. scient.», III, 2; «Impet. phil.», стр. XII; «Cog. et visa».

тало те из них, которые Бэкон объявляет величайшими препятствиями к изучению природы, чем христианство. Поэтому, устраняя эти препятствия, он косвенно устраняет само христианство. Но конечно, только как физик, как реформатор естественных наук, ибо вне ее и рядом с ней он христианин, comme il faut [как полагается].

II

ТОМАС ГОББС

§ 24. Переход от Бэкона к Гоббсу

Благодаря опыту, восхваляемому Бэконом как истинный путь к познанию, восприятию чувственной действительности, стало целью и существенным *объектом* духа то, что мы вообще называем материальным, чувственным или являющимся в полной противоположности к внутренней религиозной и метафизической жизни средних веков, когда дух по ту сторону природы и настоящей, чувственной действительности был погружен, с одной стороны, в созерцание божественной сущности, как в мистицизме, а с другой — в исследование отвлеченных определений сущности вообще, как в схоластической метафизике. Дух, бывающий лишь тем и в таком виде, чем и каковым является его объект, стал теперь сам чувственным и материальным. Как человек, выйдя из школы, где он был отгорожен от жизни властью строгих правил и законов, теперь, сознавая и чувствуя свою самостоятельность, с головой бросается в жизнь, так и человеческий дух, покинув гимназию средних веков, освободившись от дисциплины церкви и формальной сущности старой метафизики, вступив в университет нового времени, лишенный всего недосягаемого и сверхчувственного, как бы охваченный угаром чувственности, окунулся в материализм и лишился самого себя.

Это опустошение духа обнаруживается прежде всего в форме системы эмпиризма и материализма Гоббса, который хотел невозможного, а именно выразить и ут-

вердить эмпирию как философию *, но, несмотря ни на что, является, бесспорно, одним из самых интересных и остроумных материалистов нового времени. Как философия или, правильнее, материализм Гоббса не имеет своим содержанием и объектом ничего первоначального, безусловного и абсолютного, ничего само себя определяющего и движущего, так и философия его, или система (если только эти слова применимы к Гоббсу), не есть система, а мыслящая машина; его мышление — чистый механизм, столь же внешне и столь же слабо связанный, как машина, коей части, несмотря на их связь, остаются неживым разнородным соединением, лишенным единства. Это мышление столь же скучно, однообразно, сухо, как механическая операция, столь же индифферентно и слепо, как случай, или внешняя, механическая необходимость; оно равнодушно к различному специфическому содержанию вещей, нивелирует все, т. е., не различая и даже отрицая всякое различие, простирает на все объекты определенные законы или категории, имеющие силу лишь внутри ограниченной, подчиненной сферы определенных объектов,

---

* Во всяком случае является противоречием выдавать эмпирию, по крайней мере грубую, необразованную, несовершенную эмпирию, за философию. «Но разве эмпирия завершена, не переходит ли она в бесконечность?» Но, спрашиваю я также, разве философия завершена? *Для себя*, конечно, философ завершен, его определения являются для него абсолютными, адекватными, последними, просто необходимыми и всеобщими; но таковы ли они и для других, для потомков? Вовсе нет: «абсолютное знание» всякой философии оказывается со временем конечным знанием, всеобщее — частным, абсолютно необходимое — лишь временным, исторически необходимым. И философия будет переходить в бесконечность, пока существует эмпирический переход в бесконечность, т. е. пока времена следуют за временами, люди — за людьми. Поэтому упреки спекулятивной философии эмпиризму касаются ее самой. Впрочем, Гоббсов и вообще современный эмпиризм является отнюдь не абсолютным, но конечным, ограниченным эмпиризмом, ибо он везде обращает *определенные явления в абсолютную сущность*. Так Гоббс делает исчисление сущностью мышления, роль человека в гражданской войне — первоначальной сущностью человека. В гл. 13 «Левиафана» он сам приводит гражданскую войну как пример естественного состояния человека (1847).

законы *конечного* или внешнего механизма. Поэтому *логическое понятие,* господствующее над эмпиризмом или материализмом Гоббса, как и позднейших эмпириков, так как оно представляет отрицание всего субстанциального и безусловного, есть единственно понятие *относительности* или *условности.* Ибо сам дух в нем не первоначальное, начинающееся с себя самого, первое, но просто положенное и обусловленное*; все его познания и понятия возникают из образов и представлений чувств, а последние суть действия движений между органами и воздействующими объектами; само движение последних обусловлено другим, которое в свою очередь зависит от третьего и т. д. до бесконечности, ибо в понятие механического движения входит не понятие первоначальности, самостоятельного начала, но понятие условности. Поэтому эмпиризм не имеет ни начала, ни середины, ни конца, т. е. вообще не имеет *принципа,* так как он не имеет своим принципом субстанциальных понятий, но как объект его, так и понятия относительны, условны; поэтому он не является и никогда не может быть *системой,* и, несмотря на внешнюю последовательность, он не имеет внутренней опоры и связи.

Но именно в этом опустошении и отчуждении духа, в этой эксцентричной материальности мышления состоит интерес и историческое значение системы Гоббса, ее необходимость и связь с историей нового времени, ее оправдание и достоинство. Ибо было в порядке вещей, что человеческий дух, перешедший из тесных и мрачных монастырских школ средних веков, из ограниченного круга его прежней уединенности и оторванности от жизни и мира в свободную университетскую жизнь нового времени, впал в противоположную крайность и отверг все идеальное, сверхчувственное, всякую метафизику как ничтожное измышление. Эмпиризм и материализм в развитии мыслящего духа представляют то же, что в жизни индивида период, когда

---

* Дух, говорит Гоббс в своих возражениях Декарту, не что иное, как движение в известных частях органического тела.

он с высоты своих первых, еще чисто субъективных, не основанных на опыте идеальных воззрений бросается в поток чувственной жизни. Только *тот* идеализм, который возвращается обратно из рассеянной жизни этого богатого опытом периода, является испытанным, уверенным в себе идеализмом. Поэтому также абстрактный, субъективный идеализм философии Декарта только после возвращения от эмпиризма англичан к Канту и Фихте, в лице которых дух снова обрел себя, сосредоточился в себе, стал богаче содержанием, достовернее *.

§ 25. Жизнь Гоббса

Томас Гоббс родился в 1588 г. в Мальмсбери в графстве Вильтон, где его отец был проповедником. Его живой ум рано проявился, и поэтому уже в нежном юношеском возрасте Гоббс поступил в Оксфордский университет, где в то время еще господствовала схоластически-аристотелевская философия. На развитие и направление его ума больше, чем школа, оказала

---

* Против значения, приданного здесь эмпиризму и материализму, вероятно, не будет возражений, ибо и материалисты отчасти говорят о чувственном как простой видимости; так, Гоббс, говоря о great deception of sense [великом обмане чувства], уничтожает реальность чувственных представлений, ибо идеализм, как он обнаруживает себя в пределах эмпиризма, есть сам материализм. Надо также заметить, что здесь эмпиризм вообще обозначается по своему общему понятию. Гоббс вполне *абстрактный* материалист, т. е. понятие, господствующее в его философии, есть понятие простой *материи,* простого *тела* или, правильнее, абстрактного, математического тела, коего *существенное* определение — одно только количество. Это чистое, ясно мыслимое тело субстанционально в его философии. Но в этой чистоте и абстрактности оно не представляет отрицания и идеальности всех чувственных акциденций, т. е. *всякого качества,* т. е. оно лишь свойство, воспринимаемое одной мыслью, совершенно *абстрактное* качество, количество, субстанциональное определение тела. Напротив, у позднейших материалистов, особенно французских, господствующее понятие есть *чувственная* материя, чувственное тело, погружение в абстрактную телесность материальности становится у них погружением в чувственность, в сущность чувственного представления и ощущения.

влияние поездка во Францию и Италию, во время которой знакомство и связи с учеными этих стран пробудили в нем размышление и сомнение в пользе и ценности тогдашней школьной мудрости. Возвратившись в свое отечество, он с отвращением отверг тогдашние метафизику, логику и физику как непригодные для жизни и не обоснованные опытом и вместо этого усердно читал греческих и латинских философов, поэтов и историков, из которых он сам перевел Фукидида на английский язык. Хотя чтение еще более усилило его ненависть к школьной мудрости, однако он не усвоил еще сам определенного философского метода или воззрения, но склонился к эклектицизму под влиянием собственного влечения и дружбы с Бэконом, который хвалил его за легкость, с которой он, как никто другой, проникал в его мысли. Во время второй поездки чтение Эвклида, изучение которого он начал уже 40 лет от роду, убедило Гоббса в пользе и целесообразности математического метода и его применения к философии. Третья поездка по Италии и Франции была для него еще важнее благодаря его знакомству с Галилеем, Пьером Гассенди и Мерсенном [24] и интересу, возникшему у него к физике. По возвращении домой в 1637 г. местные народные движения побудили его, однако, сначала заняться главным образом политикой с целью извлечь из философии средство против демократических тенденций в его отечестве. Чтобы избегнуть бедствий гражданской войны, он покинул Англию и снова отправился в Париж, где он стал близким другом Гассенди, а также через посредство Мерсенна познакомился с Декартом. Здесь из участия к судьбе своего отечества, чтобы доказать права короля и необходимость неограниченной верховной власти для сохранения мира, он издал в немногих экземплярах свою книгу «De cive» [О гражданине], которая в 1647 г. снова вышла в свет в Амстердаме уже с примечаниями.

Поэтому политические принципы, высказанные Гоббсом в этом сочинении, решительно противоположны демократическим и революционным принципам, господствовавшим в его время в Англии. Тогда как там демократия исключила из государства монархический

момент, сосредоточивая все в одном народе, он, напротив, делает этот момент единственным, исключительным принципом государства, считает его даже самим государством и так образует из своего государства голову без тела *.

Из Парижа Гоббс снова возвратился в свое отечество, где, однако, не примкнул ни к одной политической партии, а общался только с такими учеными, как Гарвей, Селден, Коули [25], и занимался разработкой своей философии.

Своими сочинениями, особенно книгой «О гражданине» и своим «Левиафаном», которые даже после его смерти были присуждены Оксфордским университетом к сожжению, Гоббс нажил себе множество врагов не только в науке, но и личных. Он сам пишет к Самуэлю Сорбьеру: «Со мной спорят математики» (он вызвал их негодование своей критикой математики), «со мной спорят многие политики и клир о правах короля. Часть клира принудила меня бежать из Англии во Францию, а другая часть его заставила меня снова бежать из Франции в Англию». Но и здесь духовенство не дало ему покоя, обвиняя его в ереси и даже атеизме. Его последние сочинения были перевод Гомера, «Диалог о гражданской войне в Англии», который был

* Вильмен в своей «Histoire de Cromwell» [Истории Кромвеля], ч. II, отзывается о Гоббсе в политическом и религиозном отношении так: «C'étoit dans le spectacle de la révolution Anglaise, qu'il avait surtout puisé l'amour du despotisme, le mépris de la religion, profanée par tant de folies, et ce culte honteux de la fatalité et de la force, auquel il a reduit toutes les croyances et tous les droits. Embrassant le pouvoir absolu par haine pour les fureurs populaires, se réfugiant dans l'athéisme pour échapper aux absurdités des sectes, ce philosophe incrédule avait été l'un des hommes les plus dévoués à l'autorité royale et l'un des plus ardents ennemis de toute réforme politique etc.» [«...особенно в зрелище английской революции он почерпнул любовь к деспотизму, презрение к религии, профанированной столькими безумствами, этот позорный культ рока и силы, к которому он свел все верования и все права. Принимая абсолютную власть из ненависти к народным неистовствам, прибегая к атеизму, чтобы избегнуть нелепостей сект, этот неверующий философ был человеком, наиболее преданным королевской власти и одним из наиболее страстных врагов всяких политических реформ»].

обнародован без его ведома, «Физиологический Декамерон, или Десять книг о естественной философии», наконец, памфлет о необходимости и свободе человеческих действий.

Гоббс имел счастье сохранить неослабленной до конца жизни силу своего ума и чувства. Его смерть последовала в 1679 г. на 91-м году его жизни, проведенной в безбрачии, которое он считал самым подходящим состоянием для изучения философии, хотя в свои юные годы он меньше всего был врагом женщин.

Гоббс читал книги только очень хорошие и потому очень мало. Часто он даже говорил, что если бы он столь же много времени отдавал книгам, как другие ученые, то он остался бы таким же невежественным, как они.

Из его сочинений, составленных и изданных им самим частью на английском, а частью на латинском языках, важнейшие для истории философии следующие: «Элементы философии» в трех частях, трактующие о философии природы, антропологии и науке о государстве; «Левиафан», в котором он подробно развивает не только свои этические и политические идеи, но особенно и свои взгляды на отношение между церковью и государством, теологией и философией, наконец, несколько рассуждений о *свободе* и *необходимости,* которые психологически исследуют проблему свободы воли и решают ее в смысле строгого детерминизма. Полное латинское издание его сочинений, содержащее кроме упомянутых еще ряд математических и физических работ, он подготовил сам в Амстердаме в 1668 г. Главным источником для его жизнеописания служит биография, составленная его другом Обри.

§ 26. Мысли Гоббса о философии, ее материи, форме и разделении

Объектом философии служит всякое *тело,* которое можно представить как-либо возникшим и сравнить с другими, т. е. все, что можно сложить и разложить, что имеет возникновение или свойство. Поэтому то, что не возникло или не имеет свойств, не служит предметом

философии, ибо она занимается лишь познанием свойств из причины или причины из свойств. Поэтому философия, как простое учение о телах, исключает из себя теологию, учение о природе и свойствах бога как вечного, нерожденного, непостижимого — словом все, что не есть тело или свойство тел. Logic, c. I, § 8 [Логика, гл. I, § 8].

Таким образом, бесконечное не есть предмет философии. О бесконечном не может составить представления ни человек, ни иное конечное существо; только бесконечное само может иметь понятие о бесконечном. Все, что мы знаем, исходит лишь из наших чувственных представлений, или образов. Само знание и разум не что иное, как движение духа, вызванное давлением внешних объектов на наши органы. Поэтому все наши понятия лишь понятия о конечном. О боге мы знаем лишь то, что он существует и по отношению к нам есть бог, т. е. царь, господин и отец. Physic., c. 26, § 1, и De cive, c. 15, § 14 [Физика, гл. 26, § 1; О гражданине, гл. 15, § 14].

Поэтому философия не что иное, как достигнутое правильным мышлением или заключением познание действий или явлений из их причин и возможных причин из их явлений или действий. Она не имеет также иной *цели,* как приносить пользу и давать преимущество человеку (Log., c. I, § 2 и 6).

Так как философия есть простое *учение о телах,* но есть два различных рода тел, из коих один, созданный природой, называется *естественным телом,* а другой, созданный волей человека посредством договоров, — *государством,* то *философия природы* и *философия государства* суть две главные части философии. Но так как познание государства предполагает познание влечений, аффектов и нравов людей, то философия государства снова делится на две части, именно: *этику,* которая говорит о влечениях и нравах, и *политику,* которая говорит об обязанностях граждан (l. c., § 9).

Философия же природы состоит из *онтологии,* или philosophia prima [первой философии], которая трактует о самом общем предмете, о теле и его акциденциях, величине и движении, — учения об *отношениях,*

движении и *величинах* (прикладной математики и геометрии), и собственно *физики,* или учения о явлениях природы (Leviathan [Левиафан], с. 9, и вообще Sect. I. De. Corpore. [отд. I. О теле]). Но впереди всех как «свет разума» стоит *логика**, предмет которой составляют знаки мыслей, имена, или слова, так как без них нельзя приобрести никакого знания и от одного правильного употребления их зависит правильность нашего мышления и умозаключений.

Деятельность философии, мышление или умозаключение не что иное, как *счисление.* Именно счисление состоит из познания суммы, когда несколько вещей одновременно слагаются, и разности, когда одна вычитается из другой. Поэтому всякое мышление сводится к операциям сложения и вычитания, ибо счисление не ограничивается только числами, но можно также складывать и вычитать величину с величиной, движение с движением, время со временем и т. д. (Log., с. 1, § 2 и 3).

Так как мышление вообще лишь внешняя операция, только сложение и вычитание и философия имеет своим объектом лишь созидаемые и разлагаемые вещи, то она в том же смысле, как математика, доказательная наука; и такая же достоверность доказательства, какая свойственна геометрии, может иметь место и в философии, если только определения, т. е. первые положения, принципы доказательств, правильны (l. c., с. 6, § 16 и 13).

Поэтому для вещей, имеющих причину и происхождение, философия должна в определении их указать причину или способ происхождения их, например определить круг как фигуру, возникающую из вращения прямой линии в плоскости, ибо цель доказательства есть познание причин и способов возникновения вещей (l. c.).

Но с помощью такого доказательства, выводящего материю из ее возникновения, т. е. доказательства

---

* Ср. интересное краткое предисловие «Ad lectorem», где он излагает происхождение своей философии по образу книги Бытия Моисея.

a priori, мы можем познавать лишь такие вещи, коих происхождение зависит от нашей воли. Поэтому большая часть предложений, касающихся величины, может быть доказана; ибо так как причины свойств отдельных фигур находятся в линиях, которые мы проводим сами, так что возникновение фигур зависит от нашей воли, то для познания своеобразных свойств фигуры требуется только, чтобы мы точно обдумали все вытекающее из построения, которое мы сами делаем на чертеже. Но причины естественных вещей не в нашей власти, и, сверх того, важнейшая часть их (именно эфир) невидима; поэтому мы не можем выводить их свойства из их причин, но должны выводить их причины с помощью доказательства a posteriori из действия и явлений. Но так как и физика, наука о природе, опирается на геометрию, учение о величинах, а познание движения, которое производит в природе все, предполагает познание количества, то и в физике встречаются вопросы, доказуемые a priori. Политика же и этика, как науки о справедливом и несправедливом, правильном и неправильном, допускают доказательства a priori, так как мы сами составляем законы и соглашения, которые являются принципами и причинами законного и справедливого, ибо до возникновения законов и соглашений не было ни правого, ни неправого* (De homine, c. 10, § 5 [О человеке, гл. 10, § 5]).

Особенность методического доказательства состоит в том, что: 1) весь ряд заключений подчиняется законам силлогизма, 2) посылки отдельных заключений до первых определений заранее доказаны, 3) за определениями дальнейший процесс происходит тем же способом, каким исследователь находил каждую

---

* Способ, каким Гоббс понимает мышление и доказательство, интересен не только потому, что он ясно обнаруживает механическую внешность его способа мышления, но и потому, что в нем уже содержится взгляд Канта на мышление, именно в том виде, как понимал и изложил его Якоби, согласно которому мышление есть внешний механизм, а понимать можно лишь то, что можно конструировать, но конструировать можно лишь то, что можно самому произвести, сделать, и потому невозможно понимание и знание бесконечного, вечного.

подробность, так что сначала доказываются те предметы, которые наиболее близки к всеобщим определениям и составляют содержание той философии, которая называется philosophia prima, затем те предметы, которые могут быть доказаны при помощи простого движения, т. е. предметы *геометрии,* после них вещи, которые могут доказываться при помощи *видимого движения,* как удар и тяга. Отсюда переходят к *движению невидимых частей* или к *изменению* их, учению о *чувстве* и *воображении,* т. е. *к физике,* наконец, от последней к *морали,* исследующей такие движения души, как надежда, стремление, любовь, ненависть, страх, которые представляют первые основания обязанностей, или *политики* (Log., с. 6, § 17).

§ 27. Критический обзор философии природы Гоббса

Как мышление, наиболее внутренняя деятельность духа, у Гоббса не что иное, как чисто внешняя, механическая операция счисления, так и *природа* для него предмет не как живое существо, но как мертвый объект, пользуясь выражением новой философии, и потому его философия природы не философия природы, но учение о *телах* и *движениях,* ибо тому, что в новой философии было названо объектом, соответствует то, что в прежней называлось *телом* или *материей.* Гоббс кладет в основание своей философии природы единственно математическую интуицию. Математика имеет у него не вторичное, как у Бэкона, *но первичное* продуктивное значение; из нее одной он, так сказать, производит природу. По этой причине единственно субстанциальным и действительным в природе является у него *тело,* как таковое, исключительно в значении *количества,* или *величины.* Последняя являет собой единственно существенный и реальный предикат, без которого тело не может ни существовать, ни быть представлено. А так как в качестве субстанциального в основание природы положено только тело как тело, но тело, как таковое, мертво, безразлично, раздельно, то устранение этого безразличия и раздельности тел, бла-

годаря которому возникают соединение и связь, а через них только жизнь и определение, тело как определенное тело, величина становится качественной, — это устранение может быть совершено только посредством движения, притом механического, в форме давления, удара, тяги. Таким образом, *принцип определения* есть *движение*. А так как при этих условиях всякое движение имеет в основе другое движение, последнее — в свою очередь другое и т. д., ибо принцип и начало движения не могут находиться в природе как простом теле, то движение введено в природу лишь мыслящим субъектом, который воспринял его как факт из опыта, оно не имманентно ей. Поэтому чувственные качества, которые из *математического* тела делают *чувственное* и ощущаемое, физическое, которые дифференцируют и специфицируют вещи и этим разделением и различением вносят в тело дух и душу, — эти чувственные качества именно в силу того, что лишь математическое тело как простое тело мыслится реальным и действительным, должны быть, по Гоббсу, только *акциденциями без сущности*, продуктами движения действующего объекта и противодействующего, сопротивляющегося субъекта, т. е. *явлениями, образами, представлениями* (phantasmata) ощущающего субъекта (Phil[osophia] prima [Первая философия], c. VII, 20; Log., c. VI, § 5).

Во всяком случае это глубокая и верная мысль, что движение есть принцип природы. Но как, по Аристотелю, древнейшие натурфилософы Греции ошибались, делая *определенный* элемент принципом вещей, который именно в качестве такового и не может быть всеобщим принципом столь различно определенных естественных вещей, так Гоббс и Декарт, который по существу думал о природе то же, что Гоббс, ошибались, правда не в том, что они делали движение принципом определения и разделения материи и вместе с тем принципом самих вещей, а в том, что они *особенное*, механическое, лишь математически определяемое движение возвели во всеобщий принцип. Поэтому, пока математические воззрения исключительно господствовали над умом, не могло быть верного воззрения

на жизнь, на природу качества, на собственно физическое. Математик должен считать механическое движение всеобщим принципом, природу — машиной, иначе он не может ее математически конструировать. Качество, которое как раз одушевляет природу, физическое, которое вносит в нее огонь жизни, представляет для количественного воззрения на природу нечто упраздненное, идеальное, простую акциденцию, нереальное; и сама жизнь представляется для такого воззрения лишь машиной, назовем ли мы ее гидравлической или иначе.

§ 28. Philosophia prima Гоббса

Если мы представляем себе не свойства предмета, но только его *существование* вне нашей души, то мы имеем представление, или образ, *пространства.* Поэтому пространство есть представление существующего предмета просто как существующего, т. е. без представления какой-либо иной акциденции, исключая его существование вне души (Phil. prima, с. 7, § 2).

Как тело оставляет в душе представление своей величины, так и движущееся тело оставляет представление своего движения, т. е. тела, проходящего то одно, то другое пространство в непрерывной последовательности. Это представление есть *время,* поэтому время есть представление *движения,* поскольку мы запечатлеваем в нем последовательность. Таким образом, не вполне правильно Аристотель называет время мерой движения, так как мы измеряем время движением, а не движение — временем (§ 3).

Тело есть то, что существует независимо от нашего представления, само по себе и совпадает с какой-либо частью пространства или простирается вместе с ним. Поэтому тело есть то, чему присущи протяжение, субстанциальность и существование (с. 8, § 1).

Напротив, акциденция есть *определенный вид* и *способ,* каким мы представляем себе тело. Конечно, акциденция, как обычно выражаются, находится в теле, но не так, как часть в целом, ибо в таком случае акциденция была бы телом, а так, как величина, или

покой, или движение находятся в том, что велико, покоится, движется. Акциденции не общи всем телам, но присущи лишь некоторым, могут исчезать без того, чтобы тело погибло. Но без протяжения или фигуры тело не может ни существовать, ни быть представлено (§ 3).

Протяжение тела то же самое, что его *величина*, или то, что некоторые называют *действительным* пространством (spatium reale). Но эта величина не зависит от нашего представления, как мнимое пространство, ибо величина есть причина мнимого пространства, она акциденция тела, существующего вне души, а мнимое пространство — акциденция души (§ 4).

Пространство (именно пространство представления, т. е. мнимое пространство), совпадающее с величиной тела, называется местом этого тела, а само тело — местным. Но место отлично от *величины*, ибо тело всегда сохраняет ту же величину, но не то же место. Место есть лишь представление какого-либо тела той или иной величины и формы, величина его — своеобразная акциденция; место есть лишь воображаемое протяжение, а величина — действительное протяжение, или протяженное (§ 5).

Движение есть непрерывное отрицание или оставление одного места и достижение другого. Движение может быть представлено лишь во времени. Ибо так как время есть представление движения, то представлять себе движение не во времени — значит то же, что представлять себе движение без представления движения (§ 10).

Тело *покоится*, если оно известное время находится на одном и том же месте. То, что движется, никогда не находится в одном месте даже кратчайшее время; оно передвинулось, так как находится теперь в другом месте, чем было раньше, и будет двигаться, так как оставляет место, где находится, и достигает другого. Поэтому в каждой части пространства, где происходит движение, можно различать три момента: *настоящее*, *прошедшее* и *будущее* (§ 11).

То, что покоится, покоилось бы всегда, если бы вне него не было чего-то иного, что выводит его из

состояния покоя. Точно так же все, что движется, двигалось бы всегда, если бы что-то иное вне него не препятствовало его движению. Ибо без допущения внешнего препятствия нельзя найти причину, почему оно должно теперь покоиться больше, чем в любое время; его движение прекращалось бы в каждый момент, что немыслимо. Все, что движется, двигалось бы с той же скоростью и в том же направлении, если бы этому не препятствовало другое тело, движущееся и касающееся его (§ 19 etc. 15, § 1).

Таким образом, непосредственно действующая причина всякого движения после предыдущего покоя есть другое движущееся и касающееся тело. Или, выражаясь в более общей форме, всякое движение имеет причиной лишь другое движение (Phys., c. 26, § 1).

После своей геометрии, математических рассуждений об отношениях движения и величин, Гоббс переходит к собственно *физике*, которую он начинает с *ощущения*. Его мышление согласно все нивелирующему безразличию кладет также в основу ощущения механические законы движения; несмотря на это, и здесь встречаются мысли, достойные внимания.

§ 29. Физика Гоббса

Так как представления и образы в *ощущающем* не всегда остаются те же, но возникают часто новые, а старые исчезают, смотря по тому, на какой объект направлены органы ощущения, то они являются *изменением* ощущающего. Но всякое изменение есть движение внутренних частей изменяемого. Поэтому ощущение не может быть чем-либо, кроме *движения внутренних частей* ощущающего. Но так как движение производится только чем-либо движущимся и соприкасающимся, то непосредственная причина ощущения состоит в том, что касается органа и давит на него. Таким образом, ощущение есть внутреннее движение, вызванное в ощущающем движением мельчайших частей объекта и переданное промежуточными частями самой глубинной части органа. Но против этого движения, вызванного объектом и переданного посредством

нервов и оболочек мозгу и оттуда сердцу как источнику всякого ощущения, поднимается *сопротивление* и *противодействие,* или стремление сердца освободиться от впечатления, вызванного объектом посредством *движения, направленного наружу,* которое именно поэтому кажется чем-то *внешним.* Таким образом, при всяком ощущении имеют место два *противоположных* движения: впечатление, или действие объекта, и противодействие, или реакция, органа, и только из этой длящейся некоторое время реакции возникает *образ,* или чувственное представление (Phys., с. 25, § 1, 2, 3, 10; Leviath., с. 1).

Под ощущением, или чувственным восприятием, обыкновенно разумеют суждение об объектах с помощью образов, именно посредством сравнения и различения их. С ощущением в том смысле, в каком оно понимается здесь, необходимо связана *память,* дающая возможность сравнивать прежнее с позднейшим и различать их друг от друга. Поэтому *ощущение* требует также *разнообразия* образов, чтобы различать их друг от друга. Например, человек, который не имел бы другого чувства, кроме зрения, и смотрел бы всегда на один и тот же объект без всякого различия и разнообразия формы и цвета, смотрел бы да глядел, но не видел или созерцал. Ибо равнозначно, *ощущаю ли я всегда одно и то же или вовсе не ощущаю* * (Phys., l. c., § 5).

Так как сущность ощущения состоит в движении, то органы ощущения не могут одновременно приводиться в действие двумя объектами так, чтобы возникали два образа от обоих. В одно и то же время можно воспринимать лишь один-единственный объект (§ 6).

Движение органа, из которого возникает изображение, называется *ощущением,* пока объект присутствует, если же он отсутствует, но образ остался — фантазией или воображением. Поэтому воображение есть ощущение, ослабленное и потускневшее по причине удаления объекта (§ 7).

* Несколько таких верных мыслей и замечаний содержатся у Гоббса, особенно в его физике и эмпирической психологии. Лучше всего 11—14 главы «De homine».

Субъект ощущения есть само ощущающее, именно живое, и поэтому следует говорить: животное или живое видит, а не: глаз видит. *Объект* есть то, что ощущается. Поэтому мы видим собственно не свет, а *солнце,* ибо свет, цвет, звук, теплота и остальные чувственные *качества* не *объекты,* а *представления,* или *образы, ощущающего.* Так называемые чувственные качества в самом объекте суть не что иное, как *движение материи,* посредством которого объект различным образом действует на органы ощущения, и точно так же они суть в нас *лишь различные движения,* ибо движение производит лишь движение; и явления или качества во сне или в бодрствовании суть простые образы, *акциденции ощущающего,* а не *объекта.* Как давление на орган осязания вызывает представление трения, давление на глаз — представление свечения, а давление на ухо — звук, так и *объекты,* видимые или слышимые нами, вызывают представление посредством давления, хотя и незаметного. Ибо если бы цвета и звуки были в самих объектах, то они не могли бы быть отделены от них, что, однако, в действительности наблюдается при отражении видимых объектов зеркалом, а слышимых — гористыми местами. Видимые объекты представляются нам часто в местах, где, как нам определенно известно, их нет, они кажутся разным лицам различно окрашенными и часто также пребывающими одновременно в нескольких местах (§ 9 и 10).

Возникновение качеств, например света, происходит следующим образом. Тело солнца своим движением отталкивает от себя эфир, окружающий его, так что части эфира, ближайшие к солнцу, приводятся в движение им самим, а последние передвигают и отталкивают более отдаленные части, пока наконец это движение не станет касаться передней или внешней части глаза или не будет давить на нее, а отсюда распространится до сердца, внутреннего центра жизни. Противодействующее движение сердца идет тем же путем, как первоначальное, в обратную сторону и оканчивается направленным наружу движением сетчатой или нервной оболочки. Это движение наружу есть именно свет или представление светящегося (с. 27, § 2).

§ 30. Обзор и критика гоббсовской морали и политики

Гоббсова философия или, правильнее, эмпирия не знает ничего о духе и душе. Она, ограничивая область мышления материальным, делает объектом философии единственно тело, только его считает мыслимым, только ему приписывает действительность и субстанциальное бытие, поэтому в ней не может быть речи о психологии, т. е. учении о душе, но лишь об эмпирической антропологии. Поэтому и в ее морали человек может быть объектом только как чувственный, единичный, эмпирический индивид. Но так как она берет за основание *единичный, чувственный индивид* и фиксирует его как реальный, то основа морали — *воля,* как воля чувственного индивида, связанная с его чувственностью и единичным бытием, должна быть также чувственной, т. е. недуховной, неморальной волей, т. е. *влечением,* стремлением. А так как носитель и субъект воли, единичный индивид, обусловлен, определен извне, подвержен механическим впечатлениям и действиям объектов — словом, просто и вполне определен, то и воля здесь должна быть определенной, зависимой; она не что иное, как вызванное объектами самой воли движение крови и жизненных духов. Далее, так как индивид не только единичен, но необходимо также разделен, отличен от других индивидов, то и *объект* воли, имеющей своей основой единичный, особенный, отличный индивид, — *добро* — есть только *особенное,* различное, чисто индивидуальное, только *относительное.* Ничто само по себе и для себя не является ни благом, ни злом, мерой благости или зла служит чувственный индивид. Поэтому добро имеет лишь значение благотворного, приятного, вызывающего удовольствие, полезного; зло же имеет значение лишь бедствия, неприятного, вредного. С этой точки зрения наибольшее из всех благ неизбежно есть самосохранение, наибольшее из всех зол — смерть (De hom., c. XI, § 4, 6).

Так как человек является объектом и основой гоббсовской эмпирии лишь как чувственный, единичный индивид и фиксируется в этой чувственной единичности

как самостоятельный и реальный, то государство неизбежно должно быть в ней не первоначальным и существующим само по себе, но чем-то вызванным и созданным * или насилием и подчинением, или свободным соглашением и договорами самих индивидов; потому государство предполагает состояние неограниченной самостоятельности и свободы отдельных индивидов как так называемое естественное состояние. Отсюда государство как соединение существующих в этой чувственной единичности и индивидуальности, самостоятельных и реальных, не только равнодушных ко всякому соединению и друг к другу, но и враждебных индивидов может быть лишь *насильственным* состоянием, единством, но не организма, подчиняющего граждан, а подавляющей, т. е. слепой, грубой, механической власти. Хотя индивиды в государстве получают звание и определение *граждан*, теряя по отношению к тирански подавляющему государству все права, хотя граждане по отношению к согражданам сохраняют вместо права на все, которое имел каждый в естественном состоянии, лишь ограниченное право ** на нечто, однако в государстве они остаются *вне* государства, в соединении — *вне* соединения, остаются в так называе-

---

* «Могущественное чудовище, называемое государством, есть артефакт, своего рода искусственный человек. Однако оно значительно превосходит по своей силе и значению естественного человека, для блага и обеспечения которого оно придумано» (Leviath, p. I, s. I). «Если бы люди были в состоянии руководить собою путем самообладания, т. е. жить по естественным законам, то они не нуждались бы в государстве и принудительной власти» (De cive, c. VI, § 13). «Существуют два вида государства: естественное, власть которого отеческая и деспотичная, и законное, которое можно также назвать политическим. В первом *господин* приобретает подданных *своей волей;* во втором *граждане свободным решением* выбирают себе господина» (Leviath, l. c.).

** «После образования государства каждый гражданин удерживает для себя лишь столько свободы, сколько нужно для приятной и спокойной жизни, тогда как остальные лишаются возможности создавать опасность. Вне государства каждый имеет неограниченное право на все, но так, что в действительности он никогда не может спокойно наслаждаться. В государстве права каждого ограничены, но то, что причитается ему, обеспечено» (De cive c. X, § 1).

мом естественном состоянии, т. е. отдельными самостоятельными индивидами. Ибо сами по себе, по своей *природе* граждане равнодушны ко всякому государственному соединению и единству, они ценят его, лишь поскольку могут достичь в государстве приятной жизни — той цели, которая недостижима во всеобщей войне, имеющей место в естественном состоянии. С необходимостью поэтому эта масса, эта разрозненная толпа равнодушных друг к другу индивидов должна сдерживаться лишь неограниченной деспотией, и потому единство, государство получает бытие лишь в абсолютной верховной власти, так что, представляет ли она господство многих или одного деспота, она является самим народом, *государством* *. Конечно, status civilis [гражданское состояние] есть состояние, отличное от status naturalis [естественного состояния], даже насильственное отрицание его, так как оно устраняет предполагаемую в морали и в status naturalis реальность отдельных индивидов, лишает их в отношении к государству всех прав, свободы и самостоятельности; но в то же время *государство* остается всегда в *естественном состоянии,* хотя именно деспотия составляет *государство,* а следовательно, и *различие* status civilis от status naturalis **. Ибо деспот имеет право на все, что в есте-

---

*«Quod de civitate verum est, id verum esse intelligitur de eo homine vel coetu hominum, qui summam habet potestatem; illi enim civitas sunt, quae nisi per summam eorum potestatem non exsistit» [«То, что верно для государства, считается верным и для человека или собрания, имеющего верховную власть, ибо они составляют государство, которое существует лишь в силу верховной власти»] (De cive, c. XII, § 4). «Civitatem in persona Regis contineri» [«Государство заключается в личности правителя»] (l. c., c. VI, § 13 annot.).

** Это содержится уже в происхождении верховной власти, как выводит ее Гоббс. Именно люди переносят на того или тех, кто должен управлять, всю свою силу и власть, т. е. все свои права. Правда, власть, право правителя по *форме,* т. е. поскольку она перенесена, отличается от права других, врожденного, *естественного,* но по *содержанию* это то же самое право, которое имели другие, именно неограниченное, безусловное естественное право. Люди, переносящие свою власть, могли сказать: мы отдаем право, данное нам природой, тебе одному, чтобы ты с этим сокровищем, этой сплоченной массой права приобрел *ту* власть, которая необходима для

ственном состоянии имел каждый, почему оно и было естественным состоянием; поэтому status civilis отличается от status naturalis лишь тем, что в первом сосредоточено у одного или нескольких лиц то, что во втором имели все. Абсолютная неограниченность верховной власти уравнивает ее с той *естественной свободой*, которую имеет каждый в естественном состоянии; она как неограниченная и неопределенная остается ненравственной, недуховной, неорганической, уничтожающей понятие государства, грубой естественной силой.

Это противоречие, вытекающее из самой основы Гоббсова учения о государственном праве, возникает особенно от того, что Гоббс под *правом* разумеет только *естественную* свободу, отделяет понятие права от понятия государства и переносит его из государства в воображаемое естественное состояние. Государство же имеет лишь значение устранения или ограничения неограниченной естественной свободы или естественного права *. Правда, верховная власть заключает в себе еще всю чрезмерную полноту неограниченного естественного права, но именно ввиду этой концентрации власти в одних руках право народа остается под властью государства жалким и скудным остатком того первоначально неограниченного права, которое ныне ограничено государством; так что государство, хотя, с одной стороны, оно кажется противоположным естественному состоянию, с другой — не отличается от него

водворения мира и порядка. Чтобы вступить в состояние мира и порядка, мы выходим из состояния природы; тебя одного мы оставляем в нем, чтобы ты из богатой сокровищницы полноты прав снабжал твоих прежних братьев, обобранных тобой и ставших теперь нищими, грошовыми правами и таким образом утвердил неограниченной властью естественного права состояние, лишающее прав других, скорбно ограничивающее их, status civilis, т. е. гражданское состояние.

* Право есть естественная свобода, которая не создается законами, но лишь не вполне отнимается. Если устранить законы, то свобода опять налицо. Она испытывает первое ограничение от естественного и божественного закона, затем от гражданского закона... Поэтому между законом и правом большое различие. Законы представляют оковы; право есть свобода; это полные противоположности (Imper., c. XIV, art. 3; De cive, c. XIII, § 15).

качественно, не приводит людей к точке зрения, по понятию и по содержанию, качественно и специфически отличной от естественного состояния, т. е. не возводит их на нравственную и духовную ступень, а является лишь *ограниченным естественным состоянием.*

Это видно также из того, что́ Гоббс считает целью государства. Цель его есть мир и основанное на нем благо народа, т. е. граждан или, скорее, толпы. Но благо есть самосохранение и физически приятное наслаждение жизнью. Жизнь в государстве есть жизнь, в которой равнодушные друг к другу индивиды, ограниченные и сдерживаемые законами государства, живут мирно рядом и вне друг друга, ведут приятную и выгодную жизнь; жизнь в естественном состоянии, в котором индивиды не ограничены и враждебны друг к другу и поэтому находятся в состоянии всеобщей войны, есть неприятная, вредная жизнь. Конечно, приятная жизнь отличается от неприятной, но обе они имеют общее понятие, сферу чувственной субъективности человека как отдельного естественного индивида; в приятной жизни я пребываю еще в status naturalis так же, как в неприятной. Поэтому государство, имея целью физическое благосостояние личности, [благо] dissolutae multitudinis [разрозненного множества], представляет лишь ограничение естественного состояния, т. е. оно лишь сдерживает и ограничивает индивидов, так что они остаются без всякого духовного и нравственного определения и качества, вне друг друга, только в отношении к себе самим и своей чувственной самости, такими же грубыми животными, какими они были в status naturalis, только теперь они выражают свою грубость уже не в форме войны, которая уничтожает мир, самосохранение и приятную жизнь.

Конечно, вместе с государством и в нем самом возникает различие между общей волей и разумом и единичной волей и разумом, и таким образом устраняется господствующая в естественном состоянии и в морали неопределенность и относительность того, что такое благо и зло; но эта общая воля и этот общий разум становятся всеобщими лишь через власть, утверждающую себя как единственная, исключительная и подав-

ляющая воля одной верховной власти, которая ввиду своего неограниченного права находится в status naturalis. Она всеобщая воля лишь потому, что имеет власть повелевать, но не по своему содержанию, которое ко всему безразлично, и, следовательно, не отличается от *произвола* властителя. То, что повелевает верховная власть, — безразлично, всеобще ли оно по своей природе или содержанию, т. е. истинно и законно или нет, — есть право, а то, что она запрещает, незаконно, и, таким образом, принцип произвола, лежащий в основе естественного состояния, является также верховным принципом государства *.

§ 31. К морали Гоббса

От выше рассмотренных чувственных представлений или ощущений отличаются ощущения *страдания* и *удовольствия*, которые возникают не из реакции сердца на внешнее, но из движения, распространяющегося от самой крайней части органа к сердцу. Ибо так как сердце есть принцип жизни, то движение, распространяющееся от ощущающего к сердцу, должно облегчать или затруднять движение жизни, т. е. движение крови, и обнаруживаться в качестве удовольствия или страдания. Как представления, возникающие из направленного наружу движения, кажутся находящимися вне нас, так, напротив, ощущения страдания и удовольствия в силу того, что они происходят от *дви-*

* Законные правители своими повелениями устанавливают, что такое право, а запрещениями — что такое произвол (De cive, c. XII, § 1). Носитель верховной власти не ограничен гражданскими законами (Imper., c. VI, art. 14). Поэтому, как и законность, и справедливость, добродетель граждан состоит лишь в безусловном повиновении (obedientia simplex) (De cive, c. VI, § 13, c. XII, § 2), т. е. в слепом, не различающем, не определенном никаким содержанием повиновении; итак, принцип законов, правого и неправого, вместе с тем принцип самого государства есть лишь голая, бессодержательная, просто формальная воля повелителя, стоящего лишь за субъективными и неопределенными законами морали, т. е. чистый произвол, веления которого имеют всеобщую объективную обязательность не в силу своего содержания или основы, но лишь потому, что они объявлены.

жения, направленного внутрь, кажутся существующими внутри нас (Phys., с. 25, § 12).

Как *чувственные объекты* суть причины представлений, так они являются и *причинами удовольствия* и *неудовольствия* или *влечения* и *отвращения,* ибо последние отличаются от первых лишь тем, что отличает влечение от наслаждения или будущее от настоящего. Ведь влечение также удовольствие, а отвращение — неудовольствие, но первое есть удовольствие от приятного, а второе неудовольствие от неприятного, которое еще не наступило, но ожидается. Поэтому мы *стремимся к чему-либо не потому, что желаем этого* (ибо *желание* само есть *стремление*), и *питаем отвращение не потому, что не желаем* этого, но потому, что стремление и отвращение вызываются самими объектами влечения или отвращения или являются необходимыми следствиями представляемого удовольствия или неудовольствия от данных объектов. Представление существует раньше стремления, ибо, будет ли то, что мы видим, приятно или нет, мы можем знать лишь из опыта или ощущения. Если стремлению предшествует размышление, то оно называется волей. Впрочем, *предмет воли* и *стремления один,* различие между ними лишь в подходе (l. c., § 13, и De hom., с. 11, § 1, 2).

Поэтому *свобода* желания и нежелания у человека не больше, чем у животных, ибо у стремящегося стремлению предшествовала достаточная причина и потому необходимо последовало само стремление. Таким образом, свобода, свободная от необходимости, не присуща воле человека так же, как и животных. То, что происходит внутри человека, когда он желает чего-либо, не похоже на то, что происходит в других животных, когда они желают чего-либо после размышления. Если же мы понимаем под свободой способность делать то, что желаем, а не способность желать, то ее можно приписать как человеку, так и животным (Phys., l. c.).

Все, что мы желаем, называется благом; все, чего избегаем, — злом. Но ничего нельзя назвать просто благом, ибо все хорошее относительно, оно хорошо лишь для некоторых; в зависимости от личности,

времени, места и других обстоятельств и условий это называется добром или злом (De hom., l. c., § 4).

Высшее благо или блаженство, как и конечная цель, недостижимы в настоящей жизни, ибо с *достижением конечной цели всякое стремление прекращается;* если бы человек достиг ее, то для него уже не было бы блага, он даже *перестал бы ощущать,* ибо всякое *ощущение* связано с каким-либо *стремлением* или *отвращением,* и не ощущать — значит не жить. Но высшее благо состоит в том, чтобы беспрепятственно переходить от одной цели к другой. *Даже в процессе наслаждения наслаждение есть стремление* к желанному, именно движение души наслаждающегося по частям предмета наслаждения, ибо *жизнь* есть *постоянное движение,* которое, если оно не может идти по прямой линии, вращается по кругу (l. c., § 15).

§ 32. К политике Гоббса

От *природы все люди равны* и имеют *право на все.* Поэтому, пока люди живут вне государства, находятся в естественном состоянии, вследствие их страстей, их равенства и права на все необходимое имеет место *война всех* против *всех,* состояние, в котором все позволено, нет ничего правого или неправого. Но такое право никак не полезно людям, ибо оно имеет почти *такое же действие,* как если бы не было *вовсе никакого права.* Поэтому взаимный страх людей друг перед другом, вызываемый таким состоянием, и убеждение в крайнем вреде войны всех против всех и в невозможности достижения общей цели — сохранения жизни побуждают людей выйти из такого состояния и искать мира. Поэтому люди отказываются от своего права на все, связывают себя *договорами,* которые диктуются *естественным* и *нравственным законом,* сохранять и осуществлять *мир,* который также предписывается разумом и естественным или нравственным законом для действий сообща. Но для этой цели, а именно для безопасности, сохранение которой требуют предписанные природой или разумом законы, обусловливающие мир, недостаточно простого соглашения или *общества* без

общей власти, которой подчиняются отдельные люди из страха наказания. Для этой цели требуется формальное единение (unio), которое связано с полным *подчинением* воли отдельных лиц единой воле. Поэтому единственное средство к установлению и сохранению мира состоит в том, чтобы *каждый* всю свою *силу* и *власть* перенес на *одного* человека или единое собрание людей и таким путем *все воли свелись бы к единственной,* т. е. чтобы один человек (или собрание) перенял на себя личность каждого отдельного человека и каждый признал себя ответственным за все действия, выполняемые этим лицом, и подчинял бы свою волю его воле и суждению. Таким образом, все соединяются в одну *личность,* и это соединение происходит путем *договора,* который каждый заключает с каждым, как будто каждый говорит каждому: *я переношу на этого человека* (или это собрание) *мою власть и мое право управлять самим собой при условии, что и ты перенесешь свою власть и свое право на то же лицо.* Таким путем толпа превращается в *одну личность* и возникает *государство,* тот великий Левиафан, или *смертный бог,* которому мы обязаны всяким миром и всякой защитой под властью бессмертного бога (De cive., c. 1—5; Leviath., c. 17).

Ни один гражданин, ни все вместе, за исключением того, чья воля означает всеобщую волю, не могут считаться *государством.* Государство лишь *одна личность, воля* которой, согласно договорам многих, имеет силу всеобщей *воли,* чтобы она использовала силы и способности отдельных лиц для общей защиты и мира (De cive, c. 5, § 9).

Собрание или человек, чьей воле отдельные люди подчинили свою волю, имеет *абсолютно неограниченную, безраздельную власть* в государстве. Ибо он имеет в своих руках меч правосудия, он законодатель, он назначает магистраты и государственных служащих, определяет, что справедливо или несправедливо, что есть зло или добро, и запрещает вредные для мира учения и мнения. Все, что он делает, должно оставаться безнаказанным. Он не связан законами государства, так как они его повеления. Граждане не имеют ничего

собственного, на что он не имел бы права, ибо его воля определяет волю отдельных лиц, и лишь государство есть источник собственности. Те, кто имеет верховную власть в государстве, не могут причинить гражданам несправедливости, ибо она состоит лишь в нарушении договоров, а верховная власть не связана никакими договорами. Ибо если, например, монархия выводится из власти *народа,* который переносит свое право, т. е. верховную власть на одного человека, то в этот момент, когда монарх получил от народа свою власть, *народ* перестает быть *народом,* т. е. личностью, когда же исчезает *личность,* исчезают и обязательства по отношению к ней (l. c. и с. 6, 7, 12).

Поэтому государство олицетворяется в короле или вообще в верховной власти. Но чтобы получить понятие о государстве, весьма существенно различать *народ* и *толпу.* Народ *один,* имеет *единую* волю, ему можно приписать единое действие, но этого нельзя сказать о толпе. *Народ управляет в каждом государстве, народ господствует* даже в *монархиях* посредством воли одного человека, так как сам хочет этого; *толпа* же состоит из *граждан,* подданных. В *демократии* и *аристократии курия* есть *народ,* а толпа — граждане. А в монархии подданные — *толпа, король* же *народ.* Поэтому совершенно неправильно говорят, что государство взбунтовалось против короля, ибо это невозможно, только *толпа* может взбунтоваться против *народа* (с. 12, § 8).

Впрочем, так как государство основано не ради себя самого, но ради граждан, ибо люди добровольно вступили в государство, чтобы жить возможно приятнее, то единственный и высший долг правителей есть забота о *благе народа* (с. 13, § 2—4).

§ 33. Критический взгляд на государственное право Гоббса

Государственное право Гоббса, как вся его эмпирия, распадается на сплошные противоположности и противоречия. Даже глубокие и верные *сами по себе* мысли, бесспорно встречающиеся у него, вследствие того как

они сформулированы и выражены, приводят к взаимно уничтожающим противоречиям. Например, верными и глубокими мыслями, без сомнения, можно считать то, что государство не только общество, но и единство, что нравственность только в государстве (конечно, государство разумеется в себе, в своей сущности) действительна, только в нем имеет всеобщее, объективное, определенное существование или что только с государством возникает общая мера того, что справедливо и несправедливо, добро и зло, и таким путем устанавливается различие между всеобщей и единичной волей и, наконец, связанная с этим мысль, что разум существует лишь в государстве и человек вне государства находится в животном состоянии *. Но мысль о единстве снова опорочивается определением его, так как это не единство различающего, удостоверяющего, упорядочивающего, т. е. организующего в едином разуме, но единство надменности, которое лишь потому единство, что одно становится на место соединяемого, единство исключительной и потому утверждающей свою всеобщность единичности или произвола. Поэтому cives [граждане] остаются простой толпой относительно этого unio [единения], multitudo dissoluta [разрозненным множеством]. Этим определением единства и государства уничтожается также вторая мысль; ибо принцип справедливого и несправедливого, доброго и злого, всеобщий разум или всеобщая воля есть только формальная воля, т. е., хотя и переданная, на деле же в высшей степени высокомерная и грубая власть, произвол, утверждающий себя как единство и всеобщность, будет ли она corpus [союзом] многих, курией или только одним лицом. Граждане, воля и разум которых *не содержатся* в воле и разуме повелителя, но скорее *поглощены* ими, коих права утопле-

---

* Отношение между естественным и гражданским состоянием, т. е. свободой и подчинением, то же самое, что и между влечением и разумом, животностью и человечностью (De cive, s. V, VII, § 18). О разнице между cognitio privata [частным познанием] и всеобщим разумом государства ср., например, l. c., c. XII, § 1, и Leviath., c. 29. А о государстве как общей мере нравственности см. De hom., c. 13, § 8, 9.

ны в безднах права верховной власти, под конец, правда, снова выступают как цель государства на солнечный свет бытия, ибо благо граждан есть цель государства; но именно потому, что государство, которое должно быть существованием разума и объективной морали, снова сводится к простому средству, имеющему целью лишь физическое благо отдельных лиц, уничтожаются не только обе первые, но и третья мысль. Ибо *цель* государства, коего начало положено отрицанием естественного состояния именно потому, что физическое благосостояние толпы, т. е. эмпирическое приятное существование людей как отдельных чувственных индивидов, считается этой целью, в существенном все-таки является *естественным состоянием,* хотя теперь уже приятным, свободным от тягостей и опасностей всеобщей войны. Таким образом, по существу устраняется различие между государством и естественным состоянием.

§ 34. Отношение Гоббса к религии

«Это еще проблема, был ли Гоббс *атеистом».* Некоторые «причислили его к толпе атеистов и оставили там», но Гундлинг [26] снял с него это обвинение *. «Гоббс не был другом ни высшего духовенства вообще, ни английского в частности. Его «царство тьмы» (господство духовенства, особенно католического, Leviath., с. 44—47) так же мало говорило в пользу этого духовенства, как и в пользу папы. Но кто отнимает нечто от того или другого, тот еретик и атеист. Селден должен быть отнесен именно к этому классу, так как оспаривал их духовную десятину, а Гоббс пошел дальше Селдена: он выплеснул ребенка вместе с водой; у него была своя философия и теология».

Упрек в атеизме основан был прежде всего на том, что, по воззрению Гоббса, одно материальное, телесное действительно, так что бог, по его мнению, тело. В приложении к «Левиафану» сам Гоббс защищался следующим образом: «Покажи мне, если можешь, слово

* Gundlingiana, XIV отрывок, 1717.

«*бестелесный*» или «*нематериальный*» в писании. Я же покажу тебе, что вся полнота божества *во плоти* пребывала во Христе. Все мы пребываем и движемся в боге, говорит апостол. Но все мы имеем величину. А может ли то, что имеет величину, находиться в том, что не имеет величины? Бог *велик,* говорится в писании, но величина не может мыслиться без телесности». Во-вторых, этот упрек был основан на том, что Гоббс называет свойства бога, как, например, мудрость, непостижимыми атрибутами, которые прилагаются к непостижимому существу лишь как знаки почести. «Но я не нахожу, — замечает на это Гундлинг, — почему того, кто... считает природу бога incomprehensibel [непостижимой], считают атеистом, тогда как все теологи признают, что *ничего* нельзя, proprie [собственно], ни знать, ни понимать о свойствах бога и всей его сущности, но именно потому, что все в нем бесконечно, о нем говорят лишь en général [вообще]». Гундлинг прав. Гоббс не атеист, по крайней мере не более атеист, чем наши современники. В частном и действительном он материалист, атеист, но en général он теист. Бог есть тело, но каково оно? Воздух, свет, вода, солнце, луна, звезда, камень, растительное, животное, человеческое тело? Нет, только тело en général, тело без телесности, тело, о котором мы поэтому вовсе ничего не знаем, ничего не мыслим, ничего не можем сказать. «Кто не хочет прилагать к богу другого имени, — говорит Гоббс (Leviath., с. 31), — кроме соответствующих естественному разуму, тот должен пользоваться лишь *отрицательными* выражениями, как *бесконечный, вечный, непостижимый,* или *превосходными степенями,* как *высочайший, величайший,* или неопределенными именами, как *благой, праведный, святой, творец,* и притом так, чтобы выразить этим лишь свое поклонение и удивление *, а не сказать, *что́* есть бог. Есть только одно имя для его сущности: *он есть*» («Unicum enim naturae

* Совершенно верно, предикаты бога суть лишь предикаты человеческого духа, человеческого аффекта. Вообще у Гоббса встречаются отдельные удачные замечания о религии и ее происхождении, которые он, правда, ограничивает лишь языческими религиями (1847).

sual nomen habet: est»). Quid sit — сущность, содержание, положительное — принадлежит атеизму, миру, чувствам; а простое «есть» — теизму, божеству. Таким образом, Гоббс вовсе не отрицает бога; но его теизм по существу, по содержанию, как и вообще теизм нашего времени, есть атеизм, его бог лишь отрицательная сущность или, вернее, не-сущность.

Если говорить более подробно об отношении Гоббса к христианской религии или вероучению, то надо еще заметить, что для него так называемая положительная религия лишь дело государства, государство есть царство божье (Leviath., с. 35), глава государства, а также глава церкви или религии* — представители и заместители бога, «воля бога познается лишь через государство» (De hom., с. 15), что поэтому Гоббс, как хороший гражданин, по тем же основаниям, по которым он подчиняет свою волю законам своего государства или страны, подчиняет также свой разум догмам государственной церкви. Что же касается его внутреннего отношения к таинствам христианской веры, то оно характеризуется достаточно следующим изречением его: «Тайны веры, как целебные, но горькие пилюли, надо глотать целиком; если их разжевать (т. е. подвергнуть критике языка), то обычно приходится их выплюнуть» (Leviath., с. 32, De cive, с. 18, § 4).

---

* «Мирские и духовные дела должны подчиняться *одному* господину, иначе они подвергаются опасности не только ввиду споров между государством и церковью, между представителями светской и духовной власти, из которых одни несут меч правосудия, а другие щит веры, но, что хуже, *опасности борьбы между христианином и человеком, возникающей в груди каждого христианина*» (Leviath., с. 39).

III

ПЬЕР ГАССЕНДИ

§ 35. Жизнь Гассенди и его значение в истории философии

Среди деятелей обновления и развития эмпиризма выдающееся место занимает современник и друг Гоббса Пьер Гассенди. Родившись 22 января 1592 г. в Шантерсье, местечке французского епископства Динь, он впоследствии сделался сначала настоятелем собора в Дине, затем профессором математики College Royal [королевского колледжа] в Париже, где и скончался 24 октября 1655 г. В молодости он не только изучал философию Аристотеля, тогда еще безраздельно господствовавшую в школах, но и сам как профессор философии преподавал ее несколько лет. Но Аристотель скоро потерял для него авторитет благодаря чтению Цицерона, Пьера Рамуса, Луиса Вивеса [27] и др. Этот философ так мало удовлетворял его, что он, объяснив его воззрения своим ученикам до полудни, опровергал их после полудня. Поэтому его первое сочинение направлено было против Аристотеля, по крайней мере против Аристотеля, обожествляемого в школе, и написано в скептическом духе. Оно называлось *парадоксами* *, но целью его было показать парадоксы философии Аристотеля. «Скажут, — говорит у него школьный философ, — что солнце имеет форму и материю, воздух имеет форму и материю, дождь, камень, дерево и человек имеют также форму и материю. О величест-

* Его заглавие — «Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos» [Парадоксальные упражнения против аристотеликов].

венная философия! Все имеет форму и материю! Таким образом, мы знаем все! Зачем же нам мучиться, изучая природу?» Ввиду господства философии Аристотеля Гассенди говорит: «Вся философия словно ничего не знает о природе» (Exercit., lib. 11, exert. 6). Его собственной склонности к эмпирическому познанию природы атомистика Демокрита и Эпикура, исходящая из чувственно-определенных принципов и разлагающая природу на элементы, должна была соответствовать более, чем философия Аристотеля. Другие мыслители также обратили внимание на это. Уже Бэкон предпочитал Демокрита Аристотелю. Врачи Клод де Беригард (умер в 1663 г.) и Иоганн Хризостом Магненус в своем «Democritos reviviscens» [«Возрожденном Демокрите»] старались обновить учение об атомах. Гассенди прежде всего заслужил одобрение несколькими работами, имевшими целью историческое понимание и возрождение эпикурейской философии, совершенно забытой в средние века. Он описывает жизнь Эпикура и его моральное значение, он подробно комментирует 10-ю книгу Диогена Лаэрция и сам дает систематическое изложение философии Эпикура *. Бейль называет его лучшим философом среди гуманистов и ученейшим гуманистом среди философов. Это справедливо, ибо Гассенди принадлежит истории философии не только как воспроизводящий [чужие идеи], ученый историк философии, но и как самостоятельный мыслитель. Он систематически исследовал все части философии в своей «Syntagma philosophicum» [системе философии]. Его сочинения изданы в Лионе в 1658 г. в шести томах in folio. Два первых содержат его собственную систему; остальные — его исторические и критические работы. Его жизнь описал Самуэль Сорбьер ** [27a].

---

* Заглавия этих сочинений: «De vita et moribus Epicuri», «Animadversiones in X Librum Diog. Laertii», «Syntagma Philosophiae Epicuri» [«О жизни и смерти Эпикура», «Замечания к X книге Диогена Лаэрция», «Свод философии Эпикура»].

** «De vita et moribus Petri Gassendi», напечатанное перед вышеназванным полным изданием сочинений, позднее отдельно. Лондон, 1662.

Гассенди прежде всего и несмотря на свою склонность к античной атомистике настаивает также на самостоятельности мышления. Поэтому он в негодовании обращается к последователям Аристотеля: какая вульгарность в вещах, касающихся не религии, где, конечно, надо разум подчинять вере, но природы, подчинять свой ум авторитету того или иного философа! И какая косность, вместо того чтобы наблюдать природу собственными глазами, смотреть на нее глазами Аристотеля и, вместо того чтобы изучать природу самому, изучать лишь сочинения Аристотеля о природе! И какое малодушие, не доверяя собственным силам и способностям, думать, что природа исчерпала себя в одном гении, что она уже не может производить людей, а только обезьян, как будто природа не остается всегда одинаковой и в настоящее время не может производить великие умы, как некогда (Exercie, parad., t. I, exerc. 11). Именно в этом духе, в каком Гассенди обращается к последователям Аристотеля, он усвоил эпикурейскую философию — не как обезьяна, а как человек, не как жвачное животное, а как самостоятельный мыслитель. Он отступает от Эпикура не только там, где тот не согласуется с христианской теологией и где, конечно, Гассенди повинен в большой непоследовательности, но и там, где его учения не совмещаются с разумом и успехами естественных наук, так что в этом отношении Эпикур является лишь исторически исходной точкой для собственных мыслей Гассенди и его прекрасного, яркого изложения открытий современной физики и астрономии *.

§ 36. Логика Гассенди

Философия есть любовь к мудрости, а также изучение и приложение последней, представляющей собой склонность души правильно мыслить о вещах и пра-

* Значение Гассенди было правильно определено Шаллером [27б] в его «Истории натурфилософии», т. 1. Я не мог, не изменив всей точки зрения моей истории, исправить и расширить мое прежнее суждение о Гассенди иначе как изложенным здесь способом. К сожалению, при пересмотре моего

вильно действовать в жизни, поэтому ее главные предметы суть *истина и добродетель* и ее главные части — *физика* и *этика*. Пропедевтикой обеих является *логика*. Это всеобщая наука, не относящаяся ни к какому особенному предмету. Физика и остальные науки исследуют истинное в определенных предметах, которыми они занимаются; а логика освещает им путь, давая общие предписания и правила, применение которых удерживает их на пути истины. В случае же заблуждения они благодаря этим же правилам могут понять, что заблудились, и вступить снова на истинный путь. Поэтому логику можно определить как искусство правильно мыслить, т. е. правильно представлять (bene imaginari), правильно рассуждать (bene proponere), правильно заключать (bene colligere), правильно располагать (bene ordinare), Logica, II, с. 6.

Что касается познания и критерия истины, то надо избрать средний путь между скептиками и догматиками. Именно в нас содержится двоякий критерий истины: один, посредством которого мы воспринимаем *признак* объекта, т. е. *чувство;* другой, посредством которого мы с помощью заключения познаем скрытую суть (Sache), т. е. *дух* или *разум*. Ибо так как мы воспринимаем нечто чувством, а нечто разумом и все познания разума вытекают из чувств, то разуму должен предшествовать чувственный знак, который ведет его к познанию скрытой сути (Sache). Так, например, из пота, проникающего через кожу, мы заключаем, как из чувственного знака, что она имеет поры, хотя чувства не различают и не называют их нам. Но это заключение мы делаем с помощью еще и других несомненных предложений и принципов, которые получили через индукцию из чувственных вещей и сохраняем в своей памяти, рассуждая приблизительно так: эта влага есть тело, но всякое тело проходит от одного места к другому через среду, следовательно, и эта влага должна проходить через среду кожи. Но сама кожа есть тело,

---

изложения Гассенди я имел в руках только его «Exercitationes» и «Animadversiones in Diog. Laert.», которые, впрочем, дают сжатый обзор всех сочинений Гассенди (1847).

и так как ни одно тело не может проходить через место, занятое другим телом, ибо два тела одновременно не могут находиться в одном месте, то влага не могла бы проходить через кожу, если бы вся она была сплошным телом, следовательно, она должна иметь поры. Точно так же из проявлений и действий души мы заключаем не только о ее существовании, но и о ее сущности, и мы познаем ее тем совершеннее, чем больше родов действий нам известны, усматривая в этом, что она имеет много свойств. Ибо природа всякой вещи не так неделима, чтобы она не имела известного *объема* свойств и качеств. Но хотя чувство иногда обманывает и потому не может быть надежным признаком, однако разум, стоящий над чувством, может исправить восприятие чувства, так что он не принимает ни одного признака, не исправленного им заранее, и лишь тогда высказывает суждение о вещи (l. c., c. 5).

Всякая идея, или *представление* (т. е. образ предмета), возникает в уме лишь из *чувства*. Ибо слепорожденный не имеет представления о цвете, глухой от рождения — о звуке, так как они лишены чувств, посредством которых их только можно получить; и если бы кто-либо мог жить без всяких чувств, что, однако, невозможно, то он не имел бы никакого представления ни о чем и потому не представлял бы себе ничего. Поэтому правильны знаменитые утверждения: ничего нет в уме, чего бы не было сначала в чувстве; и ум есть tabula rasa (чистая доска), — подтверждающие правильность сказанного. Ибо люди, признающие врожденные идеи, ничем не подтверждают этого (Inst. log., p. I; De simpl. rerum imagin., can. II).

Всякое представление или внушается уму через чувства, или образуется из таких представлений, которые возникают из чувств путем сложения и соединения нескольких или через увеличение либо уменьшение, как, например, когда я из представления человека образую представление великана или карлика, через перенос либо сравнение. Например, представление уже виденного города переносят на еще невиденный или бога, не воспринимаемого чувствами, сравнивают с достопочтенным стариком (l. c., can. III).

Все внушенные чувствами представления *единичны*, а дух образует *общее* из единичных, сходных между собой представлений, а именно или соединяя подобные в одну кучу, или же, если отдельные представления согласуются кое в чем, но имеют много различий, отвлекаясь от этих различий и извлекая лишь то, что у них общее. Более общие представления в свою очередь образуются из менее общих. Единичное представление тем совершеннее, чем больше частей или свойств вещи оно представляет; а общее тем совершеннее, чем оно полнее и чище представляет то общее, которое присуще отдельным предметам (l. c., IV, V, VIII).

§ 37. Критические замечания о теории происхождения познания Гассенди

Теория Гассенди о происхождении общих идей есть лишь кажущийся вывод, а не действительное познание. Выводить *realiter* [*фактически*] действительно общее представление из отдельных, т. е. общее из отдельного, — то же самое, как если бы кто захотел вывести свет из красок. Ибо единичное лишь по видимости, а не в действительности предшествует общему; последнее по природе и по понятию предшествует единичному. Так как общее представление духовно, то, сверх того, мы лишь через salto mortale переходим от чувственного к духовному. Ибо так как общее представление есть истинное, мыслящее, разумное представление, т. е. мысль, а дух или разум, не имеющий мыслей, следовательно, немыслящий, не является, конечно, духом и разумом, точно так же как свет, который не светит, не есть свет (ибо что такое разум в этом отношении, как не деятельность мышления или мыслей?), то названная теория, собственно, *выводит* дух, *разум* из *чувств*. Но трудно понять, как без разума можно прийти к разуму, без мышления — к мышлению, без мыслей — к мыслям, как разум возникает из чувств. Поэтому уже Лейбниц прекрасно говорит по этому поводу о Локке, который предлагал по существу ту же теорию происхождения понятий и познаний, что и Гассенди: «Он не обратил внимания на то, что

понятия «сущность», «субстанция», «тождество», затем понятия истины и добра и многие другие врождены нам потому, что дух *врожден сам себе,* т. е. выполняет врожденные функции, и в известном смысле сам в себе открывает все эти понятия. Таким образом, можно действительно сказать: в мышлении не может возникнуть ничего, что не было ранее дано в чувствах, кроме *самого мышления».* Поэтому теория представлений Гассенди имеет своим принципом ставшее лишь в новое время общепризнанным и лежащее в основе почти всех теорий познания и души отождествление или, правильнее, смешение духа, души, разума с отдельным чувственным, определенным индивидом. Ибо последний как чувственное единичное существо необходимо приходит сначала посредством чувственного к мышлению и к сознанию общего; но общие идеи и мысли *возникают* или *вытекают realiter* из отдельных чувственных представлений так же мало, как возникает realiter разум в каждом и с каждым индивидом. Для индивида они, конечно, возникают, но это возникновение относится лишь к индивиду, это лишь видимое, а не реальное возникновение. Таким образом, в этой теории видимость принимается за предмет *.

§ 38. Физика, или учение об атомах, Гассенди

Атомы суть первые принципы вещей, первая материя. Но под атомом не следует понимать, как обычно происходит, нечто не имеющее частей, без всякой величины и потому представляющее лишь математическую точку; но нечто столь плотное и одновременно твердое и компактное, что его нельзя разделить никакой силой в природе. Определенные, т. е. сложные, тела вследствие примеси *пустоты* делимы вплоть до

* Эта критика теории познания Гассенди стоит на точке зрения, которую я охарактеризовал в моих «Основах философии», § 9—18, где человек превращает сущность бога в разум, поэтому о происхождении разума и общих понятий можно говорить столь мало, как с точки зрения теизма о происхождении бога. Но так как опыт указывает на развитие разума, то с этой точки зрения не остается ничего иного, как признать за ним лишь кажущееся или субъективное значение.

атомов, первых составных частей тел, которые, не содержа в себе ничего пустого, абсолютно плотны и не допускают разделения и разрыва. Ибо, как существует в мире чистая *пустота* без всего телесного, так в нем существуют *плотные тела,* в которых нет пустоты, следовательно, нет принципа разделения. Но ввиду их чрезвычайной малости атомы не могут быть видимы самым острым зрением. Необходимость атомов вытекает из того, что должна быть первая материя, несотворенная и неразрушимая, на которую под конец разлагается все. Ибо так как природа не создает ничего из ничего и не превращает в ничто, то при разложении сложного должно оставаться нечто неразложимое, которое не может быть дальше разложено. Но утверждение Эпикура и Лукреция «из ничего получается ничто» верно лишь в рамках природы, а вечность и бессмертие материи верны лишь в том смысле, что, пока мир создан и сохраняется, ни одна часть его не погибает и не уничтожается (Phys., sect. I., lib. III, c. 5).

По своим существенным свойствам или по *сущности* атомы не различаются, так как все они одинаково плотны, одинаково телесны и просты. Но атомы имеют еще *особые* свойства, именно *величину, форму* и вес, или *тяжесть*, которыми они различаются между собой. Поэтому атом не точка, которая, не имея величины, не может ее дать, ибо правильно говорят, что неделимое, прибавленное к неделимому, не производит величины. Но хотя атом имеет части и потому величину, однако он неделим и не подвержен разрушению, так как он чрезвычайно плотен и не имеет пустоты, и потому его части различимы лишь в *мысли,* на *деле* же они не представляют многих частей, но *одну* крайне *простую сущность.* Эти части чрезвычайно, несравнимо, абсолютно малы, τὰ ἐλάχιστα, Minima. Малейшая чувственно воспринимаемая часть состоит из многих мириад и потому бесконечно больше атома. Это кажется странным, но то, что представляется нашему зрению весьма малым, для самой природы очень велико; и там, где прекращается наша самая тщательная и тонкая способность различения, только начинается глубокая и тонкая способность различения (как бы остроумие)

природы. В зернышке проса природа различает более частей, чем может подметить человек в горах Кавказа, даже на всем земном шаре. Но хотя атомы чрезвычайно малы, однако они имеют различную *форму*, так как они имеют *величину*, и фигура их не что иное, как граница и определение величины (terminus ac modus magnitudinis). Эти различные формы атомов, правда, непонятны, но не бесконечны. Третье свойство атомов, *тяжесть*, или вес, не что иное, как их естественная сила и способность *передвигаться* или их врожденное, первоначальное, неотделимое от них стремление и наклонность к движению. Движение бывает двоякого вида: естественное, когда атом благодаря своей тяжести движется вниз, и отраженное, когда атом при столкновении с другими отскакивает назад. Причина отраженного движения лежит как в природе пустоты, которая не может оказывать сопротивления отскакивающему атому, так и в природе атомов, которые ввиду их чрезвычайной плотности не могут проникать друг в друга и потому при встрече должны отражаться. Все атомы движутся с одинаковой скоростью. Это априорное учение Эпикура, что все атомы, несмотря на различие веса и массы, имеют одинаковую скорость, подтверждает опыт, показывающий, что все тела, как бы различны ни были их величина и масса, падают с высоты с одинаковой скоростью (l. c., c. 6, 7).

Таким образом, атомы и пустота (неотделимая от них) суть принципы вещей. Но этого не следует понимать так, как превратно поняли Эпикура, именно будто бы мир или преходящие сложные вещи состоят из них, как из двух частей или двух составляющих и конституирующих принципов. Ибо не атомы *и* пустота, но одни лишь атомы суть элементы тел, *пустота* же служит лишь *местом* для их *разделения*. Так как пустота не тело, то как возможно, чтобы тела состояли из нее? Хотя она находится между телами, но она не составляет их части так же, как воздух, наполняющий наш нос, рот и легкие, не составляет нашей части (l. c, 8).

Но атомы нельзя понимать и так, как понимал Эпикур, а только с ограничением и устранением некоторых определений. Так, надо лишить их определения, что

они вечны, не созданы и бесчисленны. Правда, их надо считать первой материей, но необходимо помнить, что создал их бог, он превратил их в этот видимый мир и затем предоставил ему развиваться по его собственным, врожденным ему силам и законам. Поэтому надо лишить атомы определения, что они из себя получают силу и возможность двигаться; вследствие этого следует принимать в них просто подвижность, действительную же силу движения выводить от бога, который создал ее при сотворении атомов и продолжает действовать, так как бог, поддерживая все, принимает также участие во всех вещах. Но ошибка Эпикура состоит главным образом в том, что он серьезно утверждал, что не бог, а случай есть причина мира и, во-вторых, что мир не создан ни ради бога, ни ради человека. Ибо бог есть на деле творящая и все направляющая причина мира. Но хотя за богом признают высшее господство над миром, однако поэтому не устраняются особенно причины, которые возникли по его воле и играют своеобразные роли. Поэтому при всяком действии природы не следует тотчас же обращаться к помощи бога, как будто он единственная причина этого действия и не было иной естественной причины между ними; бог является лишь общей причиной (l. c. и sect. I, lib. IV, c. 6).

§ 39. Критика учения об атомах Гассенди

Противоречивость, произвольность соединения принципа атомов и их определений с представлениями теологии о творении, содействии, внедрении сил движения сразу очевидны. Ибо движение или принцип и способность к нему неразрывны с атомом. А именно атом есть простое, неделимое; он существует для себя, будучи отделен от других атомов; пустота Эпикура не что иное, как *чувственное* представление, чувственное выражение этого разрыва в понятии атома. Но атом можно мыслить одновременно *лишь как многие атомы*. Невозможно, чтобы существовал лишь один, а не неисчислимо многие атомы; поэтому он находится в связи, но внешней безразличной для него связи с другими

атомами. *Чувственное* выражение, чувственное явление этого тождественного с самим атомом определения *связи и разрыва* есть движение; атомы должны сталкиваться, тесниться или, иначе, двигаться. Что же должен обозначать атом, который вовсе не может мыслиться без принципа движения, которому оно сообщено и должно сообщаться? И как надо понимать то, что бог действует вместе с атомами? Атомы — абсолютные атеисты * или по меньшей мере свободомыслящие, которые так же мало заботятся о боге, как бог Эпикура о мире и атомах; они автократы, монархи, они не терпят соправителя, сами составляют свой мир.

Так же нераздельно от атомистического принципа, как движение и свободомыслие, то определение, что мир, т. е. порядок, совокупность конкретных, определенных, т. е. состоящих из атомов, тел, или сами атомы — *дело случая*. Ибо определенные тела лишь соединения атомов, которые, хотя атом уже понятийно относится к другим, в соединении или связи в виде агрегата остаются вне друг друга, безразличны к этому соединению и связи, являющейся поэтому случайной. В принципе атома нет основания, нет необходимости, чтобы он соединялся с другими или так или иначе образовал определенный агрегат; он вступает только *во внешнюю*, т. е. *случайную*, связь; мир есть только агрегат, а не система без единства и необходимости, произведение случая. Внешняя необходимость легко связывается с атомистическим принципом, но она не отличается от случая. Поэтому считать атом принципом вещи не что иное, как считать *случай* принципом мира. Но, обходя другие противоречия и пробелы, какова должна быть связь между актом творения

---

* *Cicero.* De Nat. Deo. [*Цицерон.* О прир[оде] бог[ов]], I., 44. Подобно Гассенди и Магненус также говорит о своем «Democritus» (Hagae Comit, 1658, p. 268): «Воззрение, признающее атомы, вовсе не противоречит идее творящего бога». Вообще христианские физики, признававшие атомизм или склонявшиеся к нему, объявили его связь с атеизмом не необходимой или даже случайной. Бэкон говорит даже, что атомизм необходимо ведет к теизму. Справедливо: всякий ограниченный принцип природы необходимо требует для своего дополнения сверхъестественной причины (1847).

и атомом, который неразложим, является неделимым *первым* и *последним мира,* и в чувственном представлении, т. е. в отношении ко времени *вечен* и *бессмертен,* как пишет Лукреций (De rer. nat. [О прир[оде] вещ[ей]], I, v. 237, 501, 520, 545 etc.)?

Впрочем, именно в этой непоследовательности Гассенди оказывается в высшей степени последовательным атомистом; в своих противоречиях он как раз находится в согласии с атомистическим принципом; именно тем, что его мышление так бессвязно, он представляет в совершенстве дух атомизма. Ибо, как соединение атомов между собой в конкретные тела является внешним и случайным, такова и связь его атомистического принципа с другими его мыслями или правильными представлениями; представить себе внутреннюю связь между ними так же трудно, как внутреннее единство между соединенными атомами; его мышление представляет внешнее случайное соединение. И как атомы движутся лишь там, где нет тела, в пустоте, встречаются друг с другом и связываются, так представления об атомах связываются в голове Гассенди с другими его представлениями лишь там, где нет мышления, в *мысленной пустоте.*

Поэтому Гассенди являет собой и в этой связи атомизма с представлениями христианской теологии противоречие, замеченное уже у Бэкона и Гоббса и состоящее в том, что он *мыслит* иначе, чем он *настроен* и *чувствует;* что он имеет *принцип мышления, противоположный его религиозному принципу,* который находится в глубоко коренящемся противоречии к тому, что надо назвать существенным видом, существенным объектом его духа, следовательно, объективным в нем самом, если только у такого эклектического, многосторонне образованного мыслителя можно принять нечто определенное как существенный объект его духа и допустить решительное противоречие. Это то же самое противоречие, какое в более новое и новейшее время выразилось самым различным и резким образом и наконец дошло до того, что разуму оставили только конечные пустые понятия, как шелуху, отвлеченный покров вещей, а все содержимое втиснули в сердце. Изгнав

бога из храма разума в уголок, богадельню, asylum ignorantiae [убежище невежества] сердца, пересадив из открытого, определенного, ясного и свободного мира мышления все божественное, как тепличное растение, не выносящее свежего воздуха, в приятную комнатную теплоту вымышленных *софистических чувств,* люди стали при свете дня, так сказать, в открытом деловом кругу рассудка, т. е. в голове атеистами, а в сердце, во мраке *ночи,* частным образом, за спиной разума самыми суеверными христианами, самыми религиозными людьми в мире, но именно потому почитали как бога какого-либо домашнего пената.

§ 40. Учение Гассенди о духе

Вследствие противоречия, в котором Гассенди находится с самим собой, и произвольности его мышления он отказывается также от других определений, связанных с атомистическим принципом, определяет бога способом, совершенно противоположным этому принципу, и утверждает затем также бестелесность и бессмертие духа. Если бы Гассенди, вместо того чтобы опровергать Декарта, постарался основательно изучить его, то он и в отношении духа не остался бы в кругу неопределенных представлений, хотя он высказывает о нем несколько более глубоких философских мыслей в виде следующих предложений.

В связи с вопросом, бессмертен ли дух, прежде всего надо решить вопрос, представляет ли рассудок или разум (который является самой главной, преимущественной частью духа, а потому и корнем воли) нечто нематериальное. Но рассудок есть прежде всего нечто отличное от фантазии или чувственной способности представления, ибо он наша способность путем заключений подниматься к познанию того, что не может быть представлено чувственно, о чем нельзя составить себе чувственного представления. *Рассудок* в отличие от представления не имеет *материальных образов,* в которых он представляет себе вещи; но то, что *воспринимается без материальной формы,* само *нематериально* Во-вторых, одному духу присущи *отраженные* дейст-

вия, только *он* понимает *самого себя* и свои действия, и особенно *он знает*, что он *познает*. Но эта функция превосходит способность телесной природы, ибо все телесное так связано с определенным местом, что может обращаться не само на себя, но лишь на другое, отличное от него. Отсюда предложение: ничто не действует обратно само на себя. Конечно, может казаться, что действие чего-либо телесного возвращается само на себя, но тогда в действительности одна часть действует на другую. В-третьих, мы составляем себе не просто общие понятия, но *мыслим* и самое *сущность* и *принцип общности*. Но так как общее таково, что оно отделено от всех материальных условий и различий единичности, то дух, совершающий этот разрыв с материей, должен действительно быть свободен от материи. Животные не познают и не мыслят общности, или общей сущности, например человеческой гуманности, человечности, отдельно от материальных условий и различий; они представляют себе не *абстрактное*, но всегда только *конкретное*, не цвет, а цветное, не вкус, а лишь определенную вещь, имеющую тот или иной вкус. Наконец, что касается *объекта духа*, то он не *определенен*, он *обнимает все*, его объект не *ограничен*, так как все истинное, всякая *сущность* в качестве *сущности* составляет его *объект*. Поэтому его *способность познания* простирается на *все роды вещей*, как *телесных*, так и *бестелесных*, хотя некоторые препятствия удерживают его от познания многих предметов. Поэтому дух бестелесен, ибо он не мог бы иметь представления о чем-либо бестелесном, если бы он сам был материален. Но так как дух, или разумная душа, бестелесен, то он необходимо должен быть бессмертен, ибо то, что бестелесно, следовательно не имеет массы и частей, на которые оно могло бы быть разделено и разложено, должно по необходимости всегда оставаться таковым, каково оно теперь, ибо ни в нем самом, ни в другом не может быть причины его разложения, поэтому оно должно сохраняться вечно *.

---

* Phys., т. II, sect. III; Membr. post., IX, c. 4; Membr, post., XIV, c. 2; Phys., т. I, sect I, IV, c. 3.

§ 41. Критический взгляд на Гассенди

Но и здесь с первого взгляда ясно, как мало *тот* Гассенди, который считает атомы принципами мира, связан с *тем* Гассенди, который из бестелесности души выводит и ее бессмертие. Совершенно нелогично в одном месте он утверждает, что даже признание непреходящих тел не уничтожает правильности его аргументов, ибо если даже тело может быть непреходяще, то *дух* тем более должен быть таков. Как же это согласуется с атомами, которые не допускают иной бестелесности, кроме пустоты, для которых не быть телом — то же самое, что не существовать? С атомами Гассенди это, конечно, совместимо, но они сами не согласуются с собой, противоречат сами себе, ибо они не абсолютно твердые, стойкие, не допускающие никакого деления, вооруженные против всякого приступа и натиска герои Эпикура, но всеподданнейшие слуги произвола, трусливые, добродушные простаки, которые без возражения и противодействия позволяют вынимать свою душу из тела. Ибо, хотя они уже с самого начала терпеливо позволяли себя грабить и дали достаточные доказательства своего повиновения и благонамеренности, все же под конец эти бедняги должны еще с течением времени потерять свою неразложимость (Phys., sect. III, lib. XIV, т. II, fol. 628). Но что это за атом, т. е. неразложимое, которое разложимо? Конечно, и это определение неразложимости, собственно, отнято у них уже тем, что они представляются созданными; ибо неразложимое есть именно первое, дальше которого я не могу пойти, которое не имеет над собой принципа, каков бы он ни был. Впрочем, для извинения этих противоречий достаточно заметить, что для Гассенди сам атом имеет только *гипотетическое* значение и существование.

IV

ЯКОВ БЁМЕ

§ 42. Значение Якова Бёме для истории философии

История мыслящего духа ведет нас теперь из великолепных, внешне блестящих и импонирующих, а внутри довольно несовершенных дворцов славных отцов эмпиризма в плохую и невзрачную внешне, но хранящую сокровища внутри хижину герлицкого сапожника Якова Бёме. Блестящее исключение из общего правила: ne sutor ultra crepidam [сапожник, знай свою колодку], которое доказывает на деле, что дух истории, всеобщий дух есть единственный дух человека и он, невзирая на лица, ранги, рождение, внешние средства, выдвигает людей из пыли и мрака неизвестности и делает их своими органами, провозвестниками своей сущности. Исторические идеи, как подземные источники, пробиваются также из мест, где их меньше всего можно было ожидать; они исходят от индивидов, которые черпают сведения о том, что происходит в духовном мире, не из необходимого, обусловленного образованием и знанием языков чтения отечественных и иностранных журналов, а по слухам и самое большее из сельской газеты; они поэтому кажутся тому, кто рассматривает таких индивидов вне истории, чудесами, так как эти индивиды удивляются себе и их собственные идеи, к которым они не знают, как пришли, являются для них загадкой: они кажутся от-

кровениями, внушениями или озарениями свыше, каковы они в известном смысле и есть *.

Яков Бёме — мистик, если можно применить это неопределенное и в новое время опошленное выражение к обозначению такого замечательного человека, как он; но мистик, который занимается умозрениями, в пределах мистики борется за свободу от мистицизма, за ясное познание. Основания и отправные точки его мыслей суть теологические представления прежнего времени, *рассеивающие* чистый небесный свет мышления на темном облачном фоне духа в радужные цвета фантазии. Поэтому многим, кто держится лишь мутной стихии его основы, он кажется только мистиком или даже религиозным мечтателем, поэтому он попадает в руки людей, которые меньше всего желают иметь дело с мышлением, и превозносится ими как один из равных им, ибо они не в состоянии отличать форму от содержания, внешнее от внутреннего, особенности писателя от его сущности, не понимают, как применима к нему старая пословица: «Тихие воды глубоки» (понимаемая в высшем и наиболее благородном смысле). Ибо существенное содержание его духа, к которому он постоянно возвращается, которое он старается доказать и объяснить всеми способами, находящимися в его распоряжении, и которое он выводит на свет сознания из мусорной кучи своих смутных представлений часто самым чистым и возвышенным языком, почти с научной определенностью, — это содержание философского характера. По существенному содержанию своих

* «Я плохо понимал раньше, — говорит Я. Бёме о себе, описывая начало своей писательской деятельности, — возвышенные символы веры по примеру всех мирян и еще менее природу, пока не начал мне сиять свет вечной природы, чему я так обрадовался, что начал записывать познанное мной. Ибо дух пронзил меня, как молния, и я увидел глубину вечности; когда проходит ливень, он настигает то, что настигает; так было и со мной: я начал писать, как мальчик в школе, и записывал познанное с большим рвением». «Послушай, пасквилянт! — так обращается Я. Бёме к своему противнику Б. Тилькену. — Если ты владеешь искусством этого мира, то я владею искусством божественного мира: ты изучил свое а мое есть дар милости божьей» (Первая апология против Б. Тильгена. Предисл. № 27, 28, 93).

мыслей он внутренне связан не только со Спинозой и Декартом, но вообще с философией нового времени. Ибо существенное содержание его мыслей составляет воззрение на дух, способ, каким он понимает бога как живого, действительного, т. е. сознательного, духа, составляет его стремление показать происхождение, так сказать, конструкцию сознания и познания духа, притом духа в его бесконечном значении, в значении бога.

Уже ранние мыслители христианской эпохи представляли бога как духа, но, с одной стороны, лишь в пустых, формальных и отрицательных определениях бестелесности, нематериальности, простоты и т. п., а с другой — в положительных определениях воли, знания и мышления. Но эти определения были даны только в качестве предикатов и свойств лежащего в основании понятия сущности как субстрата, который был terminus a quo и ad quem [границей от и до] прежних мыслителей; отсюда лишь утверждения, уверения, но никаких живых определений и познаний, так что бог представлялся, правда, в духовных предикатах, или как духовная *сущность*, но не как *дух;* дух, таким образом, брался не в раскрывающих его жизнь, имманентных ему или предметных определениях.

Правда, учение о троице, как оно высказывалось и определялось некоторыми мыслителями, было также конструкцией бога как духа, как сознания или конструкцией сознания как бога; и если отвлечься от туманных выражений, от формы, в которой эта конструкция давалась, то она не имела иного *смысла,* иного мысленного содержания, как то, что бог есть сознание *,

* На это указывал уже Лейбниц, говоря: «Pour rendre ces notions (именно divines personnes как trois differents concrets respectifs dans un seul concret absolu) plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que *la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même, en pensant à soi même et à ce qu'il fait.* Car le *redoublement* donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue. L'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils different par des relations mutuelles; mais ils ne sont qu'un seul et même, un substance individuelle absolue» (Remarque de Mr. Leibn. sur le

и как сознание — дух и принцип всех вещей. Но в учении о троице, как оно определялось и развивалось в духе старой формальной метафизики, которая лишь разделяет и разделенное делает самостоятельным, моменты сознания становились самостоятельными как лица, как ипостаси или существительные; и различия, фиксированные как ипостаси, снова растворялись в единстве сущности, соединялись в понятии духовной сущности в указанных формальных определениях или предикатах. И бог, или духовная сущность, в которой как в их единстве растворялись три различия, бывшие лишь различием лиц, а не сущностей, понимался только как просто положительная или утвердительная, как абсолютно благая и совершенная сущность. Таким образом, поскольку определение положительности имело значение единственно действительного, абсолютного определения бога, то определение *различия* от положительности и совершенства, т. е. отличия от бога, которое вообще может пониматься как *природа*, а в нравственном отношении как *принцип зла*, имело значение лишь отрицательного, несуществующего. Поэтому положительное в природе и творении как положительное или благое было, правда, божественным, имело в нем свой источник; но отрицательное в природе, т. е. именно то, чем она отличается от положительного, совершенного, от бога, понималось как чисто отрицательное,

---

livre d'un Anti-Trinitaire, Leibn. Miscellanea, IV) [«Чтобы сделать эти понятия (именно три лица божества как различные соотносительные сущности в одной абсолютной) более доступными каким-либо сравнениям, я не нахожу среди творений ничего более пригодного для иллюстрации этого предмета, чем *размышление духа, когда один и тот же дух является своим непосредственным объектом и действует на себя самого, думая о себе и о том, что он делает*. Ибо это *удвоение* дает образ или тень двух соотносительных субстанций в одной абсолютной, т. е. той, которая понимает, и той, которая понимается. Оба этих существа субстанциональны, оба являются конкретными индивидами и различаются взаимными отношениями; но они представляют одно и то же существо, абсолютную индивидуальную субстанцию». (Замечания Лейбница о книге одного антитринитария. Смешанные статьи, IV)]. На это указывают также известные выражения Лессинга об этом предмете. Конечно, сознание надо понимать не в его привычном обыденном значении.

небожественное, не имело ни положительного источника, ни реальной причины и потому определялось по своему происхождению относительно познания как непознаваемое, непостижимое, ибо определение благого предполагалось как абсолютное, единственно реальное определение. Таким образом, противоположность бога или отличие от него, которое, как уже сказано, вообще можно назвать природой, оказывалось вне бога, а бог не мог уже определяться как живая, действительная духовность; ибо он является живым духом лишь тогда, когда и поскольку *он,* как понимает его Яков Бёме, *включает в себя свое различие от себя* и в этом другом, в этом различии становится для себя самого предметом, раскрывается себе, становится сознанием. Различие от бога в самом боге есть единственный источник его и всякой актуальности и самопроизвольности, родник самодеятельной жизни, из себя самой творящей и черпающей сознание*. Дух, самосознание суть лишь объективные определения, предикаты, которые субъект высказывает о боге и прилагает к нему, когда различие от бога полагается вне бога; они суть имманентные самоопределения, лишь когда бог, так сказать, сам себя конструирует как дух, в нем самом происходит вневременное рождение его как духа. Но лишь когда отрицательное бога содержится в нем самом, — причем оно, однако, именно потому, что содержится в нем, как

* Для объяснения и подтверждения этого изложения может служить следующее место последователя Я. Бёме Диппеля [28] («Fatum fatuum» [Слепая необходимость], Альтона, 1730): «Как всякое настоящее творение имеет в себе духовного деятеля, который *располагает* и оживляет *внешнюю материю,* так наш рассудок может заметить *известную аналогию* в сущности самого бога, прежде чем он создал все вещи. Ибо иначе нельзя было бы понять, как бог обладает совершенством в своей собственной сущности или может быть доволен и блажен, если бы в его сущности не было *пассивной* основы, в которой *определяется* и познается *активность,* так что слишком отвлеченные metaphysicunculi [метафизики] и схоластические мечтатели положили основание атеизму своим нелепым определением сущности бога, называя его actum purum (чистой деятельностью) или *только деянием;* ибо, если бог есть только деяние, то он не может состоять в себе самом... но должен иметь objecta [объекта] *вне себя,* на которые он изливает свою активность» (стр. 127).

покажет далее изложение Бёме, не есть отрицательное по отношению к нему, — сознание, дух, является не мертвым предикатом, но живым самоопределением бога. Ибо без различия, без противоположности, без раздвоения, по Бёме, невозможно ни познание, ни сознание: лишь в другом, в своей противоположности, тождественной с его *сущностью,* нечто уясняется самому себе и осознается. Если же природа полагается не в самом боге как единая с ним, как такая, в которой он находится одновременно в себе и для себя, имея ее в себе, если она выделяется вне его, то бог становится только личностью, личной сущностью, которая хотя и *представляется* посредством субъекта как дух и сознание, но не есть таковая на деле, исходя из себя самой, так как если полагать противоположность бога — природу, являющуюся условием сознания, вне бога, то и различие бога от природы оказывается вне его, в различающем бога субъекте, но не есть саморазличение бога.

Надо еще особо заметить, что Бёме очень часто повторяет эти свои существенные мысли и, высказывая общие основания своей теософии, соединяет изумительную ясность с наибольшей глубиной, но в пестром нагромождении деталей, как в сказочном мире, у читателя рябит в глазах, и все определенные понятия исчезают. Причина этого не только в том, что у него нет никакого метода и логики, никаких орудий для овладения предметами и надлежащего определения их, что он вместо мысленных определений, дающих познания, применяет для определения предметов формы душевной жизни и чувственности, чувственные свойства и поэтому создает представления, столь же темные, как чувства и чувственные ощущения, и в стремлении своего духа вывести мысли на свет часто прибегает к самым произвольным и странным признакам и вспомогательным средствам. Причина лежит глубже. Яков Бёме — теософический или религиозный натурфилософ. Он хочет объяснить нам не только, как из природы бога возникает дух бога, но также и как из природы или сущности бога возникает действительная природа, как произошли солнце, луна и звезды, небо и земля, огонь и вода, горы и камни, деревья и травы, живот-

ные и люди, французы и шведы, чесотка и проказа, словом, он хочет открыть нам все тайны астрономии, физики, геологии, минералогии, физиологии и патологии, уверенный в том, что так как все возникло от бога, то все может также быть познано из него, что в Христе, или боге, скрыты сокровища всякого знания, что поэтому, чтобы знать все, надо знать лишь бога. Он хочет дать нам самые специальные знания о вещах, о которых ничего не знает, не имеет никаких представлений, кроме самых поверхностных, внушенных впечатлениями, которые были произведены ими на его ум и фантазию; не удивительно, что он впадает здесь в самую произвольную, беспочвенную, часто нелепую и пошлую фантастику. Яков Бёме представляет прямую противоположность Бэкона. Тогда как последний выводит все извне, из опыта, этот philosophus teutonicus [тевтонский философ] выводит все a priori из бога, т. е. *из себя*. Яков Бёме олицетворяет человеческое невежество, утверждающее себя как божественное всеведение. Но именно в этом божественном, блаженном невежестве, вера которого в свое всеведение не нарушается никакими вторжениями эмпирии, в этой мистической светотени его сердечного и фантастического мировоззрения, не просвещенного мирским светом чувств, не говоря о своеобразии его языка, лежит причина чарующего впечатления, производимого Яковом Бёме на многие умы; ибо свет, падающий в храме через разноцветные окна или сквозь тусклые стекла в комнате сапожника, многим людям более по душе, чем свет, идущий сквозь чистые, неокрашенные окна или непосредственно из рук природы *.

Причину магического впечатления, производимого Яковом Бёме на многие умы, можно также объяснить более наглядно. Так как ему недоставало чистой, про-

* В этом отношении весьма характерно то, что А. Руге (Собр. соч., т. I) приводит из жизни Штиллинга: «Произнося слова: *колесо вечной сущности* или *косой взгляд* и другие, они ощущали *особый подъем духа*. Целыми часами исследовали они магические фигуры и думали, что лежавшие перед ними волшебные изображения жили и двигались; это была такая отрада *в упоении иметь и живо ощущать гротескные идеи!*». Так! Чем нелепее, тем глубже.

стой формы мысли, широкого, развитого метода философии, то древо познания от недостатка солнечного света незамутненной мысли не растет у него стройно и прямо вверх, но все у него в хаотическом беспорядке, ткань его мышления как бы сжата в тесном пространстве, так что все здание Якова Бёме получает объем и вид жилища сапожника. А так как вообще человек счастлив лишь в ограниченном кругу, то, естественно, многие люди чувствуют себя лучше и уютнее в тесном жилище сапожника, чем в больших и обширных храмах и залах чистой философии. Ибо вместе с простором расширяется горизонт и человек теряет себя из виду, видит себя точкой, исчезающей в целом; а в тесном пространстве человек чувствует себя дома, он ограничен собой, не теряет из виду своего ограниченного существования, имея все, что ему нужно, под рукой в виде практического руководства, или компендия.

§ 43. Жизнь Якова Бёме

Яков Бёме родился в 1575 г. в старом Зейденбурге, бывшем местечке, недалеко от Герлица в Оберлаузице. Его родители были бедные крестьяне. В свои юные годы, как рассказывают, он имел несколько таинственных явлений. Так, однажды, удалившись от крестьянских мальчиков, с которыми он обычно пас в поле скот, и взойдя на ближнюю гору, на вершине коей он нашел вход в пещеру, он заметил большой сосуд с золотом, который так напугал его, что он поспешно убежал. Но затем он уже не видел этой пещеры открытой. Научившись в сельской школе читать и кое-как писать, он был отдан в учение к сапожнику; выучившись своему ремеслу и возвратившись из путешествий, в 1594 г. он стал сразу мастером и супругом.

Яков Бёме усердно посещал церковь и читал Библию. Но он читал также другие как религиозные, так и алхимические и натурфилософские сочинения, например Парацельса*, а затем развил свой ум в обществе ученых, как это доказывают его сочинения

* Ср. по этому поводу «Историю церкви и ересей» Арнольда (т. II, ч. XVII, гл. XIX, § 17 и 59).

и прямые заявления по этому поводу. Так, уже в своей «Авроре» (гл. 10, § 27) он говорит: «Я читал много сочинений великих мастеров». Религиозные споры его времени, бередившие его душу, внешний случай, а именно виде́ние блестящего оловянного сосуда, внезапно нарушившее благодаря живой фантазии его душевное равновесие, последовавшее затем душевное возбуждение, не вызванное никаким внешним поводом, и прежде всего собственный дух, гений побудили его сделать свое перо громоотводом перегруженной и возбужденной души. Первым плодом его духа, или, говоря его языком, озарений, была «Аврора», написанная в 1612 г. Многие неправильно считают ее лучшим из его сочинений, тогда как позднейшие сочинения далеко превосходят ее * по ясности, точности и определенности, поскольку эти свойства вообще присущи Якову Бёме; но именно как первое, самое грубое, непосредственное, некритическое произведение его ума это самое интересное и важнейшее из его сочинений. Он писал «Аврору» только для себя самого. Но благодаря одному «знакомому дворянину», который посетил Якова Бёме, видел рукопись, попросил ее и, заинтересовавшись ею, поспешно велел переписать, она стала известна, между прочим, также старшему священнику в Герлице Григорию Рихтеру, который публично с кафедры осудил ее и самого автора. Якову Бёме, который при этом вульгарном нападении духовной ограниченности и злобы обнаружил большое смирение и достоинство, было запрещено писание книг, а он сам был на некоторое время выслан из города, но вскоре торжественно возвращен. Шесть или семь лет ** Яков Бёме, выполняя приказание начальства, не писал, но наконец, побуждаемый к тому же своими друзьями, предпочел веление духа запрещению начальства и до конца

---

* Я. Бёме говорит сам о своей «Авроре»: «Бог был столь милостив, что мы в других написанных книгах писали гораздо яснее, чем в первой». «В некоторых местах это имеет еще почти магический смысл» (Первая апология против Б. Тилькена, пр. 44, 59).

** Ср. *Я. Бёме.* Апология против Гр. Рихтера, третья часть пасквиля.

своей жизни был деятельным писателем. В позднейшие годы он оставил даже свое ремесло ввиду «постоянного занятия писанием» (34-е теософ[ическое] послание).

В 1624 г. во время путешествия он заболел горячкой и больной был привезен домой в Герлиц. Он умер в ноябре того же года. За несколько часов до смерти он спросил своего сына Тобию, слышит ли тот прекрасную музыку. После отрицательного ответа он велел ему открыть дверь, чтобы лучше слышать пение. Затем спросил, который час. Услышав в ответ, что пробило два часа, он возразил: «Это еще не мое время, мое время через три часа». Едва пробило шесть часов, как он скончался, сказав на прощание своим родственникам: «Теперь я иду в рай».

Жизнь Якова Бёме описал силезский дворянин Авраам фон Франкенберг. Он изображает личность Бёме так: «Его наружность была невзрачна, он был низкого роста, с низким лбом, выдающимися висками, немного изогнутым носом, седой, с почти небесно-голубыми глазами, как окна в храме Соломона, с короткой жидкой бородой, низким голосом, но приятной речью, сдержанными движениями, скромный в словах, кроткий в обращении, терпеливый в страданиях, смиренный сердцем». Его сочинения выходили во многих изданиях: 1675, 1682, 1715, 1730 гг., новейшее (Лейпциг, 7 томов, 1831—1847) Шиблера. «Основательное извлечение из всех... сочинений Якова Бёме», или «Clavicula [ключ] к его необычным выражениям», появилось в 1718 г. в Амстердаме. Подробный обзор литературы о Якове Бёме и его учении содержит сочинение: *Гамбергер.* Учение немецкого философа Якова Бёме. Мюнхен, 1844.

ИЗЛОЖЕНИЕ [УЧЕНИЯ] ЯКОВА БЁМЕ

§ 44. Чистое единство

Я думаю, что̀ осталось бы на месте этого мира, если бы четыре стихии со звездами и природой исчезли и прекратились, так что не стало бы уже природы или

творений? Ответ: осталось бы то (самое) вечное единство, из которого берут начало природа и творения. Что находится там, где нет никакого творения? Там вечное, неизменное единство, которое есть единое благо, которое не имеет ничего позади или впереди, что давало бы ему нечто или отнимало, или от которого возникло бы это единство; там нет ни основания, ни времени, ни места, а есть единый бог или единое благо, которого нельзя высказать (Clavis, § 2). Бог не есть ни природа, ни творение; то, что он есть в себе самом (рассматриваемый в себе самом), не есть ни это, ни то, ни высоко, ни глубоко. Он безосновное (Ungrund) и основа всех существ, вечно единое, где нет ни основы, ни места. Для сотворенного его мощью он ничто и все-таки существует через все (Теос[офические] послания, 47, § 34).

О боге нельзя сказать, что он то или иное, зол или добр, что он *в себе самом имеет различия*, ибо он *в себе самом без природы*, без аффектов и творений. Он *в себе самом безосновное*, без единой воли *по отношению к природе и творению как вечное ничто;* в нем нет ни му́ки (Quaal), ни чего-нибудь, что могло бы склоняться к нему или от него. Он *единая сущность*, и ничего нет раньше него или после него, от чего или в чем он мог бы почерпнуть или получить единую волю. Он не имеет также ничего, что рождало или давало бы его, *он ничто и все*, он единая воля, в которой пребывают мир и все творения. В нем все одинаково вечно — без начала, одинакового веса — без меры и цели, он ни свет, ни тьма, ни любовь, ни гнев, но *вечно единое* (Выбор благодати, гл. I, 3).

§ 45. Единство, различающееся в себе

Та безосновная, непостижимая, природная и не сотворенная в себе самой, лишь единая воля, которая есть ничто и все, называется и есть единый бог, который *постигает и находит себя в себе самом* и рождает бога из бога (Выбор благодати, гл. I, 4).

Именно первая, безначальная, единая воля, которая не есть ни зло, ни добро, рождает в себе единое

вечное благо как *постижимую* волю, сына безосновной воли, но одинаково вечного в безначальной воле, и эта другая воля есть вечная *восприимчивость* и *находимость* (Findlichkeit), так как ничто *находит* себя в *чем-то* в себе самом; ибо постигнутая воля есть *сила* и *духовное тело* отца как центр божества, в котором первая воля есть *нечто* (там же, 22) и, находимая как безосновная воля, исходит через свое вечно найденное и переводит себя в вечную *созерцаемость себя самой* (там же, 5).

Безосновная воля называется вечным отцом, а *постигнутая,* рожденная воля безосновного называется его рожденным или врожденным сыном, ибо он есть сущее (ens) безосновного, в котором *безосновное постигает себя в основе.* А *исход* безосновной воли через постигнутого сына или сущее называется духом, ибо он выводит постигнутое сущее из себя в ткань или жизнь воли, как жизнь отца и сына, и вышедшее есть стремление (Lust) как найденное (gefundene) вечного ничто, ибо отец, сын и дух всегда видят и находят себя, и называется мудростью или созерцаемостью бога (там же, 6).

Вечное ничто постигает себя глазом или вечным зрением как собственную самосозерцаемость, восприимчивость и находимость (там же, 8). Все силы, цвета, чудеса и сущности находятся в этой вечной самосозерцаемости или мудрости, но все имеет *равный* вес и меру *без свойств.* Она есть найденное в себе самой стремление или влечение к чему-то, стремление нахождения свойств (9); здесь все силы суть одна сила, *которая есть восприимчивое, находимое* (findliche) *божество в себе самом, в единой воле и сущности, без всякой различимости* (12). Нельзя сказать: гневный бог или милосердный бог, ибо здесь нет причины ко гневу, а также к любви, так как *он сам единая любовь,* который вводит себя в чистую любовь и троичность и рождает их (там же, 21).

Таким образом, из вечного единства возникают три действия: воление — отец, стремление — сын и св. дух. Единство есть воление себя самого, стремление — действительная сущность воления и вечная радость вос-

приимчивости в волении, а св. дух — исходящая воля через стремление силы или восприимчивость воли. Если бы в вечном единстве не было такой стремящейся восприимчивости и исходящего действия троицы, то единство было бы вечной тишиной как ничто и не было бы ни природы, ни творения (Clavis, § 3—11).

§ 46. Объяснение предыдущих отделов

Таким образом, безосновное или «тихое ничто», которое, однако, есть ничто не в себе, а лишь в отношении к постижимой и ощутимой природе, или бог как единство, свободное от всякой определенной сущности и понятия, всякого аффекта и природы, по Якову Бёме, есть не мертвое единство, но воление, жизнь, которая из себя порождает самосозерцаемость. В созерцаемости себя самого бог находится уже вне природы и сотворенного, безосновное постигает себя в основе, ничто — в нечто, т. е. именно бог уже в этом единстве есть постигающий и созерцающий себя бог. Ибо постижение себя в основе, в нечто, и новое исхождение * из основы не следует отделять как нечто особое от акта самосозерцания, но скорее надо понимать

---

* Судя по некоторым местам, Яков Бёме считает, что в боге появляется различие только с того момента, как в нем положена вечная природа. Однако это надо понимать так, что только с противоположностью природы *различия,* как *таковые,* раскрываются и становятся потому *действительными,* определенными различиями, а не так, что до природы не было различения и вместе с тем самосозерцаемости в боге. Впрочем, отношение содержания предыдущего параграфа к вечной природе так же, как к содержанию первого параграфа, есть одно из самых трудных и темных мест у Якова Бёме. Во всяком случае (замечаю я в 1847 г.) это происходит именно потому, что Яков Бёме здесь, как и в других местах, находится в противоречии между положительной и собственной естественной теологией. По смыслу последней природа есть первое основание и предмет сознания. Но одновременно он признает положительного, готового, триединого бога, творящего природу простым словом. Поэтому он снова полагает различие и сознание в боге, где, однако, нет для этого никакого основания; так что он хочет из ничего сделать нечто. Правда, это ничего есть все, как абстракция от всех вещей, воображение, воображаемая совокупность всех вещей. Но вместе с этим откры-

как один и тот же акт. Первое нечто, первое определенное, первое существование, первое положение и обоснованное им есть он сам как понятый собой и созерцаемый; в самосозерцаемости он как созерцаемый собой есть *фиксированный* самим собой объект. Лишь в понятой воле впервые находит себя непонятая и безосновная воля, т. е. безосновное, мыслимое до самосозерцаемости, равно ничто, оно только воля, тяга к обнаружению себя самого, к самопониманию, оно есть лишь безосновное око, вечное простое ви́дение и созерцание, лишь в самосозерцаемости оно становится *самим собой* и в этой концентрации в себе, в этом становлении самим собой становится единым, нечто, *Я*, самим собой. Но так как созерцающее и созерцаемое в этой самосозерцаемости есть одно и то же, притом без различия и сущности, то эта самосозерцаемость сама есть лишь чистое созерцание и ви́дение, причем в ней не полагается определенного различия, определенного содержания, а основа, нечто, в которое включается безосновное, ничто, так же неопределенна, так же безразлична, как безосновное, ничто, ибо основа, хотя и является постижением, определением и воплощением безосновного, все же не имеет иного содержания, иного определения, кроме лишенного сущности безосновного. Поэтому единое в этой самосозерцаемости остается еще в своем безосновном, непостижимом единстве; эта самосозерцаемость еще не *самопознание*, ибо самопознание предполагает различие содержания, противоположность; познание возникает только с познанием *добра* и *зла*, оно коренится лишь в противоположных принципах. Но конечно, созерцаемость не может быть познанием в том, что есть лишь единое и единая воля. Конечно, отец находит себя в сыне, непонятая воля — в понятой; и как исходящий из сына, т. е. постигая *себя* в постижении, отец входит и возвращается в себя в находимости и восприимчивости себя самого; но эта самонаходимость и постижение есть

вается новое, не разрешенное и Яковом Бёме затруднение: как из абстрактного возникает конкретное, из представления о предмете — действительный предмет.

лишь *простое самочувствие,* притом совершенно неопределенное, еще не дифференцированное, единое с собой самочувствие. Это самочувствие единства, любви и блаженства, а не самочувствие страдания, различия, т. е. оно сравнимо с чувством, которое испытывает душа при своем растворении в едином с собой (связанном любовью) другом, не с тем самочувствием, которое вызывает страдание или различение от противоположного другого, самочувствием, которое поэтому становится также самосознанием и познанием добра и зла. Это на языке Якова Бёме чистая жизнь любви и удовольствия, в которой все чувства находятся в теснейшем согласии друг с другом, где чувство, ощущение еще не разделились и не различились в чувстве противоположного (причиняющего удовольствие или страдание) и во многих различно определенных ощущениях и чувствах, но где всякое определенное, различающее и различенное чувство растворено в благом состоянии единства и едином самочувствии любви и блаженства.

Поэтому теперь речь идет о происхождении определенного различия из неопределенного, самопознания из самосозерцаемости, о возникновении противоположных принципов и того, что Яков Бёме называет *вечной природой.*

§ 47. Необходимость противоположности

Без противоположности ничто не обнаруживается; ни одно изображение не появляется в зеркале, если одна сторона зеркала не бывает темной. Таким образом, *противоречие есть обнаружение равенства,* которое в тихой вечности неощутимо парит в себе самом без света, без тьмы, без радости, без горя. Но где противоречие переходит в равную и тихую вечность, которая ничего не знает или не имеет вне себя? Если хотят того, чего нет, такое влечение вызывает боязнь и страдание. Так что скрытая жизнь не дает радости, и так как уединенная вечность не имеет ничего вне себя, то она ищет стремление своего собственного обнаружения в себе, ибо *сила, власть* и *величие* — все лежит в ее груди. Темный ад и светлый ад звучат из

сердца через слово по писанию: я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия. Я господь, который делает все это, чтобы люди узнали от восхода солнца и от заката, что, кроме меня, нет ничего (Исайя, 46, 67).

Поэтому *всеединая свобода* делится и все-таки остается *неделимым кротким единством.* Она ищет *света* и *силы* и делает сама себя во *влечении страхом и тьмой.* Так что она рождает себя из *тьмы* к *свету,* ибо *тьма* пробуждает *огонь,* а *огонь — свет,* и свет обнаруживает *чудеса мудрости* в образах и фигурах, которые вывели их из их кроткой свободы (из зеркала мудрости и чудес) в темное влечение и были скрыты в нем (Три принципа. Объяснение фигуры в заголовке).

Ни одна вещь без противоречия не может открыться самой себе, ибо так как она не имеет ничего противостоящего ей, то она всегда исходит из себя и *не входит снова в себя.* А так как она не входит в себя снова как в то, из чего она первоначально вышла, то она не знает ничего о своем происхождении.

Единая вещь не знает ничего, кроме единого; и хотя она в себе хороша, однако она не знает ни зла, ни добра, ибо не имеет в себе ничего, что делало бы ее восприимчивой. Так же мы можем философствовать о воле бога и сказать: если бы сокровенный бог, который есть лишь единая сущность и воля, не вывел себя со своей волей из вечного знания (мудрости) в темпераменте (в единстве) в *отдельность* воли и не ввел эту отдельность во *включенность* (Infasslichkeit) в жизнь природы и творения так, чтобы эта отдельность существовала бесспорно в жизни, как могла бы тогда обнаружиться скрытая воля бога, который в себе лишь един? *Как в единой воле возможно познание себя самой?*

Бог, поскольку он называется богом, не может хотеть ничего, кроме самого себя, ибо он не имеет ничего перед собой или за собой, чего он мог бы хотеть; а так как он хочет нечто, то оно истекло из него и становится *противометом* (Gegenwurf) *самого себя,* в котором вечная воля хочет в своем нечто. А так как это нечто было бы лишь единым, то воля не имела бы

в нем преимущества; и безосновная воля потому *разделилась* вначале и ввела себя в *сущность,* чтобы она могла действовать в нечто (О божеств[енной] созерцаем[ости], гл. 1, § 8, 10, 17).

Читатель должен знать, что все вещи состоят в *да* и *нет,* божественные ли они, дьявольские, земные или какие-либо иные. Одно в качестве *да* (позитивное, положительное, утвердительное) есть *чистая сила и жизнь,* истина бога или сам бог. Он был бы в себе самом непознаваем, и в нем не было бы ни радости или значительности, ни *восприимчивости* без *нет* (негативного, отрицательного). *Нет* есть противомет *да* или *истины,* чтобы истина обнаружилась и стала нечто, в чем было бы противоположное, и чем вечная любовь могла бы быть действующей, восприимчивой, волящей и любящей. Но нельзя сказать, что *да* отдалено от *нет* и они суть две вещи, расположенные рядом; они *лишь одна вещь,* только разделяются на два начала и образуют два центра, ибо каждое действует и испытывает воление в себе самом.

Если бы вечная воля сама не растворялась и не сводилась к приятности, то не было бы никакой формы и различимости, но все силы были бы единой силой; тогда не могло бы быть понимания, так как *понимание возникает из различимости множества,* ибо одно свойство видит, проверяет и хочет другое.

В таком же положении находится радость: если должна возникнуть приятность (усваивающая и присваивающая себя собственная существенность), то должно быть *собственное влечение* к самовосприимчивости, как собственная воля к приятности, которая *не одинакова с единой волей.* Ибо единая воля хочет лишь единого блага, которое есть она сама, *она хочет лишь себя самое в равенстве; но исшедшая воля хочет неравенства,* чтобы она отличалась от равенства и была своим собственным нечто, чтобы *было нечто, что видело бы и ощущало вечное ви́дение. А из собственной воли возникает нет,* ибо она ведет себя в своеобразности, как в довольстве сама собой, она хочет быть нечто и не одинакова с единством, ибо единство есть исходящее *да,* которое вечно распространяет само себя и есть

невосприимчивость, ибо оно не имеет ничего, в чем могло бы ощущать себя, кроме довольства уклонившейся воли, как в *нет,* которое есть противомет *да,* в чем *да* обнаруживается и в чем оно имеет нечто желаемое.

Ибо единое не имеет в себе ничего, что оно могло бы хотеть, и удваивается, чтобы стать двумя; оно не может ощущать себя в единстве, *но в двойственности оно ощущает себя.* Вот как следует понимать основу: отделенная воля исходит из равенства вечного воления и не имеет ничего, что оно могло бы пожелать, кроме себя самой. Но так как она нечто в сравнении с единством, которое есть ничто и все, то она сводится к влечению к себе самой и желает себя самое и единство, из которого она изошла.

Она вожделеет *единства ради ощущения любовного стремления,* чтобы единство было ощутимо в ней, а *себя самое* она вожделеет ради *движения, познания и понимания,* чтобы в единстве была отдельность, чтобы возникли силы; и хотя сила не имеет ни основы, ни начала, но в приятности возникают *различия,* из коих происходит природа.

Эта выделенная воля сводится к влечению, и влечение *притягивает* подобно магниту, а единство *исходит.* Теперь в *противоположном* имеется *да* и *нет,* ибо *истечение не имеет основы,* а *притяжение создает основу.* Ничто стремится *из себя,* чтобы обнаружиться, а нечто стремится *в себя,* чтобы быть ощутимым в ничто, чтобы единство в нем было ощутимо. Таким образом, и вне, и внутри есть неравенство.

Первое свойство притяжения есть *нет,* так как оно не равно *да* как единству, ибо оно создает в себе *тьму,* т. е. *потерю в благе* (Теософ[ические] вопросы, 3-й вопрос, 7—10-й и 14-й).

§ 48. Объяснение процесса раздвоения на бога и природу

Теперь мы снова возвращаемся к самосозерцаемости, чтобы, исходя из нее, объяснить происхождение *вечной природы,* которую Яков Бёме, пользуясь

выражениями Библии, отличает от самосозерцаемости, мудрости, которую он называет *вечно говорящим словом,* которое отец высказывает в сыне как *высказанное, оформленное, сжатое* слово, и точно так же отличает от *природы, т. е. начальной, временнбй* природы, в которой лежит творение этого мира (Выбор благодати, гл. 1, 30).

Поэтому безосновная воля в самосозерцаемости или в зеркале мудрости, в которой заключены все цвета, добродетели и силы, но не субстанциально, самостоятельно, а духовно, созерцая самих себя, становится *влекущейся* волей, влечением. Безосновная воля, или просто воля, так как она «тонка, как ничто» (Воплощ[ение] Хр[иста], гл. I, § 9; гл. II, § 1), сама по себе и для себя есть именно стремление к обнаружению и вместе с тем «пониманию и формированию» заключенных в ней красок, сил, добродетелей и сущностей. Это стремление к обнаружению и любовь, эта отрицательность воли по отношению к самой себе как воле, ибо она как тонкая воля есть как бы ничто, становится влечением *, видя в зеркале мудрости, что она есть, она вожделеет и жаждет себя самой (ибо она не имеет иного объекта, кроме себя); т. е. в самосозерцаемости и вместе с ней пробуждается тяга к индивидуальности и самости, влечение к самообнаружению, к саморазличению, *к определенному самопознанию.* Именно воля моделирует себя самое, как бы очарованная собой и пристрастная к себе, единая в себе; она запечатлевает в себе воображением свой зеркальный образ, и с этим *запечатлением* фантазии пробуждается *влечение* обратить фантазию в действительную, определенную фигуру, форму и сущность, т. е. стать *нечто,* принять самость и *Я* **. Но как влечение в человеке есть наруше-

---

* «Ничто есть жажда к нечто» (О зем[ной] и неб[есной] тайне, 1).

** Действительно, воображение есть у Якова Бёме творческий принцип как субъективно, так и объективно; не из простой воли или мышления, а из рудника воображения он выводит все вещи. Эттингер[29] говорит (Избр. сочинения Сведенборга[30], т. IV, 1776, стр. 32): «Главное понятие в системе Якова Бёме есть то, которое отсутствует у всех философов, именно

ние, перерыв и устранение тишины и мира, раскол равенства и единства души, так это влечение есть отделение от равной, единой с собой воли, раздробление ее, *отвращение.* Ибо влечение *притягательно,* поглощающе, оно есть отрицательность, концентрация в себе самом, как бы скопление всех элементов безосновной воли и потому окаймление, формирование, определение и разделение всех содержащихся в безосновной воле в равной мере без различия и определения красок, добродетелей и сил. «Влечение жадно стремится из единого во многое и сводит многое в единое. С влечением отыскивается сущность, а в сущности влечение зажигает огонь» (О шести пунктах, III, 18). Это влечение, эта субъективность, этот дух разделения и различения или этот сепаратистский, партикуляризующий дух, этот *дух индивидуальности,* это зеркальное отражение себя, желание быть нечто есть вечная природа в боге, принцип, основа природы, в которой содержащиеся в боге духовно, несущественно и потому без различия и формы вещи или сущности выступают в отдельности, различии, особенности, в *Я* и самостоятельности. Влечение, вечная природа есть *тьма* в боге, затмение в светлом, не прерываемом никаким различием, ровном зеркале или сущности божества; ибо, тогда как воля жадно стремится, когда она есть и становится влечением, она тонкая, как ничто, *сгущается,*

---

ens penetrabile [проникающее существо], которое не материально и не чисто духовно, но индифферентно к духу и материи». Это ens penetrabile не что иное, как опредмеченное существо воображения, которое «нематериально и не чисто духовно». Осязательную иллюстрацию и олицетворение внутреннего существа Я. Бёме представляет то, что он говорит об ангелах. Ангел есть не что иное, как олицетворенный прообраз или сущность человека, божественный человек. «Ангел не имеет ни кишок, ни мяса, ни костей, но он создан божественной силой по форме и образу *подобно человеку* и со *всеми органами человека,* кроме половых и нижнего выхода, так как он не нуждается в них» (Авр. гл. 6, 10). Однако ангел ест ртом, т. е. для виду. Он есть кажущееся существо, телесное и бестелесное, существо, созданное фантазией. И это *нечувственно чувственное, нематериально материальное* существо, которое именно есть *существо,* созданное *фантазией,* есть вообще божественное существо, существо Якова Бёме (1847).

затемняется, ибо влечение есть стягивание, скопление в себе, и, как таковое, уплотнение, лишение прозрачности, как бы темное ядро. «Добро или свет есть как бы ничто. Но так как нечто входит в него, то это нечто есть иное, чем ничто, ибо нечто живет в себе, в му́ке (Quaal), ибо там, где есть нечто, должна быть му́ка, которая создает и держит нечто. Нечто темно и затмевает свет жизни, а единое есть свет» (О шести пунктах, III, 6, 8). Ничто, или безосновное, представленное перед влечением, абстрагированное от него, правда, не есть еще *свет,* ибо оно становится светом или есть свет только в отличие от тьмы. Но оно все-таки есть не возмущаемое и не прерываемое никаким различием, равное и единое, согласно мысли, светлое и прозрачное; или свет *в себе,* который становится определенным, действительным светом, когда воля затемняется и уплотняется во влечение. Поэтому в отвращении, тьме впервые бог обнаруживается как бог и по истине становится ощутимым и познаваемым для самого себя. «Ты говоришь, что тьма есть причина божества? Нет, но бог не обнаруживался бы и не было бы ни природы, ни творения без тьмы» (Вторая апол[огия] против Б. Тильк[ена], 145). Теперь бог обнаруживается только в свете и как свет. Ибо вечное, единое благо, чистая любовь и свобода обнаруживаются через противоположность тьмы, влечения вечной природы, в которой лежит корень всякой жизни и сущности, но также и всякого страдания, горя и противоборства как небесно-кроткий свет, как абсолютное благо, лишь теперь оно становится *ощутимо как* благотворная, успокоительная, любвеобильная доброта. Свободное от всякой самости и индивидуальности единство безосновного обнаруживается, исходя из основы темного влечения и снова возвращаясь в себя, как единство и свобода в чистом самонаслаждении, в определенном познании и определенном сознании самого себя, в котором оно лишь познает себя как добро, отличаясь от вечной природы, в которой заключены добро и зло, да и нет, счастье и му́ки. Поэтому бог, по Якову Бёме, называется богом, лишь поскольку он есть свет; он называется богом, так сказать, лишь по своей светлой сто-

роне, в величии и великолепии света. Бог знает и хочет лишь себя самого как добро; но так как добро обнаруживается лишь *как* добро, добро имеет *определенное* самопознание лишь в своей противоположности, то с самопознанием добра одновременно связано познание добра и зла, бесконечный процесс разделения. Но это познание добра и зла, этот процесс разделения есть не-бог в боге, есть отличие *от* бога *в* боге; и согласно этому он называется не богом, но вечной природой, которая есть natura naturans [производящая природа], принцип природы в боге, и поэтому он отличается от бога как бога, порождающего из себя лишь бога, составляющего безначальный принцип самого себя. Яков Бёме сравнивает вечный процесс имманентного самообнаружения бога — причем бог рождает в себе природу, а из нее самого себя как сознательный дух — с процессом огня. Огонь, как истребляющий, представляет принцип разделения, раздвоения, бытия для себя, *отрицательности* в боге, влечение, вечную природу; свет, исходящий от огня, любовно и кротко распространяющийся и сообщающийся, представляет принцип положительности, вечное единство и свободу, которая из огня природы, куда влечение заключило ее, снова освобождается и в этом освобождении, в этом отделении от огня обнаруживается как свет. «Как при зажигании огня мы разумеем две сущности — одну в огне, а другую в свете — и, таким образом, два принципа, так же мы должны понимать бога. Огонь в своей мучительности обозначает нам природу во влечении (Scientz) *, а свет означает божественный огонь любви, ибо свет есть также огонь, но огонь дающий, ибо он передается всем вещам и в своем даянии есть жизнь и сущность. В огне есть смерть. Как вечное ничто умирает в огне, а из смерти выходит святая жизнь и это не смерть, так из мучительности возникает жизнь любви. Таким образом, ничто или единство принимает в себя вечную жизнь, чтобы быть чувствующим, *но*

---

* Под словом «Scientz» Яков Бёме разумеет «не науку, но *ziehe Ens — терпкое*, тянущееся свойство». Поэтому оно значит то же, что влечение.

снова выходит из огня как ничто; и мы видим, что свет, исходящий от огня, все-таки есть не что иное, как любящая, дающая, действующая сила. Таким образом, под *огнем* (в разделении влечения, когда разделяются огонь и свет) следует разуметь *вечную природу*. В ней говорит бог, что он гневный, мстительный бог и поедающий огонь, который называется не святым богом, но его ревностью, ибо истребляет то, что влечение включает в себя как раздельность» (Выбор благодати, гл. 2, § 33, 35).

Бог вводит свою волю во влечение к природе затем, чтобы его сила обнаруживалась в свете и величии и стала царством радости, *ибо если бы в вечном едином не возникала природа, то все было бы тихо*. Но природа вводит себя в мучительность, ощутимость и находимость, чтобы вечная тишина стала подвижной и силы стали громким словом (Выбор благодати, гл. 2, § 16).

§ 49. Сущность и свойства вечной природы

Природа есть не что иное, как свойства приятности собственного возникшего влечения, которое возникает в раздельности живого слова как живой силы, ибо свойства вводятся в сущность. Эта сущность называется естественной и не есть сам бог, ибо бог проникает природу, но природа понимает его, лишь поскольку единство бога вводится в естественную сущность и делает ее существенной как сущность света, которая в природе действует в себе самой и проникает природу, иначе единство бога непостижимо для природы как жаждущей удовольствия (Clavis к нескольким важным пунктам, 25).

Природа возникает из выделенного слова божественной чувствительности и знаний и есть постоянное образование и формирование знаний и ощущений. Что слово творит через мудрость, то природа образует и *формирует в свойства*. Она подобна плотнику, который строит дом, спланированный предварительно духом; так же следует понимать здесь: то, что вечный дух планирует в мудрости бога, в божественной силе и сводит к идее, природа образует как свойство (26, 27).

Природа в своей первой основе состоит из семи свойств, которые делятся до бесконечности. Первое свойство природы есть *влечение,* которое создает терпкость, остроту, твердость, холод и сущность. Таким образом, как мы понимаем, *влечение есть основа я,* чтобы *из ничто стало нечто;* как мы должны полагать, оно было началом этого мира, через которое бог привел в сущность все вещи. Другое свойство есть *движение* или притяжение, которым влечение колет, ломает и режет твердость, приводя ее к множеству, и составляет основу горького страдания и настоящий корень жизни; это начало мира, разделитель сил, которым творец, воля бога, привел все вещи из mysterio magno [великой тайны] к одной форме. Третье свойство есть *чувствительность* в разрушении терпкой твердости и основа боязни и природной воли, в которой вечная воля хочет обнаружиться. Эта чувствительность есть причина огня, духа и чувств. Если бы не было чувствительности, то воля ничего не знала бы в свойствах, ибо она была бы лишь едина. В этих трех первых свойствах состоит основание гнева и ада и всего, что злобно (28—31 и 41—43).

Четвертое свойство, или форма вечной природы, есть *духовный огонь,* в котором свет обнаруживается как единство, ибо блеск огня возникает от исходящего единства, которое сообщилось природному влечению, а качество огня и горение как жар возникает из острой истребительности первых трех свойств (48, 49). Это происходит так: вечное единство, или свобода, есть кроткая тишина и по силе любви равно кроткому благодеянию, и невозможно высказать, какова кротость вне природы в единстве бога, а три свойства природы остры, мучительны, страшны; в этих трех мучительных свойствах состоит исходящая воля, которая возникла через слово или божественное дыхание, в них состоит также единство; *так воля стремится к единству, а единство стремится к чувствительности* как к огненной основе. Таким образом, одно стремится к другому, и это стремление подобно испугу или молнии, подобно трению стали о камень или литью воды в огонь (48, 49).

В этот миг единство ощущает чувствительность и воля воспринимает кроткое единство, так что единство становится блеском огня, а огонь становится *горением любви*, ибо он получает сущность или силу от кроткого единства. Огонь есть противомет великой любви единства бога, ибо таким образом вечное удовольствие становится ощутимо; и *это ощущение единства* называется любовью, как горение или жизнь в единстве бога; и в силу такого горения любви бог называется милосердным, добрым богом, ибо единство бога любит или проникает мучительную волю огня. Поэтому в огне и свете состоит жизнь всех вещей (50, 54, 57).

Пятое свойство есть *огонь любви,* или сила и мир света. Под этим пятым свойством разумеется другой принцип, чем ангельский мир, ибо это есть движение единства, в коем все свойства огненной природы горят в любви. Подобие этого основания и действия огня видно на зажженной свече: в ней все имеется рядом и ни одно свойство не обнаруживается перед другим, пока она не зажжена; так в ней видны огонь, масло, свет, воздух и вода из воздуха, обнаруживаются все четыре стихии, которые сначала были скрыты в единой основе. Таким образом, в свойстве огня различается и обнаруживается единство бога (58, 61, 62).

Шестое свойство вечной природы есть *звук, шум* или *понимание,* ибо в блеске огня все свойства становятся звучными, звук есть разум, в котором все свойства восполняют друг друга. По откровению св. троицы, с истечением единства этот звук есть божественное, творящее слово, как разум вечной природы, через который обнаруживается сверхъестественное знание, и по природе и творению он есть познание бога, в котором естественный разум познает бога. Ибо естественный разум есть противомет и истечение божественного понимания (69, 70).

Седьмое свойство есть *сущность* как субъект или вместилище шести других, где все они существенны, как душа с телом. В седьмом все свойства состоят в

темпераменте как в единой сущности*; подобно тому как все они возникают из единства, так все они снова входят в одну основу; и хотя они действуют различимым способом и свойствами, однако везде лишь одна сущность, коей сила называется тинктурой, как святая проникающая сущность (73).

Под этими семью свойствами надо всегда понимать *две сущности.* Во-первых, *бездну* (Abgrund). Под такими свойствами разумеют божественную сущность как божественную волю с исходящим единством бога, которое исходит из природы и приходит к приятности, к остроте, через которую вечная любовь чувствительна и деятельна, включая нечто страдающее, где она может обнаружиться и быть познана, из чего она снова становится любимой и рождается как мучительно страдающая природа, которая в любви переходит в вечное царство радости: когда любовь обнаруживается в огне и свете, то она проникает пламенем природу, как солнце — траву и огонь — железо (36).

Другая сущность есть *собственная сущность природы,* которая мучительна и страдательна и есть орудие творца, ибо, где нет страдания, там нет и влечения к освобождению или чему-либо лучшему, а где нет влечения к лучшему, там вещь покоится в себе самой, и потому вечное единство через свое истечение и раздельность вводится в природу, чтобы иметь противомет, в котором оно обнаруживается, чтобы любить нечто и в свою очередь быть любимым, чтобы, таким образом, стало ощутимым действие и воление (37).

Особенно надо заметить, что первое и седьмое свойства всегда считаются одним, так же второе и шестое, а равно третье и пятое, лишь четвертое есть промежуточное звено, ибо существуют лишь три свойства

---

* *Эттингер* (в цит. соч., ч. V, стр. 385) объясняет эти два последних свойства так: «Шестое есть источник всякой чувствительности, перцепции и апперцепции. Каббалисты называют его «иесод» (основание). Седьмое делает то, что все находятся вместе в ненарушимой телесности, которая называется собственно *субстанцией,* когда духовная сущность получает свое неразрушимое тело через совершенный порядок и совместное действие шести предыдущих сефиров».

природы, по откровению божьей троицы. Первое влечение приписывается богу-отцу и есть лишь дух, а в седьмом влечение существенно. Второе приписывается сыну как божественная сила, которая во втором числе есть лишь дух, а в шестом есть разумная сила. Третье приписывается богу, св. духу, по его откровению, и в начале третьего свойства оно представляет дух огня, а в пятом обнаруживается великая любовь. Таким образом, истечение божественного откровения по трем свойствам в *первом* принципе, *до света,* естественно, а во втором, в свете, духовно (75—79).

§ 50. О семи свойствах

Семь свойств, или качеств, которые, [если идти] по порядку вперед или вниз, бесконечно разнообразятся благодаря разным способам соединения, а [если идти] назад, сводятся к трем или двум принципам, именно к свету и тьме, представляют самый важный и поучительный пункт мистики Я. Бёме; ибо это принципы действительности, по которым бог, творя природу, или мир, вместе с тем творит себя самого, осуществляет себя, делает из ничто нечто, «ибо *ничто* вводится в *природу,* чтобы из ничто возникло *качество* — Quaal (т. е. нечто определенное, качественное), чувствительное» (Первая апология против Б. Тилькена, § 365). Я. Бёме обращается к ним несчетное число раз; но, как ни часто он говорит о них, как ни старается внести свет и порядок в этот божественный хаос, он всегда, подходя к специальному определению их, становится темным и запутанным и не всегда последовательным, например делая в одном месте первичным свойством то, что в другом считает производным, здесь применяя психологические и зоологические определения и выражения, а там — физические. Однако сущность ясна.

Я. Бёме — *религиозный сенсуалист, теософический материалист.* Он исходит из положения: из ничего происходит ничто; но все исходит *из* бога или от бога, следовательно, оно должно быть также *в* боге; так что временна́я, т. е. действительная, природа предполагает

вечную природу, земная материя — божественную. «Бог сотворил все вещи из ничего, *и это ничто он сам*» (Signat[ura] rec[um] [Обозначение вещей], с. 6, 8). «Так как бог сотворил этот мир со всем прочим, он не имел *другой материи,* из которой он создал его *как свою собственную сущность из себя самого.* Нельзя сказать, что в боге есть огонь, горечь или терпкость, еще менее воздух, вода или земля, но мы видим, что это возникло из него... Все произошло от бога» (О трех принц., гл. 1, 3, 5). «Бездна природы и творения есть сам бог» (О божеств[енной] созерцаем[ости], гл. 3, § 13). «Когда ты *видишь глубину, звезды и землю, ты видишь своего бога,* и в этом боге ты живешь и существуешь также... Если *вся эта сущность* не бог, то и ты не его образ... Если ты из *иной материи,* чем сам бог, то можешь ли ты быть его чадом?» (Трояк[ая] жизнь, I, 51, Авр[ора], гл. 23, 4, 6). Но то, из чего Яков Бёме в своем теософическом воображении выводит природу, на самом деле выведено и отвлечено от самой природы, притом чувственной, временно́й. Поэтому семь космогонических и теогонических свойств, или качеств, вечной природы также не что иное, как качества, отвлеченные от созерцания природы, которые Яков Бёме делает генетическими универсальными принципами. Терпкость, соленость, горечь, сладость, жидкость, подвижность, огонь и вода — все эти слова, которые он употребляет для обозначения первичных основных свойств природы, должны пониматься не в переносном, а в собственном смысле слова. «Мое мнение, — говорит он сам в «Авроре» (гл. 4), — небесное и духовное, но в то же время *истинное* и *настоящее,* так что я не разумею иной вещи, чем выражаю в буквах». «Если ты, — прибавляет он, — хочешь созерцать небесное, божественное торжество и величие, каково оно, какая там растительность, удовольствие или радость, то смотри внимательно *на этот мир,* какие плоды и растения вырастают из селитры (Salitter) — основного вещества или сущности земли. Все это *в образце* небесного торжества». Итак, если, например, речь идет о звуке в боге, то мыслится действительный звук, ибо из этого божественного звука возникает все, что звучит на земле. Однако этот

божественный, первоначальный звук не чувственный, материальный, слышимый, звук, нет! Это духовный, воображаемый звук, или звук в мыслях. Все материальное находится в боге, но не как вещество, а только как «сила», качество, или свойство, не сама желчь, а горечь ее, не сам твердый камень, но твердость его — все в боге, но как предмет духа, абстракции, ума, фантазии. Поэтому вода в боге есть «духовная вода», огонь в нем — «духовный огонь», т. е. «образный огонь», «образная вода». Поэтому Яков Бёме называет семь качеств прямо духами. Они у него вообще не только физические качества, но в то же время животные или психологические силы: воля, му́ка, влечение, жажда, боязнь, гнев, голод — так сказать, тождества духа и природы. Они для него чувственные сущности, олицетворенные свойства или абстракции, они желают, чувствуют, имеют вкус, целуют и обнимают друг друга, как невеста и жених. Словом, на небе вечной, божественной природы есть жизнь и движение, которое решительно не отличается от жизни и движения в этой временной, чувственной природе, — «сердечная любовь, радостное созерцание, приятный запах, вкус и чувство любви, блаженные поцелуи, совместная еда, питье и любовные прогулки». «Ах, и вечно, без конца» (Авр., гл. 9, 38, 39). Кто не захотел бы быть на этом небе? Но мы еще до ушей погрязли в третьем принципе, т. е. в принципе этого испорченного, временно́го, видимого, грубо материального мира, где приятный вкус и запах, чувство любви и поцелуи, к сожалению, длятся не вечно.

§ 51. Видимая природа и ее происхождение в ее особенных формах

Третий принцип — именно кроме обоих принципов света и тьмы в боге есть *видимый* мир как третья основа и начало, он выделен из внутренней основы, как из обоих первых, и приведен в форму и вид творения. Этот видимый мир вырос из вышеописанного духовного мира как из выделенной божественной силы и есть объект или противомет духовного мира: духовный

мир есть внутренняя основа видимого мира, а видимый мир стоит в духовном. Этот видимый мир не что иное, как истечение семи свойств. «*Внешний мир,* — говорит он в «Mysterium magnum [Великой тайне], гл. 6, § 10, — есть *дым* или пар духовного огня и духовной воли, оба выделены из святого и затем также из темного мира; поэтому он зол и добр... и является лишь *дымом* или *туманом* в сравнении с духовным миром, ибо он возник из шести действующих свойств, а в седьмом, как в раю, стоит он в покое, который есть вечная суббота, где покоится действие божественной силы» (Clavis, 127, 81, 82).

Духовный мир из огня, света и тьмы скрыт в видимом стихийном мире, действует через видимый мир и разливается посредством разделителя через истечение во все вещи по способу и свойству каждой вещи (О божественной обозримости, гл. 3, 19).

Но каждое свойство имеет своего собственного разделителя и производителя в себе и само в себе определяется вполне по свойству вечного единства. Так что разделитель каждой воли снова выделяет из себя свойства, из которых возникает бесконечное множество. В каждой силе есть противомет, возникший как собственное влечение. Это собственное влечение в противомете сил снова выделило себя в противомет; от этого влечение такого истечения стало резким, строгим и грубым, коагулировалось и превратилось в вещества. И как произошло истечение внутренних сил из света и тьмы, из остроты и мягкости, из свойства огня или света, так произошли и вещества. Чем дальше простиралось истечение силы, тем более внешней и грубой становилась материя, один противомет возникал из другого, пока наконец не дошло до грубой земли (там же, § 10, 11, 41, 42).

Но мы должны правильно вывести и указать основание такой *философии,* откуда возникло твердое и мягкое, что мы познаем на металлах, ибо всякая *материя,* которая тверда, как металлы и камни, а также дерево, травы и т. п., имеет в себе благородную *тинктуру* (представляющую подобие и противомет божественной *Mysterii magni,* в коей *одинаково* заключены

все силы, и правильно называемую раем или божественным удовольствием) и высокий дух силы, как это видно и на костях всякого творения, как самая благородная тинктура находится в силе света, самая большая сладость — в мозге костей, а в крови — лишь огненная тинктура *.

Все, что в сущности этого мира мягко, нежно и тонко, исходит и дает само себя и есть ее основа и начало *по единству* вечности (поскольку она кроме движения как вечное единое есть наибольшая нежность), так как единство всегда исходит из себя и так как под сущностью тонкости, как и у воды и воздуха, не разумеют чувствительности или страданий, ибо та же сущность едина в самой себе. А что твердо и плотно, как кости, дерево, травы, металлы, огонь, земля, камни и т. п. вещества, в том пребывает образ божественной *силы* и *движения* (в котором божественная воля присоединяется к самости как к силе) и смыкается со своим разделителем как истечением божественного стремления, как благородная драгоценность или искра божественной силы перед грубостью, и потому твердо и огненно, что оно имеет свое основание божественной постижимости, где вечно единое всегда вводится в ос-

---

* Тинктура играет большую, но весьма мистическую роль у Якова Бёме. «Она есть причина *видимости* или *блеска;* это причина того, что все творения видят и *живут*»; «она дает всем вещам силу и красоту, однако это не вещь, но действует в вещи и заставляет ее *расти* и *цвести*»; «в благоухающей траве это приятная сладость и нежность; если бы не было тинктуры, то трава не имела бы ни цветов, ни запаха». «Как скоро цветок опадает, тинктура исчезает, как в стекле или тени» [О трех принц[ипах], гл. 12 и 13). Таким образом, это мозг вещей, сок жизни, «ни чистый дух, ни чистая вода, но середина между духом и существом, или телом», как это сказано в *Clavicula* вышеупомянутого извлечения из Якова Бёме. Последователь Бёме Этингер (в собр. избр. соч. Сведенборга, т. V, 1777) объясняет ее так: «Самая благородная тинктура тела находится в мозге костей, она не только текучего, но светящегося рода, ибо она *есть* блеск огня». «Химики называют ее spiritum rectorem [правящим духом] и иногда получают возможность видеть ее». «Материя не может мыслить, *но тинктура относится к мышлению,* и небесная *соль* — «самая благородная материя — это соль» — есть *основа размышления*» (стр. 253—258).

нову троичности для движения сил и все-таки замыкается перед истечением как перед введением собственной воли природы и силой единства действует через природу.

Точно так же следует понимать благородную тинктуру (чувственный противомет единства и равенства): где она наиболее благородна, там она большей частью сомкнута с твердостью, ибо единство заключено в ней в подвижности, как в чувствительности действия, поэтому оно скрывается, а в тонкости не связано с такой чувствительностью, но оно во всех вещах одинаково, как вода и воздух одинаковы для всех вещей и находятся во всех вещах, а сухая вода (огненная) не есть настоящая жемчужная почва, в которой тонкая сила действия единства находится в центре. Эту тайну следует понимать так, что *мягкое* и *тонкое* возникает из *единства,* от его истечения из mysterio magno [великой тайны] и ближе всего к единству, а благороднейшая *основа божественного откровения в силе и действии* лежит *в огненной твердости* *, и сухое единство является темпераментом, которому снова присуща раздельность всех сил, ибо где силы не находятся в

---

* Все в природе, что, по Якову Бёме, имеет характер безразличного единства и равенства (которые в природе, где все находится в отдельности, конечно, имеют границы, т. е. сами определены и отличны от другого), характер отдающейся, сообщающейся, все проникающей всеобщности, как свет, воздух, есть естественный противомет единства, воли божества без аффектов и различий и в нем имеет свое основание и происхождение. Напротив, такие вещества, как камень, металл, кость, представляют объективацию единства, заключенного в самости, явного, как единство, определенного, как свет, когда оно уже не первая, тихая, как бы бессознательная, но огненная, самосознающая любовь, горение любви. Ибо в них находится кроткое единство, отличное от противоположности — твердости, представляющей форму самости, в то время как в этой противоположности обнаруживается ощутимое, определенное единство. Например, мозг в костях, как мягкое, жидкое, отдающееся и сообщающееся, как питание костей, имеет природу света, воздуха и вместе с тем единства, но единства в себе; здесь же имеется сплоченное, замкнутое, действующее в своей противоположности, устраняющее эту противоположность, *отрицательное,* огненное, индивидуальное единство, которое потому благороднее, чем то другое единство.

единстве воли, там воля разделена, и в этой вещи нельзя полагать большой силы, что следует заметить medicis [врачам] (l. c. 36—48).

Здесь мы имеем несколько примеров, как Бёме выводит камень и кость, воздух и свет, землю и воду из божественной сущности. Как пример его религиозной натурфилософии мы прибавим еще следующие: «В том месте, где *жесткое качество* было первым, salitter [селитра] (т. е. основное вещество природы, материальная совокупность семи качеств, или источников духа, первая материя) *сжалась* и *высохла,* так что образовались *твердые жесткие* камни; а в тех местах, где терпкий дух вместе с горьким был первым, там образовался колючий песок, так как бушующий горький дух *разбил* salitter (Авр[ора], гл. 18, § 11). «Жидкая вода ищет долины и есть смирение жизни; она *не поднимается,* как жесткое, горькое и огненное качество. Поэтому она всегда ищет *самых низких мест* на земле; это означает истинный дух кротости» (там же, гл. 19, 70, 71).

§ 52. Происхождение зла

Видимый, настоящий, действительный, материальный мир есть место действия зла, он даже по христианскому религиозному представлению Якова Бёме обязан своим бытием отпадению от бога — падению Люцифера и Адама; ибо до падения человек не был мужчиной и женщиной, но тем и другим, так что не имел ни половых органов, ни зубов, ни желудка, ни кишок, следовательно, не имел также седалища. Все эти материалистические органы, которые даже в христианском мире играют столь влиятельную роль, мы получили благодаря грехопадению. Поэтому мы должны здесь особенно подчеркнуть и объяснить понятие Якова Бёме о зле и его происхождении, хотя оно содержится уже во всем данном изложении его мыслей. Важность и в то же время трудность предмета требуют этого.

Зло, по учению Якова Бёме, вообще есть *принцип отрицательности,* т. е. устранения единства, разделения и различения (дифференцирования) и данного вместе

с этим противоположения. Поэтому происхождение природы и духа, нечто, бытия и сознания и происхождение зла — *один* акт, имеют одно и то же происхождение. Если бы бог не отличался от себя самого, не раздваивался, то он не был бы духом, знанием, сознанием, *«ибо в одной сущности, где нет раздельности, которая едина, нет никакого знания»* (Clavis etc., 13). Только из принципа отрицательности, разделения и различия вытекает самосознательный дух. Но принцип отрицательности есть принцип зла, причина того, что нечто вообще становится отличным от себя, и его бытие для себя утверждается в этом различии и отделении. «Ибо всякая злая воля есть дьявол, как *самостоятельная воля* к особенности, как *отступившая* от *целой* сущности и фантазия» (Выбор благодати, гл. 2, 12). Таким образом, лишь через дьявола как принцип отрицания бог есть дух, ибо лишь потому, что он исходит, вытекает из себя, различается от себя и раздваивается, противополагает себе это второе как иное и из этого исхождения, раздвоения снова входит в себя, он раскрывается *для себя* самого, становится индивидуальностью. Но самосознание бога как самое святое, самое единое, самое первое различие и раздвоение есть принцип всех различий и вместе с тем принцип природы: «Мудрость есть знание, подлежащее *или противомет безосновного единства;* она великая тайна божественной природы, ибо в ней обнаруживаются силы, цвета и добродетели: в ней *раздельность* силы есть разум, она сама божественный разум, как божественная созерцаемость, в которой обнаруживается единство» (Clavis, § 18, 19).

Самосознание, из которого возникает разум, есть принцип всех различий, т. е. принцип *различающий;* разум есть *причина того, что нечто существует;* без разума и первоначального раздвоения божественной сущности все было бы едино, ибо он есть разделитель и, как таковой, творец нечто. Разум как великий разделитель есть принцип нечто, но вместе с тем и принцип всякой самости, партикулярности, своенравия, своевластия, всякого упрямства и ожесточения, как разделитель твоего и моего — отец всякого отвращения,

войны и спора. Поэтому принцип бытия, по которому вообще *нечто* существует, и *принцип зла есть один принцип,* или, как это можно также выразить, *принцип качества* и *принцип зла есть один принцип,* ибо нечто есть нечто лишь как отличное от наделенного *свойством, своеволием:* качество есть отступившая, эгоистичная частная воля, дух голода, на языке Якова Бёме — самовластие, закоснелая, упрямая отдельность, которая обнаруживается как злобное влечение, стремящееся уничтожить другое, как своекорыстие, алчность. Но царство бытия и нечто, царство качеств, свойств, всех *особенных* сущностей и вещей есть *природа:* так что *принцип природы* и *принцип зла* есть *один принцип.* Но принцип природы, natura naturans [производящей природы], есть противоположность и предмет бога в боге, [этот принцип] един с принципом отрицательности, которым бог в себе раздваивается и различается, противополагает себе различённое как другое и из этого процесса раздвоения производит свет своего сознания: принцип самосознания и принцип природы, именно природы *в боге,* вечной первоначальной природы, есть, таким образом, один и тот же *принцип.* «Сущность всех сущностей есть лишь одна единая сущность, но она разделяется *в своем* рождении (т. е. самоопределении) на два принципа, на свет и тьму, на радость и страдание, на зло и добро, любовь и гнев, на огонь и свет, а из этих двух вечных начал исходит третье начало, исходит творение для своей собственной любовной игры по свойству обоих вечных влечений. Великая тайна всех сущностей есть извечная в себе самой одна вещь, но в своем *развитии* и *обнаружении* (под чем Яков Бёме разумеет *имманентное,* вечно происходящее *в боге* откровение, тождественное с происхождением его самосознания) она от вечности переходит в две сущности — добро и зло» (Sing, rer., с. 16, § 11, 26). Поэтому происхождение, *принцип зла лежит в самом боге* *, и так как он одинаков с принципом

---

* Яков Бёме говорит (в своей второй апологии против Б. Тилькена, № 140): «Если говорить *по-вашему,* что бог могуществен во всем, а это истинно, то я должен сказать, что

отрицательности, различия, то он имеет бытие во всех вещах и сущностях, ибо принцип зла вообще есть то, с помощью чего и в чем нечто утверждает себя само, свою особенность, но в этом утверждении себя самого отрицает другое, и в этой именно отрицательности есть самостоятельная сущность, *Я*. «Это смерть и несчастье людей и всех творений, что свойства борются друг с другом и каждое *возвышается само в себе* и получает качества *в собственной воле,* отчего происходит болезнь и горе... каждое свойство стремится к равенству, как сущность *к себе и из себя*» (Myst. magnum., с. 11, 17). «Во всех *есть яд* и *злоба;* оказывается, что так должно быть, иначе не было бы ни *жизни,* ни *подвижности,* не было бы также ни цвета, ни добродетели, ни толстого, ни тонкого или какого-либо ощущения, но все было бы ничто» (О трех принц. предисл., § 13). Поэтому дьявол, по Якову Бёме, есть соль природы, без которой все было бы лишь безвкусной кашей, ибо принцип всякого различия или вида и принцип зла один и тот же. Но в боге принцип зла есть принцип не зла, а *добра.* Самораздвоение и различение бога зажигают в нем, правда, с самосознанием *огонь индивидуальности* и *самости,* но эта индивидуальность *только форма, оболочка единства,* его содержание — бескорыстная полнота всех сущностей. Эта индивидуальность есть лишь блаженное сознание чистой любви; бытие для себя бога, которое вытекает из его различия в себе, из противоположения себе противомета, есть не бытие-для-себя различия, но скорее единство и свобода, обнаруживающиеся для себя в отличие от различия. Бог обнаруживается лишь в своей противоположности, в отличии от себя, если бы бог не полагал в себе противодействия противоположности, то он не знал бы себя самого. Но это самосознание есть сознание добра о себе, любви и, как самосознание любви, источник радости, блаженства; бог есть блаженство, так как или поскольку он познает себя богом. Таким образом, принцип отрицательности, противоположения, раздвоения,

---

бог все. Он бог, он *небо* и *ад,* а также внешний мир, ибо от него и в нем происходит все».

принцип зла в боге есть причина добра. *Отрицательное в боге есть положительное.* Огонь отрицательности, индивидуальность в боге есть лишь благотворное горение любви, огонь любви, добра; принцип зла есть в боге лишь причина* того, что положительное, добро в форме самости переходит в аффект, становится подвижным, действующим, чувствительным, *деятельным, познающим само себя. «Зло* относится *к образованию* и *подвижности,* добро — к лжи, а *строгость* или *отвращение* — к *радости»* (Предисл. к трем принц., § 14). Единство сначала простое, тихое, неподвижное только через полагание противомета и различие от него становится различающим себя, *отрицательным,* самостным, горящим, огненным единством и лишь благодаря этому действительным, живым единством. Поэтому огонь отрицательности в боге тожествен со светом и единством; зло в боге (или *в себе)* лишь добро. «В царстве бога, как в мире света, правильно познается не более одного принципа, ибо свет правит, а все другие качества и свойства скрыты, как тайна, ибо все они должны служить свету и представлять ему свою волю; отсюда *злобная сущность* света превращается *во влечение к свету* и *любви,* в кротость. Хотя такие свойства, как жестокость, горечь, боязнь и горькое страдание, вечно остаются в огне, а также в мире света, но *ни одно из них не обнаруживается в своем свойстве* и все они вместе лишь причины жизни, движения и радостей. Что в темном мире есть страдание, то в мире света благодеяние; и что во мраке страх, испуг и трепет, то в свете ликование радостей, звон и пение, и этого не могло бы быть, если бы в первоначальном состоянии не было такой *серьезной му́ки* (Quaal). Поэтому темный мир есть основа и первоначало светлого, и *боязливое зло должно быть причиной добра,* и все от бога (О шести пунктах, III, 1—5). «Все, что в этом мире представляет земное подобие и зеркало, в царстве божьем находится в большем совершенстве в духовной сущности. *В небе* (т. е. в боге как боге) все *добро;* что в аду

*«Добро *поглотило в себе* зло или отвращение и держит его в неволе в плену, так как зло должно быть причиной жизни и света» (О шести пунктах, III, 2).

зло, боязнь и му́ка, то в небе благо и радость, ибо все пребывает как свет» (Signat. rer., c. 16, 22 и 20). «В боге нет гнева, только чистая любовь; но в основе, через которую любовь подвижна, находится огонь гнева, а в боге это причина *царства радости*» (Теос[офические] вопр[осы], 3, 27). «Если бы любовь единства не состояла в *огненно горящем* виде, то она не была бы *действительна* и в единстве не было бы *радости* или *движения*» (там же, 18).

Таким образом, зло есть абсолютный, вечный момент, момент в самой божественной жизни; но в боге зло лишь *сила,* энергия, строгость, резкость и страстность, т. е. субъективность, или самость, форма добра. Здесь зло играет ту же роль, что страсть в более подчиненной сфере человеческой жизни. Страсть здесь принцип зла; но принципом зла и даже злом она становится, лишь когда и поскольку она, отделяясь от добра, становится собственной жизнью; сама по себе страсть есть двигатель, энергия, огонь, форма, дух добра. Доброта, которая, так сказать, неодержима бесом, не *имеет в себе* принципа и момента зла, *огня индивидуальности,* жизненности и страстности, не есть доброта духа, а доброта глупости.

Только в великом разделительном процессе обнаружения в природе, где все вступает в самостоятельное своеобразие и отдельное существование, чтобы обнаружиться, лишь там принцип зла становится принципом зла; лишь когда зло отделяется от добра, вступает в особое существование; когда форма становится содержанием для самой себя, а индивидуальность — сущностью и предметом для самого себя; когда огонь, отделившись от любви, не есть уже огонь любви, но истребительный огонь гнева, огонь эгоизма; лишь когда, таким образом, зло становится само для себя, — оно становится *злом* и *в качестве* зла раскрывается и становится действительным*. Но этот акт разделения неотделим от первоначального акта раздвоения и различения бога, он уже в боге, но лишь поскольку он

* Но именно этот пункт, впервые попадающий в цель, есть пункт, в котором Яков Бёме совершенно теряется в теологической фантастике и произволе, не разрешая, однако, труд-

центр, принцип природы. Он в нем, как в вечной природе, которая снова производит и осуществляет себя как *эта* временна́я, чувственная природа, в которой вечная природа имеет свое выражение, развитое существование и проявление. Поэтому же поскольку зло имеет свое определенное развитое существование лишь в творении, то акт, тождественный в себе с вечным раздвоением сознания, находит свою определенную действительность в творении или только в нем становится определенным, действительным процессом. «Когда говорят о воле гнева божьего, чтобы он отступил от любви и принял образ, то это следует понимать только относительно творения. Надо возлагать вину падения не на бога, но лишь на силу, развитую в творении после «нет». Она была небрежна и стала ложью, не бог, а творение, не неразвитая сила гнева, в коей горит любовь» (Теос. вопр., IX, 7, 8). Но в то же время, так как огонь гнева в боге есть принцип творения, надо принцип этого процесса снова полагать в боге, поскольку лишь в противомете вечной природы, которой присущи добро и зло, свет и тьма, бог зажигает сознание о себе как свете, единстве.

Таким образом, по Якову Бёме, зло абсолютно необходимо, *определение отрицательности — абсолютно действительное определение,* ибо *зло есть принцип всякого духа и жизни,* как достаточно ясно видно из вышеизложенного.

«Если бы в жизни не было отвратительного, то не было бы ни *чувствительности,* ни *воления,* ни *действия,* а также в ней не было бы ни разума, ни *знания;* ибо вещь, имеющая лишь *одну* волю, не имеет раздельности, так как она не ощущает отвращения, которое побуждает ее к движению, она стоит тихо» (О божеств. созерц., I, § 9). *«Жизнь состоит из многих воль:* каж-

---

ности, невозможность разрешения которой, конечно, вполне понятна. К несчастью, эта трудность представляется ему дважды: сначала при падении Люцифера, затем при падении Адама. Он прибегает к помощи свободной воли. Но абсолютно непонятно и нелепо, как свободная воля могла выступить из божественного согласия. Из фантастического мира теологии нет никакого перехода в действительный мир (1847).

дая сущность может иметь волю и имеет ее. Одна форма враждует с другой, и не только в человеке, но и во всех творениях» (О шести пунктах, III, гл. 4, § 2, 3).

Происхождение жизни есть происхождение зла; последнее не может быть отделено от первой и рассматриваться отдельно от нее, так, чтобы можно было предположить сначала жизнь, а затем еще спрашивать: как появилось зло или как из нее развивается зло? Но хотя зло, как тождественное с жизнью и духом, абсолютно необходимо, *первоначально,* тем не менее о его происхождении так же нельзя спрашивать, как о происхождении жизни, так как в нем самом лежит понятие первоначальности. Таким образом, зло, когда оно выступает и обнаруживается как зло, в отдельном от добра собственном существовании, не имеет у Якова Бёме значения абсолютно необходимой или самостоятельной сущности, как, например, в дуализме древности. Скорее зло, даже когда оно действует как зло, есть причина, средство, побуждение к добру, средство к проявлению, ощущению и познанию добра. Отрицательное есть отрицание себя самого или отрицательно к себе самому; дьявол есть дьявол лишь для себя самого; зло — наибольший враг и противник себя самого; т. е. на языке Якова Бёме это ужасная му́ка, адский огонь, вечно возникающая болезненная мука и поэтому *влечение* к покою и миру, к добру, к возврату в первоначальное состояние, где оно одинаково с добром и представляет лишь оживление, одушевление, зажигание его. «Коли бы не было муки, то для нее не раскрывалась бы радость. Зло должно быть причиной того, что ему самому раскрывается добро, и добро должно быть причиной того, что ему раскрывается зло, *очевидное* в своей хитрости и злобе, чтобы все вещи стали созерцаемыми» (Myst. magn., с. 28, 68, 69). «Самое злое должно быть причиной наилучшего» (там же, гл. 10, § 62). Это понятие зла объясняет также приведенное уже определение, в котором Яков Бёме формулирует единство и дух. Истинное, действительное единство не первое, начальное; истинный дух не безраздельно единый с собой, но переходящий в адскую муку зла, в болезненную муку различия и

через устранение различия, как такового, через единение его с собой снова возвращающийся в себя дух; ибо, лишь как возвращающийся в себя, он ощущающий, раскрывшийся, действительный и живой дух. «Стремление к свободе (которую Яков Бёме в других местах называет духом) снова повлеклось в тишину как в ничто и вновь проникло *из* тьмы, строгости влечения в себя само как в свободу вне гнева вражды, и, таким образом, лишь в строгом стеснении *обострилось* так, что оказалось *движущей чувствующей жизнью* и что ее свобода обострилась (стала индивидуальной, самостной, *воодушевленной),* стала блеском, который в свободе представляет и дает царство радости» (Signat. rer., с. 3, § 18). Но тот же процесс имеет также место в человеке. Беспокойство и мука зла бывают причиной того, что человек желает вернуться обратно из различия своей индивидуальности в свое первоначальное состояние и происхождение и в форму своей индивидуальности включает волю вечного единства, которое только теперь в противоположность мучительному злу ощущается и познается как единство, как сладкая кротость, как благодеяние. «Зло или отвращение побуждает добро, как волю, снова стремиться к своему первоначальному состоянию, как к богу, и внушает влечение к добру как к доброй воле. Ибо вещь, которая добра лишь в одной себе и не имеет муки, не стремится ни к чему, так как она не знает ничего лучшего в себе или для себя, чего она могла бы алкать» (О божеств. созерцаемости, гл. 1, 13).

§ 53. Антропология Якова Бёме

С происхождением зла, греха — ведь одному греху обязан своим происхождением не фантастический и теологический, а существующий человек — пришли мы к человеку и с ним к настоящему ключу и рычагу теософии Якова Бёме. «Книга, — говорит Бёме, — в которой заключены все тайны, есть *сам человек; он сам есть книга сущности всех сущностей, так как он есть подобие божества, великая тайна заключена в нем»* (Теософ. послания, письмо 20, § 3). «Где хочешь ты

искать бога в глубине над звездами? Ты не найдешь его там; *ищи его в своем сердце,* в центре рождения твоей жизни, там ты найдешь его. *Сокрытый человек,* который есть душа (поскольку любовь восходит в свете бога в твоем центре), есть *собственная сущность бога...* как же ты не имел силы говорить о боге, который твой отец, *сущностью которого ты сам являешься?»* (О трех принц., IV, § 7, 8). А относительно себя самого он говорит: «Я писал не из человеческого знания или из книжной науки, но *из моей собственной книги,* которая открылась во мне; именно, как благородное подобие бога, книга благородного образа (т. е. бога) была открыта для меня, и в ней я нашел свое учение, для этого я не нуждаюсь в другой книге. *Моя книга имеет только три листка, это три принципа вечности...* В ней я *могу найти основу мира и всякую тайну»* (Теософ. послан[ия], 12, § 14, 15). *«В тебе* все три принципа... где же хочешь ты искать бога? Ищи его только в твоей душе, которая произошла из вечной природы вместе с божественным рождением». «Тьма *в тебе,* которая стремится к свету, есть первый принцип. Сила света в тебе, через которую *ты без глаз видишь духом,* есть другой принцип (собственно божество). А сила влечения (воли), которая исходит из духа, свидетельствует о себе и наполняет себя, от которой растет материальное тело, есть третий принцип» (О трех принц., гл. 7, § 16, 26). Таким образом, человек для Якова Бёме есть прообраз сущности всех сущностей — та сущность, из которой он *все объясняет* и *производит.* «Когда говорят о небе и рождении стихий, то говорят *не о далеких вещах,* но мы говорим о вещах, *происходящих в нашем теле и душе,* и нет ничего ближе к нам, чем это рождение, ибо мы живем и парим в нем, как в нашей матери» (там же, § 7). Но Яков Бёме считает не душу, волю, дух человека как отвлеченную, метафизическую сущность, он считает *всего* человека, дух, связанный с телом, принципом, производящим бога и мир. «Подобно тому как *тело порождает душу,* так же семь духов (качеств) бога рождают сына; и как душа, когда она родилась, есть нечто отдельное и все-таки *связана с телом* и не *может* существовать *без тела,* так же сын

божий, родившись, есть отдельное и тоже не может существовать без отца». «*Тело* означает семь духов — источников отца (*вечную* природу), а душа означает врожденного сына (собственно бога) * (Авр., гл. 15, 4, 5). «Что *понятно,* есть, конечно, повсюду *гнев бога* (первый принцип), иначе оно не было бы так понятно» (там же, гл. 14, 99). «Жесткое качество (первый дух, первое свойство вечной природы) обострено. Но то, что оно так обострено в себе, имеет целью образование corpus [тела] *путем сжатия,* иначе не было бы божества и тем более творения» (там же, гл. 13, 69, 70). Таким образом, твердая, сжатая, осязаемая, т. е. *телесная, сущность* есть лишь первый принцип, принцип тьмы и огня, лишь в противоположность чему зажигается принцип света, души, ибо тьма стремится к свету. Если поэтому Спиноза говорит: «Бог есть протяженная сущность», то Яков Бёме говорит в свою очередь: «Бог есть телесная сущность». Вот истинный простой смысл данного выше во введении к Якову Бёме темного, спекулятивного объяснения, что природа необходимо относится к богу, природа — составная часть бога, ибо природа есть совокупность чувственных, телесных существ, или просто телесная сущность. «Отсюда следует, — говорит последователь Бёме Эттингер (в цит. соч., ч. V, стр. 381), — что быть *телесным* — значит обладать *реальностью* или *совершенством,* если она очищена от присущих земной телесности недостатков. Эти недостатки суть непроницаемость, сопротивление и грубое смешение», т. е. бог есть материальная, телесная сущность, но *божественное* тело есть тело, отвлеченное от определений, делающих тело *действительным,* оно есть тело как предмет фантазии и ближайшего к ней органа чувств, глаза, т. е. лишь оптическая, фантастическая сущность.

Таким образом, Яков Бёме признает первоначальной основной сущностью не смерть человека, абстрак-

---

* Значение, которое Яков Бёме дает здесь душе, он приписывает в своих позднейших сочинениях обычно духу, сердцу или «духу души» и называет душу первым принципом, сущностью отца, основой естественной жизни.

цию, отделение души от тела, а единство души с телом, *жизнь,* или живую сущность, человека. Но живая сущность не спокойная, замкнутая, а подвижная, развивающаяся, не простая, а раздвоенная, противоречивая сущность. «Кто может говорить о радостях, не испытав горя, или о мире, не видев или не испытав борьбы?» (Три принц[ипа] объясн[ения] заглавной фигуры). «Мы находим добро и зло, жизнь и смерть, радость и горе, любовь и вражду, печаль и смех... во всех творениях, *главным образом в человеке,* подобии бога» (Прибавление к трем принц., § 3, 4). Таким образом, противоположность есть источник всего, даже божественной жизни. Но откуда возникает борьба и раздвоение в человеке? Из влечения, страсти. Влечение есть потеря свободы и единства. Это влечение к чему-то, чего нет вблизи, по крайней мере для меня, [что есть] разве лишь как предмет представления, духовная сущность, простая схема или мысль, которая, однако, есть ничто. Но влечение именно хочет, чтобы оно было; оно недуховно, но материалистично; оно хочет иметь, владеть, наслаждаться. Пока я ничего не желаю, я нахожусь в состоянии мира, свободы и равенства, но я не имею также качеств, я ничто. Только во влечении я получаю свойства, становлюсь определенной сущностью — алчущей, жаждущей, женолюбивой, честолюбивой и корыстолюбивой самостью, чем-то, ибо во влечении я запечатлеваю в себе сначала воображением, а затем на деле свойства желаемого. Но именно потому, что влечение прикрепляет меня к чему-то, это смерть свободы и тождественного с ней блаженства и единства — источник всякой муки и страдания, всякой боязни и беспокойства. Влечение «пылко, огненно, жестко, горько, строго», так что оно имеет первичные свойства, свойства вечной природы, оно основа всякой сущности и жизни. *«Влечение составляет сущность,* а не волю», т. е. дух (Signat. rer., с. 2, § 7).

«Но беспокойство (влечение) есть искатель покоя. Оно само себя делает своим собственным врагом. Оно влечется к стремлению свободы, к покою и тишине», т. е. к «ничто как своему лекарству» (там же, § 18). Поэтому человек стремится из плена влечения снова

к свободе, из борьбы страсти к покою и миру. «Как скоро ты допускаешь и берешь нечто в свое влечение, то это нечто уже есть одна вещь с тобой, ты обязан интересоваться ею как собственной сущностью. Если же ты ничего не принимаешь в свое влечение, ты *свободен от всех вещей* и в то же время господствуешь над всеми вещами, ибо ты ничего не имеешь в своем удовольствии и ты *для всех вещей ничто,* и *все вещи для тебя также ничто*» (О сверхчувств. жизни, § 9). Так! Кто ничего уже не желает, тот имеет все; его тихий, бесстрастный, индифферентный, неопределенный дух есть образ божественного ничто и всего. Таким образом, человек имеет в себе все тайны божества и принцип всех вещей. «Свойство *влечения* дает и *делает темные сущности,* а свойство *свободного стремления* создает *светлые сущности,* как металлы и все, что подобно им» (Signat., rer., c. 3, § 16). Но к свету и тьме сводятся все вещи.

Рассмотренный в этом отделе предмет образует блестящий пункт теософии и психософии Якова Бёме. Яков Бёме — самый глубокий, бессознательный и необразованный психолог. Особенно то, что он говорит о сущности влечения, о муке страсти, о стремлении к свободе и тождестве духа, об аффекте свободы от аффектов, так же глубоко, как истинно, так же поэтично, как чарующе, потому что он чувствует то, что думает и говорит, потому что он черпает материал для своего изложения и изображения из источника всех страданий и радостей — из ощущения. Яков Бёме является самым поучительным и в то же время самым интересным доказательством того, что тайны теологии и метафизики находят свое объяснение в психологии, что метафизика не что иное, как «эзотерическая психология», ибо все его метафизические и теософические определения и выражения имеют патологический и психологический смысл и происхождение. «Любовь, кротость, сострадание и терпение в надежде» — эти четыре человеческие добродетели или аффекты суть *«четыре стихии бога»* (О шести пунктах, гл. 10), так сказать, психологические основные элементы божества. Ибо между ними нет ни борьбы, ни муки, ни стремления;

это аффекты божественного равенства, единства и свободы. Напротив, «высокомерие, скупость, зависть и гнев или злоба» суть *«четыре стихии дьявола,* которые возникают из темной природы как из жестокости, горечи, боязни и огня» (там же), т. е. психологические основные сущности, к которым сводится бытие и сущность этого грубого, злого, материального мира; ибо мир, каков он теперь по крайней мере, обязан своим происхождением, как мы видим, злу, дьяволу. «Например, вода была раньше тонка подобно воздуху», не «так холодна и густа», как нынешняя вода, «которая смертельна, катится и течет» (Авр., гл. 16). Лишь благодаря безжалостному холоду дьявола, лишь через *психологическую «отрицательность»* она стала холодной, тяжелой сущностью, как теперь.

Антропология Якова Бёме представляет *тот* единственный пункт, из которого мы находим переход к Декарту*. Именно подобно тому как Декарт исходит *от себя,* в себе находит принцип философии, так Яков Бёме исходит от себя, делает себя «своей собственной книгой, которая есть я сам» (Послания, 34 п., § 9), т. е. человека основой своего вымысла и мышления. Но сознание природы неотделимо от самосознания. Поэтому, как Декарт из себя бросает взгляд на мир, ищет науку в себе и в великой книге природы, так и Яков Бёме. Он говорит о себе: «Я имею учителя, которым является вся *природа»* (Авр., гл. 22, § 11). Выражение это, как многое другое у Бёме, напоминает о Парацельсе, который также говорил: «Одна природа — наша наставница» [31].

---

* Впрочем, положение, занимаемое здесь Яковом Бёме, неправильно. Вернее всего поместить его в заключении тома, ибо он единственный немец и его школа образует оппозицию Гоббсу, Декарту, Спинозе и Лейбницу. Против отвлеченной, метафизической и идеалистической сущности этих философов она выдвинула *сущность чувственности,* правда лишь мистическим, фантастическим образом. Так, она оспаривала *«простоту»* души, следовательно и бога, ибо он представляет лишь понятие, выведенное и отвлеченное от души. «Эмпирическая психология, — говорит Вольф [32] (Psych. emp. § 7), — дает естественной теологии свои принципы» (1847).

V

РЕНЭ ДЕКАРТ

§ 54. Жизнь и сочинения Декарта

Ренэ Декарт, родившийся 31 марта 1596 г. в Ла Ге в Турени, происходил из древнего и знаменитого аристократического рода. Отец, ввиду ненасытной любознательности сына называвший его уже в годы отрочества философом, определил его для развития талантов в иезуитскую коллегию в Ла Флеше. Там он особенно отличился перед всеми своими соучениками в математике. С большим усердием он слушал, как он сам о себе рассказывает, своих учителей, изучал классических авторов и, кроме того, не довольствуясь обычными учебными предметами коллегии, читал книги, какие он только мог достать *, излагавшие самые редкие и замечательные вещи. Несмотря на свою страсть к учению и рвение к наукам, под конец он увидел себя обманутым в надеждах, которые его одушевляли. Вместо известного и ясного познания полезных для жизни предметов, которого он ожидал от своих знаний, он так запутался в сомнениях и заблуждениях, что пришел к выводу, что все старания не привели ни к чему иному, кроме осознания своего невежества. Как только он по-

* *R. Cartesii* «Dissertatio de methodo», p. 4, Amstelodami 1650 [*Р. Декарта* «Рассуждение о методе», стр. 4. Амстердам, 1650]. По этому изданию Эльзевира (R. D. C. Opp. philos., edit. III: Appendix, 1649), которое содержит пятое и седьмое возражения вместе с ответами Декарта и письмами к Дине (Dinet) и Воэцию (Voetius) [33], цитируются и остальные сочинения Декарта с указанием номеров страниц.

лучил возможность выйти из коллегии, он отверг всю книжную ученость как пустую и бесполезную и принял решение в будущем не искать больше науки, если не найдет ее *в себе самом* или *в великой книге мира.* Между тем он проводил время в изучении и усвоении рыцарских искусств и даже сделал фехтование предметом небольшого сочинения *. Одно время он жил в Париже среди развлечений и удовольствий большого света, затем удалился в полное уединение и провел в нем почти два года, погруженный в изучение математики и философии. На 21-м году своей жизни он поступил добровольцем на военную службу сначала к голландцам, затем к баварцам, наконец, к императору «не для того, чтобы выступать актером в театре мира, а чтобы быть зрителем разных событий и положений человеческой жизни» **. Точно так же он совершал далекие путешествия, чтобы изучить непосредственно на основании собственных наблюдений природу в разных странах и народы с особенными обычаями и нравами.

По возвращении из этих путешествий он оставался несколько лет в Париже, то вращаясь в светском обществе и поддерживая отношения с многочисленными друзьями, то в строгом уединении, занимаясь одними науками. Но в 1629 г. он совсем покинул свое отечество, чтобы избежать многочисленных посещений и прочих светских развлечений, которые его там тяготили. Он отправился в Голландию, чтобы водвориться, обосноваться здесь надолго и в неизвестности без помех жить для философии, для осуществления своих научных идей, согласно своим изречениям «bene qui latuit, bene vixit» [«кто жил в уединении, хорошо жил»] и «illi mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus ignotus moritur sibi» [«тяжелая смерть ожидает того, кто умирает известный весьма многим, но неизвестный себе»]. Этой цели он здесь и достиг без препятствий. В 1637 г. он обнародовал анонимно свое первое сочинение под заглавием «Essais Philosophiques» [Философ-

---

* *Baillet:* La vie de mr. Des-Cartes, liv. I, ch. 8. [Байе, Жизнь г-на Декарта, кн. I, гл. 8].

** *Baillet,* l. c., ch. 9. [Байе. То же, гл. 9].

ские опыты]. Оно содержало «Discours de la Methode» [Рассуждение о методе] и, кроме того, еще три рассуждения: о диоптрике, метеорологии и аналитической геометрии. «Discours I» [Первое рассуждение] излагало историю развития самого автора, правила его метода и наиболее общие основоположения его философии. «Essais» [Опыты] впоследствии были переведены на латинский язык. В 1641 г. появились «Meditationes de prima philosophia» [Размышления о метафизике], возникновение их относится к более раннему времени, но завершение прерывалось его путешествиями, занятиями математикой и физикой. К заглавию прибавлено объяснение, что речь идет о бытии бога и бессмертии души, причем даны возражения многих ученых и опровержения автора *. Среди оппонентов, с которыми спорит Декарт, особенно выделяются Гоббс, Гассенди и парижский теолог Арно [34], один из вождей янсенизма. «Размышления о метафизике» с приложением были переведены еще при жизни Декарта и при его содействии на французский язык. В 1644 г. появились «Principia philosophiae» [Начала философии], которые содержат всю его систему — теорию познания и метафизику, философию природы и философию духа, и в качестве дополнения к последней в 1649 г. появилось рассуждение «Les passions de l'âme» [О страстях души]. Точно так же при жизни автора «Начала философии», как и сочинение об аффектах, были переведены на латинский язык.

Своей философией Декарт приобрел много противников и врагов, между прочими ненавистного придирчивого теолога Гисберта Воэция, который обвинял его философию в атеизме, своими интригами добился того, что она была запрещена в Утрехтском университете,

---

* *Renati Descartes.* Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. Hic adjectae sunt variae objectiones virorum doctorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris. Paris. 1641. [*Рене Декарта.* Размышления о первой философии, между прочим о бытии бога и бессмертии души. К ним приложены разные возражения ученых мужей на доказательства о боге и душе с ответами автора. Париж, 1641].

а затем преследовал его насмешками и вовлек во всевозможные весьма неприятные распри. Но он приобрел себе также много сторонников и почитателей и даже дружбу и милость остроумной и ученой принцессы Елизаветы, старшей дочери Фридриха V, курфюрста пфальцского, и королевы шведской Христины, которая пригласила его к своему двору, чтобы он посвятил ее в свою философию. Декарт наконец принял это приглашение, хотя с большим отвращением*, и в 1649 г. поехал из Голландии, своего излюбленного «философского уединения», в Стокгольм, где он и умер 11 февраля следующего 1650 г. После его смерти появились его «Письма», в которых излагались вопросы математики, физики, метафизики и морали, и его рассуждения *о человеке, развитии эмбриона, о свете* и еще некоторые другие работы и извлечения из его рукописного наследства. Его сочинения появились в издании Эльзевира в Амстердаме в многочисленных, более или менее полных собраниях с латинским текстом. Самые полные издания вышли с 1670 до 1683 г. и с 1692 до 1701 г. Первое французское полное собрание сочинений появилось в Париже в 1724—1729 гг., Виктор Кузен[35] снова издал Декарта в 1824—1829 гг. Его жизнь описал Байе: La vie de Mr. Descartes, 1691 [Жизнь г. Декарта, 1691]; извлечение из нее появилось в 1693 г.

Бо́льшую часть сторонников и друзей Декарт приобрел в Голландии и Франции. Самые известные среди них — адвокат парламента Клод де Клерселье и медик Луи де ля Форж, которые совместно издали литературное наследство Декарта; затем известный в свое время физик Жак Рого[36], зять Клерселье, как и другой

---

* Причиной этого отвращения было главным образом предчувствие предстоявшего несчастья, которое обернулось на самом деле смертью. Он сам пишет в письме к Пьеру Шаню (R. Cartesii epistolae, p. I, ep. 44) [Письма Р. Декарта, ч. I, п. 44] еще в 1648 г.: «Все путешествия, предпринимавшиеся мной в течение 20 лет, были так несчастливы, что я боюсь, чтобы мне не пришлось попасть в руки разбойников или испытать кораблекрушение и потерять свое имущество или жизнь».

зять его, Пьер де Шаню, бывший с 1645 по 1649 г. французским посланником при дворе Христины и посредником в ее отношениях с Декартом; наконец, свободомыслящий католический теолог Антуан Легран и поборник просвещения протестантский теолог Бальтазар Беккер[37] в Амстердаме и прежде всех философ Арнольд Гейлинкс в Лейдене.

ФИЛОСОФИЯ ДЕКАРТА

§ 55. Сомнение как начало философии

Декарт начинает философию *сомнением,* но не сомнением в истине того или иного предмета, сомнением, касающимся известных предметов, но оставляющим нетронутой общую сферу подверженного сомнению, а полным всеобщим сомнением, обнимающим всю сферу того, что подвержено сомнению, сомнением во всем, что только известно не само по себе и потому может вызвать сомнение. Но он начинает с сомнения не для того, чтобы сомневаться по примеру скептиков, но для того, чтобы прийти к достоверности; он начинает с сомнения как необходимого условия и способа достигнуть познания определенных и прочных принципов. «Уже несколько лет, — так начинает Декарт первое из своих размышлений о первой философии, — как я заметил, что уже с юности принимал многие обманы и заблуждения за истины и как недостоверно все, что я строил из них позднее, а потому я понял необходимость хоть раз в жизни отвергнуть все до основания и начать с первых основ, если я хотел обосновать нечто прочное и долговечное в науках. Поэтому, чтобы освободиться от многих предрассудков, которые я впитал с детства, когда еще не мог надлежащим образом пользоваться разумом, я должен усомниться во всем, что не вполне достоверно. Но главнейший предрассудок относится к существованию чувственных вещей. Чувства иногда обманывают, и мудрость требует не слишком доверять тем, кто однажды обманул нас. Затем я чувствую и живо воспринимаю ежедневно многое во

сне, что не существует в действительности, так что я не имею надежных критериев, чтобы отличить сновидение от наблюдения наяву. Поэтому я должен усомниться в существовании чувственных вещей; но не только в них, а также и в простых и всеобщих предметах, как телесная природа, протяжение и т. д., даже в математических истинах, ибо уже многие обманывались ими и считали достоверным то, что впоследствии оказалось ложным; и прежде всего потому, что в нашем духе издавна укоренилось мнение, что существует бог, который может все и создал нас. Ибо мы не знаем, не создал ли он нас так, что мы заблуждаемся всегда даже в том, что считаем самым ясным и достоверным» (Medit[ationis] [Размышл.] I и Princ[ipia] phil-[osophiae] [Принц. ф[илософии], I, § 1—5).

Способ, которым Декарт выражает и представляет свои сомнения, очень нефилософский, и основания его сомнения, очевидно, очень слабы. А последнее основание сомнения показывает немалую слабость и непоследовательность. Как мог Декарт считать старое мнение о всемогущем боге основой сомнения? Мнение, о котором он даже не знает, истинно оно или нет? Ведь он должен был истребить в себе это мнение, поскольку оно только мнение. Впрочем, надо принять во внимание, что Декарт находится здесь еще только в *преддверии,* в начале своей философии, а не в ней *самой;* что эти основания выражают лишь *субъективный* способ, каким он пришел к принципу своей философии, так что они безразличны в этом отношении и, если бы они были еще хуже, они не устранили бы необходимости сомнения. Ибо *истинное, существенное основание* его суть (как окажется ниже) *не* приведенные *основания,* но сам *фундамент* его философии «я мыслю, следовательно, я существую», есть необходимость, чтобы *дух,* познать который Декарт — правда, в первой самой простой и абстрактной форме — был предопределен духом всемирной истории, воспринимал *себя сам лишь через сомнение* и только через него мог быть познан. Поэтому Декарт не только делал вид, что сомневается, как обвиняли его некоторые противники, но действительно сомневался и может быть понят тем, кто сомне-

вается вместе с ним, но, конечно, в другом смысле, чем обыкновенно понимаются сомнения Декарта. Вся аргументация противников Декарта против его сомнений, к которой он сам дал повод небрежностью, неточностью, неловкостью и даже ребячеством своих выражений, нефилософской, непоследовательной формой, в которой он излагает бóльшую часть своих мыслей, вся эта аргументация рушится от замечания, что они обращали внимание только на его *сомнения,* а не на акт *сомнения,* чтó является главным; что они, чтó также очень важно, не принимали во внимание *определенный вид,* связь его сомнения с *определенной исходной точкой и результатом* его. Во всяком сомнении, которое не устремляется в пустоту и не разрешается неопределенной болтовней, не имеет своей исходной точкой произвол, содержится уже в отрицательной форме результат, вытекающий из него. *Истинное сомнение есть необходимость* не только потому, что оно освобождает меня от мнений и предрассудков, мешающих моему познанию предмета, и, таким образом, является субъективным средством достигнуть его познания, но и потому, что оно соответствует предмету, который я познаю через него, лежит в нем самом и поэтому является *единственным* данным самим предметом и определенным средством познания его. Поэтому истинное философское сомнение во всяком случае не беспредпосылочно, но предполагает результат, который для философа не предшествует сомнению, а возникает лишь из него и вместе с ним; оно имеет, далее, своей предпосылкой *дух* и *общую точку зрения* философии, начинающейся этим сомнением, на которую философ становится не произвольно, как на подставку, которую он ad libitum [по желанию] может покинуть и затем снова занять, а на которую он оказывается поставленным духом всемирной истории и своей философии и которая поэтому является необходимой точкой зрения. Таким образом, и сомнение Декарта не настолько произвольно, чтобы он мог начать как с него, так и без него, но это метод, с необходимостью вытекающий из самого принципа его философии, — единственное средство познать этот принцип. Но сомнение Декарта было

необходимым действием не только потому, что он лишь с его помощью мог найти принцип своей философии, но и потому, что он, только начиная свою философию с сомнения, с отрицания, положил и мог положить начало и основание новой и свободной, начинающейся с самой себя философии *.

Чувственному человеку, который то, что действует на него, что он ощущает, считает действительностью, *ибо оно* действует на него, который считает себя мерой того, что существует или нет, который принимает чувственные свойства вещей за их *существование* и потому думает, будто Декарт, сомневаясь в их существовании, отрицает то, что мы видим вещи, ощущаем их твердость, мягкость и т. п., такому человеку сомнение Декарта, конечно, должно казаться очень смешным. Но, как уже Мальбранш верно заметил о Декарте: «Descartes, qui vouloit établir sa philosophie sur des fondemens inébranlables, n'a pas cru pouvoir supposer, qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des *preuves sensibles,* quoiqu'elles paroissent très convaincantes au commun des hommes. Apparémment il savoit aussi bien que nous, qu'il n'y avoir qu'à ouvrir les yeux, pour voir des corps, que l'on pouvoit s'en approcher et les toucher, pour s'assurer, si nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Mais... il aimoit mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes, qui leur paroissent extravagantes, que d'assurer des choses, qu'il ne jugeoit pas certaines et incontestables» (Eclairc. sur le I. livre de la recherche de la vérité, p. 24). [«Декарт, который хотел обосновать свою философию на непоколебимых основаниях, не считал себя вправе предпо-

---

* Каким образом и насколько философию Декарта и вообще философскую мысль можно назвать новой, об этом я говорил подробнее в томах данной «Истории философии», посвященных Бейлю и Лейбницу. Способ рассуждения Гюэ [38] в его «Censura philos. Cart.», c. VIII, § 8 [Критике карт[езианской] филос[офии], гл. VIII, § 8] с целью отказать ей в новизне в высшей степени некритичен и нелеп. В письме к П. Дине Декарт называет свою философию самой древней, так как она исходит из принципов, общих всем предыдущим философам и врожденных нашему духу (см. также Princ. phil., p. IV, § 200 (1847).

лагать, что существуют тела или что он должен доказать это *ощутимыми доводами,* хотя бы они казались весьма убедительными большинству людей. Очевидно, он знал так же хорошо, как мы, что надо было лишь открыть глаза, чтобы видеть тела, что можно приблизиться к ним и коснуться их, чтобы убедиться, не обманывают ли нас глаза своим свидетельством. Но... он предпочел казаться смешным мелким умам вследствие сомнений, которые казались им экстравагантными, чем убеждаться в вещах, которых он не считал достоверными и бесспорными» (Объяс[нения] к I книге об изыскании истины, стр. 211)]. *Чувственного* существования вещей, которое для чувственного человека *в пределах* точки зрения чувственности является несомненной реальностью, не подвергает сомнению ни один идеалист; но вопрос состоит именно в том, представляет ли это чувственное, являющееся существование истинную *реальность,* существование, которое могло бы служить опорой мысли. Впрочем, так как сомнение у Декарта представляет лишь начало его философии и имеет у него лишь значение различения и абстракции, как это будет показано далее, то здесь не место исследовать ближе и критиковать смысл идеализма, именно субъективного.

§ 56. Более близкое определение и объяснение сомнения

«Но недостаточно, — продолжает Декарт, — что я лишь сомневаюсь; я должен скорее, чтобы тем вернее прийти к достоверности, считать ложным и ничтожным все, в чем я сомневаюсь. Но таким образом, сомневаясь во всем в некотором роде сомнительном, отвергая его и считая нереальным, я могу, правда, легко убедить себя, что не существует ни бога, ни неба, ни тел, что я сам не имею тела, но не в том, что я, мыслящий это, не существую, ибо это противоречие думать, что то, что мыслит, в тот момент, когда оно мыслит, не существует, и поэтому познание «Cogito, ergo sum» [*я мыслю, следовательно, я существую*] — *самое первое* и *самое достоверное*» (Princ. phil., § 27).

Таким образом, *существование духа** есть *принцип философии.* Он *самый достоверный* и *самый реальный***, ибо, даже сомневаясь во всем и полагая, что нет ничего, я не могу сомневаться в его *существовании.* Напротив, когда я (естественно, *как дух* или поскольку я дух) сомневаюсь во всем, в чем только можно сомневаться, т. е. все, что только можно *отличить* и *удалить* от меня *как духа,* различаю и исключаю из себя как не-я, как не-дух и таким образом уничтожаю в своем духе все, что в отношении ко мне или для меня представляет другое или предметное, даже все духовные, но *преимущественно чувственные объекты,* отрицаю их реальность или существование, — я даже в этом сомнении уверен в своем существовании, в себе самом, это сомнение есть именно уверенность в себе самом, это отрицание всего предметного как отличного от меня есть именно утверждение меня самого. Таким образом, когда я сомневаюсь, т. е. мыслю, ибо сомневаться — значит мыслить, я существую; *я мыслю, я существую — неразличимо, одно и то же.* Когда я сомневаюсь в существовании всего, что́ я только отличаю от себя и в этом отличии признаю противоположным себе, когда я считаю, что вне меня нет ничего, и потому отрицаю реальность противоположного мне, я тем самым отношу себя к себе самому и утверждаю реальность меня самого: *отрицание реальности* отделимого от меня, *противоположного* мне есть *мое утверждение.* Это отделение, это отрицание предметного, противоположного мне есть сомнение, а сомнение — мышление. Таким образом, *я мыслю, я существую — одно и то же,* это *первая достоверность, принцип философии.*

Таким образом, сомнение у Декарта не сомнение в обычном смысле, но habere pro falsis [признание ложным], fingere [воображение] и supponere non esse [пред-

---

* Высший принцип философии есть бытие нашего духа, так как нет ничего, что было бы для нас достовернее (Epist., p. I, ep. 118 [Письма, ч. I, 118]).

** Достоверность и реальность — тождественные понятия, по учению Декарта. См., например, Princ. phil., p. I, § 11, и Medit., II, где он называет телесные вещи сомнительными, неизвестными, чуждыми.

положение небытия], evertere [ниспровержение], rejicere [отвержение], negare [отрицание], т. е., выражая это философскими определениями, *абстракция, отрицание,* а именно [отрицание] всех вещей, *отличных от нас,* следовательно, также математических истин и всех других духовных объектов, так как они, хотя и духовные, все-таки *объекты* и постольку *отличны* от самого духа и как отличные от него недостоверны; [отрицание], *особенно чувственных вещей,* так как они дальше всего отстоят от духа и больше всего отличны от него, следовательно, большей частью недостоверны (Resp. ad II object.: De rebus omnibus *praesertim corporeis* dubitare) [Ответ на II возраж.: Сомнение во всех вещах, *особенно телесных*], что́ особенно важно, ибо Декарт понимает и определяет дух лишь в отличие от чувственного, в отрицании последнего. Для Декарта сомнение имеет значение отрицания и абстракции, *саморазличения* духа от всего, особенно же от чувственно-предметного. Это не только ясно из всего *хода развития* его «Размышлений», из *результата* и *понятия духа* в том виде, как он возникает из сомнения, но [ясно] даже для тех, кто думает, что у философа сказано лишь то, что они могут извлечь из его точных выражений, и определяет содержание по словам и буквам, а не по духу и смыслу. Именно об акте сомнения — dubitatio — он выражается так: «Это самый надежный путь, чтобы познать природу духа и его отличие от тела. Ибо когда мы при испытании нашей собственной сущности во всем, что отлично от нас, предполагаем, что она может зависеть от заблуждения, то очевидно, что к нашей природе не относится ничего протяженного и т. п., а только мышление» *. Ибо разве предположение, что все, что не мы сами, есть обман, утверждение, что оно не существует,

* Princ. phil., p. I, § 8. Содержание указанного отрывка и верность мысли, что сомнение у Декарта означает лишь отвлечение и различение, объясняют и доказывают также места, где он говорит, что человеку лишь потому так трудно познать сущность духа и убедиться в истине своих мыслей, «что люди никогда не отличают ясно духа от тела» (Princ. phil., p. I, § 12), «никогда не отделяют духа от чувств, не возвышают его над телесными вещами» (Discours de la méthode) [Рассуждение о методе].

и различение не один и тот же акт? Разве различение не есть признание, что его нет, и наоборот? Разве отличие от духа вещей, считаемых простой иллюзией, не есть основание для признания их таковыми? И следовательно, разве различение и различие не главный момент, вопрос, к которому все сводится? Отличие чувственного от духа не таково, как в том случае, если две вещи, одинаковые по ценности и реальности, отличны друг от друга, но в этом различии спокойно стоят рядом. То, что дух, сомневающийся во всем, но не могущий сомневаться в своем существовании, удостоверяющийся этим актом сомнения и различения в самом себе, отличает от себя, то он считает ничтожным, нереальным, ибо, что отлично от самого достоверного, конечно, недостоверно, что отлично от самого реального, нереально. На возражение, что Декарт не может знать ничего достоверного, так как он все подвергает сомнению, он отвечает: «Когда я высказал положение «я мыслю, следовательно, я существую» как самое первое и достоверное, то этим я не утверждал, что не надо заранее знать, что такое мышление, существование, достоверность и т. п., и что невозможно, чтобы то, что мыслит, не существовало, но, так как эти понятия в высшей степени просты и сами по себе не означают ничего действительного, не выражают утверждения, я считал их за ничто» (Princ. phil., p. I, § 10). В другом месте (письмо к Клерселье) он говорит: «Я отказался лишь от *предрассудков*, а не от *понятий*, которые познаются без всякого утверждения или отрицания».

§ 57. Развитие положения «я мыслю, следовательно, я существую»

Я мыслю, следовательно, я существую — это положение достоверно, непоколебимо. Но *что* такое мое *мышление*, мое *бытие* в этом: *я мыслю*, следовательно, *я существую* *? Мое мышление не направлено на

---

* Здесь сохранена форма монолога, в которой Декарт излагает свои размышления, чтобы тем лучше представить их развитие.

чувственные или духовные объекты и не определяется этим направлением; оно не имеет отличного от меня предмета, каков бы он ни был, своим объектом; мое мышление не то, которым я познаю предметы, мышление познания. Ибо я отвлек свой дух от всех объектов, отказался от них. Что же такое мое *мышление,* по крайней мере с той точки зрения, на которой я теперь стою? Не что иное, как *сомнение,* признание, что нет ничего, кроме именно этого *различения* и *отвлечения* себя от тела и от всего телесного как *отрицания* его реальности *. А что такое мое *бытие,* когда я говорю: я мыслю, следовательно, я существую? Значит ли это, что я двигаюсь, ем, пью — словом, совершаю все функции, по которым вообще судят и заключают, существует ли человек или нет? Или это значит, что я существую вообще в этом чувственном мире? Что я нахожусь в связи воспринимаемых вещей, по которой определяют, существует ли нечто или нет? Нет ни места, ни времени, где бы я существовал, нет предметов — словом, нет чувственного мира, с которым я был бы в связи, нет тела, которое я двигаю или с помощью которого я ем или пью, ибо я отвлекся от всех чувственных вещей, устранил их от себя, отверг их как ложные и недостоверные. Как же *бытие* в положении «я мыслю, следовательно, существую» может иметь значение *того,* что я считаю нереальным, что *недостоверно,* то *бытие,* которое для меня *несомненно достоверно?* Может ли мое бытие быть отличено или отделено от мышления? Если бы бытие было *отлично* от *мышления,* ко-

---

* Здесь можно привести еще место из его «Dissertatio de methodo», p. 28—29 [Рассуждения о методе, стр. 28—29], где он выражает принцип своей философии следующим образом, впрочем по существу не отличающимся от других мест: «Я заметил, что именно потому, что я отверг как обман все остальное в таком роде, я вовсе не мог сомневаться в существовании самого себя. При строжайшем испытании самого себя оказалось, что хотя я мог мыслить свое тело несуществующим так же, как мир и место, в котором я нахожусь, однако невозможно мыслить несуществующим самого себя, ибо именно из допущения, что все прочее обман, как и из всякой иной мысли, явно следует, что я существую».

торое является *неотделимым* *, неразрывным, единственно и исключительно, абсолютно тождественным со мной, то мое *бытие* также относилось бы к классу отделимого от меня, подверженного сомнению; для меня было бы *недостоверно* то, что представляет самое *достоверное,* самое несомненное **; оно было бы *отделимо* от меня. Но каким образом бытие могло бы быть отделимо от меня? Ведь это было бы тогда чувственное бытие, чувственно-предметное; но все чувственное я уже устранил от себя как недостоверное. В том, что я мыслю, в этом мышлении я не могу сомневаться: сам акт сомнения есть мышление. Но так же мало могу я сомневаться, что я существую, ибо, когда я мыслю, я существую. Различие между моим мышлением и бытием немыслимо: мое мышление есть мое бытие, оно совершенно едино с ним. Начну ли я с бытия и перейду к мышлению или начну с мышления и перейду к бытию, я всегда познаю их единство. Разве *бытие* есть нечто от меня *отличное,* как тело, объект; разве я могу отнять его от себя, так что я еще останусь, когда мое бытие исчезнет, подобно тому как я могу отнять от себя все прочее и все-таки сам остаюсь? Разве именно бытие не есть нечто даже мысленно неотделимое от меня, от чего я не могу отвлечься? Разве оно не непосредственно тождественно со мной, неотделимо от меня? *Итак,* оно *едино* с мышлением, *ибо* лишь *мышление* составляет одно со мной: я не существую [как дух, конечно], если я не мыслю. Точно так же, если я начну с мышления, я получу ту же уверенность в его единстве с бытием. Разве мое мышление не есть сомнение в реальности вещей, объектов вообще, особенно телес-

---

* Мышление есть единственный факт, которого я не могу ни отделить от себя, ни отмыслить. Таким образом, мое существование достоверно. Но поскольку? Постольку и пока я мыслю, ибо нет ничего невозможного в том, чтобы в момент, когда всякое мышление во мне прекращалось, я сам перестал существовать (Medit., II).

** Дух — независимо от тела, действительно существующая сущность (Dissert. de meth.). Сравните с этим приведенные в предыдущем разделе места из писем.

ных, т. е. *различение* и *абстрагирование* от них, *выделение* того, что *не мое, не* принадлежит *мне,* есть другое, отличное? Но, различая и отвлекая себя таким образом, разве я не ссылаюсь на самого себя, не убеждаюсь в себе самом? Разве это мышление не есть именно положение, утверждение меня самого? Следовательно, мое бытие? Разве я не познаю себя в этом мышлении непосредственно как мыслящее? Не познаю ли таким образом, что́ я такое? В этом саморазличении от всего отделимого и отличного от меня не сознаю ли я самого себя? Но разве это сознание, это утверждающее меня самого в отличие от другого мышление не самая сильная достоверность меня самого, разве оно не неразличимо и неотделимо едино со мной и, как это неотделимо единое со мной, моя несомненная, абсолютная, непосредственная сущность, мое бытие? *

Для объяснения изложенного надо заметить еще следующее: 1. Декарт определенно говорит, что под мышлением он разумеет не что иное, как *сознание* (т. е. мышление, утверждающее само себя, или дух, именно в сомнении, различении, будучи *направлено* и *отнесено* не к объекту, а *к себе самому*). «Под словом «мыслить» я разумею все, что происходит в нас как сознательных существах, поскольку это является предметом нашего сознания». Поэтому, по его воззрению, рассудок, воля, воображение, даже чувство составляют нечто единое с мышлением. Ибо рассудок, воля, представление и даже чувство есть сознание; в них я также

---

* Впрочем, то, что в основании этого бытия, которое здесь отлично от чувственного бытия и отождествляется с мышлением, лежит только чувственное бытие, что человек, как я показал позже, бессознательно признает истину чувственного бытия в то время, как он сознательно ее отрицает, что все так называемое духовное или нечувственное бытие есть лишь мистифицированное, скрытое чувственное бытие, — это косвенно признает и Декарт (Medit., III), говоря, что он, хотя считает себя лишь мыслящей сущностью, все-таки не сознает в себе силы, посредством которой он мог бы в следующий момент быть именно тем, что он есть теперь. Ибо что такое это бытие, которое приписывается здесь мыслящей сущности с точки зрения отвлечения от чувственности, как не чувственная, временна́я сущность? (1847,

удостоверяюсь в себе и утверждаю себя; даже в чувстве я, так сказать, *сомневаюсь в существовании чувственных* объектов, т. е. *отличаю* и *отвлекаю* себя от чувственных вещей и в этом различении воспринимаю себя *как реальное, себя самого, уверен в себе самом* и *в моей реальности в отличие от другого*. Также в представлении, в чувстве я нахожусь в такой неотделимости от себя, в таком единстве с собой, т. е. в такой же уверенности в себе, как в мышлении.

2. Положение «я мыслю, следовательно, я существую» *не умозаключение,* как некоторые думали до сих пор; наоборот, нельзя представить себе чего-либо, что было бы более противно смыслу его и мыслям, даже определенным словам Декарта, чем мнение, будто это заключение. Он говорит определенно: «Ибо когда мы представляем себя мыслящими существами, то это *не* понятие, *получаемое в результате вывода,* точно так же, как и предложение «я мыслю, следовательно, я существую» не выводит бытия в силлогической форме из мышления. Здесь лишь *признается посредством интуитивного акта* просто данный факт. Это ясно из того, что тот, кто хотел бы вывести его силлоги[сти]чески, должен был бы обладать первой посылкой: все, что мыслит, есть или существует. Но к этой посылке каждый приходит лишь путем собственного опыта, через понимание того, что он не может мыслить, не существуя» *. И Спиноза в своем изложении философии Декарта замечает определенно, что это не заключение (Princ. phil. Cart., p. 1, s. 4) [Принципы философии Декарта, ч. 1, стр. 4]. В силу своей непоследовательности, которую мы уже выше осудили, но которую ему как пионеру философии нельзя особенно ставить в вину, а также в силу беспомощности в изложении и выражении своих мыслей Декарт и здесь употребляет неподходящие выражения, легко вводящие в заблуждение, например говоря: из моих сомнений следовало,

---

* Resp. ad II obj.; *Renati de Cart.* epist. ad G. L. R. (Clerselier), p. 143 et Epistolar. p. III, ep. 114 [Ответ на II возражение; *Р. Декарта* «Письмо к Клерселье», стр. 143, и Писем часть III, п. 114].

что я и мне подобные существа существуют (Medit. III). Он так же неловко выражается и противоречит своей собственной истинной мысли или искажает ее, когда к утверждению, что мы, сомневаясь во всем и считая все несуществующим, однако не можем сомневаться, что мы, мыслящие это, существуем, он добавляет: ибо противоречиво допущение, что то, что мыслит, в момент своего мышления не существует (Princ. phil., p. 1, § 7). На непоследовательность этого места, состоящую в том, что он примешивает сюда совершенно несущественное представление времени, не приходится указывать мыслящему читателю.

3. Обращает на себя внимание необоснованное, противное идее автора возражение Гассенди, опирающееся лишь на обыденную чувственную точку зрения, возражение, согласно которому Декарт, желая доказать, что он существует, не нуждался в таком обилии доказательств; он мог доказать это, исходя из любого действия, ибо все, что действует, необходимо существует. Конечно, если бы Декарт, как представляет себе Гассенди, хотел доказать лишь *свое* существование, т. е. существование отдельного, эмпирического субъекта, а не *существование духа,* только *чувственное, эмпирическое существование явления,* а не реальное, несомненно достоверное, которое может быть лишь таким, т. е. *единым* с *несомненно достоверным,* неотделимым от духа, присущим ему мышлением, то Гассенди был бы прав. Но он и другие, которые делали или еще делают такое или подобные возражения Декарту, должны были бы иметь в виду, что уже с точки зрения чувственности существует большое различие между бытием и бытием, что нельзя доказать бытия исходя из всякого действия, того или другого, что бытие с приятно наполненным желудком гораздо более реально, чем бытие с пустым желудком, что в наслаждении яствами человек обладает *более* реальным бытием, чем при выделении их. И если есть разница между заключением из действия голода, рвоты и т. п. и заключением из наслаждения яствами и удовольствия к бытию, то должна быть также разница между заключением от мышления и заключением от выделения или иного дейст-

вия к бытию. Таким образом, с точки зрения духа вообще, особенно же как его определяет Декарт, все чувственное, все чувственные действия оказываются недостоверными, нереальными. Декарт отвечает на возражение Гассенди так: «Если ты утверждаешь, что я мог бы доказать свое бытие, исходя из всякого другого действия, то сильно ошибаешься, ибо я не вполне уверен в каждом моем действии, исключая мышление, именно с той метафизической достоверностью, о которой здесь только идет речь. И я не могу, например, заключить: я хожу, следовательно, я существую, кроме того случая, когда *сознание* ходьбы есть *мышление,* от коего одного это заключение достоверно, а не от телесного движения, которое иногда во сне не имеет места, хотя я воображаю, что хожу; так что из того, что я считаю себя идущим, я могу выводить бытие духа, который думает, а не бытие тела, которое ходит» (Resp., V, 1, 11, и Medit., II). Для духа, отвлекающегося от чувственного, отличающего себя от него, воспринимающего это различие как свое положительное определение и только в этом различии себя познающего и утверждающего, для духа, как Декарт определяет его, достоверно лишь то, что едино с сознанием самого духа, с *той* уверенностью, которую он сам о себе имеет, или с тем, что он *созерцает* и познает *непосредственно в единстве с самим собой,* что к нему ближе всего, в чем он не имеет представления другого, в чем он не должен себя отчуждать и устранять; все отделенное от него, отличное и прежде всего чувственное, чувственное действие, чувственное существование, для него недостоверно и нереально. Ибо *бытие* духа, его утверждение, положительное определение, его самодостоверность есть именно это отличие от чувственного; и потому именно чувственное и все чувственное бытие в отличие от самодостоверного, от непосредственно и абсолютно несомненного, т. е. просто утвердительного, духа подвергается сомнению, недостоверно, нереально. Никчемность возражения Гассенди обнаруживается также в том, что мышление, по Декарту, не какое-либо особое действие среди других действий или рядом с ними, что оно, согласно ему, имеет значение не частной силы, чего-либо

от духа, но *всего духа, сущности* его и что *бытие* можно признать, как совершенно правильно поступает Декарт, *тождественным* лишь с действием, составляющим безусловно положительное, *сущность*, а не с безразлично каким-либо действием в отдельности. Если бы это требовало еще другого доказательства, то и отсюда можно доказать, что положение «я мыслю, следовательно, я существую» не заключение, ибо заключение требует terminus medius [среднего термина], третьего, среднего, в котором связаны крайние члены. Так, заключение от особенного действия к бытию требует еще сущности: предварительно должно быть доказано, является ли это действие *лишь* специальным или общим, *существенным*. Но между *сущностью* и *бытием нет третьего;* они *сами по себе*, т. е. *непосредственно, составляют одно.*

§ 58. Общее и более точное определение духа

«Из того, что я существую, хотя во всем сомневаюсь и от всего отвлекаюсь, — говорит далее Декарт, — я познаю в то же время, что *я не что иное, как мыслящее существо.* Ибо только *одно мышление неотделимо от меня,* и если я даже признáю все иллюзией, отвлекусь от всего, *то* все-таки *я существую, когда и поскольку я мыслю;* так что *мышление есть моя субстанция,* я мыслящая сущность. Но что она представляет? Сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, нежелающее, также представляющее и ощущающее существо. Ибо разве не я сам, который во всем сомневаюсь, но понимаю нечто, что утверждаю как истинное, а остальное отрицаю, желаю знать больше, не хочу быть обманутым, многое представляю себе даже против своей воли и получаю многие чувственные представления? Что из этого можно назвать отличным от моего мышления, отделенным от меня самого? Ибо что может быть яснее и достовернее, чем то, что я сам сомневаюсь, понимаю, хочу? Но я же тот, кто представляет; ибо, хотя бы не существовал ни один представленный предмет, тем не менее эта моя способность представления имеет положительное существование и

принадлежит моему мышлению и точно так же я тот, кто чувствует» (Medit., II).

«Таким образом, я уверен в том, что я мыслящее существо. Но что требуется для того, чтобы я был уверен в чем-либо? Что даст мне эта уверенность? Ничего иного, кроме познания, что это первое положение содержит только ясное и отчетливое понятие о том, что я утверждаю. Но это понятие было бы недостаточно, чтобы дать мне уверенность в истине этого положения, если бы было возможно, чтобы нечто понимаемое мной ясно и отчетливо было ложно; и потому для моего познания я могу установить как общее правило, что *все истинно, что я понимаю ясно и отчетливо*» (Medit., III).

«Так как я при отвлечении от всего чувственного и телесного и через это отвлечение, через отрицание их бытия нашел свою сущность, познал, что я не могу отвлечься только от мышления, следовательно, это моя сущность, то отсюда я заключаю, что познание меня самого как духа или мыслящей сущности, т. е. именно *познание духа,* вовсе *не может зависеть от познания чувственных вещей,* о которых я еще вовсе не знаю, что они существуют, и что ничто из того, что я могу воспринять посредством воображения, т. е. чувственных представлений, ничто из всех чувственно-представимых вещей не принадлежит к понятию духа или меня самого» (Medit., II). «Поэтому *дух* может быть *познан сам по себе вполне и отчетливо* без всяких форм и атрибутов, относящихся к телу; *понятие о нем не содержит ничего принадлежащего к понятию тела*» (Resp., IV, p. 123; Resp., V, p. 59). *Поэтому дух и в действительности отличен от тела,* ибо я могу понять его ясно и отчетливо без тела. Из того, что я знаю, что существую, и познаю, что к моей природе или сущности не принадлежит ничего, кроме того, что я мыслящая сущность, я вывожу с полным правом, что моя сущность состоит лишь в том, что я мыслящая сущность. Ибо, хотя, как окажется ниже, я имею тесно связанное со мной тело, тем не менее я все-таки уверен, что действительно отличен от тела и могу существовать без него, так как, с одной стороны, имею ясное

и отчетливое понятие о себе самом как мыслящей, непротяженной сущности, а с другой стороны, ясное понятие о теле, поскольку оно есть протяженное, немыслящее существо (Medit., VI). Поэтому наш дух не имеет ни цвета, ни запаха, ни вкуса, ни чего-либо иного относящегося к телу; поэтому его нельзя *воспринять чувственным представлением* или *составить себе его образ,* ибо душа, или *дух, воспринимает себя лишь чистым интеллектом* (Epist., p. 111, 113, p. I, 30). Однако *дух не непонятен;* напротив, *так как мы все понимаем через него, то он более понятен,* чем все вещи. Да, *дух познаваем скорее и достовернее,* чем какая-либо *телесная вещь,* ибо мы уже восприняли его, а в существовании чего-либо иного мы еще сомневаемся. Он *есть самое достоверное, самое ясное* в мире, *самое известное.* Но это обнаруживается в следующем: чем более атрибутов субстанции мы познаем, тем совершеннее мы понимаем ее природу; и как мы, например, в воске можем различать разные атрибуты, твердость, белизну и т. д., точно так же мы можем различать многое в духе: во-первых, свойство или силу познавать белизну, затем способность познавать твердость и т. д. Но отсюда следует, что ни в одной вещи нельзя познать *столько* атрибутов, *как в нашем духе;* ибо, сколько бы мы ни познавали их в каком-либо другом предмете, столько же можно их насчитать и в нашем духе, *ибо* он познает их; и потому его природа самая известная. Ибо и *осязание* и *зрение* суть определения, *атрибуты* духа. Здесь не идет речь о наших ощущениях с помощью органов (т. е. об ощущениях, поскольку они, будучи направлены на чувственные объекты, выражают их определения, утверждают чувственное в отличие от меня), но о *сознании ощущения,* т. е. о чувстве, поскольку оно едино с мышлением, с самодостоверностью, с моим отношением к себе самому (Resp., V, p. 62, и Princ. phil., I, 8). В результате отвлечения духа от чувственного оказывается далее, что о *чисто духовных* объектах *нет* собственно воспоминания, так как они одинаково хорошо мыслимы в первый раз, когда они появляются, как и во второй, и что мыслящая сущность для выполнения своей деятельности не нуж-

дается *ни в каком другом объекте,* даже если она может распространить ее на материальные вещи, когда она испытывает их (Epist., II, 16, Ad. C.L.R. ep., p. 144).

§ 59. Истинный смысл и содержание философии духа Декарта

Но что такое этот дух у Декарта, который, чтобы убедиться в своем существовании, должен лишь мыслить, сущность которого, когда и поскольку он мыслит, состоит единственно в мышлении? Существует ли действительно такой способный отделиться от тела и всего чувственного и отделенный от них, такой отвлеченный дух? Является ли этот дух простой субъективной абстракцией Декарта или *объективно реальной абстракцией?* Дух, как его понимал Декарт, имеет соответственное выражение, обозначающее его всего определеннее, и свою действительность в том, что называется *Я,* или самостью. Дух, поскольку он отделяет себя от всего телесного, исключает его от себя как чужое (rem alienam), не принадлежащее ему, не тождественное с ним, и в этом отделении и различении имеет свое положительное определение, он существует, лишь поскольку и когда он мыслит, т. е. сущность его состоит лишь в мышлении, а именно в *том* значении, какое оно имеет у Декарта, в значении одного лишь сознания, самодостоверности, как *отношения к себе, отличающего себя от тела;* он есть не что иное, как *Я,* или самость, или дух, поскольку он есть *Я,* или самость; и всякий человек, особенно образованный, воспринимает себя бессознательно в этом отделении от телесного и чувственного как дух, точнее, как самость, или *Я,* будет ли он проводить это различие религиозно, практически или философски. Поэтому, как достоверно существует самость, так же достоверно для Декарта дух имеет существование. Конечно, в действительности самость всегда бывает определенной, различной, в разнообразных связях; но задача философа состоит именно в выделении предмета, как такового, ибо лишь таким образом проявляется его истинная действительность,

истинная сущность. Сам Декарт говорит: «Это настоящая причина, в силу которой те, кто, философствуя, не сохранили правильного пути, пришли к другому пониманию (именно иному, чем Декарт, когда он утверждает, что дух достовернее и известнее тела). Они не делают достаточно резкого различия между духом и телом. Хотя и они считают существование своего *Я* достовернее всех других вещей, однако они не заметили, что в цепи их доказательств под их *Я* можно разуметь лишь их дух» (Princ. phil., p. 1, § 12).

Положение «я мыслю, я сомневаюсь, следовательно, я существую» в истинном понимании Декарта выражает не что иное, как *сущность духа,* самый дух во всем объеме или *понятие и определение духа.* Но вследствие ухода от здравых философских мыслей к популярным представлениям и нестрогого согласования идей Декарт отделяет сомнение как преходящее средство познания от положительного определения духа или по крайней мере не показывает в своем изложении, как мышление, в котором он, покинув точку зрения сомнения и занявшись положительными определениями духа и других объектов, полагает сущность духа, относится к *тому* мышлению, с которого он начинает, не показывает, что оно не отличается от сомнения. Поэтому сомнение оказывается лишь точкой зрения, принятой для познания субъекта, как нечто внешнее выведенному из него принципу, которое не оказывает влияния на дальнейшее определение и познание духа. Итак, чтобы не повторять уже ранее сказанного, если в строгом порядке сопоставить рассеянные мысли Декарта, точно взвесив все, то окажется, что сомнение есть *объективный имманентный генезис* духа. Для того чтобы прийти к истинному понятию духа в смысле Декарта, надо держаться начала, воспользоваться путем сомнения и не отделять его от положительного определения духа, так что в положении «я мыслю, следовательно, я существую» содержится сущность и понятие самого духа. Декарт отличает дух от тела и говорит, что он отличен от последнего всей своей сущностью. Но в чем это различие? В мышлении, в котором и состоит исключительно сущность духа. Что такое это

мышление именно там, где Декарт находит и определяет отличие духа, где он выражает его в качестве принципа своей философии «я мыслю, следовательно, я существую», [положение], которое он в другом уже приведенном месте выражает так: «Высший принцип философии есть бытие нашего духа», что такое это мышление, как не сомнение? Но что такое сомнение, как не отделение, различение, отвлечение от тела и чувственного? «Под мышлением я разумею не что иное, как сознание», — говорит Декарт. Но разве сомнение в смысле Декарта нечто иное, чем самодостоверность? А самодостоверность нечто иное, чем саморазличение от тела, от чувственного вообще? А различение в этом различении духом самого себя, где он удостоверяется в своей абсолютной и непосредственной реальности, не сомнение в существовании, реальности чувственного или отрицание его? * Но разве сомнение не одно и то же с сознанием? Таким образом, дух отличен от тела, и это отличие состоит в мышлении; а мышление едино с сомнением, сомнение — с различением; так что дух через *саморазличение отличен* от тела; он дух потому,

---

* То, что это воззрение Декарта правильно, исторически обосновано, что в его духе, как указано выше, достоверность и реальность, т. е. истина, существенность тождественны, что суждение *я дух* выражает похвалу, утверждение, а суждение *ты тело* — порицание, отрицание, унижение, — это ясно вытекает из того, что Декарт не от тел, т. е. чувственных вещей, но от себя заключает к богу, выводит бога; что первая и высшая, самая истинная и существенная сущность для него не родственна телесным сущностям. «В боге нет ничего подобного тому, что содержится во внешних, т. е. телесных вещах» (Resp., III). «Природа телесности, как таковой, содержит многообразные несовершенства» (Resp., II). Но духовная, мыслящая сущность, высшая сущность, бог не что иное, как мыслящая сущность человека, усиленная фантазией до высшей степени, расширенная и простертая до беспредельности. «Усилением духовного начала до бесконечности образуется идея божественного разума и остальных атрибутов бога» (там же). Поэтому доказательство бытия бога по своему истинному смыслу есть доказательство того, что самодостоверная, сознательная, мыслящая сущность есть истинная, божественная сущность. Если я уверен в истине моей сущности, то, естественно, я уверен также в истине моих представлений и мыслей (1847).

что он мыслит, и отличается от тела тем, что отличает себя от него. *Сомнение* (естественно, в *том* значении, какое оно имеет здесь) есть *сущность духа,* дух есть по существу сомнение в реальности чувственных вещей. Или, если выразить это положительно, *сущность духа есть сознание,* дух только сознание, только *я мыслю, я существую,* т. е. *непосредственное единство моего мышления и моего бытия;* поэтому моя сущность есть мое мышление, как таковое, которое в то же время есть непосредственность, моя самодостоверность. Но дух, к которому подходят указанные определения, в строгом смысле есть и обозначает не что иное, как *Я,* или самость. Поэтому *положительное* познание, данное Декартом, положительный прогресс, который с ним сделала философия в понятии или в учении о духе, а вместе с ней и человеческий дух, состоят в том, что он (а всякое познание вещи начинается с различения) самым резким и определенным образом различил дух от чувственного и телесного, что он не остановился на неопределенном выражении и мысли *дух отличен от тела,* на отрицательных, ничего не определяющих, не дающих познания определениях нематериальности, бестелесности и неделимости, но положительно определил это различие, эту нематериальность и простоту как *живое саморазличение духа,* т. е. перенес их в деятельность мышления, сознания *, и сделал действительный, живой, самодостоверный и сознательный дух, или дух как самость, принципом философии.

Отсюда ясно, что Гассенди и Арно совершенно не поняли Декарта, когда упрекали его в том, будто он не доказал, что мышление не представляет ничего телесного, что он должен был доказать прежде всего, так как это главный вопрос. Главное у Декарта, к чему сводится все, если его желают понять, в том, что он освободил понятие духа от пустого призрака, ничего не

---

* Поэтому правильно говорит остроумный и ученый картезианец Иог. Клауберг [39] в своей «Defensio Cart.» Amstel., 1652, p. I, c. 34, coroll. [Защита Декарта, Амстер[дам], 1652, ч. I, гл. 34, королл. 56]: *«Положительное понятие* (positivus conceptus) нематериальных, бестелесных сущностей состоит в том, что они *мыслящие,* разумные, одаренные волей сущности».

говорящего предиката нематериальности, или бестелесности, и представил его в живых, *наполненных духом* определениях, хотя эти определения не разработаны им последовательно. Ибо смысл положения «я мыслю, следовательно, я существую» не в чем ином, как в том, что я различаю себя от тела, от материального, и *поэтому* и в *этом* я различен; мое саморазличение есть мое отличие. Отличие духа от материи, его нематериальность, вместе с тем он сам, его бытие состоят в том, что он отличает себя от тела, выделяет его из себя как другое, т. е. что он мыслит; ибо это отрицание тела, это выделение, естественно, не чувственное, а духовное, есть мышление. *Если бы я не был различен, то я не мог бы различать себя. Доказательство того, что я различен, состоит в том, что я различаю себя.* Это мое саморазличение есть мое сознание, уверенность в себе самом, мое *Я* и как непосредственное утверждение меня самого безусловное отрицание всего телесного и материального, есть неограниченная уверенность, что *существую я сам,* а не *другое,* не тело. Дух не нематериален *и* мыслит, как будто нематериальность сама по себе предикат или всеобщий предикат; и он так же мало мыслит, *потому что* он нематериален; но он *нематериален, потому что и поскольку он мыслит* *. Его нематериальность, его бестелесность есть единственно его мышление, его сознание, и потому вопрос, телесен ли он или нет, неуместен, требование доказательства — чистое недоразумение.

Но недостаток философии Декарта по ее содержанию состоит в том, что он считал самость целым духом, что он понимал дух лишь в отношении к себе самому (в субъективности) и в этом отношении видел всю его

---

* Так, очень удачно говорит и картезианец L. de la Forge [Л. де ла Форж] в своем «Tractatus de mente humana» [Трактате о человеческом разуме] (Бремен, 1673, гл. 13, § 4): «Разве это не мнение Декарта, что дух не имеет протяжения? Конечно! Но он не говорит вместе со школой (схоластической философии), что дух лишь потому является духом, что он *не* протяжен, что это составляет сущность духа; напротив он говорит, что *дух не протяжен потому, что он дух, т. е. мыслящая сущность*».

сущность, что он считал только это различие от тела его положительным определением, ибо хотя он определяет это различие положительно как мышление, как сознание, но это мышление само лишь отношение к себе, различение и отвлечение от тела (отрицательность), и что поэтому он останавливается на противоположности между духом и телом. Из этого недостатка вытекают и другие недостатки его философии, особенно его философии природы, и его взгляда на связь духа с телом. А по форме независимо от общей неточности и непоследовательности, присущей Декарту, недостаток его философии духа, которая хотя по объему наименьшая часть его философии, но по содержанию самая важная и значительная, состоит в том, что он не довел до ясного понимания и не развил методически лежащую у него в основе идею о духе, являющуюся самой существенной. Он снова превратил живой дух в отвлеченную, пустую сущность, перевел понятие духа, уверенного в себе, как таковом, непосредственно в мышлении, т. е. потому и в том, что он сознает себя, свою нематериальность, свою свободу от телесного, свою реальность, в бездушную форму простоты и неделимости и, превратив дух в метафизическую сущность, приписал ему мышление, сознание как атрибут так же, как протяжение приписывал протяженной сущности. Таким образом, он впал в дуализм, в котором протяженная сущность так же самостоятельна и реальна, как дух, который вначале предполагался непосредственно, первоначально достоверным и реальным.

§ 60. Переход к объективному принципу познания

Дух теперь имеет определенное знание о себе и своей реальности и в этой уверенности принцип познания, меру, которой он определяет, что достоверно, именно что истинно все, что он воспринимает так же ясно и отчетливо, как себя самого и свое существование, т. е. что он созерцает в том же ясном свете, в котором он видит себя самого, познает в единстве с самим собой, что не нарушает его уверенности в себе, не

отчуждает его от самого себя, не является другим, чуждым.

Но эта мера или это правило есть лишь принцип *достоверности,* а *не познания и истины* и потому сама по себе недостаточна, чтобы дать духу уверенность, что то, что он знает ясно и отчетливо, и на самом деле истинно, именно уверенность в истине других познаний, кроме тех, которые непосредственно связаны с уверенностью духа в себе, и в реальности их объектов. Дух и тело (или чувственное) по сущности различны, находятся в противоположности друг к другу; но, как уже показано, они противоположны не так, как какие-либо иные два предмета или вещи, из коих каждая равно правоспособна, имеет одинаковую реальность, но так, что дух отличен от тела, так как противоположен ему, и представляет достоверное, положительное, реальное, а тело, как противоположное духу, подвержено сомнению, недостоверно и (с точки зрения духа самого по себе) нереально. Поэтому дух, как противоположный телу, как триумфально празднующий свою самостоятельность и реальность, сомневаясь в реальности другого, не может быть уверен в реальности телесного из себя (т. е. из уверенности в самом себе); он способен к этому лишь из *уверенности в реальности* абсолютно реального и положительного, *бесконечной сущности,* не находящейся в *пределах различия и противоположности,* перед которой оба, как противоположные, совпадают в общем роде конечных субстанций и при чьем вмешательстве оба, как два меньших государства при интервенции более крупного и более сильного, отказываются если не от своего различия и противоположности, то от борьбы на жизнь и на смерть.

Декарт снова не только крайне нефилософски в популярных, теологических представлениях выражает эту идею об опосредствовании уверенности в себе объективной достоверностью через убеждение в реальности идеи бога, но он также удобным, нефилософским образом переходит от самосознания к сознанию бога и его существованию. Ибо вместо того, чтобы изложить и показать, как мышление, которое представляет лишь самодостоверность, выражает лишь отношение

духа к себе, становится предметным мышлением, приходит к различиям в себе, к идее бога и вообще к идеям, различным способам мышления (modus cogitationis. Medit., III), поскольку они не только находятся в тождестве с мышлением, но и в то же время представляют различия в нем, вместо этого он становится на точку зрения преднахождения (Vorfinden) и восприятия. Таким образом, он находит идею бога в классе врожденных идей, ибо он делит идеи (Medit., III) на созданные (factas), возникшие из *чувств* (adventitias) и врожденные, *первоначальные* (innatas). В этом отношении Декарта можно извинить, даже оправдать, поскольку он искал только надежного принципа достоверности и потому не должен был пытаться разрешить такой трудный вопрос, каким образом происходит генезис идей из самодостоверного мышления. Но непростительна его непоследовательность и небрежность, когда он в этой части своей философии применяет к духу, чье бытие непосредственно едино с его мышлением, представленные о *творении,* говорит о врожденных идеях, внедренных в него при сотворении, и придает сомнению, которое вначале едино с самодостоверностью духа, представляет выражение самой его существенности и самостоятельности, тривиальное значение доказательства, что оно является зависимой и неполной сущностью (Medit., IV), — словом, отождествляет дух, или самость, как дух с *эмпирическим* единичным, чувственным индивидом, или *субъектом.* Способ же, каким Декарт переходит от идеи бога к достоверности его существования, следующий.

§ 61. Идея бесконечной субстанции

«Идеи, которые я нахожу в себе, *по форме,* т. е. поскольку они лишь известные виды, определения моего мышления, не отличаются сильно друг от друга, но *по содержанию,* по объекту, который они представляют, между ними обнаруживается громадное различие. Ибо очевидно, что идеи, представляющие *мне субстанции,* гораздо возвышеннее и по содержанию или предмету гораздо реальнее и совершеннее, т. е. содержат больше

объективной реальности, чем идеи, представляющие мне лишь *акциденции;* затем идея *бесконечной* субстанции содержит *более* объективной реальности, чем идеи *конечных* субстанций. Но ясно, что действующая или полная *причина* должна содержать по крайней мере столько же реальности, как ее *действие.* Ибо, если бы действие не получало своей реальности от причин, откуда оно могло бы получить ее? И как могла бы причина дать действию реальность, которой она сама в себе не содержит? Поэтому нечто не может происходить из ничего и более совершенное из несовершенного, то, что имеет более реальности, из того, что содержит менее реальности. Это имеет значение не только относительно действий, имеющих собственную реальность, но и относительно *идей,* в которых имеется в виду лишь объективная (представляемая) реальность (Medit., III). *Чем больше* объективной реальности содержат идеи, тем *совершеннее* должна быть их причина. Мы не можем иметь идеи или образа предмета, оригинал которого, *действительно* содержащий в себе все совершенство идеи, не находился бы в нас или вне нас. *Причина* идеи должна *действительно* содержать в себе *реальность,* которая в идее лишь *объективна* (Princ. phil., p. I, § 17, 18). Но среди всех идей, которые я имею, лишь *одна* так возвышенна и содержит в себе такую неизмеримость совершенств, что я уверен, что не могу быть ее причиной, так как я вовсе не содержу в себе действительно или в большей степени (eminenter) объективной реальности этой идеи. Именно она есть идея *бесконечной субстанции, бога. Поэтому бог — причина этой идеи.* Только от него она явилась ко мне, *так что бог существует необходимо.* Ибо хотя идея субстанции находится во мне потому, что я сам субстанция, но идея *бесконечной* субстанции не может *исходить от меня, так как я конечен;* она может быть вызвана во мне лишь действительно бесконечной субстанцией *. Я постигаю бесконечное

* Как ни старается Декарт доказать, что идея бога не может происходить от человека, все же он ясно обнаруживает ее человеческое происхождение. Например, он говорит (De method., IV [О методе, IV]): «Я понял, что богу не свой-

не только через *отрицание конечного,* как, например, я постигаю покой через отрицание движения, но через *положительную, истинную идею.* Ибо я ясно усматриваю, что в *бесконечной* субстанции содержится *больше реальности,* чем в *конечной,* и потому в известной мере *понятие бесконечного находится во мне раньше понятия конечного,* т. е. *идея бога имеется во мне прежде идеи самого себя.* Ибо как мог бы я понять, что я сомневаюсь, что я желаю, т. е. что мне чего-то недостает, что я несовершенен, если бы во мне не было идеи более совершенного существа, из сравнения которого со мной я познал бы свои недостатки? Поэтому *идея бога,* бесконечного существа, так как она содержит более объективной реальности, чем какая-либо другая, и в высшей степени ясна и отчетлива, является *наиболее истинной идеей.* Если бы можно было себе представить, что не существует такое существо, какое выражает эта идея, то все-таки нельзя было бы по крайней мере вообразить, что идея о нем не представляет ничего реального. Но в высшей степени ясна и отчетлива также эта идея, ибо все, в чем я ясно и отчетливо усматриваю, что оно реально и истинно, что оно содержит в себе совершенство, *полностью* заключается в ней (Medit., III). Но эта идея бога, как ска-

---

ственно ни сомнение, ни постоянство, ни печаль и т. п., так как *я сам охотно избавился бы от них».* Но разве это не относится также к другим предметам? Разве я не так же охотно избавился бы от зависимости, смертности, конечности? Что же такое бесконечная сущность, как не собственное *Я* без всяких свойств или пределов, от которых я сам охотно освободился бы? Поэтому Декарт аргументирует очень слабо, когда соглашается с Гассенди, что человек обладает способностью так усиливать все наши совершенства, что они кажутся сверхчеловеческими, и затем считает эту способность доказательством существования такой сверхчеловеческой сущности. Конечно, для Декарта, с его точки зрения, такое доказательство необходимо, ибо если идея бога, т. е. сущности, отвлеченной от всех границ действительности и чувственности, лишь мысль, то и дух без тела лишь мысль, так что все здание Декарта остается без фундамента и реальности. Если бога *нет,* то с точки зрения идеи бога или веры в бога необходимо следует, что все ничто, ибо бог есть всякая реальность, всякая сущность, объединенная в *одну* сущность — сущность воображения (1847).

зано, может возникнуть во мне только *от самого бога,* так что бог *существует.* Ибо я не почерпнул ее из чувств, так как ни одно определение бога не подобно определениям внешних или телесных объектов, которые поэтому не являются прообразом для атрибутов бога; я *также* не приобрел ее через *расширение других идей,* ибо откуда во мне явилась бы способность расширять все конечные совершенства, т. е. мыслить более великое и возвышенное совершенство, если бы во мне не было идеи более совершенного существа, именно бога? Я *также не выдумал ее,* ибо я *не могу ни что-либо отнять от нее, ни что-либо прибавить.* Поэтому она врождена мне, как врождена мне *идея обо мне самом.* Она есть печать бога, которую он запечатлел во мне при сотворении» (Resp., III, p. 10, V, p. 65; Medit., III).

«То, что идея бога не сделана или выдумана нами и представляет не химеру, а вечное и действительное существо и потому бог необходимо существует, особенно ясно вытекает из того, что среди всех идей *лишь одна идея бога содержит* не только возможное и случайное, но *безусловно необходимое и вечное существование.* То, что вечное существование относится к *сущности* бесконечной субстанции, я понимаю так ясно и отчетливо, как то, что доказываемое мной о каком-либо числе или фигуре относится к сущности этого числа или фигуры. То, что затемняет ясность и достоверность этого понятия о *единстве сущности* и *существовании* в боге, состоит лишь в том, что мы привыкли различать во всех вещах существование от сущности и потому думаем, что оно может быть также отделено от сущности бога и потому бога можно мыслить несуществующим. Но при ближайшем исследовании становится очевидно, что существование так же мало можно отделить от сущности бога, как от сущности треугольника величину его трех углов, равную двум прямым, или от идеи горы идею долины, так что мыслить бога, совершеннейшее существо без существования, т. е. без совершенства, не меньшее противоречие, чем мыслить гору без долины. Поэтому из того, что я могу мыслить бога *лишь* как *существующего,* следует, что *существо-*

вание неотделимо от бога, так что он *действительно существует.* Но это не потому, что мое мышление требует, чтобы нечто было таково, а не иначе, а, напротив, потому что *необходимость* существования бога *сама принуждает и определяет меня мыслить так, а не иначе,* ибо от моей воли не зависит мыслить бога без существования, абсолютно совершенное существо без совершенства, как это зависит от моей воли, представляю ли я себе какую-либо воображаемую вещь, например лошадь, с крыльями или без них» (Medit. V; Princ. phil., p. I, § 14).

§ 62. О доказательстве бытия бога

Доказательство существования бога исходя из его сущности или из идеи о нем, называемое, как известно, *онтологическим,* встречается по существу уже у некоторых схоластов, особенно у Ансельма, а частью уже у Августина * [40], а после Декарта перешло с некоторым видоизменением в школу Лейбница — Вольфа, но уже при жизни Декарта встретило сильные возражения, а в новое время, как известно, подверглось критике Канта, которая в свою очередь была подвергнута Гегелем в его «Логике» (т. 3) строгому исследованию. Существенные пункты, к коим сводится дело при правильном понимании этого, как и предыдущего, доказательства, таковы: 1. Идея бога не только *необходимая* (не созданная, произвольная) и *всеобщая, тождественная* с *сущностью* духа (врожденная) идея, но и по своему предмету или содержанию *самая реальная* из всех идей и потому *отличная* от *всех* других представлений или *идей.* Это *идея всех идей,* самая истинная, абсолютно положительная, и потому переход от нее к *бытию* лишь тогда может казаться *странным,* если *упустить из виду существенное отличие* и *преимущество* этой идеи перед всеми другими и *приравнять* ее к

---

* Сопоставление мыслей Августина, вообще сходных с мыслями Декарта о сущности духа, дал Louis de la Forge [Луи де ла Форж] в praefatio [предисловии] к своему «Tractatus de mente humana» [Трактату о человеческом разуме].

какому угодно субъективному представлению. Декарт говорит: «Мой аргумент и его доказательная сила зависят не от сущности понятия вообще, но от специфического характера понятия, которое мы имеем о боге. Очевидно, что он не может быть свойствен ни одному другому понятию, ибо он означает необходимое существование. Оно принадлежит к абсолютному совершенству, каким мы должны мыслить бога» (*Ren. d. Cart.* Notae in Program quoddam etc., p. 187 [*Декарт.* Замеч. к программе и пр., стр. 187]). 2. *Идея бога содержит необходимое существование;* бога вовсе нельзя *мыслить иначе как существующим;* его *бытие* неотделимо, *неразличимо* от его *сущности.* Сам Декарт не высказывается яснее и определеннее о существовании и сущности бога и единстве того и другого в нем. Поэтому для разъяснения и развития этих идей достаточно следующего: у *конечных* существ существование отлично или отделимо от сущности, т. е. их сущность *духовна,* а существование *чувственно,* и в этом одно отличимо и отделимо от другого. Например, сущность человека есть духовность, разум или как бы это ни называлось или определялось, а существование его представляют многие люди, воспринимаемые чувствами. Сущность бога ясна и отчетлива; поэтому его существование, как единое с его сущностью, так же ясно, так же отчетливо, так же ярко и очевидно, как его сущность; у человека же *существование* подобно *солнечному затмению* идеи. Сколько людей, столько же пятен на солнце их сущности; они затемняют ясную и отчетливую саму по себе сущность. В идее я не познаю существования человека, так как его представляют многие существующие люди; я не созерцаю его светом разума; существует разрыв между идеей или сущностью и существованием, которое поэтому, как не связанное непосредственно с сущностью, случайно, обусловлено, зависимо, лишь возможно, не необходимо. Существование человека, т. е. существующих людей, я познаю только посредством чувства, чувственного созерцания; только сущность познается разумом. Но у бога нет такого разрыва, *он сам есть свое бытие* — Ipse suum Esse est (Resp., V, p. 74), поэтому как его

сущность, так и *существование подлежат разуму* и вместе с сущностью созерцаются и воспринимаются им. Существование бога отражает его ясную сущность незатемненной; *поэтому его бытие и его сущность созерцаются в одном свете,* оба воспринимаются одним и тем же органом, именно *оком разума.* Понятие сущности бога есть в то же время понятие его существования, сущность и существование в нем — одно и то же, поэтому *мышление* и познание его *сущности* и *бытия* — *один* и тот же *акт.* Существование бога не отличается от его сущности, а это значит: его существование *существенно, не*чувственно, так что для того, чтобы убедиться в его бытии, я не нуждаюсь ни в каком *другом органе, чем разум;* поэтому я не могу и не нуждаюсь для познания его бытия *выходить из области разума, или идеи,* в область чувственного опыта или иную неизвестную сферу. «Доказательство бытия бога получается из идеи абсолютно совершенного существа, которую я ношу в себе и которая составляет содержание понятия о боге, как он понимается вообще. В самом деле, простое мышление такого существа легко приводит к познанию его бытия, так что можно сказать: мыслить бога и мыслить его существующим почти одно и то же» (Epist., p. III, ep. CXIV). Отсюда вытекает (3), что доказательство бытия бога, хотя Декарт *излагает* его в виде доказательства и приводит его в форме заключения, лишь по *форме,* а не по *сущности,* по *предмету,* по субстанциальной *идее* есть заключение или доказательство. Главный вопрос, к которому здесь сводится дело, есть идея бога как существа, в котором сущность не отличается от существования. Эта идея *сама по себе* доказательство, что бог существует. Сама идея есть *уверенность* и *свидетельство, что бог существует;* он не может быть мыслим иначе, как существующим; когда я мыслю его, имею о нем идею, я уверен уже, что он существует, иначе я не имею идеи о нем. *Существование связано* с *сущностью* в нем не через *другое* или *третье,* но через другое или через связь с ним я только удостоверяюсь, что он существует; достоверность его бытия *не вытекает из чего-либо иного, как только из идеи о нем. Понятие бога* есть *доказа-*

тельство его бытия. Поэтому форма доказательства лишь внешняя, ничего не прибавляет к вещи, это лишь одна из тогдашних и более поздних привычек все приводить в математической или логической форме доказательства, приспособленной к пониманию субъекта. *Мыслить бога* и *быть уверенным, что он существует не есть* различающийся в себе, отдельный и *опосредствованный* акт; так что форма заключения и доказательства, представляющая не что иное, как соединение раздельного или по крайней мере различного, здесь несущественна. Декарт говорит сам: «Если бы не мешали наши предрассудки и образы чувственных предметов не осаждали нашего духа со всех сторон, то не было бы более раннего и более доступного объекта нашего познания, чем бог. Ибо что может быть само по себе яснее существования высшего существа или бога, к свойствам которого необходимо принадлежит бытие?» (Medit., V). Затем: «Можно ясно представить себе, что в понятиях всех других существ природы содержится лишь возможность их бытия, а в понятии божества содержится не только эта возможность, но скорее необходимость его бытия. Из одних этих соображений и без посредства других мыслей вытекает убеждение в бытии бога, и притом в такой степени непосредственно очевидное, как то, что число два четное, а три нечетное и тому подобное» (Ration. mor. geom. disp [Рассужд., излож. геом. способ.]).

4. Гассенди возражает Декарту, что он относит существование к числу совершенств или свойств бога. «Но ни в боге, ни где-либо еще существование не есть совершенство или свойство, но лишь предпосылка совершенств. Ибо то, что не существует, не имеет ни совершенств, ни несовершенств, а что существует и имеет несколько совершенств, обладает существованием не как *одним* из прочих совершенств, но как условием действительности его самого и всех совершенств» (Object., V). Декарт отвечает на это: «Я не понимаю, почему существование не может быть названо свойством (proprietas) так же, как всемогущество, если под словом «свойство» понимать всякий атрибут или все, что может быть высказано о предмете, как и

следует понимать здесь. Напротив, необходимое существование у бога есть свойство в строжайшем смысле, ибо оно принадлежит лишь ему и в нем одном оно является составной частью сущности» (Resp., V, p. 74). Во всяком случае Гассенди прав, утверждая, что существование не совершенство, не свойство или атрибут. Но это неправильное представление не уничтожает истины идеи; ведь все сводится к тому, что существование стоит в таком отношении к *сущности,* в котором оно теряет значение простого совершенства и получает значение *совершенства совершенств, реальности* реальностей.

Еще одно возражение сделали Декарту его противники, например иезуит Габриель Даниель [41] в своем сатирическом *«Путешествии по миру Декарта».* Бог, по его мнению, принцип достоверности. Только из достоверности бытия бога он получает уверенность, что то, что он понимает ясно и отчетливо, истинно. С другой стороны, из ясного и отчетливого познания, что существование необходимо содержится в идее бога, Декарт получает уверенность, что бог существует; так что он доказывает первое из второго, а второе — из первого *. Однако надо заметить, что дух уверен в себе самом, своем существовании не только через достоверность бытия бога, но непосредственно, ибо это именно делает его духом, сознанием, и точно так же сам по себе уверен и может быть уверен, что то, что он понимает, ясно и отчетливо, истинно, затем, что бог не столько первый принцип достоверности, как принцип *восполнения* уверенности, *подтверждения,* объективной авторизации, что то, что достоверно для духа само по себе из ясного и отчетливого понятия, действительно истинно. Во всяком случае остается противоречие, но оно содержится в самом предмете, именно в духе, поскольку он есть самость; и потому оно обнаруживается и позднее в еще более сильной степени, чем у Декарта, в раз-

* Iter per mundum Cartes., Amstel., 1694, p. 83—84 [Путешествие по миру Декарта. Амстер[дам], 1694, стр. 83—84]. Как ни осмеивается Декарт в этом занимательном и важном с точки зрения истории его философии сочинении, однако в нем в то же время признаются его заслуги.

личных нравственных и религиозных, даже философских, воззрениях нового времени, которые делают своим принципом дух, как самость, и должны считаться как бы осадком философии Декарта.

§ 63. Принцип объективной достоверности и познание

Декарт продолжает: «Так как я убежден, что бог — бесконечное существо, содержащее в себе всякое совершенство, то я убежден также, что бог никогда не обманывает меня и не вводит в заблуждение, ибо заблуждение, обман есть нереальность и потому, как таковое, не может принадлежать богу» (Medit., IV). Скорее он высшая правдивость, источник всякого света. Так что противоречило бы его сущности мыслить его как собственную и положительную причину наших заблуждений. Отсюда необходимо следует, что свет природы, или данная нам богом способность познания, никогда не может познать объект, который неверен, поскольку он познается, т. е. постигается ясно и отчетливо. Ибо бога можно было бы справедливо назвать обманщиком, если бы он дал нам способность познания, которая была бы искажена и ложь считала бы истиной. Поэтому теперь исчезает прежнее сомнение, возникшее во мне, потому что я не знал, не имел ли я такой природы, которая обманывает меня в самом очевидном (Princ. phil., I, § 29, 30). Поэтому через *уверенность* в *реальности* и *правдивости* бога я *убеждаюсь* также в том, что *существуют* материальные вещи, ибо представления о материальных вещах я произвожу не из самого себя, напротив, они возникают часто против моей воли и без моего содействия. Я усматриваю вполне ясно, что они исходят из самих вещей, поэтому бог обманывал бы меня, если бы они исходили из какого-либо иного места, а не из вещей, следовательно, материальные вещи существуют. Точно так же я убеждаюсь, что я тесно связан с телом. *Поэтому достоверность всякого познания зависит только от познания бога,* так что, прежде чем мы познаем бога, мы ничего не можем знать в совершенстве» (Medit., VI et. IV).

Таким образом, дух в сознании бога поднялся с точки зрения простой самодостоверности к сознанию истины и бесконечности, однако он не выходит из себя самого, ибо сознание бога в свою очередь есть лишь уверенность в себе самом, бог же представляет лишь подтверждение и удостоверение того, в чем он уверен из самого себя, лишь гарантию, что все, что он понимает ясно и отчетливо, истинно. «Нет сомнения, что бог в состоянии создать все, что может восприниматься ясно и отчетливо, и я никогда не считал невозможным чего-либо по иной причине, как потому, что оно не представлялось мне вполне отчетливо» (Medit., VI, p. 35). Таким образом, у Декарта бог по крайней мере в этом отношении имеет уже то значение, какое он получил почти везде в новое время, но лишь с большим различием в том, что у Декарта бог есть утверждение мыслящего духа, а позднее он получил значение утверждения субъективных пожеланий сердца.

§ 64. Переход к философии природы

Для духа, который выделяет тело как не принадлежащее ему и в этом отделении и различении познает себя духом, *природа* является самым интересным объектом его познания, ибо именно в этом различении он фиксирует ее; как *существенный* объект, она привлекает к себе все его внимание, возбуждает в нем страстное влечение изучить ее. Именно потому, что он воспринимает природу лишь как противоположность себе, а себя как противоположность ей, созерцание и исследование природы составляет интерес самой его *сущности**. Поэтому Декарт не может достаточно быстро прийти к философии природы, только в ней он чувствует себя хорошо, она представляет его существенный

* Но Декарт так же, как Бэкон и Гоббс, имеет в виду практический интерес, именно содействие благу человечества через познание природы, устранение страданий человечества не сверхъестественными милостями, но *естественными средствами*. Он говорит: «Слушайте вы, попечители душ! Наш дух находится в такой зависимости от темперамента и органических расположений, что я должен думать, что если есть какие-либо

интерес. Но с этой точки зрения природа, определяемая как другое, как противоположность духа, представляет для духа *объект* лишь в качестве *материи*. Субстанциальность, действительность или реальность для этого духа имеет лишь *достоверное;* оно для него истинное, т. е. то, что он ясно и отчетливо познает или представляет. Не та природа, которая воспринимается посредством обоняния, вкуса, осязания и зрения — словом, не определяемая чувствами, является для него субстанциальной природой, ибо чувство темно, неясно, недостоверно; но только представляемая ясно и отчетливо, достоверная, *очевидная* природа является для него *действительной* природой. Но эта абстрактная, отделенная от чувственных качеств, предметная лишь для духа и для него очевидная природа есть именно материя или природа как материя, а именно такая, существенным определением которой служит *протяжение*. Правда, материя прямо противоположна духу, так как она делает недуховное недуховным, тело тем, что оно есть; существенным определением его служит только протяжение. Однако именно этот способ созерцания природы как простой материи, а самой материи как чистого протяжения есть то созерцание, которое тождественно с самодостоверным духом или по крайней мере меньше всего чуждо ему, ближе всего к нему, не удаляет его от себя, то созерцание, в котором дух остается при себе и в себе самом, в сознании и уверенности в себе, в *отделенности* и отвлечении от *чувственного* *. Ибо материя как простое протяжение сама отделена от чувственных определений, она лишь предмет духа, она ясное и отчетливое понятие и, как таковое, утверждение духа, выражение его самодостоверности. Правда, созерцание материи есть уступка духа, но не отчуждение, оно не отделяет духа от себя самого, оно не низвергает его с ясного неба его самодо-

---

средства сделать людей умнее, то их надо искать в области медицины». Затем он прибавляет, что избавление от несчетных телесных и духовных страданий зависит от познания природы (De method., VI, p. 53).

* Сравните с этим приведенное выше место у Бэкона Веруламского о количестве.

стоверности во мрак чувственных представлений. Но это созерцание природы, достоверное и очевидное, не отчуждающее духа от себя, не похищающее его из святилища самодостоверности, не отвлекающее от своей отдельности от чувственного, есть именно чисто *математическое* или *количественное* созерцание ее*, ибо в последнем природа реальна лишь как материя, протяжение, объект, а не иначе.

Декарт говорит сам, что в своей философии природы он не берет за основу другой материи, кроме составляющей предмет геометрии, и не применяет в физике иных принципов, кроме математических. «Я открыто высказываю, что понятие материи в приложении к телесным вещам для меня не означает ничего иного, как то произвольно делимое, подвижное, изменяющее форму, что математики называют величиной и обозначают как предмет своей науки, причем они имеют в виду только эти части, формы и движения» (Princ. phil., p. II, § 64). О том, что эта материя, хотя она представляет отвлечение, обладает реальностью, не является вымыслом духа, Декарт говорит (R. d. C. ad C.L.R., Ep., p. 147): «*Тела* воспринимаются, собственно, не чувствами или воображением, но только интеллектом (Intelligenz), рассудком, т. е. истинно существующее в них, истинно объективное есть только то, что постигается рассудком, что является его объектом и поскольку оно таковым является». «Для меня оказывается, что сам телесный мир не воспринимается не чувствами и не деятельностью представления, а только разумом, не зрением и осязанием, а только мышлением» (Medit., II).

§ 65. Принципы философии природы

Сущность материи или *тела* вообще состоит не в том, что оно твердо, имеет цвет или вес или иным образом действует на чувство, но лишь в том, что оно *протяженно* в длину, ширину и глубину. Вес, или тя-

* «Их (т. е. чисел фигур — словом, математических предметов) истинность так прозрачна и гомогенна моей природе» (Medit., V).

жесть, цвет и все другие качества, воспринимаемые в телесной материи, могут быть устранены без нарушения ее сущности, поэтому природа ее не зависит ни от одного из этих качеств (Princ. phil., II, § 4). Если мы захотим определить тело как чувственную или осязаемую субстанцию, то мы определим его лишь в отношении к нашим чувствам и потому укажем не всю его сущность, а лишь одно свойство, ибо так как существование его сущности не зависит от существования человека, то оно не зависит от чувств (Epist., p. I, 27). *Все чувственные свойства* лишь известные *чувства,* имеющиеся в нашем сознании, которые так же отличны от самих тел, как боль от формы и движения тела, причиняющего ее; они состоят лишь в *движении* или *отнятии* движения и в различном *положении* и *сопоставлении* телесных частей; они не выражают ничего реального, они лишь темные, неясные определения или представления нашего сознания или мышления (Resp., VI; Medit., III). Сущность тел только протяжение. Но против этого можно возразить, что большинство тел можно так разредить или уплотнить, что разреженные будут иметь большее протяжение, чем уплотненные, и что можно различать субстанцию тела от его величины или количества, а количество — от протяжения; затем там, где воспринимают только протяжение, не говорят о теле, а лишь о пространстве, а именно о пустом пространстве, которое почти для всех означает простое ничто (Princ. phil., p. II, § 5).

Но *разрежение* и *уплотнение,* если принимать лишь то, что мы воспринимаем ясно и отчетливо, есть не что иное, как перемена формы. Разреженные тела — это те, между частями коих много промежутков, наполненных другими телами; плотнее становятся они лишь от того, что их части взаимным сближением уменьшают или совершенно уничтожают эти промежутки; в последнем случае тело находилось бы в состоянии абсолютной плотности. Но от этого оно не менее протяженно, чем когда при большем расстоянии между его частями оно занимает большее пространство; ибо протяжение в промежутках свойственно не ему самому, а телам, занимающим их, подобно тому как губка, раздутая

жидкостью, не протяженнее по своим отдельным частям, чем сухая и сжатая, но имеет лишь бóльшие поры и потому простирается на большее пространство (там же, 6).

Что касается *количества,* то оно отлично от *протяженной субстанции* лишь по представлению, а не *само по себе* или действительно. Точно так же *пространство,* или *внутреннее место,* отличается от заключенной в нем телесной субстанции не на самом деле, а лишь нашим способом представления. Ибо протяжение в длину, ширину и глубину, составляющее сущность пространства, образует также сущность тела. Разница лишь в том, что в теле мы рассматриваем его в отдельности и думаем, что оно изменяется с изменением тела, а в пространстве мы наблюдаем его в общем, так что с изменением тела, наполняющего пространство, мы не принимаем также изменения в протяжении, пока оно занимает ту же величину, форму и положение между внешними телами, которыми мы определяем пространство. Это *единство пространства* и *тела* легко понять, если от представления тела, например камня, отделить все, что не относится к сущности тела, например твердость, ибо если камень станет жидким или раздробится на мелкие пылинки, то он теряет свою сущность, не переставая в то же время быть телом; затем цвет, ибо некоторые камни так прозрачны, что совершенно бесцветны; потом тяжесть, ибо огонь, несмотря на свою легкость, все-таки считается телом; наконец, холод и теплоту и все другие свойства, так как в камне или они не принимаются в расчет, или он не теряет природы тела с изменением их. После отделения и устранения этих свойств от представления о камне не остается ничего, кроме протяжения в длину, ширину и глубину. Но это протяжение содержит также представление пространства не только полного, но и пустого. Разница лишь в нашем способе представления. Именно когда мы уберем камень с того места или пространства, где он находится, то мы думаем, что вместе с тем устранено и его протяжение, так как мы считаем его особым и отдельным от него; но о протяжении пространства, где был камень, мы думаем, что оно остается тем же,

хотя бы это пространство было уже наполнено другим телом или рассматривалось как пустое. Здесь мы рассматриваем протяжение вообще, которое может быть протяжением камня так же, как и всех других тел, если оно только сохраняет ту же величину, форму и положение между внешними телами, определяющими это пространство. Так как протяжение пространства, или, что одно и то же, внутреннего места, не отличается от протяжения тела, то, очевидно, не может быть пустого пространства, в котором не было бы никакой субстанции. Уже из того, что тело протяженно в длину, ширину и глубину, мы правильно заключаем, что оно есть субстанция, так как мысль, будто ничто имеет протяжение, противоречит сама себе. Но такое же заключение имеет силу и для пространства, предполагаемого пустым, так как оно имеет протяжение, то в нем необходимо должна быть и субстанция (там же, 8, 10—12, 16).

Из единства телесной субстанции с протяжением и пространством следует, что в сосуде, наполненном свинцом, или золотом, или иным тяжелым и твердым телом, заключается не больше материи, или телесной субстанции, чем когда он наполнен воздухом или считается пустым. Ибо *количество* частей материи не зависит от их тяжести или твердости, но лишь от *протяжения,* которое в том же сосуде всегда одинаково. Затем отсюда следует, что невозможно существование неделимых по природе частей материи. Ибо так как они, каковы бы они ни были, необходимо протяженны, какими бы малыми они ни представлялись нам, то каждую часть можно мысленно разделить на две или несколько меньших частей и отсюда познать их делимость. Ибо мы ничего не можем делить мысленно, не познавая через это его делимости, и потому суждение, что оно неделимо, противоречило бы нашему познанию (там же, 20).

Мир, или совокупность телесной субстанции, *не имеет границ протяжения.* Материя неба и земли одна и та же. Если бы миры были бесчисленны, то они все должны были бы состоять из той же материи, и потому не может быть многих миров, но лишь один мир; ибо

мы ясно видим, что та материя, сущность которой состоит только в протяжении, заняла бы все возможные или представимые пространства, в которых эти миры должны были бы находиться, и мы не находим в себе представления об иной материи. Таким образом, *во всей Вселенной* существует лишь *одна и та же материя,* ибо всякая материя определяется одним тем, что она протяженна. Все свойства, ясно воспринимаемые нами в ней, сводятся только к тому, что она *делима* и своими частями *подвижна* и потому может принимать все эти определения, выводимые из движения ее частей. Ибо делимость, которая лишь мыслима, не изменяет ничего, но *все разнообразие материи или различие всех ее форм зависит от движения.* Но движение, именно местное (ибо иного нельзя себе представить), есть перемещение одной части материи или одного тела от тел, которые непосредственно касаются его и считаются покоящимися, в среду других (там же, 21—25).

Причина движения частью *общая* и первоначальная, представляющая общую причину всех движений в мире, частью *особенная,* от которой отдельные части материи получают движения, коих они раньше не имели. *Всеобщая причина* есть бог, который вначале сотворил материю вместе с движением и покоем и уже в силу своего естественного содействия поддерживает в ней столько движения и покоя, сколько он вложил в нее сначала. Ибо, хотя движение в движимой материи не что иное, как определение, видоизменение ее, оно тем не менее имеет определенную величину или количество, которое, хотя в отдельных частях материи различно, в целом все же всегда остается одинаково, так что если одна часть материи движется вдвое быстрее другой, а эта другая вдвое больше первой, то в меньшей столько же движения, как в большей, и, чем медленнее движение одной части, тем быстрее движение другой, равной ей части. Мы видим также, что в боге неизменность не только его сущности, но и его способа действия есть совершенство. А так как бог при сотворении материи сообщил разным частям ее различное движение и поддерживает всю эту материю

одинаковым способом и в том же отношении, как он сотворил ее, то разумно принять, что он всегда поддерживает в ней то же количество движения (там же, 36).

Из этой неизменности бога можно познать следующие законы природы, которые представляют вторичные и особые причины различных движений в отдельных телах. Первый из этих законов таков: всякая вещь, поскольку она проста и неразделима, сама по себе остается всегда в том же состоянии и изменяется лишь внешними причинами. Например, если она покоится, то она никогда не приходит в движение сама по себе, но лишь от внешней причины; когда она движется, то приводится в покой лишь препятствиями со стороны других тел, например сопротивлением воздуха, иначе она продолжала бы вечно двигаться. Второй закон природы таков: каждая часть материи, рассматриваемая сама по себе, отдельно, стремится лишь к тому, чтобы продолжать свое движение по прямой, а не по кривой линии. Поэтому всякое тело, движущееся по кругу, всегда стремится удалиться от центра описываемого круга. Третий закон природы таков: когда движущееся тело встречает другое и обладает меньшей силой для продолжения своего движения по прямой линии, чем другое для сопротивления, то оно приобретает другое направление и, таким образом, теряет не свое движение, но лишь направление его; если же оно имеет бо́льшую силу, то увлекает за собой другое и теряет столько движения, сколько сообщает другому. Но сила тела действовать на другое или противостоять его деятельности состоит лишь в том, что оно стремится сохранять свое состояние. Поэтому связное имеет силу препятствовать своему разделению, а разделенное — оставаться таковым, неподвижное сохраняет свой покой и, следовательно, сопротивляется всему, что может его изменить, движущееся сохраняет свое движение, т. е. движение той же скорости и направления * (там же, 37—43).

* Оценку Декартовых законов движения в общем и в частностях с точки зрения физики можно найти в «Истории физики» Фишера [42], т. I, стр. 322—327 и 355—360.

§ 66. Критика принципа философии природы Декарта

Главный и основной недостаток в воззрении Декарта на природу не только в том, что он полагал сущность материи исключительно в совершенно простом, отвлеченном определении протяжения, но и в том, что он взял за основу вообще материю, как таковую, в отвлечении от движения как единственно субстанционального в природе, понимал ее лишь в определении положительности, а не отрицательности, не признавал недостаточности материи самой по себе, не понял, что материя как простая материя устраняет *сама себя*. Ведь только *движение* уничтожает безразличие простой протяженности и внеположности материальных частей, выгоняет части из их мертвой безразличности, встряхивает их и, лишая материю определения безразличности, которое делает ее простой материей, вызывает в ней различия, физические свойства и таким образом делает ее в известном смысле нематериальной, одухотворяет ее. Поэтому оно первая абстрактная форма жизни или первый абстрактный принцип всякого качества и всякой жизни. То, что Декарт не выводил движения из *самой материи,* не признавал его содержащимся в ней самой, но прибегал к могуществу бога и внешним образом вводил его в природу, представляет главный недостаток его философии природы *. Декарт, как Гоббс, признавал, что материя сама по себе недостаточна для построения природы; и потому они, побуждаемые частью сознанием этого недостатка, частью опытом, привносили движение в материю, связывали его внешним образом с ней; но они не призна-

* Генри Мор (Henry More) [43] в письме к Декарту возражает ему, что материя представляет темную жизнь. «Отсюда получился бы взгляд, особенно симпатичный моему духу; материя все-таки жизнь, хотя и ослабленная, так как она на самом деле кажется мне отдаленным последним отражением божества; она состоит не в простом протяжении и делимости, но в то же время есть известная деятельность, т. е. она находится в движении или в покое, которые оба, как ты сам допускаешь, означают все-таки деятельность» (Epist., p. I, ep. LXX, p. 215).

вали, что эта потребность в движении не только субъективная, но *объективная потребность* самой *материи,* что движение безусловно существенно для нее и есть вытекающая из нее необходимость, что, олицетворяя положение дела, она не что иное, как тошнота, поднимающаяся из ее собственного желудка, негодование ее кишок на пустоту и тупость ее безразличия, которое пробуждает ее ото сна абсолютной бездушности к дневному свету определенной жизни.

Но как ни недостаточны и абстрактны основные принципы философии природы Декарта и сколько он ни выдвигает поспешных, необоснованных гипотез, как, например, гипотеза вихрей, все же его огромная заслуга в том, что он обновил философию природы, достиг нового мировоззрения, возникшего из самодеятельного духа, обнимающего всю природу в целом, и дал мощный толчок деятельности человеческого духа также в области специальных предметов естествознания, подал пример к дальнейшим открытиям и поправкам и сам открыл несколько правильных законов. Но ему принадлежит еще гораздо большая заслуга в том, что он впервые определенно высказал духовный и всеобщий метафизический или спекулятивный принцип, лежащий в основе эмпирической точки зрения и особенно основанного на опыте изучения природы и дающий ему объективное, всеобщее значение. Ибо, как уже выше показано, опыт предполагает как духовное и скрытое условие своего начала *тот* духовный принцип, который составляет дух его философии, хотя он высказал его в самой абстрактной и ограниченной форме. Поэтому наука о природе, особенно же физика в существенном и общем, т. е. в метафизической или натурфилософской части, осталась до новейших времен на точке зрения Декарта, хотя большинство физиков не были картезианцами, но больше склонялись к атомизму, который, однако, в сущности не отличается от философии природы Декарта, так как он подобно последнему основан на простом механизме и материализме. Ибо общие принципы философии природы Декарта, его воззрение на природу как простую материю, на движение как свя-

занное с материей внешним и непонятным образом, на поры, на индифферентность материи были основаниями также и позднейшей физики.

§ 67. Снятие противоречий духа и природы и их критика

Философия природы Декарта, как всякое воззрение на природу, исходящее из тех же общих принципов, из которых он исходит, или основанное на сходных с ними, имеет своим объектом природу как мертвую, механическую, внешнюю; ибо она имеет своим предметом природу только в ее отличии от духа, как противоположность ему, который, однако, служит принципом всей жизни, т. е. природу как материю. Конечно, на этой точке зрения декартовской философии дух через сознание о существовании *бесконечной субстанции, не стоящей ни в каком противоречии,* возвышается до *снятия противоречия* между *духом,* или душой, и *материей,* и, таким образом, также с этой точки зрения в *одном* пункте проявляется воззрение на жизнь как на единство духа и материи. Но здесь не получается *действительного* единства. Понятия духа и материи совершенно различны; все *телесные* определения сводятся к *протяжению* как их общей сущности; а все духовные акты или определения вроде желания, чувства, воображения имеют общей сущностью *мышление,* представление или сознание. Но акты тела не имеют ничего общего с актами духа; мышление как общая сущность духовных определений и протяжение как общая сущность всех телесных определений *различны* по своему *роду.* Тело по своей природе всегда делимо, а дух вовсе не делим, ибо мыслящая сущность не может различать в себе частей, это совершенно тождественная сущность. Поэтому все, что имеет силу для тела, не имеет силы для духа: они взаимно исключаются *. Они

* «Все телесные процессы подходят под общее понятие протяжения; рядом с ними есть другие, так называемые духовные, как понимание, желание и т. д., которые мы об'единяем понятиями «мышление», «восприятие», «сознание». Акты мышления не имеют никакого родства с телесными процес-

по своему понятию самостоятельны, независимы друг от друга; оба они сами по себе полные субстанции *. Таким образом, живое, органическое единство обоих, исходящее из их понятия, невозможно; только мыслящий субъект связывает их. Сами по себе они исключают друг друга; и так как единство это произвольно, субъективно, не содержится в объективных определениях понятий материи и духа, то оно может быть лишь *сложением* (Zusammensetzung). Категория, или мысленное определение, сложения является единственным, посредством чего может быть понято это их соединение, если дух и материя принимаются в односторонней раздельности и фиксируются и эта раздельность предполагается их правильным, истинным понятием, причем они оба все же должны быть соединены, ибо сложение есть именно такое соединение, в котором соединенные части не связаны, остаются вне друг друга. Поэтому при сложении вместо единства здесь получается противоречие, ибо материя и дух прямо проти-

---

сами; понятия мышления (для всех духовных процессов) и протяжения (для всех телесных) совершенно несовместимы» (Resp., III). «Я воспринимаю, что между духом и телом существует огромное различие. Тело по своей природе делимо, а дух явно неделим. Ибо, наблюдая дух или меня самого, поскольку я лишь мыслящая сущность, только дух, я не в состоянии различать в себе части, но понимаю себя как вполне единичную и неделимую сущность, различные способности которой — мышление, желание и т. д. — не могут быть названы частями, ибо тот же дух, который желает, также мыслит и наоборот» (Medit., IV). «Относительно духа нам не только ясно, что он существует без тела, но также что в нем можно отрицать все, составляющее тело» (Resp., IV).

* Только в отношении человека, состоящего из духа и материи, Декарт называет то и другое неполными субстанциями (Resp., IV, p. 122; R. Desc. Notae., p. 180). Мы не говорим уже о том, что Декарт противоречит истинной идее своей философии, приравнивая дух материи, так как только духу свойственно непосредственно достоверное и безусловно реальное существование, а не материи; но во всяком случае Декарт, хотя и не мог отрицать, что и дух, имеющий своей противоположностью материю, несовершенен, должен был признать несовершенство материи не через ее связь с духом в одной сущности, но в ней самой, как она *является* и рассматривается *для себя*, именно в ее разделении должен был находить ее недостаток и убогость.

воположны друг другу, раздельны и в этой раздельности самостоятельны, несовместимы и все-таки соединены. «Очевидно, что понятия мыслящей сущности и протяженной или подвижной сущности, как совершенно несовместимые, не находятся ни в какой взаимной зависимости; и нам кажется противоречивой мысль, что такие сущности, которые познаются нами совершенно ясно как различные и независимые, даже божеством не могут быть положены как самостоятельные. Когда мы встречаем такие сущности, как мышление и телесное движение, соединенными в одном и том же объекте, как это имеет место у человека, то отсюда получается не единство по природе, а только единство сложения» (Resp., VI, p. 157, 156). Правда, Декарт говорит, что дух находится в теле не как лодочник в своей лодке, но связан с ним теснейшим образом и как бы смешан, так что составляет с ним одно существо (Medit., VI), но это утверждения, навязанные ему опытом, который, по признанию самого Декарта (Epist., p. I, ep. 30, и Medit. VI), посредством простого чувства показывает нам, что душа составляет одно с телом. Они не вытекают из его принципов, из определений, которые он признает объективными определениями духа и материи; поэтому они нисколько не изменяют дела, не устраняют несовместимости тела и духа, которые с самого начала определены как две самостоятельные субстанции. Поэтому Декарт нигде не противоречит себе больше, чем в этом пункте. Например, он говорит: это относится, собственно, не к *сущности* духа, что он связан с человеческим телом (Resp., IV), единство души и материи есть лишь «единство через сложение», а не «по природе»; а затем опять: дух «связан с телом субстанциально», единство обоих «субстанциальное» (там же). Впрочем, сам Декарт слишком хорошо видел великое затруднение, которое при его взгляде на дух представляет соединение его с материей, ибо оба они должны одновременно считаться *различными* и *тождественными*, так как понять соединение двух вещей — значит лишь понять их тождество (Epist., p. I, 30). Трудность одновременного понимания различия и единства духа и материи Декарт старается разрешить тем,

что устанавливает три способа познания, три рода первоначальных, всеобщих понятий: во-первых, понятие духа, во-вторых, понятие тела, в третьих, понятие соединения обоих. Понятие души — чисто интеллектуальное понятие, т. е. *душа воспринимает* себя *чистым* рассудком; *тело* также может быть понято простым рассудком, но гораздо лучше рассудком в связи с *воображением; а соединение тела* и *души* и все, что к нему относится, может быть смутно понято лишь одним рассудком или соединением его с воображением, яснее же всего *чувством* (per sensus) * (там же).

Трудность соединения или, скорее, несоединимость духа с материей в философии Декарта, как уже сказано, вытекает из того, что он понимал дух только в определении осознанной самости, а эту последнюю — как душу, как сам дух; ибо с точки зрения духа, отделяющего себя от тела, считающего это отделение своим положительным, полным, существенным определением, сосдинение с телом невозможно. Самость есть именно то, что уничтожает непосредственную связь тела и души, что возникает в человеке лишь через отвлечение от своего тела, причем он отделяет от себя тело как не относящееся к его самости, как простую материю. Декарт увеличивает эту трудность тем, что он, который вообще, как пионер новой философии, еще не вполне освободился от духа прежней метафизики и потому неспособен был проводить в строгой последовательности и определенности идеи, лежащие в основании его философии, именно о духе, применяет к духу

* У Декарта также встречаются места, указывающие на единство духа и материи, но они совершенно изолированы. Так, он говорит об органическом теле: «Оно представляет единство и неделимо в смысле расположения своих органов, так как все они взаимно зависимы, и отпадение одного означает вред и недостаток для всего тела» (De passion, p. I, art. 30). Таким образом, он признает здесь в *теле* определение *простоты* и *неделимости,* которые он вообще приписывает лишь духу. Он говорит также: «Хотя всякий может мыслить душу материальной, что в действительности не что иное, как мыслить соединение ее с телом, но затем оказывается, что она отделима от тела. Поэтому приписывать душе протяжение — значит мыслить ее соединенной с телом» (Epist., p. I, art. 30). Это место так же изолированно, как и темно.

отрицательную, неопределенную, призрачную форму, или определение неделимости и простоты. В действительности реальное, определенное отличие духа от материи, нематериальность его, должно быть положено только в единство мышления или самосознания, а определение простоты или неделимости представляет лишь отвлеченное выражение его, и это определение относится к нему, как призрак к действительному духу, как тело к живой сущности. Но как простота есть лишь тощий и отвлеченный призрак живого конкретного определения единства самосознания и потому не есть положительное определение, которым я определяю и познаю дух, или душу, так же совершенно невозможно исходя из этого тощего определения понять единство духа и материи, соединение простой сущности со сложной.

Так как Декарт полагает сущность духа единственно в самосознании, сознательная или мыслящая самость, по его учению, есть вся душа, или весь дух (ибо он не различает души и духа: там, где нет сознания и воли, нет также души, а только материя), то, таким образом, необходимым следствием его философии оказывается, что животные суть простые автоматы, машины, все их движения только механические *, не вытекают из духовного принципа, необходимым следствием вообще оказывается, что Декарт — чистый материалист в объяснении явлений жизни и души. Все деятельности и движения, происходящие без нашей самости, без нашей воли, происходят, по его учению, без души, т. е. лишь материальным или механическим образом. «Поэтому все наши движения, в которых не участвует воля, как это часто бывает при дыхании, ходьбе и других действиях, общих у нас с животными, зави-

---

* Не изменяет дела то, что Декарт задолго до своих метафизических размышлений изложил такой взгляд на животных в одной юношеской работе. Ср. *Baillet.* La vie de Mr. Descartes, l. I, ch. II [*Байе.* Жизнь г. Декарта, кн. I, гл. II]. То, что животные не думают, Декарт объясняет из того, что они не имеют собственного языка, и этот недостаток он выводит не из недостатка органов, но из недостатка мышления (Epist., I, 67, 54).

сят только от строения наших членов и движения жизненных духов, возбужденных теплотой сердца через мозг, нервы и мускулы точно так, как движения автомата вызываются только силой пружины и расположением его колес» (De passion., p. I, art. 16). «Если кто-либо, — говорит он там же, стр. 13, — быстро вытянет руку к нашим глазам, как будто он хотел нас ударить, то хотя мы знаем, что он наш друг и делает это шутя, не желая причинить нам вреда, однако не можем удержаться, чтобы не закрыть глаз, — доказательство, что они закрываются не нашей душой (ибо это происходит против нашей воли, которая представляет ее единственную и по крайней мере важнейшую деятельность), но механизм нашего тела так устроен, что движение руки к нашим глазам вызывает в нашем мозгу другое движение, которое вводит жизненные духи в мышцы, сжимающие веки глаз».

§ 68. Заключительные замечания о философии Декарта [44]

Философия Декарта во многих отношениях очень поучительна, особенно потому что она так просто и ясно излагает происхождение нашего представления о духе как самостоятельной сущности, отличной от всего телесного, чувственного, материального. Декарт считает протяжение абсолютной, всеобъемлющей, исчерпывающей сущностью тела, вообще всего материального. Но мысль не имеет ни протяжения, ни длины, ни ширины, ни глубины, так что мышление не телесная сила, но нечто просто бестелесное, нечувственное. Когда я нечто делаю всем, то необходимой противоположностью этого нечто должно быть ничто от всего; и для его определения я имею только отрицательные, т. е. ничего не определяющие, ничего не говорящие, предикаты или слова вроде нематериального, бестелесного, нечувственного, непротяженного и т. п. Единственное положительное, т. е. нечто говорящее, определение, единственное, которым я могу ответить на вопрос: *что* же такое это ничто от всего телесного? это *мышление* сказанное также значит: дух есть мыслящая сущ-

ность. Но что этим говорится или объясняется? Я объясняю мышление мыслящей сущностью, т. е. я делаю действие причиной, явление сущностью, функцию личностью; я делаю мышление основанием, предпосылкой мышления — словом, мышление причиной самого себя. *Та* сущность, которая воспринимается как causa sui [причина самой себя], как сущая сама по себе есть лишь онтологическое, предметное выражение *этого* мышления, объясняющее мышление из самого себя, делающее мышление предикатом и субъектом, т. е. сущностью и основанием мышления. Я закрываю, говорит Декарт, свои глаза, затыкаю уши и думаю, что я существую без мира, без чувств, без тела. Ведь я могу себя мыслить без телесного, следовательно, я бестелесная сущность, т. е. я поступаю, как страус, который считает себя невидимым, когда *он* не видит, считает, что когда он устраняет сознание опасности, то устраняет также бытие опасности. В мышлении, как таковом, я не имею сознания о своей голове, своем мозге, так же как в зрении я не сознаю своих глаз, в слухе — разумеется, когда я здоров и слушаю себя — не сознаю своих ушей. В мышлении я ровно ничего не знаю о связи его с мозгом; я знаю лишь, так сказать, что́ это такое извне и спереди, а не что́ это изнутри и сзади, что́ это *для меня,* а не само *по себе* — словом, я знаю лишь, что́ это по своим продуктам, мыслям, а не что́ это по своей последней сущности, по своей причине *. Это *неведение* человека о фи-

* Подобно тому как голова, или мысленный акт, олицетворенный посредством воображения как сущность, говорит: я независимая от тела, от мозга сущность, так мог бы сказать и глаз, или акт зрения: я ничего не чувствую и не знаю в зрении о зрачке, о радужной оболочке, о водянистой жидкости, о стекловидном теле, о кристаллической чечевице, о ретине, ничего не знаю о напряжениях, движениях и отправлениях этих разнообразных тел, вызывающих небесное чувство зрительного акта, следовательно, я нематериален, я бестелесная сущность, существующая сама по себе. Во всяком случае результат является «в понятии первым», ибо *назначение* органа есть функция, но превращать результат одновременно в первое в *действительности,* олицетворять результат отдельно от его условий как самостоятельную сущность и затем выводить природу из духа, т. е. основания, условия и предпосылки результата из результата, — это спекулятивный фокус.

зическом основании и сущности мышления есть основа, принцип психологии и пневматологии и ее дочери теологии, принцип платонизма, христианства, которое есть не что иное, как только популярный, чувственный, концентрированный платонизм или спиритуализм вообще, картезианства, фихтеанства, гегельянства. Декарт говорит сам в своем ответе на возражение Гассенди: «Так как я воспринимаю, что я мыслящая субстанция, и образую ясное и отчетливое понятие об этой мыслящей субстанции, не содержащее ничего относящегося к телесной субстанции, то я имею достаточное основание утверждать, что я, *поскольку я себя знаю,* не что иное, как мыслящая сущность». Но как мало знает себя человек! По крайней мере пока он за божественной сущностью забывает свою собственную, за духом тело, за своими мыслями и фантазиями действительность. Каким же образом я могу быть уверен, что *я,* которого я не знаю, тождественно с известным мне? Не являюсь ли я бессознательно чем-то иным, чем я сознаю себя? Но как же я прихожу к тому, что находится за моим сознанием? Нет ли средства привнести в сознание это неизвестное, лежащее за сознанием? Да, но это не мышление, по крайней мере не отвлеченное; последнее говорит мне только: я не что иное, как мыслящее существо. *Чувство, ощущение* неопровержимо доказывают мне, что я материальное, чувственное существо, тесно связанное с моим телом. Это единство, или связь мыслящей и телесной сущности, однако, простирается в философии Декарта лишь на воображение и чувство; мышление, как таковое, понятие, интеллект или рассудок остается и действует отдельно и независимо от мозга. Эта независимость его доказывается или выводится главным образом или напоследок только из понятия рассудка, самого мышления, ибо во всех других понятиях, как, например, математических, участие воображения явно или по крайней мере неопровержимо; но «о мыслящей субстанции, о духе нельзя составить себе никакого образа, никакого представления», дух можно понять и объяснить только через него самого, мышление — лишь через мышление.

Философия Декарта действительно сделала шаг вперед в том отношении, что, тогда как дух представлялся вообще невидимой, нематериальной, призрачной сущностью, но в то же время подобной видимому человеку или телу, протяженной посредством тела, она полагала сущность духа *в акте сознания, мышления.* Я мыслю, voilà tout [вот и все]; и акт мышления не таков, как другие акты вроде рождения, еды и питья, вкуса и обоняния, слуха и зрения; это акт, отличный от всех этих актов, которыми мы ограничиваем сущность чувственного, несравнимый с ними, оригинальный, постигаемый лишь через себя самого. Но когда вслед за тем Декарт снова представляет этот акт в виде самостоятельного существа, причисляя его к роду, отличному от рода чувственных существ, то он доказывает этим, что он сам стоит еще на почве фантастического спиритуализма, ибо понятие вещи или существа субстанции предполагает необходимо (так как оно отвлечено лишь от восприятия) образ чувственной субстанции, что ясно уже из того, что Декарт применяет понятие сущности к протяжению так же, как и к мышлению. Поэтому автор путешествия по миру Декарта справедливо замечает, когда ему являются духи двух картезианцев, отделившиеся от тел: «Я несколько дней тому назад читал у Декарта, что сущность души состоит в том, что она мыслящая субстанция, т. е. без формы, без протяжения, без цвета. Но как это согласуется с тем, что я теперь вижу? Вы утверждаете, что вы простые духи, однако я воспринимаю в вас различные цвета, вижу вас в человеческом образе, вижу, что вы подобно мне протяженные существа. Ради бога, разрешите мне это противоречие!» Также справедливо теософ Эттингер в избранных сочинениях Сведенборга (V, 242), цитированных выше по поводу Якова Бёме, возражает против идеалистического объяснения мышления с помощью простой мыслящей сущности: «Все идеалисты говорят, что материалистом является всякий утверждающий, что материя может мыслить. Но мышление принадлежит *существу,* которого *до сих пор не поняли ни physici* [физики], *ни metaphysici* [метафизики]. М. ле Ка называет его амфибией, субстанцией, средней между те-

лом и душой» (конечно, фантастическое определение!). «Ни одна субстанция не может мыслить врожденной внутренней силой simplicité [простоты], но мышление, размышление, выявление себя самого имеет связь с meningibus [веществами] и membranis [оболочками] мозга, с aequilibrio solidorum et fluidorum [равновесием твердых и жидких веществ] в теле и со всем обращением крови. Magna vis sanguinis ad intelligentiam [велика сила крови для разума], говорит Гиппократ». Следует привести также правильное мнение неизвестной сочинительницы книги, написанной в духе каббалистической философии, против Декарта, Гоббса и Спинозы «Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae etc.». Amstel., 1690 [«Принципы древнейшей и новейшей философии и пр.». Амстердам, 1690]*. Против Декартова отделения духа от тела (стр. 110—116): «Если дух существенно отличен от тела, зачем нуждается он в таком организованном теле? К чему, например, для зрения столь чудесно организованный и устроенный телесный глаз? К чему телесный свет, чтобы видеть телесные предметы? Если он сплошь только дух, вовсе не телесен, почему же он нуждается в таких разнообразных телесных органах, не имеющих ничего общего с его сущностью? Далее, почему дух или душа так страдает при телесных болях? Если она не имеет в себе ничего телесного, почему же душа, будучи совершенно иной природы, так больно поражается телесной раной? Поистине неразрешимые вопросы, если не принять, что душа имеет *одну и ту же сущность* с телом, хотя она в отношении жизненности и духовности стоит многими степенями выше тела».

Но философия Декарта представляет еще другое в высшей степени важное достижение в истории челове-

* В качестве издателя или, вернее, собственно автора этого в высшей степени редкого сочинения, полное заглавие которого «Opuscula philos., quibus continentur «Princip. phil. ant. et rec.» ac «Philosophia vulgaris refutata» [«Философские статьи, к которым относятся «Принц[ипы] древ[ней] и нов[ой] фил[ософии]» и «Опровержение вульгарной философии»] в «Vogtii catalogus librorum rariorum» [Каталоге редких книг Фогта], указывается на стр. 505 ван Гельмонт [45], а Лейбниц считает таковым графиню Конновей.

ческого духа, которое следует признать без оговорок. Если христианство начинает с положения *«бог* есть дух», то новое время, сущность которого состоит в отрицании христианства через утверждение его, начинает у Декарта с положения *«я есть* дух». Если христианство начинает с отвлечения от мира, ставит выше всего сущность, которая существовала, когда ничего не было, которая творит мир из ничего и погружает в ничто, то Декарт начинает с той же фикции; но эта сущность, воображающая небытие мира, устраняющая его бытие, есть *Я,* дух, мыслящий. «Мы должны, — говорит картезианец Виттих в своем «Comment. de deo» [Коммент[арии] о боге], приложенном к его «Antispinoza», Amstel., (1690, p. 335), — *отвлечься от всякого времени и в мыслях устранить существование всех тел,* как это сделал Декарт в своих первых размышлениях, думая лишь о том, что мы, мыслящие, существуем и что бог существует, не думая ни о каком движении и его свойстве, последовательности, тогда мы поймем существование бога как вечное существование, которое исключает несовершенство начала, конца и последовательного бытия». Не очевидно ли здесь до осязательности, что объективная сущность есть лишь субъективная, отвлеченная сущность без мира, времени, тела, только собственная сущность того, кто отвлекается от мира, времени, тела? Таким образом, бог, который есть дух, производящий все своей волей и рассудком, мыслям и идеям которого все вещи обязаны своей сущностью, а решениям воли своим бытием, в сравнении с сущностью которого все чувственные вещи ничто, сам не что иное, как *сущность идеализма,* как *собственный дух* человека, который, однако, представляется в христианстве отличной от человека предметной сущностью. Первые начала этого познания, познания теологии как антропологии, находятся уже у Декарта. Предметный, божественный идеализм становится у него уже субъективным, человеческим идеализмом. У Декарта в «сознании бога» пробудилось самосознание, в уповании на бога — уверенность в себе самом. «Бог *может* все, что я усматриваю как возможное ясно и отчетливо». (Resp. IV). Бог есть уверенность в истине и неограни-

ченности моей сущности, в действительности и правильности моих мыслей, подтверждение, что я прав и не заблуждаюсь в том, что я усматриваю ясно и отчетливо *. Правда, этим не сказано ничего нового. Когда, например, Августин говорит: «Если нетленное тело представляет нечто хорошее (достойное желания, благое), то зачем мы сомневаемся, что бог и нам хочет *создать* такие тела?» — то этим самым сказано, что бог есть утверждение человеческих желаний и мыслей. Но у Декарта эта истина бросается в глаза, так как у него самосознание выступает в отличие от сознания бога или правильной веры в бога, тогда как религиозное самосознание или, правильнее, настроение перемещает и погружает свое сознание в предмет, отождествляет себя со своим предметом. Поэтому философии Декарта принадлежит та заслуга, что она во время деспотиче-

* Об этом важном пункте философии Декарта сделаем еще одно замечание. Декарт в своем *пятом* Meditationis рассуждает так: все, что я своим духом или рассудком понимаю ясно и отчетливо, то верно и есть нечто. Поэтому все, относительно чего я ясно и отчетливо усматриваю, что оно связано, неделимо. Но от совершенной сущности неотделимо совершенство существования, следовательно, она существует. Но что выражает эта совершенная сущность, как не сущность совершенного мышления, сущность ясного и отчетливого понятия? Ясно и отчетливо лишь понятие или рассудок, отделенный от чувственности и воображения; и лишь ясное и отчетливое истинно, существует, действительно. Но бог самое ясное и отчетливое. «Кто попытается обратить внимание на его совершенство, тот, наверное, найдет в нем гораздо более богатый и более доступный материал для ясного и отчетливого познания, чем во всех сотворенных сущностях» (Resp., I). Почему? Потому что он может быть лишь понят и мыслим, а не представлен чувственно. В таком случае что такое бог, как не отчетливое понятие или рассудок, утверждающий себя как истинную сущность и представленный для себя в виде предмета? Утверждать существование бога означает (здесь) утверждать истину или существование ясного понятия, духа, отделенного от телесности и чувственности. Поэтому Декарт постоянно соединяет «познание бога и нашего духа», «существование бога и нашего духа, мыслимого без тела» (De method.). Ведь *положительный* предикат бога лишь тот, что он дух, интеллект, мышление; а отрицательные и неопределенные предикаты, как совершенство, бесконечность, безмерность, сводятся лишь к тому, что он не запятнан и не ограничен, как человек, связью с материей, телом.

ской власти христианской веры внушила человеку снова доверие к себе самому, веру в свой разум. Школа Декарта, как критикует ее, упрекая ее в безбожии, Гюэ, была так смела или, выражаясь теологическим языком, так дерзка, что утверждала, что очевидность имеет право требовать от человека такого же повиновения, как вера. Но другой упрек, который делает Гюэ этой школе, есть действительный упрек, а именно что она, кроме философии, математики и в лучшем случае еще анатомии человека, презирает все другие науки, не только исторические, но и естественные. Поэтому если мы прежде утверждали, что природа — самый интересный объект для человека с точки зрения философии Декарта, то это верно лишь относительно природы, как ее рассматривает Декарт. С точки зрения идеализма, как объективного, так и субъективного, т. е. божественного и человеческого, ни один человек не имеет истинного чувства природы: чувственные вещи для него ничто, а природа сплошь чувственна. Идеалист не выходит *из себя*. Например, Клауберг говорит в вышеупомянутом сочинении *: «Кто созерцает возвышающуюся над телесными вещами, богоподобную природу своего духа, тот считает ниже достоинства человека обращать свои мысли на телесные и земные вещи». Лейбниц рассказывает об этом Клауберге, который, впрочем, сам написал физику: «Клауберг утверждал, что он знает, как надо выразить природу духа, но не хочет этого сказать». В мышлении он часто впадал в глубокий экстаз и умер в таком состоянии **. Поистине настоящий картезианский способ смерти! Ведь отделение души от тела, смерть есть принцип Декартовой идеалистической философии вообще.

---

* См. примечание к § 59.

** Opera., ed. Dutens, т. VI, p. 296 (Соч., изд. Дутенса, т. VI, стр. 296). Очевидно, и автор путешествия по Декартову миру имеет в виду этот анекдот, когда он (в первой части его) осмеивает тайну философии Декарта, отделение души от тела. Конечно, он мог у самого Декарта найти достаточный материал к этой насмешке.

АРНОЛЬД ГЕЙЛИНКС

§ 69. Разработка философии Декарта Арнольдом Гейлинксом

Философия Декарта получила интересную и последовательную разработку в трудах Арнольда Гейлинкса (родился в 1625 г. в Антверпене, профессор в Лувене, затем в Лейдене, умер в 1669 г.), основателя так называемого окказионализма, [ученiя], которое поэтому заслуживает особого, хотя бы краткого, упоминания и изложения.

Принцип его философии подобно декартовской есть дух, сущность которого составляет мышление, притом, как и у Декарта, *то* мышление, которое состоит лишь в отвлечении и отличении от чувственного, лишь в сознании, относящемся к себе самому. Дух, говорит Гейлинкс, или *Я* (именно как дух, ибо это то же самое), есть нечто абсолютно отличное от чувственного, *определение его понятия* и *сущности есть единственно мышление.*

Но среди многих внешних объектов, которые я отличаю от себя, т. е. воспринимаю как материальные, я нахожу также материальный объект, тело, тесно связанное со мной, которое я поэтому называю *моим* телом и которое является *случайной* причиной того, что я могу представлять другие тела этого мира. Это тело я могу многообразно по произволу определять или двигать, но я не причина этого движения, ибо *я не знаю, как оно происходит,* и невозможно, чтобы я *делал то,* о чем я *не знаю, как оно делается.* Но я не знаю, каким образом движение от моего мозга распространяется

по моим органам, и если я даже физическими или анатомическими исследованиями составил себе некоторые знания по этому вопросу, то я все-таки ясно чувствую, что движение моих членов нисколько не зависит от этих познаний и что я двигал бы ими так же хорошо, если бы ничего не знал об этом. Но если я не произвожу движений в моем теле, то еще менее того я произвожу их вне моего тела.

Поэтому я ничего не могу производить *вне себя;* все, что я делаю, остается во мне, не может перейти в мое или другое тело. Таким образом, я простой зритель этого мира; единственное действие, принадлежащее мне, остающееся у меня, которое *я* делаю, есть *созерцание.* Но и оно происходит чудесным образом. Ибо мир не может сам себя сделать наглядным, он сам по себе невидим. Как мало мы действуем на то, что вне нас, так мало то, что вне нас, действует на нас; наши действия не могут выходить за пределы нас, а действия мира не могут выходить за его пределы. Они не проникают до нашего *духа;* наше тело, как часть мира, есть граница, за которую они не могут выходить. Ибо если, например, в акте зрения внешние объекты вызывают изображение в моем глазу или оставляют отпечаток в моем мозге, как в воске, то ведь этот отпечаток или это изображение суть нечто телесное, или материальное, которое поэтому не может войти в меня, представляющего нечто иное, и остается вне моего духа.

Поэтому, по учению Гейлинкса, один *бог* связывает внешнее с внутренним и внутреннее с внешним, делает внешние явления внутренними представлениями духа, делает наглядным мир и превращает определения внутреннего, волю во внешнее действие, выходящее за границу моего *Я.* Каждое действие, связывающее внешнее и внутреннее, дух и мир (противоположности), поэтому действие не духа и не мира, но непосредственное действие бога.

Движение в моих членах, говорит Гейлинкс, следует не за моей волей, это лишь воля бога, что движения происходят, когда я хочу. Однако моя воля не побуждает двигателя двигать мои члены, но тот, кто сооб-

щил материи движение и дал ей законы, именно он создал и мою волю, и поэтому он так связал между собой совершенно различные вещи, движение материи и произвол моей воли, что, когда моя воля хочет, происходит такое движение, какое она хочет, и когда происходит движение, то воля хочет его, но так, что они не действуют друг на друга и не оказывают взаимного физического влияния. Наоборот, как гармония двух часов, идущих совершенно одинаково, так, что когда одни бьют, то в то же время бьют и другие, зависит не от взаимного действия, но лишь от того, что те и другие одинаково поставлены или устроены, так согласие движений тела и воли зависит лишь от того великого художника, который связал их невыразимым образом друг с другом.

Поэтому мое действие, собственно, не выходит за пределы меня, оно остается всегда во мне; лишь потому что бог связал с моим действием, т. е. с моей волей, движения в моем теле, действие моей воли, когда за ним следуют движения или они его сопровождают, по-видимому, выходит за мои пределы и переходит в мое тело. Однако само действие как *мое* действие не выходит за мои пределы, ибо действие, перешедшее в тело, больше *не мое* действие, а действие двигателя.

Таким образом, бог связывает или соединяет своей волей по определенным законам дух и тело, но *вид и способ этого* соединения *непознаваемы, невыразимы;* ибо невыразимо то, о чем известно, что оно существует, но неизвестно, как оно существует. Поэтому соединение духа и тела есть *чудо,* и я сам как зритель мира среди изумительных чудес мира — величайшее и непрестанное чудо, ибо непонятно, как я, столь отличный от мира, могу созерцать его.

Система Арнольда Гейлинкса не лишена интереса для истории познания, особенно же потому, что, открыто утверждая, что соединение тела и души и вообще мир есть чудо, непостижимое, невыразимое, она тем самым ясно и откровенно выставляет на свет истинное *основание и источник* всех непостижимостей, источник, скрытый и нелегко находимый во всех воззрениях или так называемых системах нового времени.

А именно обычно исходят из односторонних и ограниченных понятий или представлений, которые, однако, несмотря на их односторонность и ограниченность, признаются *абсолютными,* и, не подвергая их сомнению или ограничению, считают их правильными, единственно приемлемыми. Но в ходе мышления мы приходим к фактам, противоречащим этим представлениям, не познаваемым из них и, может быть, прямо отрицающим их. Так как при этом не возвращаются к *тем* понятиям, с которых начинают и которые являются *основными понятиями,* чтобы ограничить область их применения, ибо они предполагаются неограниченными, абсолютно истинными, то отсюда необходимо следует, что факты, непознаваемые из этих односторонних представлений или понятий, определяются как непостижимые, как пределы самого разума, как вещи, превышающие силу разума. Причина этого весьма понятна, а именно эти односторонние понятия считаются единственно разумными, считаются самим разумом, и потому, вместо того чтобы признать причину этой непостижимости в ограниченности этих понятий, она относится к самому разуму.

Это имеет место и здесь, у Гейлинкса. Он исходит из понятия духа как самости, знающей себя лишь в отличии от материального, которая не признается ограниченной в своей области, как момент духа, но имеет для него значение целого духа, сущности его и из понятия протяжения как единственно существенного определения тела. Оба понятия несоединимы. Но соединение тела и духа — известный факт; и эти понятия считаются единственно правильными, абсолютными, разумными или тождественными с разумом; поэтому соединение души и тела есть выходящее за пределы этих понятий отрицание их односторонности, составляющей именно их существенное определение, в котором они удерживаются как правильные, постижимым образом непостижимое, предел (отрицательный) разума, ибо те односторонние понятия считаются *положительной* границей разума; таким образом, по Гейлинксу, это соединение есть сотворенное лишь *волей* бога *чудо*

Отсюда можно извлечь следующее поучение и правило для всех философских исследований. Когда в ходе твоих мыслей ты наталкиваешься на непостижимости, то будь уверен, что они лишь следствия или проявления недостатков и односторонностей тех понятий, из которых как единственно правильных ты исходишь; что ты крайне странным, даже комическим и нечестным образом и на весьма неподходящем месте, именно не вначале, как это следовало бы, а лишь затем, когда уже поздно, в ходе или в конце твоих мыслей признаешь недостаточность твоих принципов. Таким образом, когда ты наталкиваешься на непостижимости, то потрудись возвратиться к началу, т. е. начать испытание твоих основных принципов, признать их односторонность и отказаться от них и всей твоей точки зрения; если ты этого не можешь, то будь по крайней мере так скромен, чтобы признать твою ограниченность *твоей,* не делать *твоих* границ границами *других* или даже самого *разума.*

НИКОЛАЙ МАЛЬБРАНШ

§ 70. Введение и переход от Декарта к Мальбраншу

Философия Декарта нашла свое полное развитие, разработку и завершение у Мальбранша и Спинозы.

Дух и материя, рассматриваемые сами по себе, представляют у Декарта непосредственные противоположности. Поэтому сознающий только себя самого дух не находит в себе среды, средства соединения между собой и своей противоположностью. Только в сознании абсолютной истины бесконечной сущности он устраняет противоположности *, убеждается в *существова-*

---

* Но что такое, если посмотреть критически, эта абсолютная истина, эта абсолютная сущность, в которой философия Декарта связывает противоположности духа и материи? Это сущность человеческой фантазии и произвола, которая не связана никакими границами, никакими определенными разумными основаниями, которая без затруднения объединяет даже самое противоречивое, самое несоединимое. «Если мы даже допустим, — говорит де ла Форж в уже цитированном нами сочинении, гл. 15, § 14, — что человеческое тело не содержит в себе ничего оказывающего сопротивление соединению с душой, то мы также не найдем *в нем ничего*, что могло бы быть *причиной* соединения. Таким образом, надо искать причины в духовных субстанциях. Но человеческий дух имеет лишь свою волю, посредством которой он может выходить из себя и связываться с чем-либо иным, и эта воля может быть причиной того, что в этом союзе с телом зависит непосредственно от нее, но никоим образом не других бесчисленных явлений, не зависящих от нашей воли. Таким образом, *причиной связи* тела и души может быть лишь *божественная воля*». Но что такое эта воля или эта власть, соединяющая вещи, которые в себе самих не содержат никакого основания для такой связи, как не сила

нии материальных вещей, в *реальности* своих идей или представлений о них. Но идеи вещей дух получает у Декарта частью от себя, из своей собственной сущности, частью от вещей. Или, вернее, не только все общие понятия, но и все представления, как *духовные,* исходят *из* духа и находятся в нем (конечно, лишь по способности или возможности); чувства и движения в теле дают лишь повод к тому, что дух ставит их перед собой и вызывает из себя; они возбуждают их, но не служат их причиной; ибо представления, как *духовные* определения, не могут возникать из чувственных или телесных движений, так как последние не имеют никакого сходства или родства с представлениями (*R. d. Cart.* Notae in progr. quod., p. 185) [*Декарт.* Замечания к прогр., стр. 185].

Но так как у Декарта самостоятельность противоположностей устраняется лишь в идее бесконечной субстанции, а не в самих противоположностях, не в *их* идее, то дух и материя сами по себе остаются строго раздельными, независимыми по своему понятию. Поэтому, если мыслить последовательно, как это делает Мальбранш, дух не может иметь *идеи телесных вещей* ни *из себя,* ни *от* самих вещей. Ибо идея есть идеальный, нематериальный объект, «самый близкий духу, непосредственно тождественный с ним объект, который, как сам дух, не занимает места», как говорит Мальбранш. *Дух,* который противоположен материи и которому она в свою очередь противоположна как самостоятельная, не может быть поэтому *идеальностью, одухотворением материальных* вещей или иметь силу и способность идеализировать материальные вещи, одухотворять их, т. е. он не может их созерцать или представлять в себе или из себя самого, ибо всякое представление необходимо является одухотворением. Конечно, дух ни материален, ни протяжен, его сущность состоит в одном мышлении, но он лишь противо-

---

всемогущего человеческого воображения и произвола? Что иное представляет вообще бесконечная сущность, как не бесконечную область человеческого неведения и ограниченности, наполненную неограниченной сущностью фантазии? (1847)

положность материи, она стоит перед ним, как самостоятельная по своему понятию. Как мог бы поэтому дух, стоящий в противоположности и *сам представляющий противоположность,* устранить *ее?* Правда, дух, по Мальбраншу, как и по Декарту, есть высшая и более благородная сущность, чем материя; она называет тела les derniers des êtres [последними из существ] и т. п.; но этим неопределенным представлением не устраняется существенное и определенное понятие, лежащее и у Мальбранша в основании материи и духа как двух раздельных и противоположных сущностей, которые по своему понятию независимы друг от друга и являются друг по отношению к другу чем-то безусловно другим и реальным.

Но как дух с этой точки зрения не может познавать материальных вещей из себя или посредством себя самого, так же мало *материя видима посредством себя самой;* ведь она, как противоположность духа, нечто безусловно *не интеллигибельное,* не идеализируемое, абсолютно *мрачное* и *темное* *. Поэтому только возможно и необходимо, что мы *видим все вещи в боге.* Ибо бог, абсолютная субстанция, есть *абсолютная идеальность,* бесконечная сила одухотворения всех вещей; для нее материальные вещи не представляют реальной противоположности, непроницаемого мрака, но суть нечто идеальное, т. е. в ней все, даже материальные вещи *содержатся духовным или идеальным образом;* она сама представляет *весь мир как интеллектуальный или*

---

* Мальбранш говорит также, что душа, а равно и чистые духи вне бога темны для себя, непознаваемы. Но основание этой темноты здесь, естественно, не противоположность или различие, ибо душа самым внутренним образом едина с самой собой — это непосредственное единство.

«Quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyons en Dieu» (De la recherche de la vérité, liv. III, ch. I) [«Хотя мы едины с самими собой, но мы остаемся и останемся непостижимы нам самим, пока не увидим себя в боге». Об изыскании истины, кн. III, гл. I]. Причина этой темноты, как окажется, лежит в ином месте. Впрочем, в отношении к душе, или к духу, Мальбранш вообще весьма темен, по видимому не совсем уяснив вопроса даже для себя самого.

идеальный мир. Поэтому наши воззрения на мир, наши идеи вещей не отличаются от идей божества.

Таким образом, из философии Декарта с необходимостью вытекает философия Мальбранша, самая существенная и интересная для истории философии мысль которой состоит в том, что мы познаем и видим все вещи в боге. К этой спекулятивной и общей необходимости присоединяется еще и особенная. Уже Декарт отошел от спекулятивной идеи о духовном происхождении сознания, о единстве мышления и бытия, лежащей в основе возвышенного положения «я мыслю, я существую», к популярному, теологическому представлению о духе как субъективной эмпирической, единичной самости, несовершенной, сотворенной сущности. Напротив, у Мальбранша, который полон теологических представлений, у которого светлые лучи его мыслей почти всегда преломляются в среде теологии, уже непосредственно с самого начала с *духом*, или *душой*, связано представление *эмпирической, индивидуальной, субъективной самости*. Поэтому природа *духов*, или дух, у него конечная, ограниченная, сотворенная или, выражая неопределенное представление сотворенности определенной мыслью, *особенная сущность*, ибо все сотворенное, по определению Мальбранша, есть особенное. «L'ame est un genre d'être particulier. Elle n'est qu'un tel être, un être très-limité et très imparfait» (Éclairciss. sur le III liv.) [«Душа есть род особенной сущности. Она лишь такая-то сущность, весьма ограниченная и весьма несовершенная» (Объяснение на III кн.)]. Но бесспорно, что душа имеет *общие истины* или *общие идеи* и что особенная сущность не может выйти за пределы своей особенности. Таким образом, *особенная сущность* не может иметь в себе *никаких общих идей*, или, по определению Мальбранша, который называет идеи модификациями, определениями, никаких общих модификаций. «Comment pourroit-on voir dans une espèce d'être toutes les espèces d'êtres et dans un être particulier et fini un triangle ou un cercle en général et des triangles infinis? Nulle modification d'un être particulier ne peut être générale» (l. c.) [«Как можно видеть в одном виде существ все виды их и в одном частном и

конечном существе треугольник или круг вообще и бесконечные треугольники? Никакая модификация частной сущности не может быть общей» (там же)]. Общая идея, как, например, идея *протяжения* (телесности или пространственности), в которой мы видим и должны видеть все телесные вещи, не может, однако, происходить от телесных вещей; ибо они представляют также нечто особенное и, сверх того, материальное, от которого никогда не может возникнуть идея, т. е. нечто идеальное, духовное, так как оно не стоит к ней ни в каком отношении. Только во *всеобщей* сущности, т. е. только в той сущности, которая не является этой или иной сущностью, находятся и могут находиться *общие идеи.* Поэтому мы познаем вещи только в боге, ибо, по Мальбраншу, мы познаем все из всеобщего и в нем, особенное предполагает всеобщее.

Таким образом, *бог* не только принцип объективной достоверности, ибо, по Мальбраншу, дух удостоверяется в реальности телесных вещей только через бесконечную субстанцию, в идее абсолютной истины (Éclairciss. sur le I liv.) [Объясн. на I кн.], но и *принцип всякого* познания, даже *само всеобщее познание, всеобщее мировоззрение всех духов.* Но с такой же необходимостью, с какой божественная субстанция есть всеобщее мировоззрение всех духов и потому *обнимающее* и *объединяющее всех духов, всеобщее место духов,* как говорит Мальбранш, она является также *единственно истинной причиной и деятельностью, принципом всякой деятельности и движения* как для духов, так и для телесных вещей, материи или природы. Ибо сущность природы у Мальбранша, как и у Декарта, есть материя и ее единственное реальное определение — *протяжение;* так что принцип движения содержится не в ней самой или ее понятии и сущности, он лежит вне ее, именно в божественной субстанции как идеальности всех вещей. Поэтому бог не только всеобщая причина движения, как у Декарта, но он является и должен быть (если последовательно развивать принципы Декарта) истинной причиной особенных действий и движений, так как движение находится вне сущности материи, следовательно, и вне определенных особенных тел, коих сущность есть

именно материя или протяжение. Поэтому естественные причины здесь лишь *случайные причины*, побуждающие божественную субстанцию действовать так или иначе, а не действительные, истинные причины.

Но так же, как природа, душа, или дух, не может содержать в себе принципа движения. Ибо материя самостоятельно противостоит духу, поэтому не представляет для него ни в мышлении, как идея, ни во времени, как движение, нечто преодолимое и определимое; она также не есть для него нечто интеллигибельное или движимое. Что для рассудка представляет нечто другое, темное, то неизбежно таково же для воли. Над чем дух как мыслящая сущность не имеет власти, над тем он не имеет власти и как волящая сущность. Поэтому сама душа не может истинно определять или двигать свое тело как тело из себя самой; она не истинная, положительная, но лишь *случайная, побудительная* причина движений, следующих за ее волей.

Это непоследовательность Декарта, когда он приписывает духу, или душе, как он понимает ее, силу двигать тело, допуская, что она, хотя и соединена со всем телом, непосредственно действует в шишковидной железе и посредством нее двигает тело (De passion, I, art. 30—34) [О страстях, I, стат. 30—34]. По Декарту, между духом и материей нет никакого *отношения*. Но всякое движение выражает отношение движущего к движимому; каким же образом дух, или душа, может двигать или определять тело, т. е. как может она, не имеющая никакого отношения к телу и даже исключающая всякое отношение к нему, иметь такое отношение?

Мальбранш находит лишь во *всемогуществе* или всемогущей воле бесконечного существа *необходимое* отношение к движению тела, и потому лишь воля бога есть истинная причина, настоящее основание* того, что, когда *Я*, конечный дух, хочу этого, мое тело движется. Правда, всемогущество, или воля, бога справедливо

* Во всяком случае эта идея встречается уже в известном смысле у Декарта. Но там она еще не определена, не вполне разработана, почему и не может приниматься в расчет при известной характеристике его мыслей, как и некоторые другие из его идей.

названо прибежищем невежества; но Мальбранш здесь все-таки последовательнее Декарта и высказал этим косвенно правильную мысль, что для того, что имеет в себе принцип или возможность движения и определения, определяемое не может быть чем-то иным или реальной противоположностью. Но так как для бесконечного существа конечные противоположности не имеют реальности, а дух и материя такие противоположности, то один только бог имеет реальную возможность определять тело, материя может повиноваться лишь ему, а не духу. Ибо дух — ее противоположность. Определение его сущности должно отличаться от нее и противополагаться ей; и именно потому, что его существенные определения суть лишь отрицания тех определений, которые делают материю материей, он никогда не может от нее освободиться; как бы самостоятельным он ни считал себя, он остается, конечно, косвенно и отрицательно в известном отношении к ней и, таким образом, косвенно обязан ей своим достоянием. Но именно потому она не имеет к нему почтения, не является его «покорной служанкой», не сгибает своей гордой головы и прямой спины.

Как дух с этой точки зрения при последовательном проведении ее не может быть принципом движений своего тела, так же он не может быть первоначальным принципом определений своей воли или действий или иметь в себе этот принцип; ибо он ведь только противоположная, поэтому особенная, конечная, т. е. лишь *положенная* (сотворенная), сущность, так что он нигде не может быть творцом, начинателем, основой (первой причиной). Поэтому принципом, первоначалом его воли должна, как правильно говорит Мальбранш, быть воля бога. Дух *должен* хотеть; лишь то, что́ он хочет, свободно. Только *предмет* воли, определенный, особенный предмет, а не само *воление* зависит от него*. Только предмет воли есть *его,* а не воля, которая именно

* «Как учат философы, воля к добру в общем определена, поскольку она не способна желать ничего, кроме добра; но в отношении ко всем отдельным благам не имеет места принуждение». *Эрн. Сонэрус.* Comment. in Aristotelis metaphysic [Коммент. к метафизике Аристотеля] (Иена, 1657, стр. 35).

как свободная и неопределенная только в отношении *объекта* или, вернее, особенных, единичных объектов и как определенная в отношении *принципа* является не столько волей, сколько тягой, наклонностью, стремлением, любовью, как Мальбранш совершенно верно называет и определяет волю, исходя из своей точки зрения. А именно, по Мальбраншу, естественная любовь духа или человека к богу есть принцип всех наклонностей, влечений и движений. Хотя дух свободен в том, что он любит, и может любить особенный, иной предмет кроме бога, однако *истинным объектом,* которого хочет, ищет и желает дух, тем *объектом,* который находится позади данного объекта или в нем, является сам бог, ибо единственный объект всех его стремлений есть блаженство, которое во всей своей полноте и истине есть лишь в боге. Но принцип этой любви духа к богу есть воля бога или любовь бога к духу, которая вызывает в нем стремление к блаженству, т. е. к богу как общему благу. Поэтому основание или причина, принцип как всякого движения и деятельности природы, так и всякого движения, деятельности и определения воли духа есть, по Мальбраншу, только сам бог.

§ 71. Жизнь и характер Мальбранша

Николай Мальбранш родился 6 августа 1638 г., имея весьма слабое и даже уродливое тело. Дала ли ему природа такое тело, чтобы заранее отомстить за себя, за его презрение ко всему чувственному и телесному, которое он позднее высказывал в своей философии, или же она лишила его телесных благ для того, чтобы он тем глубже чувствовал ценность духовных, чтобы облегчить ему отвлечение от всего материального, которое составляло характер его жизни и философии, об этом пусть судят современные историки. Впрочем, известно, что вследствие своего уродства он в юности избегал общества людей, но тем усерднее предавался учению.

В 1660 г. он поступил в конгрегацию оратории в Париже. Изучение теологии, именно истории церкви и критики Библии, чем он занимался там, не удовлетворяло его ум. К счастью, на 26-м году своей жизни он

случайно достал «Размышления» Декарта. Это сочинение открыло ему новый свет. Он нашел в нем то, что давно искал, — знание, единственно способное удовлетворить стремление его души, знание, о котором он до сих пор еще не имел определенной идеи. Поэтому знакомство с Декартом образует поворотную точку его жизни. Ибо с тех пор он отказался от всех других наук, исключая математику, ради единственно одушевлявшей его философии, исключил из своего чтения все чисто ученые книги, продолжал учиться лишь ради просвещения своего ума, а не для обременения * своей памяти. Когда историки и критики упрекали его в этом, он спрашивал их, обладал ли Адам совершенным знанием. Когда они утвердительно отвечали на его вопрос, то он говорил им, что, таким образом, это совершенное знание не было критикой и историей и что он не желает знать ничего более того, что знал Адам. При таком ярко выраженном энтузиазме к философии нельзя удивляться тому, что он сделал в ней быстрые и значительные успехи и уже в 1674 г. написал свое главное сочинение «De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire, pour eviter l'erreur dans les sciences» [Об изыскании истины, где речь идет о природе ума человека и употреблении, которое он должен делать из него, чтобы избегать заблуждений в науках], первый том которого появился в печати в том же году.

Самым прекрасным, самым необходимым и достойным человека познанием было для Мальбранша самопознание, познание человека. Поэтому предмет этого самого лучшего его сочинения составляет дух человека как сам по себе, так и по отношению к телу и к богу, с которым он связан, по мнению автора, более тесным и необходимым образом, чем с телом. Он показывает в нем, что наши чувства, наше воображение и наши страсти совершенно бесполезны для нашего внутреннего

---

* *S. Fontenelle.* Eloge du P. Malebranche [*С. Фонтенель* [46], Похвальное слово Мальбраншу] в его «Eloges des Academiciens», Bd. 5 [Речах об академиках, т. 5] его Oeuvres [Сочинений]. Амстердам, 1764, стр. 267, 249.

счастья и познания истины, что, напротив, они ослепляют нас и обманывают по всякому поводу, что вообще все познания, полученные духом посредством тела или под влиянием известных движений в теле, совершенно ложны и запутанны в отношении к представляемым объектам, хотя полезны для сохранения тела и телесных благ. Затем он показывает, что зависимость духа от чувственных вещей имеет целью пробуждение его от сна и освобождение его от них. Он исследует различные способности духа и общие источники ошибок, причем он оказывается отличным психологом, и, наконец, указывает метод, как надо исследовать истину *.

Сочинение «De la recherche de la vérité», как этого следовало ожидать, при множестве поразительных и новых идей, содержащихся в нем, обратило на себя весьма большое внимание и способствовало дружбе Мальбранша с многими мыслящими людьми. Но оно встретило также весьма суровые суждения различных сторон. С Мальбраншем случилось то, что случается со всеми глубокомыслящими философами: он был превратно понят. Но это не нарушило ни его убеждений, ни мира его духа. Он не ожидал другой участи. Он сказал себе сам, что самые очевидные и возвышенные метафизические истины непонятны большинству людей, даже смешны; что прежде всего книги, оспаривающие всеобщие предрассудки, без дальнейших околичностей осуждаются, и истина, которая сначала кажется смешным и химерическим фантомом, подтверждается и обнаруживается лишь со временем **.

В 1680 г. Мальбранш обнародовал «Traité de la nature et de la grâce» [Трактат о природе и благодати], излагающий учение о благодати с точки зрения его философии, именно с точки зрения его учения о деятельности бога. Это сочинение вызвало горячее возражение Арно, духовного главы янсенистской теологии, который

---

* Ср. préface [предисловие] Мальбранша к т. I его «Recherche de la vérité» [Изыскания истины].

** Ср., например, интересное предисловие к т. II его «De la rech. de la vérité» [Изыск. ист.] и «I Éclairc. sur le I liv. de la R.» [Объясн. к I кн. изыск.], затем Écl. sur le III liv., X ed., Fontenelle, p. 256 [Объясн. к III кн изд. X, Фонтенель, стр. 256].

был также в числе критиков «Размышлений» Декарта. В последующие годы появились памфлеты обеих сторон, которые совершенно рассорили прежних друзей. Это была старая проблема, которая уже в средние века разделяла последователей Фомы и Скотта [47], спор между абсолютной свободой божественной воли и допущением закона, присущего также божественной воле. При этом нападки Арно попадали как раз в то место, где Мальбранш, не желая и не сознавая этого, больше всех приближался к Спинозе. Эта борьба с Арно, к которой присоединились еще другие споры, была величайшим событием в тихой созерцательной жизни Мальбранша. Из его позднейших сочинений следует назвать: «Meditations chrétiennes et métaphysiques» [Размышления христианские и метафизические] (1683), «Traité de morale» [Трактат о морали] (1684) и «Entretiens sur la metaphysique et sur la religion» [Беседы о метафизике и религии] (1688), где он еще раз сопоставляет и объясняет свою философию. Мальбранш был окружен высоким почетом, его посещали иностранцы, он умер 13 октября 1715 г.

ИЗЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ МАЛЬБРАНША *

§ 72. Сущность духа и идеи

Сущность духа состоит *в мышлении,* как сущность материи состоит лишь в протяжении. Воля, воображение, чувства суть лишь различные модификации, определения (виды) мышления так же, как различные формы материи, как вода, огонь, дерево, суть лишь различные модификации протяжения. Можно представить себе дух, не имеющий чувств, фантазии, даже воли, но представить себе дух, который не мыслит, так же невозможно, как непротяженную материю, хотя легко

* Это изложение взято исключительно из главного сочинения Мальбранша «De la recherche de la vérité», edit. revue et augmentée de plusieurs éclaircissements [«Изыск. истины», VII издание, пересмотренное и дополненное несколькими объяснениями]. Париж, 1721, стр. 40.

вообразить себе материю без определенной формы и даже без движения. Но так как материя или протяжение без движения были бы совершенно бесцельны и не могли бы представлять многообразных форм, составляющих их цель, то они не могли бы быть произведены в таком виде разумным существом, точно так же мышление или дух без воли были бы совершенно бесполезны, так как они не имели бы ни склонности к предметам своих представлений, ни любви к добру, которое составляет цель существования духа, и потому они не могли бы быть произведены, *таким образом,* разумным существом. Но поэтому воля не относится к сущности духа, ибо он предполагает мышление, так же как движение не относится к сущности материи, ибо оно предполагает протяжение. Но хотя воля несущественна для духа, однако она всегда связана с ним (liv. III, p. I, ch. 1).

Объекты вне нас мы воспринимаем *не через них самих.* Мы видим солнце, звезды и бесчисленные другие объекты вне нас; и невероятно, что душа выходит из тела и как бы гуляет по небу, чтобы там созерцать все объекты. Таким образом, она видит их не через них самих и непосредственный объект нашего духа, когда он, например, видит солнце, есть не солнце, а *предмет, самым тесным образом связанный с нашей душой,* называемый *идеей.* Таким образом, идея не что иное, как *непосредственный* или *ближайший объект* духа, когда он представляет себе какой-нибудь объект, и душа может видеть лишь то солнце, с которым она соединена теснейшим образом, то солнце, которое, как и душа, не занимает места. Для представления объекта абсолютно необходимо действительное присутствие идеи этого объекта, но не требуется, чтобы существовало нечто внешнее, подобное этой идее. Однако идеи имеют весьма реальное существование. Конечно, люди, весьма склонные к вере, что существуют лишь телесные объекты, ни о чем не судят превратнее, чем о реальности и существовании вещей. Ибо если они ощущают нечто, то считают достоверным не только существование последнего, хотя часто ничего не существует вне их, но и думают, что оно таково, как они ощущают его, чего

однако, никогда не бывает. Идею же, которая необходимо существует и необходимо должна быть такова, как объект, в виде коего она представляется нам, они считают ничем, как будто идеи не имеют весьма многих свойств, отличающих их друг от друга, и будто ничто имеет свойства (Éclairc. III et liv. III, p. II, ch. I).

Все, что душа представляет себе, находится в душе или *вне* ее. Душа имеет различные модификации, т. е. все, что не может быть в ней без того, чтобы она не воспринимала этого своим внутренним самосознанием, следовательно, свои собственные представления, чувства, понятия, склонности. Для восприятия этих предметов душа не нуждается ни в каких идеях, так как модификации ее не что иное, как сама душа в той или иной форме. Но вещи вне души она может воспринимать лишь посредством идей (там же).

§ 73. Различные взгляды на происхождение идей

О *происхождении идей* и *способе,* каким мы воспринимаем *материальные* вещи, существуют различные воззрения. Наиболее распространено воззрение перипатетиков, состоящее в том, что внешние объекты выделяют из себя образы, которые подобны им и через внешние чувства передаются общему чувству. Но эти образы не могут иметь иных свойств, чем сами тела; следовательно, это всего лишь мелкие тельца; но в таком случае они не могут проникать друг через друга, но должны разбиваться и стираться и поэтому не могут делать объекты видимыми. С одной точки можно видеть множество предметов, так что если бы этот взгляд был верен, то образы всех этих объектов должны были бы соединяться в одной точке, но этого не допускает их непроницаемость. Нельзя также понять, как могли бы тела выделять из себя во все стороны изображения без заметного уменьшения их массы (liv. III, p. II, ch 2).

Второе воззрение состоит в том, что наши души имеют силу вызывать идеи о вещах, о которых они хотят думать, что впечатления, которые тело получает от объектов, хотя и не составляют образов, сходных с вы-

зывающими их объектами, тем не менее возбуждают идеи в душах. Но *идеи* суть *реальные сущности*, так как имеют *реальные свойства*, которыми они *отличаются* друг от друга, и представляют совершенно различные вещи. Кроме того, они духовные сущности, совершенно отличные от тел, которые они представляют, и потому, бесспорно, более благородной природы, чем сами тела, ибо умопостигаемый мир совершеннее материального. Таким образом, если бы душа имела силу вызывать идеи, то люди имели бы власть производить гораздо более благородные и совершенные сущности, чем мир, созданный богом. Хотя бы даже идеи действительно были незначительными и презренными вещами, как это обычно представляют себе, однако они все-таки сущности, притом духовные сущности. Поэтому люди не могут их производить, ибо им не дана сила творения. Ведь создание идей в том смысле, как это обычно понимают, есть действительное творение. Предосудительный и дерзкий характер этого представления не меняется тем, что, как говорят, произведение идей предполагает нечто, а творение ничего, ибо так же трудно произвести нечто из ничего, как из вещи, которая не может способствовать созданию этого нечто. Напротив, произведение из наличного материала, принадлежащего к совершенно другому роду сущностей, чем производимое, гораздо труднее, чем творение из ничего, ибо в последнем случае не надо сначала преодолевать негодный материал, как в первом. Но так как идеи — духовные сущности, то они не могут возникать из материальных впечатлений или образов, которые находятся в мозге и не имеют никакого отношения к идеям. Даже если бы идея не была субстанцией, то все же было бы невозможно из материального произвести духовную идею. Но если даже предположить, что человек имел бы такую способность производить идеи, то он все же не смог бы найти им применение, так как он может составить себе представление о предмете, лишь когда он уже знаком с ним, т. е. имеет о нем идею, не зависящую от его воли. Впрочем, люди приходят к этому ложному мнению о происхождении идей благодаря поспешному заключению. Ибо так как они

имеют в своем уме идеи об объектах, как только пожелают этого, то они заключают отсюда без дальнейших околичностей, что воля — истинная причина идей, тогда как они должны были бы заключать отсюда, что согласно порядку природы их воля нужна для того, чтобы иметь в наличности идеи, а не как первоначальная и истинная причина, которая представляет эти идеи уму или даже производит их из ничего (там же, ch. 3). Третье воззрение состоит в том, что все идеи созданы одновременно с нами, т. е. врождены нам. Но так как ум имеет бесчисленное множество идей и бог мог бы достигнуть этой цели гораздо более легким и простым способом, то невероятно, что бог создал вместе с духом человека такое множество идей (там же, ch. 4). Четвертое воззрение состоит в том, что ум для восприятия объектов не нуждается ни в чем, кроме самого себя, что созерцая себя самого и свои совершенства, он может познать все вещи, которые находятся вне него. Сторонники этого воззрения думают, что высшие сущности содержат в себе низшие гораздо более возвышенным и благородным образом, чем они существуют сами по себе, и потому душа представляет как бы умопостигаемый мир, содержащий в себе всю совокупность материального или чувственного мира, и даже бесконечно больше того. Но эта мысль слишком смела. Только наше тщеславие, страсть к независимости и стремление походить на существо, содержащее в себе все сущности, смущают наш ум и вызывают в нас дерзкую мысль, что мы обладаем тем, чего не имеем. Ибо созданные духи не могут созерцать *в себе* ни *сущности,* ни *существования* вещей. Они не могут созерцать в самих себе сущности их, так как они слишком ограниченны и потому не содержат всех сущностей подобно богу, который является всеобщей сущностью или безусловно тем, кто есть. Но так как человеческий ум может познавать все вещи, и даже бесконечные, но не содержит их, то он, конечно, не видит в себе их сущности. Ибо ум не только видит друг за другом то один, то другой предмет, он действительно воспринимает *бесконечное,* хотя и не понимает его. Но так как сам ум не бесконечен и не может иметь в себе в то же

время бесконечные модификации, то он не может созерцать в себе того, что не есть он сам. Но конечный ум не может созерцать в себе как сущности, так и *существования* вещей, ибо оно не зависит от его воли; и в уме могут находиться идеи вещей, которые сами по себе не существуют (там же, гл. 5).

§ 74. Бог — принцип всякого знания

Таким образом, остается еще воззрение, что *мы видим все вещи в боге*. Бог содержит в себе идеи всех сотворенных существ, ибо без познания и идеи он не мог бы создать мир, поэтому он содержит все существа, даже самые материальные и земные, в высшей степени духовным и непонятным для нас образом. Поэтому бог и видит в себе самом все сущности, созерцая свои собственные совершенства, которые они представляют ему. Но он видит в себе не только их сущность, но и их существование, ибо они существуют только через его волю. Затем бог своим присутствием соединен с нашей душой самым тесным образом, так что его можно назвать *местом духов*, как пространство называется местом тел. Поэтому человеческий дух может созерцать в боге то, что́ в нем представляют сотворенные сущности, так как оно в высшей степени духовно, в высшей степени познаваемо (идеально) и непосредственно близко и присуще самому духу. В пользу этого воззрения говорит вся экономия природы. Бог никогда не творит трудными и запутанными способами то, что он может создать легкими и простыми средствами, ибо бог ничего не делает напрасно и без основания. Так, с помощью одного протяжения бог производит в природе все удивительные действия, даже жизнь и движения животных. Но так как бог может дать духам знание о всех вещах лишь тем, что он заставляет их видеть то, что в нем *имеет отношение* к этим вещам, и изображает их, то невероятно, чтобы бог действовал иначе и произвел такое бесчисленное множество идей, сколько сотворенных духов. Впрочем, оттого что духи созерцают все вещи в боге, не следует, что они видят также сущность бога, ибо бог совершенен. Но то, что

они видят в боге, именно делимую и наделенную формой материю и тому подобные вещи, в высшей степени несовершенно. В самом боге нет ничего разделенного или имеющего форму; он весь *сущность,* так как он бесконечен и содержит все; он *не особенная сущность.* Затем в пользу этого воззрения говорит то, что оно ставит нас в наибольшую зависимость от бога, ибо при этом мы познаем, что сам бог *просвещает* философов в их знаниях, которые неблагодарные люди называют *естественными,* хотя они происходят от неба, что он всеобщий учитель людей, *истинный свет духа* (там же, ch. 5, etc.).

Но больше всего этот взгляд показывает способ, каким человеческий дух воспринимает все вещи. Известно, что, когда мы хотим представить себе какой-нибудь особенный предмет, мы сначала бросаем взгляд на все вещи и лишь тогда представляем себе объект, о котором хотим думать. Но мы не могли бы желать видеть или рассматривать особенную сущность, если бы она уже не была для нас предметом, хотя бы лишь общим и темным. Такое же желание рассматривать все вещи друг за другом есть верное доказательство, что все сущности присутствуют в нашем духе. Но как могли бы все вещи присутствовать в нашем духе, если бы в нем не пребывал бог, т. е. сущность, содержащая все сущности в своем простом существе? Всеобщие идеи, как род, вид, дух не мог бы себе представить, даже если бы не видел все сущности в одной. Ибо так как всякая сотворенная сущность лишь отдельная сущность, то нельзя сказать, что мы имеем своим объектом нечто сотворенное, если видим, например, треугольник вообще, именно не единичный и отдельный, но содержащий в своем понятии все треугольники (там же, ch. 6). Наконец, самое возвышенное, прекрасное, сильное, первое и независимое доказательство *существования бога* есть *идея бесконечного.* Ибо хотя мы не имеем понятия о бесконечном, однако мы, бесспорно, имеем весьма ясную идею о боге, и при том лишь благодаря нашей *связи* с ним, ибо идея бесконечно совершенной сущности не может быть чем-то *сотворенным.* Но дух имеет не только идею бесконечного, он

имеет ее даже *раньше* идеи *конечного*. Идею бесконечной сущности мы получаем только оттого, что мы мыслим только о сущности, независимо от того, конечна она или бесконечна. Но чтобы получить идею конечного, мы должны необходимо отнять нечто от этого *общего понятия сущности;* следовательно, оно предшествует понятию конечной сущности. Поэтому дух воспринимает каждую вещь лишь в *идее бесконечного* и не только не образует этой идеи из темной совокупности всех своих идей об особенных сущностях, но, вернее, все эти *особенные идеи лишь ограниченные представления о бесконечном*, которые участвуют в общей идее бесконечного, подобно тому как сам бог не имеет свою совокупность от творений, но все отдельные сущности лишь ограниченным образом участвуют в божественном бытии (там же, ch. 6).

Идеи действенны. Они действуют на дух, просвещают его, они делают его счастливым или несчастным посредством приятных или неприятных представлений, которые они вызывают в нем. Но ничто не может действовать непосредственно на дух, если оно не стоит над ним, так что один бог может действовать на него, и потому все наши идеи необходимо должны находиться в деятельной субстанции божества, которая одна может действовать на умы и определять их (там же, ch. 6). Невозможно, чтобы нечто другое, чем сам бог, было главной целью его действий. Поэтому не только наша естественная любовь, т. е. стремление к счастью, которое он внушил нашему духу, но и наше *познание* имеет своей целью бога, ибо все исходящее от бога может существовать лишь для него. Если бы бог сотворил дух и сделал для него идеей или непосредственным объектом его познаний солнце, то он создал бы его для солнца, а не для себя. Поэтому бог может делать познание своих творений целью духа лишь постольку, поскольку это познание в то же время есть каким-либо образом познание бога. Поэтому мы не могли бы ничего созерцать, если бы мы не созерцали каким-либо образом бога, как мы не могли бы любить особенного блага, если бы мы не любили общего блага. Мы видим все вещи только благодаря нашему естест-

венному познанию бога. *Все наши особенные идеи, идеи сотворенных сущностей суть лишь ограничения идеи творца,* подобно тому как все стремления нашей воли к творениям суть лишь определения и ограничения нашего влечения к богу (там же).

§ 75. Различные виды познания духа

Есть четыре различных вида познания. Душу мы познаем не так, как тела вне нас, через ее идею; мы видим ее не в боге, а только познаем через *самочувствие* или *сознание.* Поэтому наше познание о ней несовершенно. Мы не знаем о душе ничего, кроме того, что мы узнаем о ней посредством чувства. Если бы мы никогда не имели чувства боли, теплоты, света, то мы не могли бы узнать, имеет ли наша душа восприимчивость к этим чувствам. Если же мы видели бы в боге идею, соответствующую нашей душе, то мы могли бы одновременно познать все ее возможные свойства так же, как в идее протяжения мы познаем все возможные свойства последнего (там же, ch. 7).

То, что мы узнаем о душе, всего лишь ничто по сравнению с тем, что́ она представляет сама по себе. Ибо наше *сознание* о нас самих дает нам, может быть, наименьшее представление о нашей сущности. Поэтому мы не имеем такого совершенного познания о природе души, как о природе тел, хотя мы гораздо яснее усматриваем существование нашей души, чем существование нашего тела и окружающих нас тел. Поэтому мы не можем дать *определений* для модификаций или свойств души. Ибо так как мы не познаем ни душу, ни ее модификации через *идеи,* но только через *ощущения* и такие ощущения, как боль, удовольствие, теплота, не связаны со словами, то ясно, что, если кто-либо никогда не испытал чувств удовольствия или боли, он не мог бы получить познания их через определения. Поэтому мы сами для себя совершенно темны и непрозрачны; чтобы видеть себя, мы должны смотреть на себя со стороны; и не познаем нашей сущности, пока не будем созерцать себя в том, кто есть наш свет и в ком лишь все вещи становятся светом. Ибо вне бога даже самые духовные субстанции совершенно невидимы.

Но души *других людей* и чистые духи мы познаем только путем *предположений.* Мы не познаем их ни в них самих, ни через их идеи, и так как они отличны от нас, то мы не можем познать их также путем сознания. Мы только предполагаем, что души других людей таковы же, как наши. Мы утверждаем, что они имеют те же чувства, как мы, и даже, когда эти чувства не имеют никакого отношения к телу, мы уверены, что мы не заблуждаемся, ибо мы видим в боге известные неизменные идеи и законы, из которых мы с уверенностью познаем, что бог действует на другие духи так же, как на нас (liv. III, ch. 7, Éclairc. sur le III liv.). Но мы познаем предметы *через себя самих* и *без идей,* если они *интеллигибельны* и *познаваемы через себя самих,* т. е. если они действуют на дух и потому могут открываться ему, ибо рассудок есть чисто пассивная способность души. Но *только одного бога* мы познаем *через него самого,* ибо хотя вне его есть еще другие духовные сущности, которые также кажутся познаваемыми по своей природе, но только один бог может действовать в духе и открываться ему. Поэтому мы имеем *непосредственное* и *прямое созерцание одного только бога,* ибо лишь один он может просвещать дух через свою собственную субстанцию, и потому в этой жизни лишь наше единство с богом является причиной того, что мы способны познавать то, что мы познаем. Невозможно думать, что нечто *сотворенное* может *представлять* бесконечное, что сущность *без ограничения, бесконечная, всеобщая* сущность может быть представлена через *идею,* т. е. *особенную* сущность, отличную от всеобщей и бесконечной сущности. Что же касается особенных сущностей, то не трудно понять, что они могут быть представлены через бесконечную сущность, которая содержит их в своей в высшей степени действенной и, следовательно, в высшей степени интеллигибельной субстанции. Поэтому мы должны утверждать, что мы познаем *бога через него самого,* хотя наше познание его в этой жизни весьма несовершенно (liv. III, ch. 7).

§ 76. Способ созерцания вещей в боге

Тела же с их свойствами мы познаем, как показано выше, только посредством *идей,* так как они не *интеллигибельны через себя самих* и потому могут быть созерцаемы только в существе, которое содержит их в себе идеально. Поэтому наше познание их весьма совершенно, т. е. наша идея протяжения достаточно содержательна, чтобы через нее познать все возможные свойства протяжения. Недостатки нашего познания протяжения, фигур и движений являются недостатками не идей, представляющих их, но нашего ума, созерцающего их (там же, ch. 7, Nr. 3).

Но видеть тела (видеть здесь значит лишь воспринимать с помощью зрения) означает не что иное, как иметь в своем уме действительно присутствующей идею протяжения, которая касается или определяет его различными красками. Поэтому мы видим тела лишь в идеальном и общем протяжении, которое только через краски становится чувственным и отдельным, а краски суть не что иное, как чувственные представления, которые душа имеет о протяжении, когда оно действует в ней и видоизменяет ее. Но под протяжением, конечно, надо понимать всегда лишь интеллигибельное, идею или *архетип материи,* ибо материальное протяжение, очевидно, не может непосредственно действовать на ум. Оно абсолютно невидимо само по себе; только интеллигибельные идеи могут действовать на умы (Rep. à M. Regis [Ответ г. Режи]).

Как все отдельные тела состоят из общего протяжения или материи и особенной формы, так все особенные идеи тел не что иное, как общая идея протяжения в различных формах. Во всех определенных протяженных вещах лишь протяжение созерцается определенным образом. Поэтому все протяженное мы видим лишь в протяжении или общей идее протяжения. Таким образом, эта идея является главным доказательством, что мы видим все вещи в боге, ибо идея протяжения может находиться лишь *в боге,* она не может быть *модификацией* нашей души. Все модификации конечной сущности необходимо конечны: именно

так как модификация субстанции есть определенный способ ее бытия, то она не может иметь большего объема, чем сама субстанция. Но ум наш *ограничен,* а идея протяжения *неограниченна;* мы не можем ни исчерпать ее, ни открыть в ней границы. Поэтому мы видим все тела в боге, так как идея протяжения, в которой мы видим все вещи ввиду ее неограниченности, может находиться только в нем (там же).

Но для того чтобы видеть *чувственные* тела и *реальные* фигуры, не требуется, чтобы в самом боге или в идеальном протяжении содержались чувственные тела и действительные фигуры. Дух может воспринимать часть бесконечного идеального протяжения, которое содержит бог, и потому познавать все фигуры в боге, ибо всякое ограниченное идеальное протяжение необходимо является идеальной фигурой, так как фигура представляет не что иное, как ограничение пространства. Но мы видим или чувствуем определенное тело, когда его идея, т. е. *определенная фигура* идеального и общего протяжения, становится *чувственной* и *отдельной* благодаря цвету или иному чувственному представлению, посредством которого его идея действует на душу и которое душа связывает с ним, ибо душа почти всегда распространяет свои чувства на те идеи, которые производят на нее живое впечатление. Поэтому не следует ставить идеальный мир в такое отношение к чувственному или материальному, как будто в нем было, например, идеальное солнце, идеальное дерево, чтобы представить себе солнце или дерево. Ибо так как всякое идеальное протяжение можно представить как круг или в идеальной форме солнце, дерева или лошади, то оно может служить нам для представления солнца, дерева, лошади, следовательно, стать идеальным солнцем, идеальным деревом и т. д. в том случае, если душа под влиянием тел может связать ощущение с этими идеальными предметами или идеями, т. е. когда эти идеи действуют на душу посредством чувственных представлений (Éclairc. sur le III liv.; X. écl). Поэтому мы воспринимаем чувственные вещи не отличной от рассудка способностью: сам рассудок представляет себе вещи в их отсутствии и чувствует

их в их присутствии. *Воображение* и *чувства* не что иное, как сам рассудок, поскольку он воспринимает предметы органами тела, ибо рассудок есть лишь способность души воспринимать в себя все вещи, или, что одно и то же, идеи всех вещей (liv. I, p. 4).

§ 77. Всеобщий разум

Таким образом, бог есть интеллигибельный мир, свет человеческого духа. Если бы эта истина не имела абстрактного и метафизического характера, то не нужно было бы других доказательств. Но *абстрактное непонятно* большинству людей, только *чувственное* действует и привлекает их дух. То, что выходит за пределы чувства и воображения, они не могут сделать объектом своего ума, а следовательно, не могут понять.

Представим еще несколько оснований. Всеми признается, что все люди способны познавать истину; и даже наименее просвещенные философы допускают, что человек причастен некому разуму, которого они не могут точнее определить, поэтому они определяют человека как существо, причастное разуму. Ибо все знают, по крайней мере смутно, что *существенное отличие* человека состоит в его *единстве со всеобщим разумом,* хотя обыкновенно никто не знает, что содержит в себе этот разум, и потому старается открыть это. Я знаю, например, что дважды два — четыре и что своего друга надо предпочесть своей собаке, и я уверен, что на свете нет человека, который не знал бы этого так же хорошо, как я. Но я не познаю этих истин в уме других, как и они не познают их в моем. Таким образом, необходимо есть *всеобщий разум,* который просвещает меня и все умы. Ибо, если тот ум, который я запрашиваю, был бы не *тот самый,* который отвечает китайцам на их вопросы, то я, очевидно, не мог бы знать этого так определенно, как я знаю, что китайцы понимают те же истины, что и я. Поэтому разум, вопрошаемый нами, когда *мы сосредоточиваемся в себе,* есть *всеобщий разум.* Я сказал, сосредоточиваемся, так как я разумею не разум, которому следует страстный человек. Когда кто-либо предпочитает жизнь своей лошади жизни кучера,

то, конечно, он имеет к тому основания, но это лишь особенные основания, от которых всякий разумный человек отворачивается с ужасом и которые в действительности неразумны, так как противоречат высшему или всеобщему разуму, который люди вопрошают.

Я уверен, что *идеи* вещей *неизменны,* а вечные *истины* и *законы необходимы;* невозможно, чтобы они были иными, чем есть. Но я не нахожу в себе ничего неизменного и необходимого, я не могу существовать или быть не таким, каков я на самом деле; существуют умы, не похожие на мой; однако я уверен, что нет умов, познающих другие *законы* и *истины,* чем я; ибо всякий ум необходимо признает, что дважды два — четыре и что мы должны предпочитать своего друга своей собаке. Отсюда необходимо заключить, что *разум,* вопрошаемый всеми умами, *вечен* и *необходим.*

Далее, очевидно, что именно этот разум *бесконечен.* Ум человека ясно познает, что существует и возможно бесконечное число интеллигибельных треугольников, четырех- и пятиугольников и других подобных фигур. Он не только познает то, что у него никогда не будет недостатка в идеях фигур и что он всегда может открывать еще новые, даже если бы он целую вечность занимался этого рода идеями, но он и воспринимает также *бесконечное* в *протяжении,* ибо он не может сомневаться, что его идея пространства неизмерима *. Разумеется, дух конечен, но бесконечен должен быть разум, который он вопрошает. Ибо он ясно созерцает бесконечное в этом высшем разуме, хотя он его не понимает и не может исчерпать разум; на каждый из его вопросов о чем бы то ни было он имеет готовый ответ.

Но если правда, что разум, в котором участвуют все люди вообще, вечен и необходим, то достоверно, что он *не отличается* от *разума* самого *бога,* ибо только всеобщее и бесконечное существо содержит в себе самом

* Впрочем, бесконечное Мальбранш понимает обычно, да и здесь, как видно на примере иррациональной величины, в крайне нефилософском смысле простой безграничности. Но в отношении к тому, что он хочет этим доказать, совершенно безразлично, как понимается и определяется бесконечное.

всеобщий и бесконечный разум. Все сотворенные существа *особенные,* так что всеобщий разум не создан. Ничто сотворенное не бесконечно, так что бесконечный разум не *сотворен.* Но разум, который мы вопрошаем, не только всеобщ и бесконечен, он также и *необходим* и *независим,* мы считаем его даже в известном смысле более независимым, чем самого бога, ибо бог может действовать только сообразно этому разуму, он в известном смысле зависит от него, он должен его *спрашивать* и *следовать* ему. Но бог вопрошает лишь себя самого, он ни от чего не зависит. Таким образом, всеобщий разум не отличается от самого бога, он имеет с ним одинаковую вечность и существенность (X. Éclairc. sur le III liv.).

§ 78. Бог — принцип и истинный объект воли

Как бог есть принцип всякого познания в духе, так он является также принципом всякого движения и деятельности, принципом воли и склонностей.

Как духи ничего не могут познать, если их не просвещает бог, ничего не чувствуют, если бог не определяет их, так они не могут ничего хотеть, если бог не пробуждает в них влечения к добру вообще, т. е. к богу. Правда, они могут дать этому движению, или влечению, другое направление, именно направление к другим объектам, чем к богу, но эту возможность нельзя назвать положительной способностью. Ибо если возможность грешить есть способность, то ее не имеет всемогущий. Если бы люди сами по себе владели способностью любить добро, то можно было бы приписать им известную власть; но люди могут любить лишь потому, что бог хочет этого, и воля его безошибочно претворяется в действие. Они могут любить лишь потому, что бог непрерывно пробуждает в них стремление к всеобщему благу, т. е. к себе, ибо так как бог творит их ради себя, то он и сохраняет их, только привлекая к себе или сообщая им импульс любить себя (т. II, liv. VI, p. II, ch. 3; liv. III, p. II, ch. 6).

Воля не что иное, как естественное стремление к неопределенному и всеобщему благу и свобода или

сила нашего духа направлять всякое стремление на объекты, которые нам нравятся, и, таким образом, определять прежде неопределенные наклонности нашей природы в направлении к какому-либо особенному благу. Поэтому хотя то, что мы хотим, т. е. вообще *стремимся к благу* и склоняемся к нему, является *необходимостью,* но то, что мы хотим того или иного, определяем себя к этому особенному благу, является нашей свободой, ибо бог непрестанно побуждает нас посредством непреодолимого впечатления любить добро вообще. Правда, бог представляет нам также идею особенного блага или пробуждает в нас чувство к нему, ибо только он просвещает нас; и окружающие нас тела не могут действовать на нас; и мы сами не являемся нашим блаженством или нашим светом. Поэтому бог побуждает нас также к особенному благу, поскольку он вызывает в нас представление о нем, ибо бог возбуждает в нас тягу ко всему доброму. Но бог не побуждает нас необходимо или непреодолимо любить это благо. От нашей свободы зависит, хотим ли мы остановиться на этом особенном благе или идти дальше. Ибо мы имеем способность думать о всех вещах, так как наша естественная любовь к добру обнимает вообще все блага, о которых мы можем думать; и мы во всякое время можем думать о всех вещах, так как мы соединены с тем, кто содержит в себе все вещи. Поэтому мы имеем в себе принцип самоопределения, который всегда *свободен* в отношении *особенных* благ. Ибо так как мы испытываем и можем сравнивать их с нашей идеей о высшем благе или с другими особенными благами, то мы не принуждаемся любить их (Éclairc., I écl.).

Таким образом, бог есть как *принцип* воли, так и истинный, настоящий *объект* ее. Ибо бесспорно, что бог — творец всех вещей, что он создал их ради себя и постоянно привлекает человеческое сердце посредством непреодолимого импульса к себе. Ведь бог не может хотеть, чтобы какая-либо воля не любила его или любила его меньше какого-либо иного блага, если вне него может существовать еще иное благо. Ибо он не может хотеть, чтобы воля не любила того, что в высшей степени достойно любви, и больше всего любила бы то,

что наименее достойно любви. Поэтому наша врожденная, или *естественная*, любовь имеет своим *объектом бога,* ибо она исходит от бога; и ничто не в состоянии отвратить эту склонность к богу от него, кроме самого бога, который внушает ее нам. Поэтому всякая воля необходимо следует движениям этой любви. *Праведники* так же, как *безбожники, блаженные* так же, как *проклятые, любят бога этой любовью.* Так как эта наша естественная любовь к богу тождественна с нашей естественной склонностью к всеобщему благу, бесконечному и высшему, то очевидно, что все духи любят бога этой любовью, так как он один является всеобщим, бесконечным, высшим благом. Ибо все духи и даже дьяволы горят страстью быть счастливыми и обладать высшим благом и стремятся к тому без разбора, без рассуждения, без свободы, просто в силу необходимого побуждения своей природы. Так как мы созданы для бога, для бесконечного блага, включающего в себя все блага, то лишь обладание этим благом может утолить стремление, влечение нашей природы (liv. III, ch. 4; liv. I, ch. 17).

§ 79. Бог — принцип всякой деятельности и движения природы

Бог есть принцип всех *духовных движений* так же, как *принцип всех действий и движений в природе.* Ибо *материя* совершенно *лишена деятельности* (там же, liv. I, ch. I). Правда, языческие философы принимали для объяснения действий в природе субстанциальные формы, реальные качества и другие подобные сущности; но если тщательно исследовать *идею причины* или власти действовать, то эта идея, бесспорно, представит нечто *божественное.* Ибо идея высшей власти есть идея высшего божества, а идея подчиненной власти — идея низшего, но истинного божества, по крайней мере в смысле язычников, но только в том случае, если предположить, что это идея власти или истинной причины. Поэтому принимают нечто *божественное* в *телах,* когда принимают *формы, способности, качества, силы* или *реальные сущности,* которые в силу своей природы в

состоянии вызывать известные действия, и, таким образом, благодаря почитанию философии язычников впадают незаметно в их настроения. Ибо эти силы нельзя не почитать, так как страх и любовь составляют существенные составные части почитания. Но как существует только один истинный бог, так существует лишь *одна истинная причина; природа* или *сила* всякого *существа* есть лишь *воля бога*. Все естественные причины не истинные причины, они только *случайные* причины (т. II, liv. VI, p. II, ch. 3).

Все тела, малые или большие, не имеют силы или способности двигаться. Но так же, как тела лишены способности двигаться, и духи не имеют силы двигать их. Их воля не в состоянии привести в движение даже малейшего тела в мире, ибо, очевидно, нет необходимой связи между нашей волей, например, двигать рукой и самим движением этой руки. Во всяком случае верно, что рука двигается, когда мы хотим этого, и, таким образом, мы являемся естественной причиной этого движения. Но естественные причины не истинные причины, а лишь случайные или побудительные, которые сами действуют лишь посредством силы и деятельности бога. Истинная причина лишь та, с которой действие находится в необходимой связи. Но между волей бога, т. е. бесконечно совершенного и всемогущего существа, и движением тел дух может признать необходимую связь, притом такую, что было бы противоречием, если бы по его воле и приказанию не последовало движения тел. Таким образом, один бог есть истинная причина и действительно имеет способность двигать тела. Все силы природы на самом деле лишь воля бога (там же).

§ 80. Истинный смысл философии Мальбранша

Самая интересная и существенная мысль философии Мальбранша состоит в том, что мы познаем все вещи лишь в боге и через бога, что все вещи лишь в нем могут быть и являются объектами нашего созерцания и познания. Чтобы понять смысл этого учения, надо не только иметь в виду противоположность между духом и телом, которую установила философия Декарта

и от которой отправлялся Мальбранш, но и, как уже указано во введении, надо главным образом принять во внимание, что последний понимал душу, или дух, как особенную сущность, воззрение, представляющее лишь более точное определение указанной противоположности, так как противоположные сущности всегда особенные; таким образом, у него в основании лежит созерцание духа как чистых *духов*, как множества духов, т. е. как единичного существа, так как особенность по существу включает в себя множество и единичность и с *каждым* единичным одновременно положено *множество* единичных существ. Мальбранш перешел от теологии к философии, но не освободился от нее, у него остаются представления теологии, по крайней мере как внешнее основание его мыслей, хотя он большей частью применяет их лишь для того, чтобы их отвергнуть. Именно в теологии дух бывает объектом лишь как *отдельные духи*, т. е. как *личности*, и дух, *как таковой, единство* духа или многих духов выступает лишь как дух, который сам в свою очередь является особенным духом. Но в то же время он в отличие от других духов не является одним *из* многих, а является единственным, не имеющим себе подобного, и в качестве совершенного духа стоит над другими как их *единство*, поскольку они все *одинаковы* перед ним. Поэтому когда Мальбранш, исходя из теологии, говорит о *духе*, или *душе*, то он разумеет под ними только так называемые *сотворенные духи*, многие *отдельные души, личности* людей. Поэтому он говорит безразлично: то esprit [дух], то esprits créés [сотворенные духи], то снова les esprits, то les hommes [люди].

Мальбранш разумеет под духом, или душой, не что иное, как *Я*, непосредственную, лишь тождественную с собой самость, *непередаваемую, простую, единичную самость* человека, которая как единичная самость лишь в чувстве является и познает себя объектом, знает о себе лишь столько, сколько испытывает, переживает. Душа, говорит Мальбранш, познает себя не через идеи, но лишь через самочувствие, через опыт внутреннего чувства: Je sens mes perceptions [я чувствую мои восприятия] (т. е. не идеи, которые *всеобщи* или *объектив-*

ны, но их *воздействия* на меня, как они, будучи всеобщими и в то же время моими, находятся во мне, или представления, чувства получаемые мной от идеи); «sans les connoître, parce que n'ayant une idée claire de mon âme je ne puis découvrir que par le *sentiment intérieur* les modifications, dont je suis capable» (Réponse à Mr. Regis). «Lorsque nous voyons les choses *en nous,* nous ne voyons que *nos sentimens* et non pas les choses» (Rech. de la ver., liv. IV, ch. 11, I.) [«не зная их, так как не имея ясной идеи о моей душе, я могу лишь внутренним чувством открыть модификации, к которым я способен» (Ответ г-ну Режи [48]). «Когда мы видим вещи в нас, то видим лишь наши чувства, а не вещи» (Изыск. истины, кн. IV, гл. 11, I)]. Поэтому Мальбранш понимает под вещами, которые находятся в душе, или под модификациями или определениями души главным образом * лишь самостные определения души, т. е. не только чувства страдания, удовольствия, но также и *чувственные ощущения,* как теплота, цвет, которые школой Декарта считались просто определениями души. Конечно, он считает модификациями, среди коих он приводит sensations [ощущения], passions [страсти] и inclinations [наклонности], также pures intellections [чистые понятия] **. Но под этими pures intellections можно понимать только представления вообще и чистые понятия, *поскольку* они мыслятся не в отношении к объекту, но лишь в отношении к *самости,* выражают нечто субъективное, действуют на самочувствие индивида.

Из этого понимания духа, в основании коего лежит только представление о человеке, поскольку он отличается от внешнего мира и от других, понимает свою внутреннюю, собственную самость и называет ее своей душой, своим духом, с необходимостью вытекает мысль, что мы видим все вещи в боге, и в то же время собственно ясен ее смысл. Ибо то, что составляет сущность

---

* Ср., например, Éclaircissements sur la r. de la vérité, XI; éclairc. sur le III liv. [Объясн. к изыск. истины, XI; объясн. к III кн.]

** Ср., например, l. c., XI écl.

отдельного духа как отдельного, что делает человека индивидуальным человеком, есть именно его непосредственное, внутреннее самосознание или самочувствие, его *Я*, или самость, принцип его чувств, страстей, склонностей и прочих модификаций *. Но человеку, несомненно, присущи всеобщие и необходимые идеи, имеющие силу для всех, относительно которых все согласны; он имеет предметом идеальные объекты, которые всеми понимаются и должны пониматься одинаково. Чувство принадлежит ему, оно в нем, оно *его;* но идеальный объект нечто большее, чем *он,* это не кость от его кости, не плоть от плоти, это не его собственное, а *всеобщее,* это не в нем, поскольку он единичное, особенное, существо, ибо в нем как единичном может быть лишь субъективное, могут находиться лишь отдельные идеи, которые, однако, уже не идеи, а чувства, аффекты; таким образом, идеальный объект находится лишь в том, что всеобще, принадлежит лишь тому, что само не то или иное, но всеобщее существо. Но последнее есть бог, так что *идеи* принадлежат *всеобщему существу,* а не человеческому отдельному существу. Они в боге, но именно потому, что бог есть всеобщее существо, они в то же время идеи человека, общие для бога и человека. «Nous ne les (créatures) voyons qu'en lui (Dieu), que

* В этом отделе путаница бесконечна. Но она не только в словах: *Я,* самость, единичный дух, человек, индивид, но она и на деле, в сущности отвлечения, в философии, которая отделяет деятельность мышления от человека и делает ее самостоятельной сущностью, под которую, однако, всегда непроизвольно подводится чувственный образ человека. Я мыслю, я существую. Но что такое *Я* в этом «я мыслю»? Полностью ли оно содержится в этом мышлении? Нет! Только *Я,* поскольку оно мыслящая сущность. Таким образом, у нас есть еще другое *Я,* которое является не мыслящим, а протяженным, чувственным существом. Но зачем ты делишь меня на две сущности? Почему это *Я,* эта чувственная, протяженная сущность, не должна быть также мыслящей? Потому что *Я* — каждый, *Я* — универсальный, а протяженная сущность единична? Но разве каждый не является также этим протяжением? Разве ты соглашаешься в мышлении с другими людьми не потому, что ты одинаков с ними телом? Мог ли бы ты брататься с философом, если бы он в знак своей дружбы вместо человеческой руки подал тебе лапу кошки или медведя? (1847)

par lui que comme lui, je veux dire, que dans les mêmes idées que lui. De sorte que nous penserons comme lui. Nous aurons par les mêmes idées quelque société avec lui» (Réponse à Mr. Regis). [«Мы видим их (творения) только в нем (боге), только через него, только как его, я хочу сказать, в тех же идеях, что и его самого. Так что мы мыслим, как он. Благодаря тем же идеям мы имеем некоторое общение с ним» (Ответ г-ну Режи)]. Если же идеи находятся в боге, то мы созерцаем и познаем вещи только в боге, ибо мы познаем их лишь через идеи.

Но главная и *основная идея,* в которой мы созерцаем все вещи, есть протяжение, ибо все вещи вне нас, т. е. все тела протяженны, и эта идея не отвлечена от восприятия особенных, протяженных вещей и не образована из смутного сопоставления их в одной идее. Напротив, для того чтобы я видел нечто представляющее тело, чтобы я воспринимал его *как* тело или *как* нечто *протяженное, предполагается идея протяжения.* Видеть — значит лишь воспринимать протяженное, как таковое, и потому в самом чувственном восприятии — ви́дении — предполагается идея протяжения. Я могу видеть вещи лишь в пространстве, т. е. в протяжении, они являются для меня объектом лишь в нем и через него; так что пространство, *протяжение* или их идея находится *во мне* ранее, чем идея *определенных* протяженных вещей. Поэтому все особенные вещи я могу созерцать, познавать и мыслить лишь во всеобщей и бесконечной идее протяжения. «Tous les corps sont présents à l'âme, confusément et en général, parce qu'ils sont renfermes dans l'idée de l'étendue» (R. à Mr. Regis) [«Все тела присутствуют в душе смутно и вообще, потому что они заключены в идее протяжения» (Отв. г. Режи)]. Эта *идея* или *созерцание протяжения* и всех вещей в нем есть необходимое, общее всем духам, во всех равное себе самому, вечное созерцание, т. е. созерцание *необходимого* и *всеобщего характера,* следовательно, *созерцание* самого *бога.* «Cette idée est éternelle, immuable, necessaire, comme à tous les esprits et à Dieu même: ainsi elle est bien différente des modalités changeantes et particulières de notre esprit» (l. c.) [«Эта идея

вечная, неизменная, необходимая для всех духов и для самого бога; так что она весьма отлична от изменчивых и частных свойств нашего духа» (там же)]. Чтобы не понять этой идеи ложно, не следует лишь представлять себе, что мы имеем *чувственные* представления, или *ощущения,* вещей также в боге, что я вижу, например, это дерево определенной высоты, особенного цвета в боге. Не это *чувственно определенное* ви́дение, а *простое ви́дение* в этом определенном ви́дении, *всеобщее и необходимое* ви́дение, а именно что я должен видеть дерево как протяженное, могу видеть его как это дерево с его особенной формой и цветом, лишь *поскольку я созерцаю* его *как протяженное,* — это есть ви́дение в боге. *Чувственные* качества или ощущения находятся лишь *во мне;* во мне, *особенном, определенном* существе, ощущающем всеобщее, способное ко всем возможным формам и определениям протяжение под влиянием внешних тел, когда я вижу их, становится *особенным,* определенно ощутимым. «Il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu que agit en nous; car Dieu connoit bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre âme. Pour l'idée que se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu» (Rech. de la Vér., III, p. II, ch. 6) [«Надо остерегаться ошибки, так как я не говорю, что мы имеем чувства в боге, но лишь что бог действует в нас, ибо бог, конечно, знает ощутимые вещи, но он не чувствует их. Когда мы замечаем нечто ощутимое, то в нашем восприятии находятся чувство и чистая идея. Чувство есть модификация нашей души. Но идея, которая связана с чувством, находится в боге» (Изыск. ист[ины], III, ч. II, гл. 6)].

Смысл основного и главного положения Мальбранша, что мы видим все вещи в боге, может быть наглядно представлен таким образом: душа есть особенная, определенная сущность, подобно тому как материя и все материальные вещи также определенные, особенные сущности, т. е. душа, или человек, есть смутная,

неясная, темная сущность так же, как и материальные вещи, ибо особенность, определенное свойство затемняет предмет, например чистая вода светла, прозрачна, но вода с особыми ингредиентами и свойствами мутна. Поэтому душа не может познавать и видеть вещи в себе или через себя, ибо для этого необходим *свет;* она как особенная сущность так же мало может познавать вещи в себе и через себя, как мы можем воспринимать вещи и цвет с помощью определенного особенного света, так как созерцание красок предполагает созерцание света, только в нем возможно. Поэтому один лишь бог есть свет людей, ибо он не особенная, а всеобщая сущность без свойств; один он есть чистая, ясная сущность, не затемненная никакой определенностью; поэтому мы лишь в нем можем иметь созерцание вещей, как мы только в свете видим цвета и обладающие цветом вещи. «Les idées que nous voyons en lui sont lumineuses» (R. à Mr. Regis) [«Идеи, видимые нами в нем, озарены светом» (Отв. г. Режи)].

Таким образом, *смысл* главного положения Мальбранша не иной как *бог есть разум или дух в нас* или *дух, разум в нас есть бог* *. «Elle (scl. la substance de Dieu) est la lumière ou la raison universelle des esprits» (l. c.) [«Она (т. е. субстанция бога) есть свет или всеобщий разум духов» (там же)]. Так как Мальбранш понимает дух лишь в смысле отдельного духа, считает его тождественным с человеком, который имеет свое собственное, индивидуальное существование лишь в своей моральной и ощущающей самости, в чувстве и сердце, — словом, так, как он является объектом теологии и эмпирической психологии, то с его стороны было вполне правильно и последовательно (и в этом, и только в этом, он был философом), что он помещал в боге общие понятия, общие и необходимые идеи, которые, как таковые, не принадлежат единичному духу,

---

* Истина, познанная и высказанная уже греками. «Эмпедокл посредством бога внутри себя (под чем можно разуметь не что иное, как дух или разум) понимал бога в природе» *Sextus Empir.* Adv. gramm., I, s. 13, 303 (*Секст Эмпир*[ик]. Против грамм[атиков]). У Эврипида также встречается предложение: разум в каждом из нас бог.

не могут ни находиться в нем, ни исходить из него, и заставлял его видеть и познавать вещи лишь через бога*. Но большой недостаток Мальбранша состоит в том, что он исходит из этого представления духа и всех вытекающих из него последствий и, таким образом, вообще не свободен от теологии. От этого слияния теологических, особенно августиновских, понятий с его философией проистекают все слабые, непонятные, произвольные стороны, неясности и противоречия в ней. Отсюда происходят многие неподходящие выражения и представления, встречающиеся у него: он выводит из благодати, воли, могущества бога то, что он должен был выводить из внутренней необходимости, из определенных понятий, дающих познание. Это заметил уже Локк (Examen du sentiment du P. Malebranche etc., Oeuvres diverses, т. II, p. 184, 169) [Исслед. чувства Мальбранша и пр. Разные соч., т. II, стр. 184, 169], который, как ни прав он во многих отдельных пунктах,

---

* Лейбниц в своем «Examen des principes du R. P. Malebranche» [Исследовании принципов Мальбранша], которого он критикует и оценивает со своей собственной точки зрения, приспособляет принцип Мальбранша к своим мыслям следующим образом: «Je suis persuadé que dieu est le seul objet immédiat externe des âmes, puisqu'il n'y a que lui hors de l'âme qui agisse immédiatement sur l'âme. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, en tant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi en tant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi, que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en dieu, lorsque notre esprit a des pénsées qui s'y rapportent et qui en participent. Et c'est dans ce sens, que nous pouvons dire que notre esprit voit tout en dieu» [«Я убежден, что бог — единственный непосредственный внешний объект души, так как один он вне души действует непосредственно на душу. И наши мысли со всем, что находится в нас, поскольку оно представляет некоторое совершенство, производятся непосредственно его непрерывным действием. Таким образом, поскольку мы получаем наши конечные совершенства от его бесконечных, мы находимся под его непосредственным влиянием. Поэтому вечные идеи в боге непосредственно действуют на наш дух, когда мы имеем мысли, относящиеся к нему и участвующие в нем. Лишь в этом смысле можно сказать, что наш дух видит все в боге»] (L. opp. omn., Dutens., t. II).

в существенных вопросах (ср., например, стр. 161, 176, 180, 190) неправильно понимает его, не вникает в истинный смысл. Он правильно подчеркивает то противоречие Мальбранша, что последний ставит созерцание и познание вещей в зависимость сначала от единства духа с богом, а затем от благодати, воли его, заставляет бога открывать духу лишь то, что ему нравится (Rech. de la vér, III, p. II, ch. 6). Но главный недостаток, вытекающий из слияния теологических представлений и философского мышления, следующий. Правда, бог определен у него как всеобщая сущность; все сущности, даже материальные, содержатся в нем и сняты; поэтому *материя* не является для бога непреодоленной реальностью, его противоположностью, и потому дух может также созерцать и познавать вещи в нем, так как в нем противоположность устранена и материя положена как идеальная. Но разделение или, скорее, пропасть между духовным, *интеллигибельным* и *материальным*, чувственным миром оказывается в действительности укрепленной. Материя устраняется не истинным, положительным образом, т. е. понимается не в своей необходимости. Ибо бог, всеобщее, бесконечное, абсолютно реальное существо, определяется как в высшей степени духовная, в высшей степени нематериальная, т. е. отделенная от всякой материи, сущность, и в этой именно нематериальности состоит его существенное определение. Поэтому материя (и с нею природа) считается небожественной, ничтожной, нереальной, так как она определяется как выделенная богом; но такое отрицательное, выделенное, отвергнутое, считающееся ничтожным остается именно поэтому своеобразной, изолированной, хотя скрытной, но тем не менее хитрой и коварной, сущностью во мраке.

Правда, бог, по учению Мальбранша, содержит в себе также и природу, или материю, телесные вещи; но он содержит их лишь как нематериальные вещи, как идеи, лишенные всего материального; материальные вещи остаются выделенными из бога, идеи — отделенными от них. Поэтому нельзя также понять, каким образом дух может созерцать материальные вещи в боге, и остается нерешенным, действительно ли дух вос-

принимает вещи материальные как материальные или же только идеи их. Поэтому Мальбранш говорит также иногда, что дух видит самые вещи, иногда же — что он видит лишь идеальные объекты, идеи вещей *. Допустим даже, что, как говорит Мальбранш, мы видим вещи в боге, в их истине, так, как они существуют в действительности **, так что, видя лишь идеальные объекты, мы все-таки видим не «призраки», однако восприятие материального, как такового, восприятие материи вообще остается непонятным. Таким образом, материальные вещи *как материальные,* материя, или природа, остаются чуждой, не содержащейся необходимо в организме целого, чуждой, непонятноi сущностью, их бытие является неразрешимой загадкой. Она не имеет иного основания, кроме мощи и воли бога, т. е. она не имеет *никакого основания,* является не необходимой, но абсолютно случайной и произвольной. «La création de la matière (est) arbitraire, et dépendante de la volonté du créateur. Si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il à plû dieu de créer des êtres qui leur répondissent. Quoique dieu n'eût point crée de corps, les esprits seroient capables d'en avoir les idées» (Rep. à Mr. Regis.) [«Творение материи произвольно и зависит от воли творца. Если наши идеи представляют нечто, то это только потому, что богу угодно было создать существа, соответствующие им. Хотя бы бог не сотворил тел, духи могли бы иметь о них идеи» (Отв. г. Режи)].

---

* Например, Éclairc. sur le liv. III, X écl.

** «On ne voit la vérité que lorsque l'on voit les choses comme elles sont et on ne les voit jamais comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une manière intelligible» (Rech. de la vér., liv. IV, ch. 11) [«Мы видим истину, лишь когда видим вещи, как они существуют, и мы никогда не видим их в настоящем виде, если не видим их в том, кто заключает их интеллигибельным образом» («Изыск. истины, кн. IV, гл. 11)].

VIII

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

§ 81. Переход от Мальбранша к Спинозе

Философия Мальбранша содержит уже в более определенном и развитом виде, чем философия Декарта, элементы философии Спинозы, только они и здесь еще рассеяны и выражены в форме представлений христианского идеализма; надо лишь строго последовательно обдумать и сопоставить все в целом, тогда мы получим Спинозу. У Декарта уже бесконечное существо, или бог, представляет *центр* системы, но лишь в *представлении,* а не на самом деле и в *действительности.* Он лишь парит над противоположностями в царстве представления; он должен быть центром, но он не является им, или он является им субъективно, а не объективно. Объективное существование, определенную действительность в системе имеют *дух* и *материя;* то, что является от бога, является лишь для того, чтобы удостовериться в его существовании и через него в существовании материальных вещей. Поэтому идея бога должна быть *осуществлена:* бог должен спуститься в сферы, занимаемые духом и материей для себя; обширная свободная область, которую они имеют еще у Декарта, должна быть ограничена; они должны уступить место богу, чтобы центр этот деятельно захватил действительность и овладел ею. У Мальбранша же бог вступает уже в центр мира духов. Духи, правда, существуют еще как самостоятельные существа, как отдельные, но бог у него есть дух духов, всеобщий разум, всеобщее единство. В нем все духи представляют один

дух, он есть общее одинаковое содержание всех отдельных духов. Они имеют еще лишь субъективное, формальное, внешнее существование и самостоятельность для себя; по своему содержанию, своему существу они представляют одно; и это одно существо есть именно бог. Материя, природа, правда, у него еще являются чем-то исключенным; однако и в нем уже имеются элементы, подлежащие соединению с духом. Необходимой связью между духом и телом служит власть, воля бога. Хотя между телом и волей, представляется ли она всемогущей или волей конечного духа, в действительности нет внутренней необходимой связи, однако воля бога есть сила, природа всякого существа, положительное в нем. Хотя воля есть неопределенное, лишенное познания определение, но в основании ее лежит уже мысль, что именно бог, именно всеобщее существо, в котором все духи познают и созерцают, представляющее их общий свет, их истинную субстанцию, есть также действительное, субстанциальное в природе, поэтому остается еще лишь материя как простая материя. Но последняя сама уже в действительности есть только форма; *сущностью* является только бог. Таким образом, остается только соединить то, что у Мальбранша еще формально разделено, и понять материю как то, чем она является в действительности, т. е. как простую форму, не имеющую постоянства или существования для себя, как модификацию * существа бога, и мы получим Спинозу. У Декарта центр сначала есть лишь

---

* В своих «Entretiens sur la métaphysique» [Беседах о метафизике], которых я не мог, однако, достать и знаю лишь по выдержкам из других авторов, Мальбранш приближается к Спинозе уже относительно понимания протяжения Extensio τοῦ Infiniti [расширения бесконечного] «L'étendue est une réalité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque dieu possède... toutes les perfections. Mais dieu n'est pas étendu comme les corps... il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures» [«Протяжение есть реальность, и в бесконечности находятся все реальности. Поэтому бог так же протяжен, как тела, так как бог обладает... всеми совершенствами. Но бог не протяжен, как тела... он не имеет ограничений и несовершенств своих творений»].

математическая точка без всякого протяжения и объема; у Мальбранша он является уже действительной протяженной точкой, получает объем, поэтому ограничивает неограниченную у Декарта сферу обеих противоположностей, привлекает силу, *положительное* духа и природы как свою собственность, получает содержание и образует таким именно образом из себя ядро спинозистской субстанции.

§ 82. Введение и переход от Декарта к Спинозе *

«Существо, — говорит Декарт, — которое имеет такое существование, что оно не нуждается в другом существе, чтобы существовать, я называю *субстанцией*». Но только *бог* такое существо, которое вовсе не нуждается в другом. Все другие субстанции не могут существовать без содействия бога. Слово *субстанция* имеет поэтому одно значение, если речь идет о боге, и другое, если речь идет о прочих существах. Телесная субстанция и дух, или мыслящая субстанция, могут быть обе включены в общее определение, согласно которому они нуждаются в содействии бога или его помощи для своего существования. Но из простого существования субстанция не может быть познана, ибо существование не определяет, напротив, она легко познается из каждого своего атрибута. Однако всякая субстанция имеет лишь одно главное свойство, которое составляет ее сущность и к которому могут быть сведены все другие свойства или атрибуты. Так *протяжение* составляет сущность телесной субстанции, *мышление* — сущность мыслящей, все другие свойства суть лишь модусы, определенные виды и способы мышления. Таким образом, мы имеем две ясные и отчетливые идеи, или понятия, — понятие сотворенной мыслящей субстанции и понятие телесной субстанции, если предположить, что

---

* Для дополнения этого моего изложения Спинозы я ссылаюсь на мои позднейшие сочинения, а для дополнения этого отдела — в особенности на основательное сочинение Зигварта «Спинозизм, объясненный исторически и философски», 1839.

мы точно различаем все атрибуты мышления от атрибутов протяжения. Точно так же мы имеем ясную и отчетливую идею о несотворенной и независимой мыслящей субстанции, именно о боге (Princ. phil., p. I, 51—54 и 63—65).

Таким образом, мы имеем здесь три существа, или субстанции: две конечные субстанции, т. е. телесную и сотворенную мыслящую субстанцию, и одну бесконечную, т. е. несотворенную и независимую мыслящую субстанцию. Материя и дух, правда, сотворены, зависимы от несотворенной субстанции, они нуждаются в боге для своего существования, они не могут без него существовать или сохраняться; но они оба самостоятельны и независимы не только друг от друга, но и от бога. Именно к *понятию* материи не относится ничего, кроме протяжения, оно составляет его сущность; материя есть материя лишь благодаря ее протяжению, а не через бога; в понятии ее не лежит ничего, кроме нее самой; *она не выражает и не представляет ничего, кроме себя самой.* Понятие ее, или *сущность,* не содержит никакого *отношения* к *богу,* которое было бы *определением материи,* ибо то определение, которое существенно для нее, через которое она есть то, что она есть, не указывает *вне нее на бога,* но скорее выражает лишь *отношение* материи *к себе самой,* утверждает лишь ее самое. *Ее понятие независимо от понятия бога;* таким образом, ее сущность зависит не от бога, но лишь от протяжения, в котором и через которое она есть то, что она есть. Например, фигура не независима. Почему? Потому что она не может быть мыслима без протяжения, потому что последнее содержится в ее понятии как ее основание, как ее положительное определение, потому что она по существу, по своему понятию относится к протяжению. То же самое, что верно о материи, верно и о духе. В его *понятии* не лежит ничего, кроме мышления; вместо того чтобы это определение выражало отношение к богу, оно скорее представляет отношение духа *к себе самому,* то, благодаря чему он есть, то, что́ он есть. А если мы можем привлечь сюда еще первые остроумные определения духа, с которых начинает Декарт, но которых он не развивает, не удер-

живает последовательно, но покидает, превращая их в бездушные определения, то мышление так мало представляет отношение к чему-либо другому сверх духа, что оно скорее выражает *независимое отношение духа к себе*, не имеющее никакого отношения ко всему, что может быть определено как различное от духа; оно выражает его самодостоверность, то, что его сущность и его бытие совпадают в одном, что безусловная самодостоверность духа является в то же время его безусловной самостоятельностью.

Но если взять мышление не в этом остроумном определении, которое касается духа, но в бездушном определении сущности как атрибута, в котором его можно приписать духу как его субстанции, так же как протяжение — материи, то в понятии духа, к которому относится лишь мышление, не имеется никакого отношения к богу, которое *делало бы его зависимым от понятия бога*. Правда, сотворенной субстанции приписывается также предикат мышления; но благодаря этому духу не приписывается никакого необходимого отношения к ней и, следовательно, также зависимости от нее. Кроме того, у Декарта этот предикат, предикат несотворенной субстанции, совершенно пустой, неопределенный, ничего не выражающий, заимствованный из теологического представления; ибо, когда спрашивают о положительном определении этого предиката, надо возвратиться к началу его философии, где мышление имеет только значение сознания, а последнее — значение абстракции, различия от чувственного, которое, однако, не может применяться к бесконечной субстанции, не имеющей противоположностей.

Таким образом, обе субстанции, дух и материя, *независимы, самостоятельны* по своему понятию и своей *сущности;* только по своему *существованию* они *зависимы, несамостоятельны;* они не могут ни *существовать*, ни *сохраняться* без бога. Или они *понимаются* *

* «Мы можем, — говорит картезианец Виттих[49] в своем «Anti-Spinoza» (S. 107), — составлять себе понятие о всяком творении, даже если бы мы не имели познания бога». Впрочем, сам Спиноза, в частности, соглашается с этим. Ведь только общее, родовые понятия мышления и протяжения

как *независимые,* но *представляются* как *зависимые.* Декарт-теолог и Декарт-философ находятся в состоянии борьбы между собой; по определенному, согласному с действительностью, имманентному им понятию обе субстанции независимы, а по внешнему, неопределенному, теологическому представлению они зависимы. Поэтому имеется противоречие между *существованием* и *сущностью,* или (выражаясь субъективно) между *представлением* и *понятием.* Противоречие должно быть снято, что может произойти лишь таким образом, что *внешняя* зависимость становится *внутренней,* несамостоятельность *существования* становится *несамостоятельностью сущности и понятия;* что ни материя, ни дух, или мышление, не представляют самостоятельного понятия, но оба представляют лишь понятие бога; что дух и материя представляют не себя самих, но только бога, оба *выражают сущность бога,* каждое по-своему, каждое в своей особенной самостоятельности.

Зависимость этих двух сущностей от субстанций у Декарта есть половинчатая, неистинная, коварная, скрытая и потому софистическая зависимость. Она половинчата и неистинна потому, что обе субстанции самостоятельны по своему понятию, а по своему существованию зависимы или, как это можно еще выразить, они по своей *причине* или по своему основанию, поскольку они именно сотворены и их существование осуществлено, зависимы, но по *действительной сущности* независимы. Она коварна, скрыта и софистична потому, что зависимость по существованию является лишь совершенно внешней, к которой вещь остается совершенно безразличной, которая лежит *позади* существа, не влияет и не касается его сущности, превра-

---

обосновывают сущность бога и они предпосылаются всем вещам как их основные понятия, но особенное понимается из себя и само по себе. По этому поводу сравни особенно «Tract[atus] theologico-politicus» [Богословско-полит[ический] тракт[ат], гл. IV. Отсюда скучные тавтологии у Спинозы, ибо все равно, скажу ли я, например, «бог», поскольку он выражается и изображается человеческой сущностью, или скажу просто «человеческая сущность», ибо бог, *поскольку* он выражается человеком, исключает все прочее, есть не что иное, как человек (1847).

щается в ничто перед самостью вещи, перед утвердительным определением ее сущности, так как она ничего не прибавляет к понятию вещи, ничего не отнимает от него, не *определяет* его. То, что вещь сотворена, даже если творение, как у Декарта (который называет бога причиной не только становления, но и бытия), представляется непрерывным актом, — это, так сказать, не захватывает ее, это не касается ее сердца; при этом ее самость остается в стороне; это приводит ее в не *основательную,* но лишь поверхностную зависимость, оставляющую ее положительное определение, понятие, сущность нетронутыми, потому что она выражает именно не внутреннее *отношение,* лежащее в понятии или в *утвердительном определении* вещи, к тому, от чего она должна зависеть.

Сравнение сделает это наглядным. Другие люди произвели или сотворили этого человека; они являются основанием или причиной * его существования; затем он нуждается еще в них для своего существования, зависит от них. Но когда или поскольку он созрел для сознательной самости, для определенного понятия о себе самом, в котором он становится *Я* и различает свое *Я* от других, тогда *то* определение, что он произведен, удаляется на задний план, не касающийся его живого самочувствия; причина его и зависимость от нее исчезают и превращаются в ничто перед его определенным понятием, перед его самосознанием, в котором он присутствует лишь для себя, знает и чувствует себя. Исчезнувшая для его самочувствия во мраке небытия основа не бросает темной тени на ясный свет его самосознания, и вместе с тем исключается всякое чувство зависимости, всякое отношение к творению, оно лежит вне области его непосредственного и определенного самосознания, которое выражает и открывает лишь присутствие его самости, утверждение ее. Определение творения было бы чем-то определяющим мое самосознание, захватывающим мою сущность лишь в том случае, если бы я сам, каков я теперь и каким

---

* Выражения «основание» и «причина» употребляются здесь, естественно, лишь ради сравнения.

я себя знаю, в качестве этой личности был в момент создания, а именно как совершенно тот же, как этот определенный, сознающий себя, каков я есмь, т. е. если бы я был прежде тем, чем я стал, или существовал в тот момент, когда я не был, что, однако, представляет нелепое противоречие.

Поэтому необходимо, чтобы эта неистинная, скрытая и софистическая зависимость, которая на самом деле не есть зависимость и потому носит в себе самой, как сама себе противоречащая, зародыш своей гибели и необходимость стать другой, стала истинной и целостной, действительной и открытой. Бог, который в философии Декарта дает лишь *средства* для *существования* обеих субстанций, должен также заботиться об образовании их *внутреннего, активно вмешаться в их внутреннюю сущность.* Бог, который в ней стоит за кулисами или скорее лишь играет роль суфлера, который помогает обеим субстанциям, когда они не могут уже далее ничего сделать ни для себя, ни друг для друга и останавливаются, должен выступать на мировой сцене сам, а именно как главный герой пьесы. Основа или причина должна выступить на свет из *темного фона,* где она является лишь творящей и поддерживающей или содействующей силой, и обратиться внутрь, в сердце вещей. Бог должен быть не только причиной *существования* (existentiae), но и причиной *сущности* (essentiae) всех вещей*, и не только внешней (transeuns), но и внутренней, присущей им причиной (causa immanens); так что сущности не только не могут *быть* без бога, но и *не могут* без него *восприниматься* и *пониматься,* бог сам теперь становится истинным понятием, сущностью, субстанцией духа и материи; и таким образом, оба составляют лишь *атрибуты* субстанции или бога, который поэтому должен теперь необходимо определяться как *единственная* субстанция.

Пример этого перехода. Первая зависимость ребенка от его родителей носит совершенно внешний характер,

* Во всяком случае уже у Декарта бог имеет такое значение. Но он лишь так представляется; идея не приходит к определенной действительности; все остается лишь при том, что так *должно* быть.

это зависимость по существованию; его существование зависит от них как от своей причины; он нуждается в их содействии ad existendum [для существования], как субстанции у Декарта в concursus Dei ad existendum [содействии бога для своего существования]. Но и будучи столь зависимым, ребенок относится лишь *к себе самому,* к своим *нуждам* и их удовлетворению, к своему поддержанию, поэтому его сущность не затрагивается ею; причина его существования — родители — является для него чем-то совершенно чуждым, беспредметным, она лежит совершенно вне круга его требований, его стремлений. Но когда дитя подрастает, простая зависимость его существования становится теперь *зависимостью сущности,* физическая зависимость становится теперь духовной, *внутренней* зависимостью, субстанциальным единством, *любовью;* дитя существует теперь лишь в своих родителях; они из внешней однократной причины его простого существования становятся теперь внутренней длительной причиной его сущности; они наполняют его сущность своей сущностью (своими настроениями и т. п.), и дитя не выражает уже теперь себя самого, свои физические, относящиеся лишь к нему самому потребности и стремления, но выражает в своей сущности сущность родителей, в своей воле — их волю.

Будет существенным здесь также отметить, что и у Спинозы материя понимается для себя и через себя, не нуждается ни в каком другом понятии, что она, таким образом, является самостоятельной и независимой, и точно так же дух, или мышление, понимается для себя и потому является самостоятельным. *Но именно потому,* что дух и материя — оба понимаются для себя и в себе и оба независимы в своем понятии, они выражают не *себя самих,* но субстанцию, бога. Дух есть субстанция, материя есть субстанция, ибо сущность материи состоит в протяжении, сущность духа — в мышлении; но протяжение, как и мышление, постигается только в себе *и через себя;* и *та* сущность есть субстанция, понятие о которой независимо от другого понятия. Поэтому, так как оба, дух и материя, являются субстанцией, они выражают именно лишь то, что

они являются *субстанцией*. Поэтому положительное, субстанциальное в них есть лишь *утверждение, существенное как таковое;* или *субстанция* не как дух или материя, но как *субстанция* просто *как таковая,* которая равнодушна к тому, есть ли она дух или материя, и для которой оба они, *поскольку* они представляют нечто *определенное,* отличающееся между собой, ибо определенность духа есть мышление, определенность материи — протяжение, и *поскольку* обращается внимание лишь на *эту* определенность *как* определенность, а не на то, что она есть и выражает субстанцию, представляют лишь атрибуты, свойства, конституирующие понятие или идею бога моменты.

С этой точки зрения переход от Декарта к Спинозе происходит следующим образом. Мышление и протяжение или дух и материя противоположны друг другу; то, что верно для одного, как раз неверно для другого; они отрицают друг друга, исключаются взаимно. Однако обе сущности суть *субстанции,* каждая есть *действительность,* обе имеют, несмотря на свою противоположность, общее понятие субстанции, согласуются друг с другом в том, что они субстанции. Понятие духа и материи суть поэтому *отрицающие* себя, *противоположные,* отрицательные понятия, *положительное* понятие в них есть *понятие субстанции.* Если обе они субстанции, то не то, что дух является духом, а что он *субстанция;* не то определение, которое отличает его от материи и материю от него, а то определение, благодаря которому они составляют одно, т. е. *понятие субстанции является реальным и положительным в них.* Если обе они субстанции, то понятие субстанции есть понятие, присутствующее *нераздельно* в обеих противоположностях, *не устраненное противоположностью* *, понятие, *независимое* от понятий духа и материи; поэтому необязательно, чтобы субстанция была или духом, или материей, она может быть тем и другим и является и тем и другим. Ибо так как две противоположности, дух и материя, совпадают в понятии субстан-

* «Обе эти субстанции, — говорит Виттих в другом месте, стр. 41, — могут иметь много отвлеченных атрибутов общими, среди них и обозначающий их как субстанции».

ции, то можно *различать* и *разделять* в мыслящей субстанции мышление от субстанции, а в протяженной — протяжение от субстанции, и, таким образом, остается понятие *чистой действительности,* как таковой, чистой субстанциональности; дух и материя оказываются лишь различными определениями, modi [модусами] субстанции.

Но у Декарта еще предполагается, что дух и материя отдельно существующие субстанции, поэтому то, что обще обоим, представляет лишь *абстрактно общее,* отвлеченное понятие. Так как предполагается, что оба они существуют отдельно, то это понятие имеет свое реальное существование не как субстанциальное единство обоих, но снова фиксируется и представляется *отдельно* и изолированно в бесконечной субстанции, различной от обоих и отдельно существующей, т. е. в боге, в котором оба положены как конечные, созданные субстанции *. Но так как в действительности реальное понятие в обоих понятиях духа и материи есть безразличное к ним обоим понятие субстанции, реальное в духе и материи, и сущность их есть субстанция, то субстанция должна познаваться и выражаться *в действительности* как то, что она уже есть, и понятие ее должно стать *действительностью.* Дух и материя имеют общее понятие субстанции: не дух и материя, а субстанция есть реальное; они конечны, она же бесконечна; поэтому *субстанция* в действительности есть *то бесконечное существо,* которое у Декарта парит над

---

* Декарт отличает также субстанцию от мышления и протяжения. «Мы легче мыслим протяженную или мыслящую субстанцию, чем субстанцию вообще, независимо от того, мыслящая она или протяженная. Ибо довольно трудно отличить понятие субстанции от понятий мышления и протяжения, именно потому что они отличаются от понятия субстанции лишь другой точкой зрения» (Princ. phil., p. I, 63). Но субстанция есть и представляет у него пустое, неопределенное отвлечение, ибо он предполагает дух и тело в их определенности и отличности друг от друга как реальное и положительное. Понятие субстанции, бесконечного, истинно реального может поэтому достигнуть существования снова, как *та* сущность, которая отлична от обеих конечных субстанций, но определяется как бесконечная в сравнении с ними, как власть над ними.

ними в пустом воздушном пространстве неопределенного представления подобно темной грозовой туче, угрожающей самостоятельному существованию обеих субстанций.

Понятие субстанции имеет свое положительное существование, свою действительность в боге и у бога; поэтому понятие субстанции *не отличается от понятия бога*, ибо бог есть бесконечное существо, а дух и материя, созданные им, — зависимые существа. Но именно это бесконечное существо есть субстанция, по отношению к которой дух и материя являются лишь конечными существами, т. е. *конечные различия* или противоположности, которые они представляют, существуют и сохраняются только в ней. Но субстанция или бог не имеют теперь, когда понятия бога и субстанции постигаются как тождественное, особого существования для себя, дух и материя не имеют *особого* существования для себя, но субстанция есть *единственная действительность*.

Тем, что, по Спинозе, мышление и материя могут считаться как *субстанцией*, так и *атрибутами*, видоизменяется теперь тот способ, каким вначале был сделан переход от Декарта к нему. Мы исходили именно из противоречия существования и сущности обеих субстанций и разрешили его так, что зависимость существования, которая в действительности *сама по себе* взятая не есть зависимость, стала также зависимостью сущности *. Теперь можно видоизменить решение этого противоречия так: самостоятельность сущности становится также самостоятельностью существования. Материя, по Декарту, не постигается в боге, ибо к понятию ее не относится ничего, кроме протяжения, которое

---

* Формы или выражения зависимости и независимости употребляются лишь как средства перехода к Спинозе, лишь для того, чтобы растворить их среди других достаточных определений. Точно так же употреблялись некоторые другие определения, которые могут считаться лишь вводными формулами для понимания Спинозы. Так, например, строго говоря, нельзя сказать, согласно Спинозе: мышление составляет сущность духа (человеческого), ибо он имеет в виду мышление определенное, ограниченное известным образом, т. е. идею.

постигается как независимое для себя, поэтому по существу она, как было выяснено, самостоятельна. Протяжение есть ее определение, но не отличается от нее самой; оно есть ее положительное определение сущности, в котором она является тем, что она есть, ее непосредственное утверждение и действительность. Так как она по своему понятию, или сущности, независима, то она необходимо также независима по своему существованию; *самостоятельное понятие* ее *необходимо* включает *самостоятельное существование,* или ее независимая *сущность* включает независимое *существование.* То же имеет силу для мышления. Но именно это *единство* понятия, или *сущности,* и *существования,* эта самостоятельность, эта субстанциальность, которая в обеих субстанциях мыслится и постигается таким образом, *есть бог, который в них постигается и мыслится. То, что можно понимать в этой самостоятельности и независимости,* суть не они сами для себя, но *сама субстанция,* которая так же хорошо может рассматриваться как дух и как материя. Именно потому, что они лишь атрибуты, выражающие сущность субстанции, которая безразлична к тому, является ли она духом или материей, рассматривается ли она в качестве (или форме) духа или материи, они постигаются для себя и в себе и независимы.

В философии Декарта лежат рядом несглаженными беспорядочные противоположности и противоречия. Правда, духовные и телесные вещи или обе противоположные субстанции, дух и материя, не могут *быть* без бога, но могут быть без него *поняты* и *мыслимы. Реальное* и *бесконечное* в обоих понятиях есть понятие *субстанции,* но оно остается еще лишь абстрактным, неопределенным родовым понятием без действительности и реальности. Таким образом, понятие бесконечности и субстанциальности, которое должно было бы быть реализовано философским образом, снова фиксируется *отдельно* как сущность, отличная от обеих субстанций, и проявляется лишь в представлении популярного теологического бога; так что абсолютно совершенное и бесконечное существо, которому должна приписываться всякая реальность, само имеет снова

особенное, отличное от существования обеих конечных субстанций, т. е. *конечное* существование; и хотя оно обладает всякой действительностью, витает лишь в прекрасной синеве, в asylum ignorantiae [убежище невежества], в тумане неопределенного представления, тогда как субстанции, определяемые как конечные, наоборот, занимают область или всю сферу *действительного* мира. Эти и другие противоречия, выявляемые при более точном анализе, разрешаются теперь в гармонии с реализацией понятия субстанции, превращаются в мир согласия и единства, «в небо разума». Есть только *одна субстанция;* этим устраняется всякое противоречие, ибо дух и материя, мышление и протяжение являются теперь лишь свойствами этой одной субстанции, т. е. они конституируют существо самого бога.

Но как существенные реальности и вместе с тем как определения или атрибуты бога, или бесконечной субстанции, они проявляются следующим образом, который кратко представляет в то же время общие элементы спинозистского учения о субстанции. Протяжение есть истинное понятие, как реальное, представляющее сущность всех протяженных или телесных вещей. Определение есть отрицание, определенность равна небытию; то, чем тела отличаются друг от друга, благодаря чему они являются определенными, есть поэтому неистинное, субстанциальное при них и в них; истинное бытие тела есть лишь его единство со всеми другими телами, есть лишь *телесная субстанция*, как таковая, которая не имеет в себе ни отрицания, ни конечной определенности. *Положительное* в этом теле есть не то, что оно является *этим*, но скорее лишь то, что оно есть *тело*. Но так как телесная субстанция, как таковая, есть утвердительное, реальное, т. е. единственно действительное в телах, то я также не имею действительного *понятия* тела, если я понимаю его лишь в его чувственных определениях, свойствах, отличиях, но имею это понятие лишь, когда я его понимаю в телесной субстанции, в протяжении или как протяжение. Только когда я понимаю тело как протяжение или в протяжении, т. е. как простое тело, я понимаю

его под формой вечности, не в его изменчивых, преходящих конечных определениях, поэтому я понимаю его в его действительной, его положительной сущности.

То, что имеет силу для телесной субстанции, или протяжения, в отношении телесных вещей, имеет также силу для мыслящей субстанции, или мышления, в отношении мыслящих существ. Но бог есть *абсолютная действительность*, которой присуща *всякая реальность:* протяжение как просто положительное и действительное во всех телесных вещах и мышление как просто действительное во всех мыслящих существах поэтому присущи богу, составляют одно с субстанцией, или абсолютной действительностью, но такое одно, что они одновременно является лишь определениями ее. Поэтому все вещи не только находятся в боге, но они могут также быть постигнуты и поняты только в нем. Только *субстанция существует в себе* и может быть постигнута *через себя.* Ибо определенная, протяженная вещь может восприниматься лишь в протяжении или через него; но само протяжение не может восприниматься через нечто другое, что оно предполагает как свою сущность. *Его понятие не зависит ни от какого другого понятия,* оно не отвлекается и не образуется через отвлечение от чего-либо другого, ибо чем было бы, чем могло бы быть это другое? Его понятие есть просто непосредственное, существующее в себе и для себя, первоначальное, просто положительное понятие. «Свойства разума, — говорит Спиноза *, — которые я преимущественно замечаю и ясно понимаю, следующие... Он воспринимает известные вещи и образует часть своих идей абсолютно, часть же в связи с другими. Так, он образует идею количества абсолютно, не принимая в расчет других мыслей; напротив, идеи движения — лишь в связи с идеей количества. Идеи, которые разум образует абсолютно, выражают бесконечность; те же, которые он образует в связи с другими,

---

* De intell. emend. tract., S. 390—391. [Тракт[ат] об усовершенст[вовании] разум[а], стр. 390—391], в посмертн. соч. первоначального издания 1677 г. Это место стоит в самом конце названного трактата.

выражают определенность или ограниченность». Но точно так же отдельные мыслящие существа могут восприниматься лишь мышлением, ибо они предполагают его как свою имманентную субстанцию, как свое существенное понятие, в котором все они составляют вместе одно. Но само мышление чем другим могло бы быть постигнуто, кроме самого себя? Точно так же оно представляет *просто положительное,* не опосредствованное никаким другим понятием, несводимое ни к какому иному понятию и нерастворимое в нем, не определенное никаким иным понятием, просто *безусловное и бесконечное понятие.* Итак, одна только субстанция может быть постигнута и понята через себя самое и только она одна имеет свое существование и реальность в себе самой. Ибо лишь то содержится в другом, что постигается через другое, ибо лишь то составляет его субстанцию, в чем оно существует и сохраняется; или, наоборот, оно постигается лишь через другое, так как оно обосновано в этом другом как в своей сущности и сохраняется в нем, и потому оно составляет его существенное понятие.

Единство спинозовской субстанции покоится, если исходить и начинать с нее, с бога, собственно, лишь на последовательном, истинном, не отступающем перед последствиями и не уклоняющемся от них произвольно философском выполнении и проведении положения: бог есть абсолютно реальное, абсолютно бесконечное существо, которое заключает в себе все реальности, то существо, существование которого не отличается от его сущности. А именно если бог есть абсолютно реальное существо, или существо, заключающее в себе все реальности, существование которого не отличается от сущности, то из этого необходимо следует, что бог не имеет отличного от своей сущности, т. е. определенного и особенного (конечного) и вместе с тем собственного, отдельного, личного существования; абсолютно реальное существо имеет также неизбежно абсолютно реальное существование, бесконечная сущность — бесконечное существование. Если бог действительно есть абсолютно реальное существо, которое заключает в себе все реальности, все существенности, то он, применяя для

большей ясности эти сами по себе неподходящие выражения, не занимает части сферы понятия о сущности; он не есть ограничение ее, это понятие без остатка растворяется в нем; он не какая-либо сущность, но сама сущность, он, так сказать, — это понятие, воплощенное в действительности, как в индивиде, который поглощает его совершенно в себе и реализует. Но если бог не какая-либо сущность, но сама сущность, то он не занимает безусловно необходимо также определенной части или места в сфере бытия или существования так, чтобы в нем оставалось еще место для другого; он наполняет один эту сферу; в отношении существования не может иметь места *общность имуществ* между конечными вещами и богом, *его* бытие есть *все* бытие, и *все* бытие есть *его* бытие*. Если же бог не имеет отличного от своей бесконечной сущности, т. е. определенного и особенного, личного существования, то вместе с тем он является единственной всеобщей субстанцией; вместе с тем все определенные конечные существа, которые мы, находясь вне точки зрения субстанции, фиксируем как самостоятельные собственные существования или которым мы приписываем самостоятельное, отличное от существования бога существование, суть не что иное, как бытие самого бога в конечном определенном смысле, не как определения всеобщих, бесконечных, одинаково с самим богом вечных и существенных определений, протяжения и мышления, а как модификации его атрибутов, которые не имеют никакой реальности для себя.

Но если исходить из конечных существ и производить из них идею субстанции, то единство субстанции покоится на положении Спинозы: «Каждое определение есть отрицание; если нечто определяется, то это не выражает ничего положительного, а только лишение бытия у той сущности, которая мыслится определенной» (Epist., 41). Всякое определение есть лишь ограничение чистой неограниченной действительности, уменьшение реальности, небытие. То, что различает вещи,

* De intell. emend. Это место гласит: «Est omne esse et praeter quod nullum datur esse» [«Это всякое бытие, и, кроме него, нет никакого бытия»].

делает их для нас определенными, собственными, самостоятельными сущностями, есть именно их определенность, но последняя есть лишь ограничение, лишь недействительность; так что они не имеют никакого самостоятельного существования, никакой самостоятельной сущности. Все вещи вместе и одновременно, именно все сущности не друг за другом и, следовательно, не одна вне другой, но объединенные в их сущности, как единое, как неделимое, т. е. все сущности вместе, поскольку они не различаются друг от друга, составляют лишь одну сущность, один предмет, одно целое, составляют поэтому самого бога. Но поэтому бог не представляет чего-то составленного из сущностей или вещей как из частей, но он есть абсолютно первое; субстанция существует прежде своих состояний [модусов], является абсолютно единым, единственно самостоятельным, и сущности не составляют ее частей, но лишь определения ее свойств.

Во всяком случае Спиноза применяет также отношение целого и частей к отношению субстанции и акциденций, так, например, он называет дух частью бесконечного разума. Но он применяет это отношение лишь для того, чтобы его устранить; он отнимает у него те определения, которые делают его отношением частей и целого. Ибо своеобразное определение этого отношения состоит в том, что оно не является отношением внутреннего субстанциального единства, но лишь выражает внешнее поверхностное единство, сложение. Часть, хотя и представляет часть целого, может быть постигнута и существовать одновременно для себя без целого, ибо целое складывается из частей. В отношении же субстанции конечные вещи представляют лишь такие части субстанции, что она является абсолютно единой, тождественной во всей природе их, от которой они не могут быть отделены как части целого, так что субстанция состоит не из конечных вещей, как целое из частей, а представляет скорее *постоянство,* реальность частей, единственное, что в них самостоятельно. Отношение частей к целому, таким образом, устраняется здесь в субстанции. «Так как к природе субстанции относится то, что она бесконечна, то из этого следует, что каж-

дая отдельная часть материальной субстанции принадлежит к ее природе и без нее не может ни существовать, ни быть мыслима» (Epist., 15).

§ 83. Жизнь и интеллектуальный характер Спинозы

Бенедикт де Спиноза родился 24 ноября 1632 г. в Амстердаме. По происхождению еврей, он в молодости овладел древнееврейским языком и с большим усердием изучал Библию и Талмуд. Но это продолжалось недолго, и он заменил изучение теологии изучением физики и сочинений Декарта, достаточно подготовленный к этому знанием латинского языка, который постигал с особой любовью. Следуя своему свободному духу, он в то же время порывает с израильской религией и даже внешне расходится со своей общиной, и так как всякое лицемерие было ему противно, то он избегал посещения синагог и общества иудейских учителей. Поэтому евреи страшно возненавидели его, так как надеялись со временем получить в его лице сильную опору для синагоги и боялись, что он примет христианскую религию. На то не было оснований, так как хотя он прекратил всякие сношения с ними, однако не перешел в христианство.

Чтобы избегнуть преследований евреев, которые покушались даже на его жизнь, а когда наконец увидели, что все обещания и попытки привлечь его на свою сторону оказались бесплодными, отлучили его, а также чтобы беспрепятственно предаваться своим философским занятиям, он покинул Амстердам и отправился сначала в деревню вблизи этого города, а затем в Рейнсбург недалеко от Лейдена, а вслед за этим в Ворбург вблизи Гааги и, наконец, по совету некоторых друзей в саму Гаагу. Но и здесь, как и в других местах, Спиноза жил поглощенный единственно научными работами и производством оптических стекол, чтобы заработать себе на жизнь, в большом уединении, в философском покое и независимости.

Но как ни уединенно и просто жил Спиноза как частное лицо, он уже при жизни стал знаменит как

писатель благодаря изданию некоторых своих трудов. Поэтому благословение или, если угодно, «проклятие известности» не избегло и его. Многие любознательные и любопытные, между ними также многие известные как по своему рангу и рождению, так и по учености лица, посещали его или завязывали с ним переписку, чтобы познакомиться с ним или поучиться у него в вопросах политики и философии. Курфюрст пфальцский Карл-Людвиг сам предложил ему через Людвига Фабрициуса [50] кафедру профессора философии в Гейдельберге. Но Спиноза по основательным причинам не принял ее. «Ибо я думаю, во-первых, — возразил Спиноза, — что должен был бы отказаться от дальнейшей разработки моей философии, если бы захотел посвятить себя педагогической деятельности; во-вторых, я не знаю, какие пределы были бы поставлены свободе моего философствования (которая была ему обещана), чтобы избежать всякой видимости посягательств на публично признанную религию. Ибо религиозные раздоры возникали не столько по истинному усердию к религии, как из столь разнообразных пристрастий людей и того духа противоречия, который любит всегда опорочивать даже наилучше высказанное и проклинать его. И если я уже в моей прежней столь уединенной жизни имел такой печальный опыт, то насколько больше я должен был бы опасаться всего этого, приняв такую должность» (Epist. 54).

Спиноза вел строгий и умеренный образ жизни как ради своего здоровья, ибо он был слабого, болезненного сложения, уже более двадцати лет страдая чахоткой, так и по собственному побуждению, ибо он был по природе трезв, довольствовался малым, владел своими страстями, никогда не был чрезмерно печален или весел. Он умер 21 февраля 1677 г., или, по выражению одного христианского ортодокса *, «он испустил тихо свою нечистую душу с последним дыханием. Возможен

* Себастьян Кортхольт в своем praefatio [предисловии] к книге Христиана Кортхольта [51] etc. «De tribus impostoribus magnis liber, denuo editus cura» [О трех великих обманщиках], снова изданной С. К. Гамб[ургг], 1701 (Два других «impostores» [обманщика] — Герберт фон Чербери [52] и Томас Гоббс).

ли такой конец для атеиста, в последнее время стало предметом ученого исследования».

Сочинения Спинозы появлялись в следующем порядке. *«Основы философии Ренэ Декарта,* 1-я и 2-я *части,* доказанные геометрическим методом Бенедиктом де Спинозой из Амстердама и содержащие в приложении его метафизические мысли, где кратко излагаются более трудные вопросы всеобщей и специальной части метафизики». Амстердам, 1663. Но в этом труде, единственном изданном под его именем, его своеобразные философские воззрения еще не изложены. Это было сделано спустя семь лет, хотя лишь в общих чертах в изданном анонимно в 1670 г. *«Богословско-политическом трактате»,* «содержащем некоторые объяснения, которые показывают, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда для веры и мира в государстве, но даже отменяется лишь вместе с миром в государстве и самой верой». Это сочинение особенно замечательно, так как оно содержит первую более основательную рационалистическую критику Библии. В год его смерти (1677) вышел его важнейший философский труд «*Этика,* развитая геометрическим методом и разделенная на пять отделов, в которых трактуется: 1) о боге, 2) о природе и происхождении души, 3) о происхождении и природе аффектов, 4) о рабстве человека и власти аффектов, 5) о могуществе разума или о человеческой свободе». Вероятно, Спиноза хотел издать свою «Этику» еще при жизни, но враждебные слухи, что он атеист, вероятно, удержали его от этого. Его друг Людвиг Мейер[53] издал ее, согласно воле Спинозы, без своего (Мейера) имени как «Посмертные труды» (Opera posthuma, Amstelod. [Амстер[дам]], 1677).

Вместе с этим главным сочинением обнародован также отрывок еврейской грамматики, неоконченное рассуждение *«О совершенствовании разума»* и также неоконченный *«Политический трактат»* *. В только что

---

* Все эти сочинения, как посмертные, так и обнародованные раньше, написаны по-латыни и имеют заглавия: 1. «Renati Descartes principiorum philosophicorum pars I et II mors

названном отрывке, напоминающем во многих местах Гоббса, Спиноза так же, как Гоббс, предпосылает образу жизни, упорядоченному в государстве (status civilis), естественный порядок (status naturalis), в котором люди находятся во враждебных отношениях друг к другу, каждый индивид имеет лишь столько прав, сколько имеет власти и силы к существованию и проявлению, границы его положительной, естественной силы есть также границы его права — определение, которое у него имеет также силу в упорядоченной жизни в государстве. Отклоняясь от Гоббса, который считает неограниченную монархию наилучшей и наиболее целесообразной формой государства, Спиноза в своем *«Богословско-политическом трактате»* (с. 16 et 20) определяет, напротив, *демократию* как самую естественную форму, приближающуюся больше всех к свободе, которую природа предоставляет каждому, считает, следовательно, демократию формой управления, соответствующей цели государства, т. е. свободе. В демократии, говорит он там, можно опасаться нелепостей гораздо меньше, чем в какой-либо другой форме государства. *Тайна монархии,* говорит он в предисловии, состоит в том, чтобы обманывать людей и под покровом религии держать их в страхе, чтобы они боролись за свое рабство как за свое спасение и считали не позором, но скорее высшей честью проливать свою кровь ради тщеславия одного человека. Мир, который господствует в монархиях, говорит он в вышеприведенных местах, и который нам так сильно хвалят, есть лишь мир рабства. Между родителями и детьми происходят более горячие споры, чем между господами и рабами. Мир состоит не в отсутствии войны, но в согласии душ. Монарх же больше боится граждан,

---

geometrico demonstratae» [Рене Декарта «Основы философии», ч. I и II, доказанные геометрическим способом]; 2. «Tractatus Theologico-politicus» [Богословско-политический трактат]; 3. «Ethica ordine geometrico demonstrata in quinque partes distincta» [Этика, доказанная в геометрическом порядке и раздел. на пять частей]; 4. «Tractatus de intellectus emendatione» [Трактат о совершенствовании разума]; 5. «Tractatus politicus» [Политический трактат].

чем врагов. Je suis bon républicain [Я добрый республиканец], сказал однажды Спиноза.

Из обширной переписки Спинозы в напечатанном литературном наследстве приводится также известное число *писем,* поскольку они способствуют лучшему пониманию его системы. Большей частью это письма единомышленников и ответы Спинозы на них; но имеются также письма людей, придерживающихся другого мнения; эти письма делают тем поучительнее ответы мыслителя.

По весьма понятным и естественным причинам в свое время Спиноза имел мало друзей, которые бы вникали в его мысли и усваивали их; тем более среди них следует отметить уже названного выше Людвига Мейера, затем адвоката Авраама Иоанна Куффелера и врача Дукаса.

У Спинозы не было также недостатка в противниках. Так называемые опровергатели уже рано появились у него в лице упомянутого выше Христиана Виттиха (последователя Декарта), Пьера Пуарс (сначала рационалиста, а позже мистика), а также в лице Христиана Кортхольта (профессора теологии в Киле), не говоря уже о тех, кто от случая к случаю или в особых статьях оспаривал его учение. Очищенное от прежних грубых недоразумений, во многих отношениях удачное изложение Спинозы дал, как известно, Фр. Г. Якоби[54]. Гердер также в свое время способствовал его более правильному освещению. Отличные мысли о нем имеются у Лессинга и Гегеля.

Характер, интеллектуальная личность философа отражаются во всей его философии. Она не представляет поверхностного оттиска ее; она является ее положительным, живым, адекватным бытием. Если это верно вообще о философе, то это относится в особенности к Спинозе, этому возвышенному, ясному характеру, совершенно сливающемуся с духом и предметом своей философии. Если же кто хочет иметь особое факсимиле творческой руки его духа, чтобы тем лучше познать его духовную личность, тот может найти это в возвышенном характере его суждений о людях, когда он делает их предметом своего рассмотрения и исследова-

ния вместе с их заблуждениями и страстями. Чтобы исследовать предметы политики, говорит он, с той же *свободой духа,* с которой мы обычно исследуем вопросы математики, я особенно старался не осмеивать человеческих поступков, не оплакивать их, не ненавидеть их, но познавать их, и поэтому я рассматривал человеческие аффекты, как любовь, ненависть, честолюбие и прочие душевные движения, не как *недостатки,* но как *свойства* человеческой природы, которые относятся к ней в такой же степени, в какой к природе воздуха относятся теплота, холод, буря, гроза и т. п. явления, которые хотя неудобны, но необходимы и имеют определенные причины, через которые мы стараемся познать их сущность и рассмотрением которых дух наслаждается точно так же, как познанием вещей, приятных для чувств (Tract. polit., c. I, § 4). Человеческие поступки и стремления я рассматриваю точно так, как если бы речь шла о линиях, поверхностях и телах (Eth., III, praef.).

ИЗЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ

§ 84. Общие принципы ее

Определения 1. Под *причиной себя самого* я разумею то, *сущность* чего заключает в себе *существование* или сущность чего не может быть мыслима иначе как существующей. 2. *Та вещь* называется *конечной* в своем роде, которая может быть ограничена другой того же рода или той же природы. Так, например, тело называется конечным, поскольку мы всегда можем представить себе еще большее. Так, мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью и мысль не ограничивается телом. 3. Под *субстанцией* я разумею то, что существует *само в себе* и *через себя мыслится* или *понимается,* т. е. то, *понятие* чего *не нуждается в понятии другой вещи,* из которого оно должно было бы образоваться. 4. Под *атрибутом* я разумею *то,* что разум понимает о субстанции как составляющее ее сущность, или как сущность субстан-

ции. 5. Под *модусом* (способом, определенностью или характером) я разумею *состояние* субстанции или то, что существует в другом, через что оно также мыслится или понимается. 6. Под *богом — абсолютно бесконечное* существо или *субстанцию,* состоящую из *бесконечных атрибутов,* каждый из которых выражает *вечную* и *бесконечную сущность.* Я говорю абсолютно бесконечное, а не бесконечное в своем роде существо, ибо относительно того, что бесконечно лишь в своем роде, можно отрицать бесконечные атрибуты, но к сущности абсолютно бесконечного относится *все,* что *выражает сущность* и не заключает в себе *никакого отрицания.* 7. То существо называется свободным, которое существует только по *необходимости* своей *природы* и определяется к действию *только самим собой,* а *необходимым* или, скорее, *принужденным — то,* что *определяется чем-либо другим* к существованию и действию известным и определенным образом. 8. Под *вечностью* я разумею *само существование,* поскольку оно познается из *определения* вечной вещи как *необходимое следствие.*

Аксиомы. 1. Все, что существует, существует или *в себе,* или *в другом. 2.* То, что не может быть понято через *другое,* должно быть понято само *через себя.* 3. Из определенной данной *причины необходимо* следует *действие,* и, наоборот, если не дано определенной причины, то невозможно, чтобы последовало действие. 4. *Познание действия зависит от познания причины* и заключает его в себе. 5. Вещи, не имеющие между собой ничего *общего,* не могут также быть поняты *друг через друга,* или понятие одной вещи не заключает в себе понятия другой. 6. *Истинная идея,* должна *согласоваться с ее предметом.* 7. Сущность того, что можно мыслить *несуществующим,* не заключает в себе существования.

Положения [теоремы]. 1. *Субстанция* по *природе* существует *раньше* ее *состояний* (это ясно из def. 3,5).

2. Две субстанции, имеющие *различные атрибуты,* не имеют ничего *общего* между собой. Это ясно из опр. 3. Ибо каждая должна существовать в себе

и пониматься через себя; или понятие одной не заключает в себе понятия другой.

3. Из вещей, не имеющих между собой *ничего общего,* ни одна не может быть *причиной* другой. *Доказательство:* если они не имеют между собой ничего общего, то они не могут быть понимаемы одна через другую (ах. 5), поэтому ни одна не может быть причиной другой (ах. 4).

4. *Две* или *несколько различных вещей* различаются между собой по *различию атрибутов субстанций* или по *различию их состояний.* Доказ[ательство]: все, что есть, есть или в себе, или в другом (ах. 1), т. е. (def. 3 и 5) вне разума существуют только субстанции или их атрибуты и состояния; так что, кроме них, нет ничего, чем несколько вещей могут отличаться друг от друга.

5. В действительности не может быть *двух* или *нескольких субстанций с тем же самым атрибутом* или сущностью. Доказ[ательство]: если бы было несколько различных субстанций, то они (l. 4) должны были бы различаться между собой различием атрибутов или состояний. В первом случае надо признать, что есть лишь одна субстанция с тем же атрибутом. Во втором случае субстанция, если рассматривать ее отвлеченно от ее состояний, которые по природе существуют позже субстанции, и в себе самой, т. е. как истинную (def. 3 и 6), не может быть понята как отличная от другой, т. е. (l. 4) *может быть лишь одна,* а *не несколько субстанций.*

6. *Ни одна субстанция не может быть произведена другой. Доказ[ательство]*: в действительности не может быть двух субстанций с тем же атрибутом, т. е. таких, которые имеют нечто общее между собой. Таким образом, ни одна (l. 3) не может быть причиной другой, следовательно, субстанция не может быть произведена другой. В противном случае ее познание зависело бы от познания ее причины; так что она бы не была субстанцией (ах. 4, def. 3).

7. *Существование принадлежит к сущности субстанции. Доказ[ательство]*: субстанция не может быть произведена чем-либо другим, так что она является причиной себя самой, т. е. ее сущность необходимо содер-

жит существование, или существованйе относится к ее сущности.

8. *Всякая субстанция необходимо бесконечна. Доказ[ательство]*: существует лишь одна субстанция с одним и тем же атрибутом (l. 5), и существование относится к ее сущности (l. 7). Следовательно, природа ее состоит в том, что она существует или как конечная, или как бесконечная. Но первое невозможно, ибо (def. 2) тогда она должна быть ограничена другой субстанцией того же рода, которая также должна необходимо существовать, и потому были бы (l. 7) две субстанции с тем же атрибутом, что само себе противоречит (l. 5). Таким образом, она существует как бесконечная (schol. I). Так как конечное бытие есть в действительности отчасти отрицание, а бесконечное бытие — *абсолютное утверждение существования* сущности, то отсюда следует уже по седьмому положению, что всякая субстанция должна быть бесконечна.

9. *Всякая субстанция неделима.* Это очевидно уже из того, что природа, или сущность, субстанции может быть мыслима лишь как бесконечная и под частью субстанции разумеется не что иное, как конечная субстанция, что, однако (l. 8), само себе явно противоречит (Ethica, p. I).

§ 85. Объяснение понятия единства сущности и существования в идее субстанции

Во второй схолии к восьмому положению Спиноза признает затруднение, которое представляет для людей понимание истины седьмого положения, и говорит, что оно состоит в том, что люди не различают субстанций и модификаций, которые существуют в другом и понятие которых выведено из понятия *той* сущности, в которой они существуют. «Именно о *модификациях,* — говорит он, — мы можем иметь *истинные идеи,* хотя бы они и *не существовали,* так как если они и не существуют на самом деле, однако их сущность содержится в *другом,* так что они могут быть *поняты через него.* Но *субстанции* существуют вне ума лишь *в себе самих,* так как они мыслятся *через себя*

самих. Поэтому если кто-нибудь скажет, что он имеет ясную и отчетливую, т. е. *истинную, идею о субстанции,* но тем не менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это то же самое, как если бы он сказал, что имеет истинную идею, но тем не менее сомневается, истинна ли она. Ибо, *кто имеет истинную идею, тот не может сомневаться в том, что имеет ее».* Теннеман же говорит (в своей истории философии): «Это понятие, что субстанция существует лишь в себе, а не в чем-либо другом, есть, однако, опять мышление, из которого не вытекает реального бытия». Так как под «реальным бытием», с точки зрения Канта, можно понимать не тождественное с мышлением, т. е. воспринимаемое лишь разумом, бытие, но тождественное с ощущением бытие, «в контексте опыта», в объеме воспринимаемых предметов, то совершенно правильно, что из этого понятия субстанции не следует ее реальное бытие, т. е. из понятия *реальности* субстанции не вытекает ее *нереальность,* из понятия субстанции не следует, что она несубстанция. Субстанция не была бы субстанцией, если бы она была объектом опыта, т. е. была бы *воспринимаема,* ибо тогда она была бы *определенной,* особенной вещью, т. е. чувственной, которая представляет лишь конечное состояние субстанции, а не субстанцию.

Кант говорит: «Для объектов чистого мышления нет совершенно никакого средства познать их бытие, так как оно должно было бы познаваться совершенно a priori; но наше сознание всякого существования (непосредственно через восприятие или путем заключений, которые связывают нечто с восприятием) относится вполне к единству опыта; и существование вне этой сферы не может быть, правда, признано просто невозможным, но оно является предположением, которого мы не можем ничем оправдать» (Критика чистого разума, стр. 629). Если бы в философии Канта, по крайней мере в отношении к теоретическому разуму, не предполагалось чувственное бытие как реальное бытие, то она познала бы и признала бы в онтологическом доказательстве, а прежде всего в субстанции, что во всяком случае существуют объекты чистого

мышления, бытие которых не познается никаким способом, кроме именно самого мышления, что понятие субстанции есть именно то, с которым непосредственно дан его объект, что субстанция есть то, в чем бытие нельзя отличить от мышления, и что именно это отличное от чувственного бытия, но тождественное с мышлением, реальное, субстанциальное бытие и есть бытие субстанции, а отличное от мышления бытие, т. е. чувственное бытие, есть лишь бытие конечных модификаций. Спиноза говорит (Epist., 28): «Я возражаю, что мы нуждаемся в опыте только для познания того, что не может быть выведено из понятия вещи, как, например, существование модусов. Но для познания вещей, сущность которых в то же время обозначает и их существование и бытие которых поэтому вытекает из их сущности, мы вовсе не нуждаемся в опыте. Этого не мог бы показать нам никакой опыт, потому что опыт вообще не дает ключа к сущностям вещей. Самое большее, что он может делать, — это заставить наш дух сделать предметом своего размышления лишь определенные сущности. А так как между бытием атрибутов и их сущностью нет различия, то никакой опыт не сможет убедить нас в этом» *.

Но даже при предположении, что субстанция есть мысленная вещь, которой не соответствует никакой объект, именно эта мысленная вещь даже как мысленная вещь имела бы больше объективности, *больше* действительности, чем всякая внешняя объективность и действительность со всеми их отдельными существованиями и объектами вместе и отдельно. «Ибо если бы такое существо, которое является совокупностью бытия, не существовало, то его никогда нельзя было бы произвести; таким образом, ум мог бы понять больше, чем

* Сюда же относится следующее в другом отношении замечательное место относительно понятия единственности и единства бога: «Ибо так как бытие бога относится к его сущности и так как о сущности бога мы не можем образовать универсальной идеи, то достоверно, что человек, называющий бога единым или единственным, или не имеет о нем истинного понятия, или говорит о нем в условном смысле» (Epist., 50).

природа может дать» (De intell. emend., первоначальное издание Op. posth., стр. 381, примечание) *. И если бы даже понятие субстанции, *той* сущности, понятие которой содержит существование, которая может быть мыслима лишь *как сущая* и о которой нельзя мыслить, если не мыслить ее *как сущую,* было бы *только* понятием, то мышление никогда не могло бы прийти к этому понятию, если бы то разделение Канта было действительно обосновано на деле, если бы различие понятия или мышления и бытия, которое может иметь место для модификаций субстанций, а не для самой субстанции, было истиной. Однако понятие субстанции — а именно потому это понятие субстанции, а не какой-либо другой воображаемой вещи, именно потому это *единственное* понятие, которое не имеет себе подобного, *несравнимое,* которого поэтому не касается то всеобщее различие понятия вообще и бытия, абсолютное, *бесконечное* понятие — имеет свою действительность непосредственно в себе; оно есть понятие, непосредственно себя утверждающее и удостоверяющее свою реальность, выходящее за пределы субъективности, непосредственно обнаруживающее себя как объективность, как истину. Невозможно иметь понятие субстанции и сомневаться или спрашивать, присуща ли ему действительность, ибо субстанция есть именно то, где названное различие, имеющее силу лишь для модификаций, устраняется. То, что делает понятие субстан-

* В письме 45 Спиноза выражает эту мысль так: «Творящая сила мысли по отношению к мышлению не может быть больше творящей силы природы по отношению к бытию и действию. Это истинная и ясная аксиома, по которой бытие бога следует самым ясным и несомненным образом из его идеи». На это мы заметим: хотя способность мышления есть способность природы, однако из этого вовсе не вытекает *такого* тождества, что то, что природа может мыслить как мыслящая сущность, она может также «доставить» как протяженная, или действительно сущая, или производящая сущность. Ибо своеобразная сущность способности мышления состоит в том, что она возводит положительную степень природы в превосходную. Правда, все совершенства «всесовершенного существа» существуют в положительной степени в природе, но как превосходная степень они не существуют вне мышления (1847).

ции *понятием субстанции,* а не *иной какой-либо вещи,* есть именно то, что в нем различие бытия и мышления исчезает, и поэтому мы или вовсе не имеем понятия субстанции, как мыслил о ней Спиноза и как о ней следует мыслить, но лишь воображаем ее, или мы уничтожаем понятие субстанции, отождествляем его с понятием вообще, отвлечением или с другими понятиями, устраняем различие между понятием субстанции и понятием об иных вещах, то различие, которое именно делает понятие субстанции таковым, если еще спрашивают, имеет ли оно соответствующую ему действительность, или считают субстанцию простой мысленной вещью. Как свет обнаруживает себя в качестве света, так субстанция обнаруживает себя субстанцией и вместе с тем существованием, действительностью. Спрашивать о понятии субстанции, имеет ли оно также действительность, — это то же самое, как если бы кто-нибудь при полном блеске света еще спросил: разве это свет то, что я вижу, действительный свет, а не темнота? Как темнота есть простое отсутствие света, так лишение или отрицание существования субстанции не есть *определенное* или *ограниченное* отрицание понятия субстанции, так что, несмотря на этот недостаток или это отрицание, у меня еще остается ясное понятие субстанции, как у меня остается идея модификации, если даже устранено ее существование, но оно есть *чистое, полное отрицание субстанции* и *ее понятия,* которое не отнимает у него нечто, но устраняет само понятие. Как зрение есть непосредственное обнаружение действительности света или непосредственное обнаружение света *как* света, утверждение, что это свет, а не темнота, так мышление субстанции есть непосредственное обнаружение ее действительности, утверждение ее как субстанции и вместе с тем как действительности.

Спиноза доказывает существование субстанции; но если обратить внимание на дух и содержание, на идею субстанции, которая является основой, а не на простую внешнюю форму, то мы найдем, что даже, несмотря на то историческое обстоятельство, что в обычае прежних философов было представлять свои идеи

в форме доказательств или заключений, доказательство у него может иметь лишь значение *формального* [момента], лишь опосредствования *идеи, непосредственно утверждающей свою истину для субъекта,* что доказательство имеет значение не чего-то объективного или производящего и вызывающего, но лишь утверждения и объяснения для субъекта. У Гоббса доказательство имеет объективное, реальное значение, так как его объект является совершенно внешним, соединимым, растворимым — телом; а у Спинозы, у которого объект есть субстанция, прямая противоположность Гоббсова объекта, доказательство есть лишь внешнее средство для предмета, а не сам предмет. «Ибо доказательства являются, собственно, очами для души, посредством которых она видит и наблюдает» * (Eth., p. V, pr. 23. sch.). Спиноза просто устанавливает непосредственные понятия, которые не происходят из других понятий и не абстрагируются из них, понятия, которые, ибо они выражают безусловно положительное, или действительное, ибо они суть непосредственное утверждение существования своих предметов, суть безусловно положительные понятия, утверждающие *сами себя из самих себя и через себя, т. е. непосредственно, как истинные.* Эти бесконечные, ничем другим не опосредованные, независимые понятия являются понятиями протяжения или мышления или, скорее, понятием субстанции. «Если понятие протяжения заключает в себе понятие необходимого существования, или, что то же самое, оно утверждает понятие существования, то так же невозможно мыслить протяжение без бытия, как невозможно мыслить протяжение без протяжения» (Epist., 41). Так как понятие субстанции есть просто безусловное и независимое понятие и *непосредственное*

* Место в его «Tractati theolog.-polit.», c. XIII, p. 533: «Невидимые вещи и такие, которые представляют лишь предметы мышления, могут восприниматься не глазами, но лишь доказательствами» — не противоречит сказанному. Чтобы убедиться в этом вполне, надо с этим связать также мысли Спинозы о *достоверности* и *истинной идее,* которые даны ниже. Отсюда также очевидна неосновательность рассуждения Якоби, когда он считает путь доказательства и страсть все объяснять и доказывать основанием системы или несчастья Спинозы.

утверждение ее *действительности* или *существования*, то именно доказательство ее существования имеет значение формального, лишь субъективного опосредствования. Седьмое положение «бытие принадлежит к природе субстанции» поэтому опирается в действительности не, как думает Теннеман, на доказательство, вытекающее из прежних предложений, но на *понятие* самой субстанции, которое есть *необходимость себя самого*, которое обнаруживает себя как истину, так же как свет обнаруживает себя как свет, или является сам для себя утверждением существования своего объекта и собственной истинности *.

§ 86. Необходимое существование единственной субстанции и ее атрибуты

Бог, или субстанция, состоящая из *бесконечно многих атрибутов*, из которых каждый *выражает вечную* и *бесконечную сущность, существует необходимо* **. Ибо возможность не существовать есть неспособность, как ясно само по себе, а возможность существовать есть способность. Поэтому если то, что уже необходимо существует, суть лишь конечные существа, то конечные существа имеют больше способности, больше могущества, чем абсолютно бесконечное существо, что, однако, как это очевидно само собой, является противоречием. Таким образом, или не существует ничего, или абсолютно бесконечное существо существует так же необходимо. Но мы существуем или сами в себе, или в чем-либо другом, которое существует необходимо (ax. 1 и l. 7). Таким образом, абсолютно бесконечное существо, т. е. бог (def. 6), существует необходимо (Eth., I; pr II и dem.).

Существование и сущность бога тождественны. То, что составляет сущность бога, составляет в то же время его существование, поэтому его существование и его

* Место в «Tract. theol.-polit.», c. VI, p. 447: «Так как бытие бога само по себе не известно» — не противоречит сказанному, если его надлежащим образом понять и обдумать в контексте.

** Спиноза дает несколько доказательств. Здесь достаточно этого одного.

сущность представляют одно. Ибо субстанция не обязана ни одной из своих реальностей или совершенств внешней причине, поэтому и существование ее должно вытекать из ее сущности; и ее *существование, следовательно, представляет не что иное, как ее сущность* (там же, schol.).

Кроме бога, не может ни существовать, ни мыслиться никакая субстанция. Ибо так как бог есть абсолютно бесконечное существо, ни один атрибут которого, выражающий субстанциальную сущность, не может быть отрицаем (def. 6), и имеет необходимое бытие, то, если бы кроме бога была еще субстанция, она должна была бы мыслиться посредством какого-либо атрибута и, таким образом, были бы две субстанции, которые имели бы один и тот же атрибут, что нелепо (l. 5). Поэтому, кроме бога, не может быть иной субстанции и, следовательно, она не может быть мыслима. Ибо если бы она была мыслима, то ее следовало бы мыслить существующей, но это ввиду первой части доказательства нелепо.

Отсюда следует, что *телесная и мыслящая субстанции принадлежат богу. Таким образом, мышление есть атрибут бога, или бог есть мыслящая сущность.* Но так же точно *протяжение* есть *атрибут бога*, или *бог есть протяженная сущность* (там же, pr. 15, 11; pr. 1 и 2).

Все, кто каким-либо образом размышлял о божественной природе, отрицают, что бог есть нечто телесное. Это также совершенно верно, ибо под телом разумеют определенное протяжение, имеющее определенную и ограниченную форму, а это, естественно, не может относиться к абсолютно бесконечному существу. Но они идут еще дальше: они совершенно отрицают в боге даже телесную *субстанцию* и полагают, что она сотворена. Но какой способностью бога она могла быть сотворена, они вовсе не знают и этим показывают, что они даже не понимают того, что говорят. Но они отрицают у бога телесную субстанцию по следующим основаниям, именно: так как она составлена из частей, и потому конечна, ибо делима, и потому пассивна и, следовательно, представляет определение, недостойное бога как бесконечного и абсолютно реального существа.

Но предположение, что телесная субстанция, которая может мыслиться лишь как *неделимая, единственная* и *бесконечная,* составлена из конечных частей, многообразна и делима, совершенно ложно и не менее нелепо, чем предположение, что тело состоит из поверхностей, поверхность — из линий, линия — из точек, и происходит лишь от того, что мы воспринимаем протяжение двояким образом: один способ есть поверхностный и абстрактный, именно способ *чувственного представления,* а другой способ *разума,* который мыслит его не абстрактно и поверхностно, но *только как субстанцию.* Поэтому когда мы рассматриваем количество, как оно существует в чувственном представлении, и это рассмотрение самое обычное, то мы находим его конечным, делимым, сложным; если же мы рассматриваем его, как оно существует в разуме, и воспринимаем его как субстанцию, что, впрочем, весьма трудно, то мы находим, что оно бесконечно, единственно и неделимо.

Это будет также достаточно ясно для всех, кто умеет различать между представлением, или воображением, и разумом, особенно если они примут во внимание, что *материя везде одинакова* и части в ней отличаются, лишь поскольку мы мыслим их определенными различным способом, поэтому ее части и различны не по *действительной сущности,* а лишь по *способу,* каким определена эта сущность (не по материи, а по форме). Например, вода как вода может делиться и части ее могут отделяться друг от друга, но, поскольку она есть *телесная субстанция,* она не может отделяться или делиться. Так возникает и исчезает также вода как вода, но *как субстанция* она *не возникла и непреходяща.* Поэтому протяжение или материя как субстанция есть необходимо атрибут или определение бога (Eth., I, pr. 15, schol.).

§ 87. Объяснение понятия протяжения как божественного атрибута

Хотя понятие протяжения уже во введении к Спинозе было объяснено, однако необходимо сказать еще нечто по этому пункту, ибо то, что мышление

выражает нечто реальное и потому относится к богу, ясно само собой. А то, что и протяжение или материя (которую можно бы назвать Чертовым мостом на Сен-Готарде для субстанции) есть атрибут бога, не так очевидно и непосредственно. Чтобы выяснить это, надо, впрочем, лишь показать и познать вместе со Спинозой, что ей присущи определения *бесконечности, единства* и *неделимости*. Но что эти определения присущи ей, обнаруживается следующим образом.

Все определенные или отдельные тела являются лишь ограничениями или определениями тела как тела, или *телесной природы*, т. е. *протяжения*, которое представляет их общую субстанцию, без которой они не могут ни существовать, ни мыслиться. «Тела различаются друг от друга движением и покоем, более быстрым или более медленным движением, а не своей субстанцией. В известных отношениях все тела подобны друг другу именно в том, что всем им присуще понятие одного и того же атрибута» (Eth., l. 1, 2). Они не могут существовать без протяжения (ибо, как определенные, ограниченные, отрицательные сущности, они не имеют постоянства в себе или для себя), ни мыслиться без него, ибо они предполагают его как единое и всеобщее, как их существенное понятие, ограничения которого суть лишь понятия отдельных определенных вещей. Но протяжение, или телесная *субстанция, не* заключает *в себе отрицания;* оно представляет неопределенную, неограниченную действительность, сущность чистого бытия, чистое полагание. А определенная фигура или определенное тело есть, напротив, ограничение неограниченного и неопределенного протяжения, поэтому само по себе оно лишь ограничение, лишение чистого бытия, конечное или отрицательное, небытие. «Что касается утверждения, что фигура есть отрицание, а не нечто положительное, то ясно, что материя, рассматриваемая в своей совокупности и бесконечности, не имеет фигуры, но что фигуры могут принадлежать лишь конечным и определенным телам. Кто говорит, что воспринимает фигуру, тот этим не выражает ничего иного, как то, что он воспринимает определенную вещь и способ ее определенности. Но эта

определенность не относится к вещи с точки зрения её бытия, а скорее выражает ее небытие» (Epist., 50). Поэтому протяжение есть также причина самого себя именно потому, что оно есть бесконечное, неограниченное, просто действительное; его сущность заключает в себе *существование,* его понятие утверждает и выражает только *существование,* а сущность определенного тела или протяженного выражает его сущность *как чего-то определенного,* его определенность, его предел, выражает лишь ограничение, лишь недействительность.

Подобно тому как определенное, т. е. чувственное, протяжение в качестве определенного конечно, точно так же протяжение, как оно существует в чувственном представлении, чувственное, или *чувственно определенное, протяжение* есть, правда, нечто *делимое,* но оно не есть протяжение в качестве объекта разума или по своей сущности. *Тело,* рассматриваемое по своей *сущности,* представляет совершенно *простую* природу. Делить означает не что иное, как разлагать нечто сложное на то, из чего оно сложено, или вообще отнимать нечто от вещи. От определенного количества или протяжения, поскольку оно определено, т. е. от определенных тел, можно отнять многое, даже все, что составляет его определенность, которая по существу является соединением различного и потому делима; но от тела как тела, от телесной субстанции, т. е. протяжения, нельзя ничего отнять и ничего прибавить к нему. На что я мог бы делить ее? Что я мог бы от нее отнять? Из чего было бы составлено протяжение? Оно было бы делимо, лишь когда состояло бы из себя и еще бог знает каких ингредиентов или определений *. Но в понятии протяжения не лежит ничего

---

* Подобно Спинозе, неоплатоники определяли материю, т. е. первую материю, мыслимую отдельно от всякой фигуры и качества, как простую, неизменную, неуничтожимую. «Разрушение материи невозможно, ибо о нем нельзя себе составить понятия, во что и каким образом она разлагается» (Плотин, Ennead[ae], III, с. 1, VI, с. 8 [Эннеа[ды], III, VI, гл. 8][55]. Но они поэтому называли также материю бестелесной сущностью (res incorporea). Определение Спинозы «телесная

чуждого или отличного от него самого; оно состоит лишь из себя и в себе; оно, таким образом, нечто неразложимое, неделимое. Протяжение мыслится лишь через само себя; его понятие не зависит от понятия другой вещи. *Но то, понятие чего не заключает в себе понятия иной вещи, неделимо,* а то, что мыслится *через* другое, понятие чего зависит от понятия другого, *делимо.* Так, например, камень как камень делим, ибо он сводится к протяжению как к своему существенному понятию и к своей субстанции; его определения представляют поэтому нечто делимое, разложимое, что можно отнять от него или друг от друга. Поэтому понятие протяжения *как субстанции* есть неразложимое, неразделимое, совершенно простое понятие, и потому само тело, рассматриваемое в понятии или в своей сущности (протяжении), есть неделимое.

Подобно тому как протяжение заключает в себе определение бесконечности и неделимости, оно заключает в себе также определение единства или единственности. Ибо *сущность* его, так как оно не нечто определенное, но субстанция, есть чистая действительность, неограниченность; но что такое *бытие, существование,* как не неограниченное (не определенное какими-либо свойствами) положение? Поэтому его *сущность* есть его *существование,* его существование есть не что иное, как сама его сущность, так как эта последняя не выражает ничего иного, как только *утверждение, как только безусловно положительное.* А то, *существование чего есть не что иное, как его сущность, необходимо* едино и *единственно,* исключает всякое множество и множественность, ибо множественность, множество есть лишь то, существование чего отличается от его сущности, и *множество* или множественность само не что иное, как именно это *различие существования* от *сущности,* ибо сущность едина, различие же от того,

---

субстанция» есть противоречие, ибо corpus [тело] устраняет субстанцию и наоборот; телесная субстанция то же, что телесная бестелесность. Если ты находишь, что *страдания* тела противоречат сущности субстанции, пусть! Тогда определяй ее так же, как бестелесную, нематериальную сущность.

что едино, от единства, есть, следовательно, множество или множественность *.

Таким образом, телесная субстанция выражает чистую, неограниченную действительность (реальность, совершенство), ибо хотя она не мыслит или исключает из себя мышление, но это не выражает никакого несовершенства, недостатка, ибо не мышление относится к ее сущности, а лишь протяжение; недостаток же, несовершенство бывает лишь там, где нечто отнимается от вещи, что, однако, относится к ее сущности. А так как все относится к богу, что *в совершенстве выражает бытие,* так он не *есть* определенный род сущности, но *абсолютно неограниченное существо,* которому поэтому присуще все, что не *содержит* в себе *предела, отрицания,* так как в противном случае его сущность была бы определенной, то и протяжение, так как оно в совершенстве выражает бытие, относится к сущности бога, оно так же, как мышление, есть атрибут бога **.

---

* Это все понятия в духе Спинозы, хотя они не встречаются у него verbotenus [дословно] и в этой связи. Впрочем, сюда же относится то, что Спиноза говорит о модификациях в отличие от субстанции и об *определениях.* «Определение выражает только сущность предмета, а не множество или множественность. Поэтому только из *определения* бога, выражающего необходимое существование, вытекает его *существование,* и притом существование лишь *одного* бога; существование же модификаций, которых много, может быть познано не из их определения, но лишь из *опыта*». Ср. Eth., I, pr. 17, schol; Epist., 39, 40.

** Подробнее Спиноза объясняет это в письме 41: «Я высказал то предположение, что всякое совершенство состоит в бытии, а всякое несовершенство — в лишении бытия. Хотя, например, понятие протяжения отрицает понятие мышления, но это не означает несовершенства протяженного бытия. Я бы здесь хотел обратить внимание на то, что слово «несовершенство» означает недостаток свойства, принадлежащего к природе предмета. Например, несовершенным можно назвать протяженное бытие в отношении длительности, положения, количества, а именно за то, что оно не длится долее, за то, что не утверждает своего положения, или за то, что оно не обнимает большего пространства. Но никогда за то, что оно не мыслит; ибо все это вовсе не требуется природой протяжения, т. е. именно этим определенным способом бытия. А так как природа бога состоит не в определенном роде бытия, но

А так как протяжение и мышление каждое лишь в своем роде выражает бесконечную сущность, каждое лишь в своем роде или в определенном качестве сущности неограниченно и неопределенно (не отрицательно, утвердительно), бог же в своей сущности есть абсолютно неограниченное существо, то они выражают сущность самого бога лишь определенным образом; протяжение есть лишь один из бесконечных атрибутов бога так же, как мышление.

§ 88. Критика учения об атрибутах

Спиноза определяет субстанцию как существо, состоящее из бесконечных, т. е. не только по сущности, а и по числу бесконечных, или бесконечно многих атрибутов. Чем больше реальности или бытия имеет существо, тем больше число атрибутов присуще ему (Eth., I, pr. 9, et Epist., 27). Спиноза же называет лишь два атрибута, именно мышление и протяжение, которые конечный разум понимает в качестве моментов, констатирующих сущность бога; других или большего числа он не называет. Спиноза говорит: «...ибо человеческая душа не познает ничего иного, как то, что заключает в себе *идею действительно существующего тела* или что из нее вытекает, но *эта идея тела не выражает никаких других атрибутов бога, кроме мышления и протяжения.* Поэтому человеческая душа или идея человеческого тела, так как последняя есть сама душа, не содержит никаких иных, кроме этих *двух, атрибутов.* Из этих

в абсолютно неограниченном и неопределенном бытии, то к его природе необходимо относится все, что в совершенстве выражает понятие бытия, потому что иначе природа бога была бы определена и ограничена. Если предположить, что протяжение включает в себя существование, то протяжение должно быть вечно и неограниченно и не выражать абсолютно ничего несовершенного, но лишь совершенство. Поэтому протяжение относится к богу, т. е. представляет нечто выражающее известным образом природу бога, так как бог есть такое существо, которое не только в определенном смысле, но абсолютно и по своей сущности безгранично и всемогуще».

атрибутов или из их состояний нельзя вывести или познать никакого иного *атрибута* бога» (Epist., 66 и 60). Ибо каждый атрибут бога должен быть понят и мыслим *через себя самого* (Eth., I, pr. 10). Таким образом, Спиноза устанавливает здесь непостижимость. Но как всякая подобная непостижимость есть лишь следствие недостатка в принципе, из которого мы исходим, который, однако, не познается и потому имеет весьма понятное происхождение, так это происходит и здесь. Субстанция есть неограниченная действительность. Протяжение лишь постольку атрибут бога, лишь постольку составляет сущность субстанции, поскольку она *не ограничена, не определена* в своем роде, поскольку она выражает *бытие,* а не *отдельный* род бытия или сущности. Но протяжение есть лишь род сущности; как таковое, оно *определено,* а как определенное, оно есть предел, небытие; так что *реальное* в нем есть *безусловно не ограниченная, не определенная как протяжение субстанция.* То же самое верно для мышления. Что же после этого остаётся от обоих атрибутов, кроме совершенно отвлеченной количественной определенности, числа, той определенности, что их два? Но два само есть ограниченность, так что субстанция должна иметь бесконечно, неопределенно много атрибутов.

Хотя мышление и протяжение различны между собой, но они выражают одну и ту же сущность, одну и ту же вещь, именно субстанцию, которая равнодушна к тому, воспринимается ли она в качестве протяжения или мышления, и, таким образом, составляют одно с субстанцией. Но поскольку они оба выражают и представляют субстанцию лишь *известным образом,* они являются для нее небытием; и *различие* их в отношении к ней нереально. Таким образом, для них не остается ничего иного, как лишь *различие числа, безразличная* определенность, что их два. Но эта *безразличная граница* сама собой переходит и исчезает в *безразличном множестве,* в бесконечном ряду. Оба атрибута теряются и исчезают без опоры (ибо их *опора* была бы *реальностью* их *определенности;* лишь *реальность* их *различия делала бы ненужным неопределенную множественность* атрибутов), как два в бесконечном множестве других

неизвестных атрибутов, которые, хотя каждый выражает субстанцию известным образом, но так как этот известный способ как определенный представляет нереальность, также различаются друг от друга лишь тем, что их *много*. Здесь очевиден недостаток спинозовской философии, вытекающий из того, что *определенность* мыслится в ней лишь как отрицание.

Как не основателен этот упрек, так не обосновано то, в чем Теннеман в своей истории философии обвиняет Спинозу относительно атрибутов. Обвинение его состоит в следующем. «Протяжение и мышление существенно различны, так как мышление не предполагает протяжения, а последнее — мышления. То и другое — абсолютные атрибуты подобно субстанции. Он должен был бы принять по пятому положению, что существуют лишь *одна* протяженная и *одна* мыслящая субстанции, если бы он не вывел дальше из мнимого доказательства (?), что вообще существует лишь *одна* субстанция. Поэтому он считает мышление и протяжение атрибутами одной этой субстанции. Но именно это утверждение доказывает, что нечто принято по известным соображениям без очевидности и не согласно с основными положениями. Ибо два реально различных атрибута, из которых ни один не является следствием другого и которые извечно существуют в субстанции вместе, вызывают вечное и существенное разделение субстанции, несовместимое с единством субстанции. Ибо если атрибут выражает бытие субстанции, то она имеет двойное реально различное бытие, если существуют два реально различных атрибута субстанции, что необходимо приводит к двум субстанциям». Во всяком случае мышление и протяжение реально различны, т. е. оба они мыслятся и понимаются через себя самих. Мышление не предполагает протяжения, а последнее не предполагает первого. Оба воспринимаются самостоятельно. Но *через то* и *в том,* что каждое воспринимается *самостоятельно,* оно есть субстанция, а именно одна и та же субстанция, которая в обоих остается тождественна себе самой; именно в этой самостоятельности они выражают только *одну сущность* и, следовательно, так как бытие субстанции не что иное, как ее сущность, лишь *одно*

бытие. Именно потому, что в них *один и тот же предмет,* каждое выражает *в своем роде абсолютно совершенную субстанцию,* я могу и должен воспринимать *каждое для себя. По субстанции между ними нет разницы.* Субстанция есть лишь субстанция *как неограниченная действительность,* как недетерминированная сущность, так что различная определенность обоих атрибутов не касается субстанции; их сущность и, следовательно, их бытие остаются незатронутыми обоими различиями. Правда, они выражают сущность субстанции известным, различным и определенным образом, но именно определенность есть отрицание: они не вносят в субстанцию никакого различия, не прерывают ее единства.

Впрочем, необходимость того, что есть и может быть лишь *одна* субстанция, содержится уже в понятии субстанции как существа, сущность которого содержит существование. *Доказательства,* которые дает этому Спиноза, опираются на это *понятие,* которое само по себе необходимо, но это понятие не опирается на доказательства.

Сам Спиноза объясняет в схолии к десятому подложению атрибуты следующим образом: «Хотя мы мыслим оба атрибута действительно различными, т. е. каждый отдельно, без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они образуют две различные сущности или две субстанции, так как это составляет предел субстанции, что хотя каждый из ее атрибутов может мыслиться через себя, однако все атрибуты всегда существовали в субстанции вместе, ни один атрибут не мог быть произведен другим, но каждый для себя и по-своему выражает бытие и реальность субстанции». Впрочем, нельзя отрицать, что понятие обоих атрибутов и их отношение к субстанции — один из труднейших моментов в философии Спинозы, трудность которого Спиноза еще усилил тем, что в начале своей «Этики» он разбирает понятие субстанции в общем и потому говорит о субстанциях прежде, чем приходит к истинной, единственной субстанции, в которой одной понятие субстанции имеет свою действительность.

§ 89. Состояния атрибутов и способ действия бога

Таким образом, определения, выражающие сущность бога, или атрибуты, суть мышление и протяжение, в которые заключены все вещи. Поэтому все *отдельные вещи* не что иное, как *состояния* атрибутов бога или виды и способы, *выражающие* атрибуты бога *известным образом* (Eth., I, pr. 25, cor.).

Все, что есть, в боге, и ничто не может ни быть без бога, ни мыслиться без него. Все выражает определенным образом сущность бога. Способность или внутренняя естественная сила каждого существа есть сила самого бога (там же, pr. 15, 36, dem., и Tract. Theol.-polit., с. 6).

Поэтому *бог* есть пребывающая в себе (immanens), не переходящая на другое (transeuns) * *причина вещей,* и он причина не только *существования* вещей, но и их *сущности.* Бог же действует (или деятелен) *только* по *законам* своей *природы* и никем не принуждается. Поэтому *один бог* есть *свободная причина;* ибо вне его не может быть ничего, чем он мог бы быть определяем или принуждаем. Из бога, или бесконечного существа, *бесконечными способами* произошло *бесконечное,* т. е. все произошло *необходимо* и происходит всегда с *той же необходимостью,* с какой из природы треугольника вечно следует, что его три угла равны двум прямым. Извечно всемогущество бога было деятельно, и вечно оно будет пребывать в той же деятельности (Eth., I, pr. 16—18, 25).

Разум (действительный), конечный или бесконечный, как и воля, влечение, любовь и т. д., должен относиться к произведенной природе или сущности (natura naturata), а не к причинной или первоначальной природе (natura naturans). Именно под natura naturans надо разуметь *то, что есть в себе* или *мыслится через себя,* или такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. бога, поскольку

---

* Так, а не «приходящим», как это слово раньше нелепо переводилось, должно быть переведено transeuns, как замечает Зигварт в указанном сочинении, стр. 61 и 242.

ку он рассматривается как *свободная причина.* А под *произведенной* природой разумеется все, что вытекает из необходимости природы бога или одного из его атрибутов, т. е. *все виды и способы* (или свойства) атрибутов бога, *поскольку* они рассматриваются как вещи, которые находятся *в боге* и *без бога, не могут ни существовать, ни мыслиться.* Но разум не может причисляться к natura naturans, ибо под разумом мы понимаем, как это ясно само собой, не *абсолютное мышление,* но лишь *известный вид и способ мышления,* который как вид и способ отличен от других видов и способов, как любовь, влечение и т. д., и потому (def. 5) должен быть понят через абсолютное мышление, именно (l. 15, def. 6) он должен быть так понят или мыслим через атрибут бога, выражающий вечную и бесконечную сущность мышления, что без последнего он не может ни существовать, ни мыслиться. Поэтому разум может относиться лишь к возникшей или произведенной природе (pr. 29, schol., pr. 51).

Воля *не* может быть названа *свободной причиной,* но лишь необходимой или вынужденной. Ибо воля, как и *разум,* лишь *определенный* вид мышления; и потому, так как *все единичное определяется* лишь *единичным, все определенное* — лишь *определенным* (pr. 28), ни один акт воли не может существовать или определяться к действию, если он не определен другой причиной, которая в свою очередь определена другой, и т. д. до бесконечности. Таким образом, *воля* может быть названа лишь необходимой, т. е. определенной или вынужденной *причиной,* а не свободной. Поэтому *бог действует не по свободе воли* и *воля не принадлежит ему. Воля* и разум относятся к *сущности бога* лишь как *движение* и *покой* и вообще все, что вытекает из необходимости божественной сущности. Если бы разум и воля принадлежали к вечной сущности бога, то под обоими этими атрибутами следовало бы понимать по крайней мере нечто совершенно другое, чем обычно понимают под ними. Ибо между разумом и волей бога и нашим разумом и волей должно было бы существовать громадное различие; они не могли бы иметь ничего общего, кроме имени, подобно тому как созвездие Пса и пес, лающее

животное, не имеют ничего общего, кроме имени (pr. 32 и 17 schol.).

Поэтому бог действует не по намерению или ради какой-либо *цели,* ибо вечное и бесконечное существо, именно бог, или природа, действует по той же необходимости, по которой оно существует. Именно подобно тому как его *существование необходимо* следует из его *сущности,* так же необходимо *из него* вытекает и его *действие.* Поэтому причина или основание, в силу которого бог *действует,* и причина или основание, почему он *существует, одни и те же.* Таким образом, *как* он *существует не ради какой-либо цели, так он и действует не ради какой-либо цели,* но как его *существование,* так и его *действие* не имеют *никакой цели и основания* (Eth., IV, praef.). Вообще *конечные причины* представляют лишь человеческие изобретения или вымыслы, ибо все вытекает из *вечной необходимости* и *высшего совершенства природы.* Допущение целей в природе поэтому извращает всю природу. Ибо то, что поистине является причиной, оно делает его действием, и наоборот; затем то, что по природе является прежде, становится позднее; и наконец то, что является высшим и совершеннейшим, становится самым несовершенным. Ибо *превосходнейшее* действие — то, которое производится *непосредственно* богом; чем больше необходимо посредствующих причин для произведения предмета, тем он несовершеннее. Но если бы вещи, непосредственно произведенные богом, были созданы для того, чтобы он через них достиг своей цели, то последние, так как ради них произведены прежние, необходимо должны быть самыми превосходными. Наконец, это допущение исключает совершенство бога; ибо если бог действует ради цели, то он стремится к чему-то, чего он не имеет (Eth., p. I, pr. 36, append.).

Вещи не могли быть произведены *богом никаким иным образом* и *ни в каком ином порядке,* чем они *произведены.* Ибо все вещи необходимо произошли из природы бога (Eth., I, pr. 33).

В действительности нет *ничего случайного,* но все определено необходимостью божественного существа

существовать и действовать известным образом (там же, pr. 29).

Но если все произошло из необходимости совершеннейшей сущности бога, то можно спросить, откуда происходят все несовершенства в природе, как порча вещей до гниения, вызывающее тошноту безобразие, беспорядок всякого рода, зло, грех? Однако *совершенство* вещей надо ценить только *по их природе* и *их сущности,* и вещи не оказываются совершеннее или несовершеннее, оттого что они услаждают или оскорбляют чувства людей, полезны или вредны человеческой природе. Люди только из предрассудка называют вещи природы совершенными или несовершенными. Именно как только люди начали образовывать общие идеи, составлять образцы зданий, башен и т. п. и предпочитать одни другим, естественно, они стали называть совершенным *то,* что согласовалось с их общей идеей, и несовершенным *то,* что не согласовалось с образцом, составленным ими в своей голове, хотя бы, по мысли создателя, оно было совершенно. По той же причине они назвали вещи природы совершенными или несовершенными, ибо и о них, как о произведениях искусства, люди составляют себе общие идеи, которые они считают как бы моделями или образцами вещей и которые, по их мнению, природа сама берет за прототип. Поэтому, если они находят в природе нечто несогласное с образцом, составленным ими, то думают, что природа совершила ошибку, оставив это в несовершенном состоянии. Таким образом, *недостатки* и *несовершенства* природы являются *человеческими измышлениями.* Совершенство и несовершенство на самом деле не что иное, как известные *способы мышления,* именно понятия, которые мы образуем из сравнения друг с другом индивидов того же вида или рода; поэтому и понимать это можно в форме реальности и совершенства. Ибо мы привыкли приводить все индивиды природы к одному роду, который называется самым общим, т. е. к понятию сущности, которое простирается на все индивиды природы. Поскольку же мы сводим индивиды природы к этому родовому понятию, сравниваем друг с другом и замечаем, что одни имеют больше реальности или сущности, чем другие, мы

называем одни более совершенными, чем другие; а поскольку мы прилагаем к ним предикаты, содержащие отрицание, как границу, неспособность, мы называем их несовершенными, так как они не действуют на наш дух так, как вещи, называемые нами совершенными, но не потому, что им недостает чего-то принадлежащего к их сущности или природа совершила ошибку. Ибо *ничто не принадлежит к природе какого-либо существа, кроме того, что вытекает из необходимости природы его причины,* и все происходит необходимо, что вытекает из необходимой природы действующей причины. А так как несовершенство не представляет ничего реального в природе, то и зло, заблуждение, грех как грех не представляют ничего *положительного,* выражающего сущность. Поэтому бог не есть их причина, ибо он есть лишь *причина того, что выражает сущность.* Но всякое лишение, всякое отнятие не представляет ничего положительного. Оно представляет нечто лишь в отношении к нам, а не в отношении к богу; оно является лишь конечным видом представления, понятием, которое мы составляем из сравнения вещей между собой (Epist., 36, 34, 32, 25; Eth., I, pr. 36, app. и IV, praef.).

§ 90. Более точное определение образа действий субстанции

Хотя все является необходимым действием бога (Epist., 58) и вытекает из сущности бога, но не все вытекает из нее *одинаковым* или *тем же* способом. Лишь всеобщие, вечные и бесконечные определения или атрибуты подобно вечным и бесконечным свойствам или *состояниям этих определений* вытекают *непосредственно* из бога; а дальнейшие более специальные определения этих свойств или эти состояния, как они сами в свою очередь определены *каким-либо образом,* и конечные вещи вытекают из него *опосредованным* образом.

Все, что вытекает из *бесконечной* или *абсолютной* природы атрибута бога, должно было существовать *всегда* и *бесконечно,* или оно благодаря этому атрибуту вечно и бесконечно (Eth., I, pr. 21).

Все, что вытекает из атрибута бога, поскольку оно определено таким образом или видоизменено *таким* свойством или модификацией, которая *необходимо* и *бесконечно* существует через него, должно также существовать *необходимо* и *бесконечно* (pr. 22).

Поэтому каждый модус или каждый *вид и способ,* который существует *необходимо* и *бесконечно,* должен *необходимо вытекать* или из абсолютной природы атрибута бога или из *такой* модификации атрибута, которая существует *необходимо* и *бесконечно* (pr. 23).

Все *отдельное* или всякая вещь, которая конечна и имеет *определенное* существование, не может ни существовать, ни определяться к действию, если она не определяется к существованию и действию другой причиной, которая также *конечна* и имеет *определенное* существование. В свою очередь эта причина также не может ни существовать, ни определяться к действию, если она не определяется к тому другой, которая также конечна и определяется к бытию и действию, и т. д. до бесконечности. То, что *конечно* и имеет *определенное* существование, не могло быть произведено *абсолютной* природой атрибута бога, ибо все, что вытекает из абсолютной природы атрибута бога, вечно и бесконечно; но оно не могло также вытекать из *бесконечного вида и способа* (модификации или состояния) атрибута; поэтому оно может определяться к бытию и действию только богом или каким-то его атрибутом, поскольку оно определено с определенностью, видоизменено модификацией, которая *конечна* и имеет *определенное* существование (pr. 28 и dem).

Поэтому *непосредственно* произведено богом то, что необходимо вытекает из его абсолютной природы или из абсолютной природы одного из его атрибутов, как, например, из *мышления (абсолютный бесконечный* разум), из *протяжения (движение* и *покой);* а *косвенно* произведено то, что вызвано или посредством *бесконечной модификации,* как, например, посредством движения и покоя, поскольку они рассматриваются как бесконечные модификации (как форма всего мира, которая всегда остается той же, хотя бы она изменялась бесконечным образом), или посредством *конечной*

модификации, т. е. модификации, как она определена *определенным (специальным)* образом, например, посредством определенного движения или движения, как оно определено конечным образом, [возникают] отдельные телесные вещи (pr. 28, schol., и Epist., 65, 66).

§ 91. Развитие понятия причинности субстанции и происхождения конечного

Так как, по Спинозе, из бесконечных модификаций атрибутов бога возникают лишь все новые бесконечные модификации, то можно было бы поставить вопрос: как же возникают или откуда являются конечные модификации, т. е. конечные вещи или конечное вообще? Но этот вопрос не вытекает из философии Спинозы и не содержится в ней; это совершенно посторонний для нее и чуждый ей вопрос. Философия Спинозы вовсе не пытается «объяснить» происхождение конечных вещей из бесконечного или их бытие или решить вопрос, как мир происходит от бога, скорее она устраняет и отвергает сам вопрос и ту точку зрения, исходя из которой он только и становится возможным. Ибо это вопрос теологический или теологически-метафизический; а философия Спинозы представляет именно очищение или освобождение от всякой теологии и теологической метафизики; она чистая, абсолютно самостоятельная философия.

Истинно действительное существование, по Спинозе, есть только *бесконечное, неограниченное* существование, даже понятие *бесконечности* и понятие *существования* в смысле Спинозы есть одно *понятие; только бытие бесконечности* есть *бытие*. Ибо что такое *бытие*, как не то, что не заключает в себе *никакого отрицания?* И разве оно не бесконечное? По Спинозе, невозможно, чтобы *конечное* имело *истинно действительное существование* и вообще чтобы конечное *как конечное* имело существование. Ибо существование есть *безусловно положительное*, есть *неограниченность;* но конечное не может иметь бесконечности, конечное не может быть бесконечно. Конечное имеет лишь конечное существование, т. е. не истинное, а лишь отрица-

тельное существование; как конечному ему присуще лишь небытие. Таким образом, с точки зрения философии Спинозы совершенно невозможен вопрос, как объяснить конечное из бесконечного или как он еще может быть выражен, ибо конечному как конечному не присуще (реальное) бытие. Истинное существование или вообще существование, ибо лишь *истинное* существование есть *существование,* имеют отдельные вещи, лишь поскольку они не отдельные, определенные, существующие вне друг друга и друг за другом и поскольку одна не определяется другой к существованию и действию, но поскольку они, будучи неразличимы друг от друга, составляют одно, поняты в *единстве своих божественных атрибутов.* Истинное существование они имеют лишь в боге; но тогда они не вне друг друга, не отдельные, не определенные, следовательно, не конечные сущности, ибо «в боге все это существенно одновременно и вместе» («De intell. emend.») *.

Во всяком случае, по Спинозе, и конечным вещам присущи бытие и действительность, но не *только как*

---

* Несмотря на это, сказанным здесь (1833) гордиев узел спинозовской философии лишь разрублен, а не разрешен. Как мышление и протяжение вопреки единству субстанции стоят в противоречии к Декартову дуализму, так и бесконечное и конечное. Из бесконечного вытекает всегда лишь бесконечное, а из конечного — всегда лишь конечное. «Таким образом, мы имеем, — как выражается по этому поводу Зигварт (l. c., стр. 93), — две области; внутри каждой опосредствование, но они *не опосредствованы друг другом.* Этот разрыв в спинозовской системе поэтому не остался до сих пор незамеченным». Нет, уже Виттих в цитированном сочинении заметил его. Впрочем, Спиноза совершенно прав, когда в противоположность к теистическому объяснению, выводящему конечное из бесконечного непосредственно, или, что то же самое, посредством неограниченного произвола или всемогущества, утверждает, что конечное или определенное может возникать не из неопределенного, но лишь из определенного в свою очередь; но он сохраняет старое теистическое бесконечное существо как первую и установленную истину. Таким образом, он не приходит органическим образом к конечному, определенному, т. е. действительному. Эти, как и другие, противоречия неясности Спинозы находят свое объяснение и решение в определении: «Спиноза есть отрицание теологии с точки зрения теологии», или, собственно, теологическое отрицание теологии (1847).

конечным. Ибо, как только что объяснено, невозможно, чтобы конечному как конечному присуще было *бытие* в смысле Спинозы, т. е. *неограниченное положение. Бытие* (чтобы развить эту мысль с другой стороны, имеющейся в философии Спинозы) неделимо, просто, само по себе лишь одно; ибо оно просто не обусловлено, не ограничено, а делить можно только определенное, различное, ограниченное, лишь оно многообразно. Поэтому *бытие* может быть присуще только *единому,* именно субстанции. Во всяком случае и отдельные вещи вытекают из субстанции, или бесконечного, но не как отдельные, не как конечные. Или скорее *они,* поскольку мыслятся *как выражения божественной сущности,* первоначально a priori составляют одно с субстанцией, вечны одинаково с богом, ибо что такое бесконечные атрибуты бога, как не отдельные конечные существа в качестве единого существа? Как атрибуты или бесконечные модусы субстанции необходимо полагаются одновременно с ней, так необходимо полагаются одновременно с ней отдельные вещи.

Поэтому бог, или субстанция, как это разумеется само собой для всякого мыслящего, не по времени существует прежде вещей или их состояний, а по природе*; только подобно тому как причина существует раньше действия, так сущность — раньше ее свойств. Бесконечное, или субстанция, ведь не имеет отдельного, специального бытия, независимого от бытия конечного или конечных состояний, существующего само по себе. Но еще менее конечное имеет самостоятельное, отдельное от бытия бесконечного, истинное для себя бытие, оно имеет свое бытие лишь в боге. Субстанция есть ядро вещей, имманентная причина их, но не такая, которая выделяет из себя действие в отличное от себя, самостоятельное бытие и которая после того, как она перестала действовать, возвращается

---

* Этот пункт так же, как уже рассмотренный во «Введении» к «Спинозе», именно что субстанция не «составлена из частей, но проста, неделима и едина в строжайшем смысле» и потому представляет не «нелепый агрегат из конечных вещей, следовательно, также не простое отвлечение», отлично объяснил уже Фр. Г. Якоби.

к себе; она причина, в которой действие остается, сущность которой или субстанция есть сама причина. Именно потому, что субстанция есть *имманентная* причина вещей, ей не безразлично или чуждо назначение быть *причиной* или действовать; *могущество* бога, т. е. назначение быть причиной, есть сама *сущность* его. «Могущество бога, в силу которого все вещи и он сам существуют и действуют, есть сама его сущность» (Eth., I, pr. 34). «В том же именно смысле, в каком бог называется причиной самого себя, он должен также называться причиной всех других вещей» (pr. 25, schol). «Нам так же невозможно мыслить, что бог не действует, как и то, что он не существует» (Eth., II, pr. 3, schol) *. Он действует не по своему произволу; то, что он действует, не зависит от его воли, не происходит ради какой-либо цели или намерения; он действует по необходимости, которая, однако, не представляет ничего отличного от него, но есть его сущность, он сам, а потому свобода. Таким образом, в *понятии бога как субстанции* заключается также *понятие причины,* или даже *понятие субстанции* и *понятие причины* есть *одно понятие.* Я не могу отделить от субстанции назначения быть причиной: она субстанция лишь как причина, как она необходимо субстанция, так она необходимо есть причина. Но как необходимо, как существенно, как составляет одно с субстанцией ее назначение быть причиной, так

* «Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui même. Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existense, ou qu'il se produise. Il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autre choses, il ne les produit pas, et il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet». *Condillac.* Traité des Systèmes, ch. X [«Бог есть причина всего в том же смысле, в каком он причина самого себя. Но если он причина самого себя, то он не действует, чтобы дать себе существование, или чтобы произвести себя. Поэтому он не действует, чтобы дать существование другим вещам, он не производит их, и во всей природе, собственно говоря, нет ни действия, ни происхождения, ни причины, ни следствия». *Кондильяк.* Рассуждение о системах, гл. X]. Совершенно верно. Сущность разума у Спинозы есть сущность /вещей Поэтому действие не имеет иного значения, кроме логической последовательности. «Мы действуем лишь постольку, поскольку деятельны нашим разумом».

необходимо, так существенно, так составляет одно с субстанцией действие.

Так как назначение быть причиной составляет одно с сущностью субстанции, то сама субстанция необходимо является абсолютной сущностью действия, абсолютным содержанием его, и назначение быть *субстанцией действия* есть *существенное определение* субстанции. Поэтому конечное не возникло и не выделилось из бесконечного, которое само по себе не является ни *отдельным* и отличным от конечного, ни его случайной или произвольной причиной, но как его *причина* есть его *субстанция,* а как *субстанция* — его *причина,* существенным определением которого является быть субстанцией и причиной конечного или которое есть лишь то, что оно есть именно как причина и субстанция конечного, ибо возникнуть — значит выделиться из другого в собственное отдельное бытие для себя; оно находится и остается в своей причине как в своей сущности. Отношение причины к действию и наоборот — внутреннее, существенное, вечное; *в сколь малой степени в субстанции возникло назначение быть причиной* (возникнуть могло бы оно, лишь если бы оно было чем-то отдельным от сущности ее), *в столь же малой степени действие представляет* нечто возникшее или отдельное от причины. Но поэтому и нет основания для вопроса о возникновении или способе происхождения действия и сам вопрос оказывается никчемным и нелепым*. *Отношение дей-*

* Обходя многие другие поправки и замечания, какие можно сделать по поводу критики Спинозы со стороны Якоби и Теннемана, которую мы только имеем в виду, надо заметить еще в отношении последнего, что он (История философии, т. X, стр. 473) неправильно излагает схолию к 17 положению. То, что Спиноза говорит там о разуме бога, есть лишь допущение, и совершенно правильно, что разум бога, поскольку он считается определяющим сущность бога, к которой относится еще многое другое, кроме разума, не может иметь ничего общего с нашим разумом, кроме имени; но разум, по Спинозе, мыслится ли он бесконечным или конечным, есть лишь модус атрибута абсолютного мышления; поэтому субстанция бесконечного разума, как и конечного, есть мышление; это у них общее, а не только одно имя. Впрочем, я должен (1847) признать, что основания, приводимые здесь Спи-

ствия к причине или причины к действию неразрывно связано с отношением акциденций к субстанции и наоборот; понятие акциденции так же мало отделяется или отличается от понятия действия, как понятие субстанции от понятия причины.

Вообще становление не представляет ничего сущего, т. е. ничего абсолютного, так как сущее и абсолютное, по Спинозе, тождественны; время лишь модус мышления или представления*. Отдельные конечные вещи, имеющие лишь определенное существование, определяются к бытию другими отдельными вещами; но то бытие, к которому отдельная вещь определяется другими отдельными, есть лишь ее бытие во времени. Только в нем возможно возникновение. Но время не истинное, божественное или субстанциальное созерцание вещей, ибо последнее есть созерцание их в их единобытии, в их бытии в субстанции, но лишь вид и способ, каким отдельные мыслящие существа представляют вещи. Таким образом, отдельные вещи имеют отдельное конечное бытие лишь в способе созерцания конечных существ; в нем лишь одна определяется другой к бытию, они возникают или исчезают**.

нозой, почему разум не может приписываться богу, не могут согласоваться с понятием пребывающей в себе причины (causa immanens) и другими определениями Спинозы. Это же я должен признать и относительно некоторых других предложений, которые для меня или сами по себе темны или которые я по крайней мере не могу согласовать с его принципами.

* Ср., например, *B. d. Spinoza* «Cogitata metaphysica» [*Б. Спинозы* «Метафизические размышления»], изд-во Флотена и Ланда, стр. 462, и Epist., 29. «Очевидно, что число, мера и время не что иное, как определенные виды мышления или, правильнее, представления». Подробно и поучительно рассуждает Гегель о понятии и значении времени в системе Спинозы в издававшемся им и Шеллингом критическом журнале философии, т. II, ч. I, стр. 73—89, где он показывает ошибки, допущенные Якоби в понимании и обсуждении этого пункта философии Спинозы.

** На предмет этого раздела проливает свет также следующее место из Спинозы: «Подумай, что люди не сотворены, но рождены и что составные части тела их существовали уже до них, хотя в другой форме. Если бы было возможно уничтожить хотя бы одну часть материи, то с ней исчезло бы все протяженное бытие» (Epist., 4).

§ 92. Переход к единству духа и тела

Так как бог, по Спинозе, — единственная субстанция, которая существует и может быть мыслима, и все вещи в боге, а мышление и протяжение — атрибуты бога, которые выражают каждый по-своему бесконечную и вечную сущность в нем, то, следовательно, все отдельные вещи, конечные модусы атрибутов, выражают одновременно мышление и протяжение, или все отдельные вещи должны быть мыслимы как в атрибуте мышления, так и в атрибуте протяжения. Все вещи выражают определенным и известным образом субстанцию, следовательно, мышление и протяжение одновременно, т. е. *все вещи,* хотя в различных степенях, *одушевлены,* суть тело и душа в одно и то же время, ибо *душа* не что иное, как модус, *определенный вид* мышления (Eth., II, pr. 13, schol.). Но так как мышление и протяжение хотя и различны между собой, однако не вносят *различия в самое субстанцию,* скорее она есть абсолютное безразличие этих различий, так как она всегда остается *одной и той же* субстанцией, мыслится ли она под атрибутом *протяжения* или *мышления,* то и другое лишь формы, которые содержат *один и тот же предмет,* имеют *одно и то же содержание,* то и *конечные модусы, как тело и душа,* выражают *одну* и *ту* же *вещь,* то это одна и та же вещь, которая то рассматривается со стороны или под формой протяжения, называясь тогда телом, то со стороны или под формой мышления, называясь тогда душой. Душа есть *особая субстанция для себя* так же мало, как тело; наоборот, субстанция обоих одна и та же, рассматриваю ли я ее как протяжение, так, как тело или как душу, — безразлично; это всегда одно и то же.

Душа есть не что иное, как прямое, *непосредственное, т. е. тождественное с существованием тела, понятие ее тела, непосредственно утверждающее и заключающее в себе его бытие (идея или сознание).* То, что тело представляет формально, собственно, действительно, душа представляет объективно, т. е. под видом мышления; или, *чем тело является в форме протяже-*

ния, тем душа является в форме мышления. Тот же предмет, который в качестве протяженного есть тело, есть душа как мыслящий, или, как выражается довольно смело Лессинг: *«Душа не что иное, как мыслящее себя тело, а тело не что иное, как протяженная душа»* *. Но именно потому, что мышление и протяжение *различны,* хотя каждое *в своем роде* выражает *одно и то же содержание,* одну вещь, субстанцию, *мышление может определяться только протяжением, а протяжение — только мышлением,* и потому модусы каждого атрибута имеют причиной бога лишь постольку, поскольку он мыслится под тем атрибутом, модусы которого они представляют, а не поскольку он мыслится под другим атрибутом. Таким образом, определения протяжения имеют причиной бога лишь как протяженную сущность, а определения мышления — лишь как мыслящую сущность; *душа и ее определения не могут быть выведены из материи или протяжения, а эти в свою очередь — из души.* Они не могут определяться взаимно или выводиться друг из друга именно потому, что *каждое в своем роде абсолютно, совершенно,* каждое своим способом выражает ту же вещь, субстанцию.

§ 93. Единство духа и тела, как и вообще идеальных и материальных объектов

Идея есть понятие духа, которое он образует потому, что он мыслящее существо (Eth., II, def. 3).

Идея по природе существует *раньше* остальных видов мышления, ибо остальные виды, как любовь, стремление, предполагают идею любимого, желаемого предмета, но бытие идеи не предполагает бытия другого способа мышления (ах. 3).

В боге необходимо существует *идея* как о своей *сущности,* так и обо *всем,* что *необходимо вытекает* из его *сущности,* ибо бог *может* мыслить бесконечное

---

* В своем трактате «De intell. emend.», s. 29. Спиноза говорит, что душа действует по определенным законам и является как бы духовным автоматом.

бесконечными видами и способами, или, что то же самое, образовать идею своей сущности и всего, что из нее вытекает. Но все, что бог *может, необходимо;* так что существует такая идея, а именно только в боге. Но эта идея бога, из которой бесконечное вытекает бесконечными способами, только *единственная,* подобно тому как существует единственная субстанция (pr. 3 и 4).

Но *идеи* отдельных вещей должны содержаться и заключаться в *бесконечной идее бога* так, как формальная действительная сущность отдельных вещей или *сами отдельные вещи* содержатся в *атрибутах* бога (pr. 8).

Формальное бытие, т. е. собственная *сущность* идей (как идей), имеет своей причиной бога, поскольку он мыслится как *мыслящая* сущность, а не под другим атрибутом. Это значит: *идеи* как атрибутов бога, так и отдельных вещей имеют своей производящей причиной не эти свои предметы или воспринятые вещи, а самого бога как *мыслящую сущность* (pr. 5).

Поэтому виды и способы каждого атрибута имеют своей причиной бога, поскольку он рассматривается под тем атрибутом, свойства или способы которого они представляют, а не под другим. Ибо каждый атрибут мыслится *непосредственно через себя самого.* Поэтому виды и способы атрибута содержат понятие своего, а не иного атрибута и имеют причиной бога, поскольку он рассматривается лишь под тем атрибутом, модусы которого они представляют. Отсюда следует, что формальное бытие, собственная сущность *тех* вещей, которые не являются определениями или видами и способами мышления, вытекает из природы бога не потому, *что он* познал и мыслил их ранее, но потому, что *объекты* идей вытекают из *своих* атрибутов *таким же образом* и *с той же необходимостью,* с какой *идеи* вытекают из *атрибута мышления* (pr. 6 et coroll).

Порядок и связь идей тождественны с порядком и связью вещей. Отсюда следует, что способность мышления бога равна его способности действия, т. е. что все вытекающее формально (как собственный действительный объект) из бесконечной природы бога выте-

кает так же объективно (как духовный объект, как идея) в боге из идеи бога, в том же порядке и той же связи. *Мыслящая и протяженная субстанция есть именно одна и та же субстанция, которая рассматривается то под одним, то под другим атрибутом.* Таким образом, и *определенный вид и способ* протяжения и *идея* этого вида и способа есть *одна и та же вещь,* но выраженная в двух различных формах. Например, действительно существующий круг и идея этого круга, которая также существует в боге, есть одна и та же сущность, понимаемая исходя из различных атрибутов. Поэтому мы можем рассматривать природу под атрибутом протяжения, или атрибутом мышления, или каким-либо другим атрибутом — мы всегда находим один и *тот же* порядок или связь причин, т. е. мы всегда находим *те же* вещи *в той же последовательности.* Бог лишь потому составляет причину идеи, например, круга, поскольку он есть мыслящее существо, а причину круга — поскольку он есть протяженное существо, что формальное бытие, или сущность, идеи круга может быть понято лишь через другую идею или вид мышления как через свою ближайшую причину, а эта в свою очередь через другую и т. д. до бесконечности. Таким образом, мы можем и должны, поскольку вещи рассматриваются как виды *мышления, порядок всей природы,* или *связь причин,* выражать *только через атрибут мышления,* поскольку же они рассматриваются как виды и определения *протяжения,* порядок всей природы может и должен пониматься нами *только через атрибут протяжения* (pr. 7 et schol.).

Первое, что составляет действительное *бытие* и *сущность человеческого духа,* есть не что иное, как *идея действительно существующей вещи.* Именно *объект* этого понятия, составляющего сущность человеческого духа, есть *тело* или определенный, действительно существующий вид и способ протяжения и ничего более. Поэтому все вещи в природе одушевлены, но в разных степенях. Ибо о всякой вещи необходимо существует в боге идея, причиной которой является бог. Но понятие тела, которое есть сам дух, или душа, или

образует его бытие, есть *прямое, непосредственное понятие;* и отсюда получается различие, которое существует между идеей, например, Петра, составляющей сущность *его* собственного духа, и идеей того же Петра, которую имеет о нем другой человек, например Павел. Ибо первая идея *непосредственно* выражает *сущность* тела Петра и заключает в себе существование лишь до тех пор, пока сам Петр существует; а вторая выражает больше телесные свойства Павла, чем сущность Петра; поэтому дух Павла, пока существует такое состояние его тела, может представлять себе Петра присутствующим, если даже сам Петр не существует. Поэтому *единство* духа с телом состоит в том, что тело есть *непосредственный объект души* (pr. 11, 13, 17, schol.).

Поэтому все, что есть в *теле,* объекте понятия, составляющего самый дух, имеется также в *духе,* и все, что происходит в теле, происходит также в духе или воспринимается им. Так как сущность духа состоит лишь в том, что он есть понятие действительно существующего тела, *способность* же вещи есть не что иное, как ее *сущность,* то способность познания духа простирается лишь на то, что содержит в себе идея тела и что может быть выведено из нее (pr. 12, et Epist., 66).

Идея всякого состояния человеческого тела или всякого вида и способа, каким на него действуют внешние тела, выражает в то же время природу внешнего и человеческого тела. Поэтому с сущностью *своего* тела дух *одновременно* воспринимает сущность весьма многих тел. Но идеи, которые мы имеем о внешних телах, выражают более свойства *нашего* тела, чем *внешних* тел (Eth., II, pr. 16, coroll. 1, 2). Впрочем человеческий дух воспринимает не только *состояния* (впечатления, определения) тела, но также и *идеи* этих состояний. Но дух познает сам себя, лишь поскольку он воспринимает идеи состояний своего тела. Он также не воспринимает внешнего тела как действительно существующего иначе как через идеи состояний своего тела (pr. 22, 23, 36). Так как дух есть лишь прямое понятие тела, то из этого необходимо вытекает, что, чем *лучше* и *сильнее* объект духа, т. е. *тела,* тем *лучше* и *сильнее* и *дух* (pr. 13, schol., pr. 14).

О человеческом *духе* в боге также существует понятие или *идея*, которая вытекает из бога таким же образом и относится к нему точно так же, как идея или понятие человеческого тела. Эта *идея духа* (сознание) тем же способом связана с духом, как дух с телом (pr. 20, 21).

Дух и *тело*, таким образом, *один и тот же индивид*, который рассматривается то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения. Точно так же идея духа и самый дух суть одна и та же вещь, одна и та же сущность, которая мыслится под одним и тем же атрибутом, именно атрибутом мышления (pr. 7, schol.; pr. 21, schol.).

Однако *ни тело* не может *определять духа* к *мышлению, ни дух — тело* к *покою*, или *движению*, или к чему-либо иному (Eth., III, pr. 2).

§ 94. О воле

Так как порядок и связь вещей всегда остаются те же, рассматривается ли природа как атрибут мышления или протяжения, то отсюда следует, что порядок деятельностей и страстей тела и порядок деятельностей и страстей духа *по природе одновременны*. Определение воли или решение духа и определение тела по природе одновременны, или, скорее, это одна и та же вещь, которая называется *решением*, когда она рассматривается как свойство мышления, и *определением*, когда она рассматривается как свойство протяжения и выводится из законов покоя и движения (Eth., pr. 2, schol.).

Люди верят, конечно, твердо и упорно, что покой и движение и другие действия тела зависят только от воли и духа и способности мышления; но они не знают и никто еще не показал, что может делать и творить одно тело по законам своей природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная. При этом они хотят также опираться на опыт и утверждают как факт, что тело было бы инертно, если бы человеческий дух не был расположен к мышлению, и что вполне во власти духа, например, говорить или молчать.

Но что касается первого, то разве не показывает нам, напротив, опыт, что когда тело инертно, то и дух не расположен к мышлению. Ибо когда тело покоится во сне, то одновременно с ним и дух пребывает в бездеятельности и не имеет способности мыслить, как в бодрственном состоянии. Конечно, все уже испытали, что способность мыслить в различное время также различна и что способность духа зависит от расположения и способности тела. Что же касается второго, то, конечно, было бы лучше для человеческой жизни, если бы молчание находилось во власти людей в такой же степени, как и речь. К несчастью, мы знаем слишком хорошо из опыта, что люди меньше всего способны укрощать свои влечения. Конечно, дитя думает, что оно желает молока по собственной воле; мальчик в гневе думает, что он *хочет* мести; трус — что он *хочет* бегства; пьяный — что он говорит по свободному определению духа то, в чем он потом, находясь в трезвом состоянии, раскаивается. Дитя, глупец, болтун и большинство людей этого рода придерживаются того же мнения, именно что они говорят по свободному решению духа, тогда как они не могут противостоять своему стремлению говорить. Поэтому так же ясно показывает опыт, как и разум, что люди лишь потому верят, что они свободны, *что хотя и сознают свои действия,* но не *знают причин, которыми они определяются.*

Относительно возможности по желанию молчать и говорить скажем еще следующее. Мы не можем ни на что решиться, если мы не вспомним этого. Мы не можем, например, сказать слова, если его не вспомним. Но *вспоминать* или *забывать* не зависит от *воли* духа. Поэтому решение духа, которое считается свободным, *не отличается* от самого *представления* или *воспоминания* и не содержит ничего, кроме такого *утверждения,* которое содержит *идею как идею.* Поэтому решения духа возникают в нем с той же необходимостью, с которой возникают в нем идеи действительно существующих вещей (там же).

Из того, что люди сознают свои влечения и действия, но не знают причин, которыми определяются их

желание и влечение к предмету, происходит также их представление о *конечных причинах*. Но конечная причина в действительности не что иное, как *стремление* или *желание* человека, поскольку оно считается принципом или первой причиной чего-либо. Если мы, например, скажем, что обитание было конечной причиной или целью того или иного дома, то это значит лишь, что человек имел желание построить дом, так как он представлял себе выгоды жизни в доме. Поэтому обитание, поскольку оно считается, конечно, причиной, есть не что иное, как это отдельное желание, которое в действительности является внешней причиной, но лишь потому считается первой, что люди обыкновенно не знают причин своих стремлений (Eth., IV, praef.).

Дух не имеет *абсолютной* или *свободной* воли, но он определяется к той или иной воле причиной, которая также определяется другой, а эта в свою очередь — опять другой и т. д., ибо дух есть *известный* и *определенный способ мышления*, и он не может (Eth., II, pr. 17, coroll. 2) быть свободной причиной или иметь абсолютную способность хотеть или не хотеть. Но точно так же не может быть в духе *абсолютной способности* к пониманию, стремлению, любви и т. д. Эти и подобные способности суть не что иное, как общие отвлечения от отдельных и единичных явлений (Eth., II, pr. 48).

Воля есть не что иное, как способность *утверждать* и *отрицать*. Но дух не имеет в себе воли, т. е. утверждения и отрицания, кроме той, которую содержит *идея как идея*. Ибо в духе нет абсолютной возможности хотеть и не хотеть, но лишь *отдельные акты воли*, именно то или иное утверждение, то или иное отрицание. Дух, например, утверждает, что три угла треугольника равны двум прямым. Это утверждение заключает в себе понятие или идею треугольника и не может мыслиться без идеи треугольника; но так же мало оно может существовать без нее (Eth., I, ax. 3), ибо *утверждение* предполагает, как все другие способы мышления, *идею как более* раннее по природе. Но идея треугольника также сама должна содержать в себе это

утверждение, именно что его три угла равны двум прямым. Поэтому и, наоборот, идея треугольника не может ни существовать без этого утверждения, ни мыслиться, и потому это утверждение относится к сущности идеи треугольника и не представляет ничего вне нее. Но что имеет силу для этого отдельного акта воли, верно также для всякого, именно что вне идеи нет ничего. Воля и разум поэтому одно и то же. Ибо воля и разум не составляют ничего помимо отдельных волевых актов и идей. Но *отдельная воля* и *идея тождественны,* следовательно, и *воля* и *разум* также тождественны. Но чтобы понять, что сама *идея содержит утверждение* и *отрицание,* надо точно отличать ее от чувственного изображения. Ибо идея не такова, как мертвая картина на доске; она есть понятие духа, вид и способ мышления, *разум, познание* или *деятельность самого познания* (pr. 48, 49, 43, schol.).

§ 95. О свободе и добродетели духа или познания

Сущность (свобода) духа состоит только в познании (Eth., V, pr. 36, schol.). *Мы деятельны (или свободны) лишь постольку, поскольку мы познаем,* ибо лишь познание *с необходимостью* вытекает из *сущности одного нашего духа;* оно может быть выведено и познано *только* из *законов природы духа* (Eth., IV, pr. 23, 24). Но мы деятельны лишь тогда, когда мы являемся *адекватной* или *полной* причиной действия, т. е. когда нечто вытекает из нашей природы так, что оно может быть ясно и отчетливо познано *только* через нее. Напротив, мы *страдаем,* когда нечто вытекает из нашей сущности так, что мы лишь *отчасти* являемся причиной его (Eth., III, def. 2) *.

---

* То, что Спиноза говорит о страсти, влечении, стремлении, особенно же о разуме и познании, относится, бесспорно, к самому глубокому и возвышенному, самому остроумному и глубокомысленному, что только сказано по этому поводу. Вообще у него можно найти, особенно в его «Этике», относительно предметов как философской, так и эмпирической психологии самые плодотворные и верные мысли. Что, например,

Дух *страдает,* поскольку он имеет в себе *неадекватные* идеи (т. е. такие, полной причиной которых он один не является), неполные или искаженные и запутанные идеи (mutilatae et cofusae), т. е. чувственные представления, к которым он определяется извне. Поскольку же он имеет *адекватные* (ясные и отчетливые) идеи, т. е. полные, такие, единственной причиной которых он является, он деятелен (Eth., III, pr. 1).

Поэтому *страсти* относятся к духу лишь постольку, поскольку он имеет в себе нечто, что заключает в себе *отрицание,* или поскольку он рассматривается в качестве *части* природы, которая не может быть мыслима ясно и отчетливо для себя без других (там же, pr. 3, schol. et IV, pr. 2).

Форма или *сущность* истинной мысли, или *адекватной идеи,* состоит только в самом *мышлении;* она зависит только от *мощи* или способности самого мышления, т. е. она *выводится* лишь из *природы ума.* Вымышленные, ложные (т. е. смутные, *неадекватные*) идеи происходят от воображения, т. е. от известных случайных и рассеянных представлений или ощущений, которые зависят не от сущности духа, но от внешних вещей, поскольку они вызывают в теле во сне ли или в бодрствовании различные движения. Причиной страдания души является *воображение.* Поэтому наши адекватные идеи происходят от того, что мы составляем часть мыслящего существа, одни мысли которого составляют *полностью* сущность нашего духа, а другие лишь *частично* (De intel. emend., p. 24, 25, 28 ed. V. Vloten et Land).

Добродетель есть не что иное, как способность или сила, т. е. добродетель, поскольку она относится к человеку, есть сама *действительная сущность* человека, поскольку она имеет силу или способность делать нечто

можно сказать более верного о радости? «Чем большую радость мы испытываем, тем более растет наше совершенство и тем в большей степени мы становимся причастны к божественной природе. Поэтому мудрец старается использовать все вещи и наслаждаться ими — конечно, не до отвращения, которое уничтожает всякое наслаждение... Поистине только мрачное суеверие может запретить радость» (Eth., IV, pr. 45, schol.).

такое, что *вытекает только из законов его сущности.* Но способность духа состоит только в познании; он имеет свою силу деятельности исключительно в своем уме. Человек, который определяется к действию неадекватными идеями, действует поэтому не из добродетели; добродетельно поступает лишь тот, который определяется к действию вследствие того, что познает (Eth., IV, def. 8, V, praef., IV, pr. 23).

Поэтому *вечная* часть духа есть также *познание* или *разум, в силу которого мы единственно деятельны;* преходящая часть — чувственное представление или воспоминание, в силу которого мы страдаем (Eth., V, p. 34, schol.). Поскольку наш дух познает, он является вечным способом мышления, который определяется другим вечным способом мышления, этот в свою очередь другим и т. д. до бесконечности, так что *все вместе* и *одновременно составляют вечный разум бога* (pr. 40, coroll. et schol.).

Лишь о том, что нашему *уму полезно или вредно, мы знаем наверное, что оно есть добро или зло* (Eth., IV, pr. 27).

§ 96. Различные роды познания

Существуют *три рода познания. К первому роду* относятся *все представления* и *все общие понятия,* которые отвлечены от *чувств* смутно и без порядка, — словом, все представления, которые возникают из неопределенного, т. е. не руководимого разумом, *опыта. Ко второму роду* относятся все *общие понятия,* которые мы образуем из *общих понятий* и *адекватных идей* о свойствах вещей. Этот способ познания есть *разум.* Кроме этих двух существует еще *третий род — интуитивное знание.* Этот способ познания ведет от адекватной идеи сущности известных атрибутов бога к адекватному познанию вещей (Eth., II, pr. 40, schol.).

К *сущности разума* относится созерцание вещей не как случайных, а как *необходимых.* Лишь от чувственного представления происходит то, что мы относим вещи ко времени и рассматриваем их, таким образом, как случайные. Напротив, к сущности разума относится

созерцание вещей под известным видом или *формой вечности,* так как в его сущности лежит созерцание вещей не как случайных, но как необходимых. Но необходимость вещей есть необходимость вечной природы самого бога, так что к сущности разума относится рассмотрение вещей под формой вечности. Ведь и без того основы разума есть понятия, которые выражают то общее для всех индивидов, что поэтому должно рассматриваться безотносительно ко времени (pr. 44, schol. et coroll.).

Всякая *идея всякой действительно существующей, единичной вещи* или *тела* необходимо содержит в себе *вечную* и *бесконечную сущность бога.* Ибо все отдельные вещи не могут мыслиться без бога, так что они содержат понятие *того* атрибута, *модусы* которого они представляют, следовательно, вечную и бесконечную сущность бога (pr. 45).

Познание *вечной* и *бесконечной сущности бога,* которое заключает всякая идея, *адекватно* и *совершенно* (pr. 46).

Все *идеи,* поскольку они относятся к *богу, истинны* (pr. 32).

Чем больше мы познаем *единичные* вещи, тем больше мы познаем *бога.* Поэтому познание *единичных* вещей, которое является интуитивным, или познанием третьего рода, предпочтительнее общего познания из понятий, познания второго рода (Eth., V, pr. 24 et pr. 36) *.

Но все, что дух *познает* под *формой вечности (или как вечное),* он познает так лишь потому, что воспринимает свое *тело* не в своем настоящем, *действительном* существовании, но в своей *сущности* (pr. 29).

Именно *существование* вещей мыслится нами двояко. Или мы мыслим их существование в отношении ко *времени* и *месту,* или мы мыслим их как заключенные в *боге* и как *необходимые следствия божественной природы.* Если мыслится реальность или существование

* В качестве примера такой единичной вещи или сущности Спиноза приводит здесь человеческий дух, чья сущность состоит только в познании, источником которого и основанием является бог.

вещей этим последним способом, то мы мыслим их как вечные и их *идеи* содержат *вечную* и *бесконечную сущность бога* (pr. 29, schol.).

Поскольку дух познает себя и тело под формой вечности, постольку он необходимо имеет *познание бога* и знает, что он существует в боге и мыслится через бога. *Вечность* есть самая *сущность бога,* поскольку последняя содержит *необходимое существование.* Поэтому мыслить вещи как вечные — значит мыслить вещи, поскольку они мыслятся как *действительные реальные* существа *через сущность бога или в ней,* иными словами, поскольку они *содержат существование* через посредство *сущности бога* или в ней; и наш дух обладает поэтому необходимо познанием бога постольку, поскольку он воспринимает себя и свое тело под формой вечности (pr. 30 et dem.).

§ 97. Истинный метод познания

Истинный метод познания поэтому основан только на *идее бога.* Истинный метод ищет *признака* истинности не в происхождении идей, ибо метод есть не что иное, как *рефлексивное познание* или *идея идеи,* и он поэтому как идея идеи уже предполагает бытие идеи. Истинный метод поэтому есть указание, как руководить духом по норме данной истинной идеи.

Так как между двумя идеями имеет место то же отношение, как между формальными (действительными) сущностями или объектами этих идей, то и *рефлексивное познание идеи совершеннейшего существа с необходимостью предпочтительнее рефлексивного познания остальных идей;* и *совершеннейший метод* тот, который показывает, как дух должен вести себя по норме *идеи совершеннейшего существа.* Так как идея неизбежно согласуется со своей формальной сущностью (своим объектом), то дух, следуя этому методу, представляет в себе *отображение всей природы,* выводя тогда все свои идеи из идеи того существа, которое содержит в себе начало и источник всей природы, так что *эта идея* есть *источник* и *начало всех остальных идей.* Таким образом, дух имеет в себе объективно *как*

идея то, что его предмет имеет в себе формально или *действительно*. Таким образом, *норма истины* и познания есть *идея бога* как сущности, которая *единственна, бесконечна, есть все бытие, вне которой нет никакого бытия* (De int. emend., p. 13, 14, 33).

Но откуда у нас уверенность, что истинная идея, которая должна быть нормой для всех остальных идей, истинна? *Уверенность* есть не что иное, как сама *объективная сущность* (т. е. идея), т. е. тот вид и способ, каким формальная (собственно, действительная) сущность является объектом нашего духа. Поэтому для достоверности истины не требуется иного признака, кроме самой истинной идеи (там же, стр. 12, изд. Флотена и Ланда). Кто имеет истинную идею, тот знает в то же время, что он имеет истинную идею, и не может сомневаться в ее истинности или уверен в ней как в истине, ибо *уверенность* есть не только не-сомнение, но *нечто положительное* (Eth., II, pr. 43, 49, schol.). Всякий, кто имеет истинную идею, знает ведь, что истинная идея содержит высшую достоверность, ибо иметь истинную идею значит не что иное, как познавать известный предмет совершеннейшим и наилучшим образом. Что могло бы быть еще яснее и достовернее истинной идеи, так что оно могло бы служить нормой истины? Действительно, как свет обнаруживает себя самого и тьму, так истина позволяет познавать себя самое и свою противоположность. К этому надо прибавить, что человеческий дух, поскольку он *правильно воспринимает вещи*, составляет часть бесконечного разума бога (pr. 43, schol.).

§ 98. Цель духа

Но познание третьего рода, или познание бога, не бывает без *аффекта,* ибо существуют *аффекты,* возникающие из *разума* или самого *мышления* (Eth., III, pr. 58; IV, pr. 61; VI, pr. 7). И мы можем определяться разумом ко всем действиям, к коим мы определяемся аффектами, которые суть страсти (IV, pr. 59). Из этого познания возникают скорее высшее блаженство и радость духа; оно есть источник любви к богу, которая

является духовной любовью, любовью познания (V, pr. 32, coroll.).

Бог любит себя самого бесконечной интеллектуальной любовью. Интеллектуальная любовь духа к богу есть любовь самого бога, которой он себя любит, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может быть определен сущностью человеческого духа, рассматриваемой под формой вечности (или в качестве таковой), т. е. интеллектуальная любовь духа к богу есть часть бесконечной любви, которой бог любит самого себя. Поскольку бог любит себя самого, он любит людей; и любовь бога к людям и интеллектуальная любовь духа к богу, следовательно, одно и то же (pr. 35, 36, coroll.).

Цель духа есть *познание единства,* которое он имеет с *целой природой* (De int. emend); его *высшее благо* и *высшая добродетель* есть *познание бога.* Ибо *высшее,* что дух может познать, есть бог, т. е. абсолютно бесконечное существо, без которого ничто не может ни существовать, ни мыслиться, так что высшее благо духа есть познание бога. Лишь постольку дух деятелен, поскольку он мыслит или познает, и лишь постольку можно о нем безусловно сказать, что он действует из добродетели. *Абсолютная добродетель,* или сила духа, поэтому есть *познание,* но высшее, что может понимать дух, есть бог, т. е. высшая добродетель духа состоит в познании бога. Поэтому познание и любовь бога как наше высшее благо есть последняя цель духа (Eth., IV, pr. 28, et Tract. theol-polit, c. IV, p. 423, ed.).

Поэтому *блаженство* не есть *награда* добродетели, но *сама добродетель;* и мы наслаждаемся им не потому, что мы обуздываем свои страсти, но, напротив, потому, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти (Eth., pr. 42).

Высшее благо добродетельных, или, что одно и то же, разумных, *обще всем людям,* и все могут, таким образом, наслаждаться им. И не случайно, но имеет *основание* в самой *сущности разума* то, что *высшее благо* человека *всеобще,* ибо оно выводится именно из *сущности* самого *человека, поскольку она состоит только в разуме;* и человек вовсе не мог бы *ни существовать, ни быть мыслим,* если бы он не имел *способности*

обладать и наслаждаться этим высшим благом. Ибо к самой *сущности* человеческого духа принадлежит то, что он имеет *адекватное познание* о *вечной* и *бесконечной сущности бога* (Eth., IV, pr. 36, schol.).

§ 99. Заключительные критические замечания 1833 г.

Философии Спинозы до тошноты часто ставили в вину то, что она представляет атеизм или пантеизм в обычном пошлом смысле, отождествляет, смешивает бесконечное с конечным, превращает конечное в бесконечное. Но эти упреки слишком необоснованны, чтобы их подвергать особой критике; ибо никто не придавал богу *больше* существования, *больше* реальности, *больше* могущества, чем он, и никто еще не мыслил бога так возвышенно, так свободно, так объективно, в такой мере очищенным от всех конечных относительных и человеческих свойств, как он *.

Кроме этих и других, не стоящих упоминания упреков, которые делались философии Спинозы, одним из наиболее обычных является тот, что она уничтожает все принципы нравственности. Но во всяком случае правильно, что в ней различия добра и зла суть лишь конечные различия, что идея добра и морального совершенства, так как она не есть определение субстанции, не имеет в себе существующей сама по себе и для себя, т. е. субстанциальной, следовательно, истинной, реальности, добро и зло не представляют ничего действительного в вещах самих по себе и для себя, но выражают лишь относительные понятия, которые мы образуем из сравнения вещей между собой **. Его философия

---

* Приведем здесь еще одно только место в доказательство: «Единичные вещи не могут ни существовать, ни мыслиться без бога, и все-таки нельзя сказать, что бог принадлежит к их сущности» (Eth., II, pr. 10, schol.).

** Вывод, таким образом, — нет разницы между добрым и злым человеком, и одно и то же, добр ли я или зол и т. п., — так же нелеп, как и вывод, сделанный из принципа единства Спинозы, именно что, по его учению, нет разницы между человеком и зверем или растением, так как ведь все вещи в основе составляют одну вещь. Но если кто нуждается еще в

затем устраняет свободу воли, ибо отдельный акт воли вызывается лишь определенной причиной, а эта в свою очередь — другой и т. д. Столь прославленная свобода человека состоит лишь в том, что люди хотя и сознают свои действия, но находятся в неведении относительно причин, которые определяют их к действованию. Но то, что отнимает у нас философия Спинозы в отношении воли, она щедро возвращает нам в отношении познания. Отнимая у нас свободу воли, она дает нам более высокое благо, свободу ума; и, показывая, что лишь из адекватных идей вытекают такие действия, которые мы можем назвать действительно своими, что наша истинная и вечная жизнь, наша деятельность и свобода, наше наилучшее и высочайшее благо состоит только в познании, что существует лишь одно зло, которое вредит нашему познанию, и лишь одно истинное благо, которое содействует ему, она имеет характер *самой возвышенной духовности,* которая лишь может быть мыслима. Сверх того, мышление или созерцание субстанции непосредственно в качестве мышления и созерцания является религиозным и нравственным актом, актом высшего отречения и свободы, очищения настроений и чувств от всего пустого, отрицательного, субъективного, актом чистейшего самопожертвования своей личностью со всеми ее частными интересами и особенностями, которые отделяют человека от человека, противополагают одного другому и в этом разделении и противоположении являются источником всего злого и безнравственного, которые, однако, исчезают в мысли о субстанции как ничтожные, пустые. Мышление субстанции не пустое, но полное, уверенное в себе самом как в истине — это мышление, знающее свой предмет непосредственно как действительный; мышление, которому непосредственно дан его предмет и действительность его; мышление *бытия, которое есть все бытие* единственно и абсолютно действительного. Познание субстанции оказывается поэтому в то же время высшим

особом разъяснении по этому поводу, тот пусть прочтет, например, Epist., 34, 21, и прежде всего интересную схолию к 57 pr., Eth., III; schol. I, pr. 37, IV; schol., pr. 13, II.

благом духа как единственно положительное и действительное в нем; оно есть аффект, любовь, мышление, которое как истинно философское в то же время является актом самой возвышенной религиозности и чистейшей нравственности.

Таким образом, философия Спинозы может содержать вредные принципы только для необразованной толпы, которая делает доброе только из страха перед наказанием и надежды на награду, из корысти, или для тех, которые такие принципы, как то, что добро и зло не представляют в вещах ничего действительного сами по себе, т. е., по Спинозе, ничего абсолютного, *отделяют* от *идеи* и *созерцания субстанции как следствия для себя* и поэтому, стоя *вне* точки зрения спинозовской философии, из ограниченного уголка своего рассудка, в тесном, темном ущелье своей личности, озабоченной о своем бытии, своей греховности и вменяемости, издалека видят чудовище субстанции, которое как всесокрушающая лавина уничтожает различия между добром и злом, и при этом думают только о том, что она делает их лишь конечными различиями, — таким образом, для всех тех, для кого вообще никакая философия, не говоря о спинозовской, не имеет значения и реальности *.

Что касается уничтожения свободы воли, то надо еще заметить по существу, что созерцание вещей, как

---

* Спиноза высказывается сам по поводу этого и подобных пунктов таким образом: «Действительно ли не имеет религии тот, кто признает бога высшим благом, требуя, чтобы его, как таковое, любили от чистого сердца? Кто убежден, что только в том состоит наше высшее счастье, наша действительная свобода, чтобы наградой нравственности было само нравственное состояние и наказанием нашей глупости и слабости было именно это самое состояние, наконец, чтобы каждый любил своего ближнего и всячески помогал ему и повиновался приказам начальства?» (Epist., 49). О предметах, которых обыкновенно боятся или получить которые надеются после смерти, у Спинозы, конечно, нет речи. Здесь скорее он поучает: «Свободный человек ни о чем не думает меньше, чем о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (Eth., IV, pr. 66). Следствия своего учения о воле к жизни и то, что с ним связано, сам Спиноза объясняет в конце второй части своей «Этики».

они отдельно друг от друга определяются к бытию и действованию, не есть *истинный* способ рассмотрения вещей, но лишь конечный, временный. Поэтому детерминизм или фатализм, который даже Якоби ставит в вину Спинозе*, не имеет в его философии объективного, истинного или субстанциального существования; он имеет лишь столь много или скорее так мало существования, как время или как единичные вещи в качестве единичных. Но так как это их существование не есть истинное, не есть существование субстанции, то вместе с тем уничтожается также существование детерминизма, который относится лишь к вещам в их единичности. Спиноза лишь кажущийся детерминист, а Гоббс, напротив, *истинный,* так как он не устраняет отношения детерминизма, но считает его действительным, объективно перманентным.

Главный упрек, который надо сделать Спинозе, состоит не в том, что он считал бога единым и всем или делал субстанцию единственным содержанием философии, но в том, что, считая субстанцию *безусловно действительным, неограниченным бытием,* он *определял ее неправильно.*

Ибо, хотя мышление и протяжение определяются как атрибуты субстанции, тем не менее они, не имея особого содержания, не выражают положительного различия, т. е. различия по предмету, а в действительности представляют лишь конечные, формальные различия, совершенно безразличные определения, которые поэтому содержат необходимо само по себе требование, *постулат* еще других бесконечных определений, которые именно поэтому остаются лишь постулатом. Ибо не только *нет основания* останавливаться на мышлении и протяжении как единственных определениях субстанции, но скорее представляется необходимость идти далее, постулировать еще другие. Если предположить, что их различие как различие есть в то же время и реальное, т. е. действительное, определение субстанции, не

---

* Самый нелепый упрек, какой делали Спинозе, состоит в том, что он даже бога подчиняет судьбе. Собственные слова Спинозы по этому поводу см., напр., Epist., 23.

разрушающее единства субстанции, вследствие чего она не становится двумя или несколькими, ибо субстанция является таковой именно потому, что имеет абсолютную силу и мощь не разделяться этим различием, не разрываться на части, то не будет еще нескольких атрибутов, достаточно этих; тогда благодаря реальности определения *будет достигнуто* то, что теперь *должно* быть достигнуто бесконечным множеством, но не достигается им. Бесконечные атрибуты суть лишь следствие или проявление внутренней пустоты, незначительности и бесполезности обоих этих атрибутов. Если остановиться на них, то основание для этого может быть в их различии и определенности, и она имела бы сама по себе цену, значение, реальность, но определенность считается лишь отрицанием; субстанция есть абсолютное безразличие определенности, поэтому ее атрибуты, ее определения *безразличны для нее* и *сами по себе,* т. е. их *бесконечно много.* Определенность есть небытие, значит, не что иное, как то, что по существу она есть нечто незначительное, совершенно *безразличное,* т. е. именно лишенное реальности.

Таким образом, субстанция в действительности *не определяется ближе* тем, что она определяется как мыслящая и протяженная субстанция, или как единство мышления и протяжения. Правда, Спиноза удовлетворил существенную потребность мышления тем, что уничтожил в субстанции противоположность тела и души, духа и материи, притом так, что *признал это единство как субстанцию, как самого бога,* а не так, как Мальбранш и Декарт, которые связали то и другое нефилософским образом через бога, через его *волю*; однако это единство недостаточно, ибо оно *не определенное единство,* ибо говорится и признается только, что то и другое едино *в субстанции,* — единство познается лишь в субстанции, *а не в них самих,* поскольку они определены, различны, не в их определенности. Поэтому *различие* остается непонятным, *не необходимым,* подобно тому как у Декарта и Мальбранша, наоборот, *единство* духа и материи есть лишь произвольное, т. е. непонятное; различие у Спинозы лишь *заимствовано* как *наличное* из философии Декарта, а не развито из самой

субстанции или не показано как необходимое в ней и из нее. Напротив, в субстанции нет *никакого принципа этого различия.*

§ 100. Заключительные критические замечания 1847 г.

Что же такое рассматриваемое при свете то, что Спиноза называет логически или метафизически субстанцией, а теологически богом? Не что иное, как природа. Это доказывают не только косвенно те определения, которые Спиноза дает субстанции, как, например, то, что она действует не ради цели, не с умыслом и намерением, но с необходимостью, — определения, имеющие смысл лишь в применении к природе, но и категорически и непосредственно его собственные слова. Бог и природа для него равнозначны *. Он говорит, например (Eth., V, pr. 4, dem.): «Могущество, в силу которого отдельные вещи и, следовательно, человек, сохраняют свое бытие, есть само могущество *бога или природы.* Поэтому могущество человека составляет лишь часть бесконечного *могущества бога или природы*». Поэтому его противники уже при жизни ставили ему в вину, что он смешивает бога с природой. Они были правы, но точно так же прав был Спиноза, когда он ставил в вину своим противникам, христианским философам и теологам, что они смешивали бога с человеком.

Историческое значение и достоинство Спинозы заключается именно в том, что он в противоположность христианской религии и философии обоготворял природу, делал природу богом и источником человека, тогда как те делают человеческую сущность богом и источником природы. Поэтому «Tractatus theolog.-politicus» —

---

* Мосгейм [56] (Notae ad Cudworth system intell. Ienae, 1733, p. 209 [Заметки о системе раз[ума] Кедворта [57]. Иена, 1733, стр. 209]) приводит из J. Leclerc «Biblioth. anc. et mod.» [Ж. Леклерка [58] Библиот[еки] древ[ней] и сов[ременной]»] следующее: последнему рассказывал достойный доверия человек, что Спиноза в своей «Этике» первоначально употреблял лишь слово «природа», а не «бог», но по предложению своего друга Мейера наконец поставил вместо слова «природа» имя «бог». Но вероятно, этот рассказ основан только на теологической сплетне.

одно из важнейших сочинений Спинозы, так как оно резче всего выдвигает эту противоположность. Практическая цель этого сочинения — доказать необходимость и спасительность совершенной религиозной и философской свободы мысли, победить деспотизм духа, ибо там, говорит он, правление наиболее насильственно, где не каждый имеет свободу говорить и учить о том, что он думает (с. 20), где даже мнения, на которые каждый имеет неотъемлемое право, считаются преступлением (с. 18). Доводы же его в пользу этой свободы вкратце следующие. Различие между людьми нигде не обнаруживается более, чем в их мнениях, именно религиозных, так что то, что одного настраивает благоговейно, у другого вызывает смех; поэтому надо предоставить суждению всякого то, чему он хочет верить, поскольку его вера побуждает его лишь к хорошим делам, ибо государство не должно заботиться о мнениях, которые ведь не подвластны ему, но лишь о поступках людей. Вера, религия, теология вообще не имеют теоретического значения, истины, ценности; их ценность и назначение чисто практические — приводить людей, которые не определяются разумом, к повиновению, добродетели и счастью. Поэтому глупо искать в религии глубоких тайн и познания духовных и естественных вещей (с. 2). *Истина* есть дело не теологии, но *философии*. Поэтому философия и теология не имеют между собой ничего общего. «Цель философии не что иное, как истина, цель веры только повиновение и благочестие» (с. 14).

Но что же лежит в основе этого различия между религией или теологией и философией? Основание это таково. Предмет религии или бог как предмет религии есть человеческая сущность, а предмет философии или бог как предмет философии *не*-человеческая сущность. Или: религия имеет своим предметом лишь моральные свойства бога, а философия — физические; та мыслит бога лишь в отношении к человеку, а эта — в отношении к себе самой или сама по себе и для себя. «Священное писание, — говорит Спиноза, — не дает истинного определения бога; оно открывает не абсолютные предикаты его сущности, но лишь атрибуты божественной

справедливости и *любви* — ясное доказательство, что интеллектуальное или философское познание бога, которое рассматривает его природу, *какова она в себе,* которому люди не могут подражать, следуя определенному образу жизни и которое они не могут считать образцом своего жизненного пути, вовсе не представляет задачи веры и основанной на откровении религии» (с. 13). «Я по крайней мере, — говорит он о себе (Epist., 34), — не познал и не мог познать из священного писания никаких вечных атрибутов бога». Религия, говорит он, представляет бога чувственно, в согласии с чувственной способностью представления, воображением человека; она «представляет его правителем, законодателем, царем справедливым, милосердным и т. д. Но все эти атрибуты суть *атрибуты человеческой природы,* которые *надо отделять от божественной природы»* (Tract. theol.-pol., с. 4). «Теология представляет бога в качестве *совершенного человека,* поэтому она приписывает богу желание, отвращение к делам безбожным, радость и благоволение к делам праведным; а в философии, где имеют силу лишь ясные понятия, ему так же мало можно приписывать такие атрибуты, которые делают бога совершенным человеком, как свойства, которые делают совершенным слона или осла, могут быть приписаны человеку» (Epist., 36). Но что такое этот философский бог, этот бог без человеческих атрибутов, без справедливости и сострадания, без зрения и слуха, этот бог, который действует, не обращая внимания на человека, по законам, которые направлены не на благо человека, *как в религии* *, но по законам природы (Tract. theol.-pol., с. 16), действует лишь по необходимости своей сущности? Как сказано, он не что иное, как *природа.* Спиноза говорит это сам довольно ясно: «Обыкновенно представляют себе могущество бога и могущество естественных вещей как два могущества, различные между собой. Но сила и могущество природы есть сила и могущество самого бога, а способность дей-

---

* Столь же важной и правильной, как это замечание Спинозы, является высказанная им в praefatio мысль, что все люди от природы склонны к суеверию.

ствия, могущество вещи есть сама его сущность, так что сущность природы есть сущность самого бога. Поэтому если бы бог действовал, как это предполагает теология относительно чудес, против законов природы, то он действовал бы против собственной сущности» (там же, с. 6). «Поэтому мы знаем *могущество бога* лишь постольку, поскольку мы знаем *естественные причины.* Поэтому нет ничего глупее, как прибегать к могуществу бога, если мы не знаем естественной причины чего-либо, т. е. именно могущества бога» (с. 1). «Чем более мы познаем *естественные вещи,* тем совершеннее мы познаем *сущность бога,* которая есть причина всех вещей» (с. 4).

Таким образом, *природа* есть принцип, бог, сущность, *разум* Спинозы. Что противно *природе,* говорит он сам, то противно разуму (там же, с. 6). Но природа для Спинозы есть не чувственный предмет, а нечувственная, отвлеченная, метафизическая сущность, так что *сущность природы* у него выражает не что иное, как *сущность разума,* а именно того разума, который понимается только в противоречии или в противоположности к чувству, ощущению, созерцанию. Например, будем рассматривать только телесную субстанцию. Она есть божественная сущность. Но каким образом протяжение, сущность тела, может быть божественным атрибутом, будучи отделено от всех определений, которые оно имеет в чувственном представлении и созерцании, даже от определения делимости и множественности? * Но разве это отвлеченное протяжение представляет еще выражение, образ, утверждение телесной, а не, скорее, только мыслящей природы, разума? Вода как вода,

* Впрочем, Спиноза отказывается от делимости материи, если только признают ее вечность и бесконечность. Но неосновательна приводимая им причина, по которой она, несмотря на делимость, не недостойна божественной природы: именно потому, что вне бога нет субстанции, так что бог не может ничего испытывать от другого существа, если даже признать его протяженным, а протяжение — делимым. Если бытие вне друг друга есть небытие, нереальность, то таково же бытие тела и протяженности; поэтому, если ты отрицаешь одно, ты должен отрицать и другое, в противном случае ты делаешь отрицание тела его сущностью.

говорит Спиноза, делима на части и отделима, может создаваться и разрушаться, но не вода как телесная природа. Что же представляет вода, сведенная к скудному, сухому определению чистого протяжения или телесности? Простая мысленная вещь, в которой разум утверждает лишь *себя, свою* сущность как сущность вещей. В понятии телесной субстанции или протяжения вода, конечно, имеет вечное существование, но лишь потому, что она уже не имеет *никакого* существования. Воде оказывается высшая честь, когда она принимается в лоно божественной субстанции, но эта высшая честь есть и *последняя* честь — честь, которая оказывается покойнику. Что мне в том, если ты меня при жизни ругаешь вонючей падалью, чтобы post festum [после праздника] прославлять меня как бога. Верь мне, дивный Спиноза, только вода, имеющая разрушимое существование, имеет также действительное и необходимое существование! Или ты не веришь, что та вода, которая услаждает мое зрение и слух, укрепляет мои члены, утоляет мою жгучую жажду, *чувственная* вода представляет бесконечно более богатую атрибутами и, следовательно, более божественную по твоей собственной философии сущность, чем нечувственная и сверхчувственная вода, которая является мысленной сущностью, лишенной всех своих индивидуальных свойств? Или ты думаешь, что я потоплю свой разум в потоках чувственности, так как я брошусь jusqu'à la tête [в нее с головой]. Избави бог! Для меня разум так же свят, как для тебя; но я хочу, чтобы мой разум сознавал, что он представляет в действительности утверждение, а не отрицание чувственности; я хочу мыслить *, как ты; я не хочу сжигать свой мозг на огне чувственности; но я не хочу отрицать в своей голове, считать небытием то, что я всеми своими чувствами и органами утверждаю как сущность, как истинную, действительную, божественную сущность. Я хочу познавать как истинное

---

* И действовать; но действование не относится сюда, т. е. к бумаге. Бумаге принадлежит деяние, подлежащее совершению или уже совершенное, т. е. деяние, которое *еще не* или *уже не* деяние.

то, что я чувствую как действительное; но я хочу также чувствовать как действительную и, следовательно, чувственную сущность то, что я познаю как истинную сущность. Я не хочу быть гражданином *двух* миров, интеллектуального и чувственного мира; я хочу принадлежать лишь *одному и тому* же миру; я хочу быть и оставаться со своей душой там, где я нахожусь своим телом; я хочу мыслить и хотеть с *той же* позиции, где я стою моими ногами, черпать мою духовную пищу из тех же существ и материалов, из которых я получаю свою телесную пищу. Я не хочу пить, наслаждаться живительной водой природы и чувственности также моей головой, я представляю это дело другим органам моего тела, но я хочу познавать воду, которая оживляет мои чувства, также и головой как воду и считаю только эту, хотя и дистиллированную, но все-таки познаваемую в качестве воды, противящуюся своему разложению в ничто божественной субстанции, или, что то же самое, божественного разума, воду сущностью воды.

Я только что отождествил природу, или субстанцию, как Спиноза мыслит ее, наделяя ее именем бога, и разум. Это отождествление было бы достаточно оправдано, если бы мы даже не имели другого утверждения Спинозы, кроме следующего: «Бог есть предмет мышления, или разума», а не воображения, т. е. чувственного представления (Epist., 60). Ибо само по себе ясно, что то, что есть лишь мыслимая сущность, дается только через мышление, представляет также лишь мысленную сущность, или сущность разума, подобно тому как то, что лишь видимо, дается зрению, имеет лишь оптическое существование и сущность. Правда, Декарт говорит, что, собственно, даже тела воспринимаются не чувством, а разумом, интеллектом. Конечно, разум относится также к зрению, восприятию тел, чувственных существ вообще, но здесь разум не что иное, как смысл и разум чувств. Зрение показывает мне, сохраняя пример Декарта, палку в воде изломанной, а руку — прямой. Глаза и рука противоречат друг другу. Это противоречие побуждает меня к мышлению: какова причина, смысл этого явления? Палка изломана только для моих глаз, следовательно, этот излом не действительный,

а только оптический. Это отрицание излома как действительного и утверждение его как оптического суть суждения, мысленные акты, но они не выражают ничего иного, как то, что говорят мне чувства отдельно и сами по себе, без рассуждения. Но совершенно иначе обстоит дело с *той* сущностью, у которой не только сущность, но и само бытие представляет лишь предмет, объект разума, мышления, у которой не сущность дается нам ее бытием, как у всех других сущностей, но бытие дается нам впервые ее сущностью, ее понятием, так что ее существование (в полном противоречии с сущностью и понятием существования) само опосредствовано, мысленно, отвлеченно. Эта сущность не имеет действительности *вне* разума. Какова была бы она? Ведь ты мог бы ее тогда воспринимать органом, существующим вне разума или отличным от него. Нет, эта сущность не выражает ничего иного, кроме сущности мышления; она не что иное, как разум, утверждающий себя как сущность сущностей, обожествляющий сам себя. Это яснее всего из понятия, которое представляет метафизический принцип и основу спинозовской теологии и философии, из определения субстанции, или бога, как существа, понятие или сущность которого содержит существование, или в котором существование не отличается от сущности, тогда как в частных, конечных вещах или существах имеет место противоположное, существование отличается от сущности. Каковы же основание и смысл этого различия? Различие между общим и отдельным, родом и индивидом. Конечные вещи единичны, множественны, различны; а разум выдвигает то, в чем они сходны, не различаются друг от друга, и полагает это общее в отличие от единичного как их сущность. Но это различие между родом и индивидами, или единичными вещами, между сущностью и существованием не что иное, как различие между *разумом и чувственностью.* Оно не выражает ничего иного, кроме того, что существование есть предмет чувства, а сущность — предмет разума. Поэтому вечность сущности — но вечность есть не предмет воображения, не нечто представимое чувственно, а лишь предмет разума, сущность которого в том, чтобы мыс-

лить вещи, т. е. их сущность, отделенную от чувственности вечным, — присуща также конечным вещам, хотя им не присуще *вечное существование*. Последнее присуще только богу. Но почему? Потому что он не чувственное существо, т. е. в нем различие между родом и индивидом, понятием и созерцанием устранено. От бога, говорит Спиноза, нельзя отвлечь общего понятия *. Но разум, утверждающий сущность, в которой устраняется это различие между понятием и существованием, как божественную, истинную сущность, выражает лишь себя как истинную сущность. Он осуждает вещи как преходящие, конечные, ничтожные лишь потому, что их существование не дается с их понятием, т. е. через разум, а дается через орган, отличный от разума, чувство; он считает оскорблением своего величества то, что он должен опускаться, унижаться до чувств, чтобы убедиться в их существовании; он объявляет сам себя критерием истины и божественности, когда объявляет божественным, истинным бытием лишь то бытие, которое согласуется с его сущностью, тождественно с мыслимым. Тождество сущности и существования не выражает ничего иного, кроме тождества разума с самим собой. Там, где существование отличается от сущности, имеет место общность между разумом и чувствами; там лишь *одна* часть принадлежит разуму, а другая — чувствам; там он находится в противоречии с самим собой, так как он имеет лишь нечто, а хочет иметь все, ничего не оставляя для чувств. Там же, где это различие устраняется, где сама сущность есть существование, где бытие и мыслимость совпадают, там он неограничен, совершенно у себя дома, свободен от докучливой оппозиции чувств. Там, где чувства имеют право голоса, разум может утверждать себя и свое значение лишь условно; а *та* сущность, которая не есть отчасти разум (или объект разума, адекватной идеи), а частью не разум (или объект чувств, смутной идеи) но *вполне* разум, есть и выражает не что иное, как

---

* В отношении этого предмета я ссылаюсь на Epist. 28, 29, 39, 40, 50; далее Eth., I, pr. 8, schol., pr. 17, schol.; Tract. de intell. emend., p. 26.

безусловное самоутверждение разума, как положение «разум есть абсолютная сущность». Чувственные существа *ограниченны, потому что чувство есть граница разума;* и чувства взывают к разуму; до сих пор и не дальше! Бог же есть бесконечное существо, так как он не полагает пределов для разума, так как разум не сталкивается в нем ни с чем другим, ни с каким отрицанием, воспринимая себя в нем как бесконечную сущность *. Следовательно, доказательство существования бога не что иное, как доказательство божественности разума. Это ясно уже из того, что то, что Спиноза приписывает объективной сущности, он приписывает также субъективной сущности, понятию, идее, ибо, чем совершеннее, чем превосходнее предмет идеи, тем совершеннее, тем превосходнее и сама идея (De intellect. emend.). Поэтому, как существуют абсолютные сущности, каковы атрибуты субстанции, так существуют и абсолютные понятия или идеи. То, что мы имеем в субстанции, мы имеем и в разуме, в интеллекте, и наоборот; разум есть, так сказать, идеалистическая или субъективная субстанция, а субстанция — реалистический или объективный разум, разум как res, как сущность, как вещь **. «Наш разум... *содержит эту сущность бога как свой объект,* объективно (на нашем языке субъективно) в

---

* Спиноза говорит в месте, уже цитированном в параграфе 85 из Epist., 28: «*Опыт* нужен нам лишь для того, что *не* может быть выведено из *определения* предмета, как, например, существование модусов, т. е. единичных чувственных вещей, ибо это существование *не* может быть выведено из определения». Но эта невозможность, этот предел разума понимается и высказывается с этой точки зрения как предмет *вещей,* а не разума — ясное доказательство, что существо, существование которого разум может вывести из определения, лишь потому определяется как бесконечное божественное существо, что оно не противоречит эгоизму разума, не причиняет ущерба, не ограничивает его способности мыслить. Впрочем, я замечу, что в *моем* смысле чувственность не представляет предела разума, так как для меня чувственность тождественна с истиной и сущностью.

** Уже Кондильяк в другом месте по поводу доказательства 16-го предложения (Eth., I) делает Спинозе упрек, что он предполагает, что que la définition et l'essence ne sont qu'une même chose [определение и сущность только одна и та же вещь].

себе и постольку принимает в нем участие» (Tract. theol.-pol., с. 1). Ясное и отчетливое понятие, говорит, например, Спиноза (Epist., 42), зависит от «абсолютной мощи нашего духа»; следовательно, так как мощь и сущность тождественны, от его абсолютной независимости, понимаемой лишь через себя самое сущности. А сущность бога, или субстанции, есть адекватное, ясное и отчетливое понятие, так что божественная сущность не абсолютная сущность просто и без добавления, но абсолютная сущность духа, разума, способности мышления.

Но возвратимся к главному вопросу. Тайна, истинный смысл спинозовской философии есть природа. Но природа для него составляет предмет не как природа; чувственная, антитеологическая сущность природы является для него предметом лишь как отвлеченная, метафизическая, теологическая сущность — как бог. Спиноза устраняет бога в природе, но он устраняет также природу в боге. Он отказывается от дуализма бога и природы: действия природы, а не чудеса суть действия бога. Но все-таки бог остается в основе как отличное от природы существо, так что бог имеет значение субъекта, а природа лишь предиката. Христианские философы и теологи обвиняли Спинозу в *атеизме*. Справедливо: устранение благожелательности, доброты и справедливости, сверхъестественности, независимости, чудотворности, одним словом человечности бога, есть устранение самого бога. Бог, который не творит чудес, не производит действий, отличных от естественных действий, и, таким образом, не обнаруживает себя как отличающееся от природы существо, в действительности *не* бог. Но Спиноза не хотел быть атеистом и не мог быть им со своей точки зрения и в свое время. Таким образом, он превращает отрицание бога в утверждение бога, сущность природы — в сущность бога. Если же бог не отдельное, личное, отличное от природы и человека существо, то он совершенно излишнее существо, ибо лишь в различии лежит основание и необходимость особого существа и употребление слова «бог», с которым связывается представление особого отличного существа, есть вносящее путаницу злоупотребление, «Бог

есть протяженное существо». Почему? Потому что протяжение выражает сущность, действительность, совершенство. Зачем же ты делаешь протяжение и связанное с ним мышление атрибутами или предикатами существа, которое дается тебе только этими предикатами как нечто существенное, сущее, действительное? Разве ты не имеешь столько же истины, сущности, совершенства без бога, как с богом? Разве он что-либо отличное от имени, которым ты выражаешь лишь свою собственную неопределенность, неясность и несвободу. Почему ты хочешь быть в качестве натуралиста теистом и в качестве теиста одновременно натуралистом? Прочь это противоречие! Не «бог, или природа», но «либо бог, либо природа» — вот лозунг истины. Там, где бог отождествляется или смешивается с природой или, наоборот, природа с богом, там нет ни бога, ни природы, но есть мистическая амфиболическая смесь. Вот основной недостаток Спинозы.

ПИСАТЕЛЬ И ЧЕЛОВЕК
СОБРАНИЕ ЮМОРИСТИЧЕСКИ-ФИЛОСОФСКИХ АФОРИЗМОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Отец, выдавший наконец замуж свою дочь, и то не испытывает бóльшей отрады, чем писатель, который в своем предисловии готовится передать только что законченное сочинение в собственность свету, предоставив последнему отныне заботиться о нем. У него как бы камень свалился с сердца. Он чувствует себя как бы выздоровевшим после тяжелой болезни. Он пробудился к новой жизни. Ему опять стало уютно в своем доме, он чувствует себя освобожденным от гостя, который слишком долго подобно злому духу разыгрывал с ним скверные шутки. Каждое новое сочинение является звеном в цепи его метаморфоз, составляет богатую опытом эпоху в его жизни. Со всеми своими радостями и горестями оно лежит теперь, преодоленное, за его спиной, подобно периоду юности у зрелого мужа. Он стал разумнее. Наряду с добродетелями он сделал зримыми и свои пороки и тем самым отбросил их от себя; он сохранил только хорошее как семя будущих творений. Он весело поет вместе с поэтом:

Je ferme à jamais
Ce livre à ma pensée étranger désormais,
Je n'écouterai pas ce qu'en dira la foule,
Car qu'importe à la source où son onde s'écoule? [1]

Это счастливое настроение писателя не измеряется внешним объемом его труда. С книгами дело обстоит так же, как с детьми: маленькие часто причиняют

больше всего хлопот. И подобно тому как ценность и содержание жизни не определяются количеством лет, так и ценность и содержание сочинения не определяются количеством листов. Жизнь, заключенная в кратком афоризме, может скрывать в себе больше духа, смысла и даже опыта, чем жизнь, многословно выраженная скучным профессорским или канцелярским стилем. Наиболее прекрасными и содержательными периодами в истории были самые краткие.

Содержание этого произведения обозначено в заглавии как афоризмы. Но пусть не ищут в нем отдельных, разрозненных, случайных мыслей или остроумных выдумок. Единая тема, единая основная идея проходит через все сочинение; она развивается, однако, в свободных, часто лабиринтообразных оборотах, то нарочно скрываясь из виду, то более ярко проявляясь опять. Эта свобода движения преднамеренна, как и форма афоризмов. Мысль должна быть выражена в наиболее сжатой форме, каждое доказательство и добавление, каждое необходимое разъяснение, вариация и видоизменение мысли должны быть в то же время изложены как законченная мысль; тем самым будет избегнута та расплывающаяся в длину и ширину обстоятельность, которая неминуема при всякой другой форме. Такая форма приводит, кроме того, читателя в высшей степени приятное настроение, хотя слишком часто она является лишь уловкой писателя для того, чтобы рассеять, занять и удержать читателя, дабы он не заметил скудости и слабости мысли. Ввиду этого афоризмы, по крайней мере расположенные вначале, не предназначены для непрерывного чтения. Что они попеременно то длиннее, то короче и вообще не составлены по какой-либо определенной, единообразной мере, оправдывается свободой юмористического творчества.

Впрочем, уже из заглавия, где юмор обозначен в качестве предиката философии, видно, что шутка, фантазия, юмор лишь постольку принимаются в этом сочинении во внимание и имеют вообще для автора ценность, поскольку они служат инстанции более высокой, чем они сами, — истине и мысли, посредством которой эта инстанция только и открывает себя смертным в не-

двусмысленном свете. Правда, очень часто шутка и фантазия не в своей собственной стихии, т. е. не в поэзии, становятся лишь vitia splendida [блестящими пороками], лишь суррогатами мысли. Но совершенно иначе обстоит дело там, где они являются плодами познания, на которые лишь внутренняя зрелость наложила блещущую яркими красками печать красоты; где огонь чувственности является не пылом влечения, тщетно стремящегося воспринять желанный предмет в иллюзорных образах, а пылом удовлетворенного наслаждения; где фантазия — возлюбленная мысли — в упоенных радостью взорах, направленных на своего возлюбленного, выражает блаженную уверенность, что она принадлежит *ему*, а он *ее* сущность.

Говоря другими словами и употребляя иные образы, здесь сама фантазия выступает лишь как некая фантазия, сама шутка — *лишь как некая шутка;* здесь они не что иное, как сама себя познающая и ясно проникающая мысль, которая *добровольно* отчуждает себя в образ, которая могла бы выразить себя иначе, если бы пожелала, которая лишь из глубокой иронии скрывает под маской шутки и образа крайнюю серьезность истины. Но существенным атрибутом мысли, которая себя так выражает, является юмор, здесь, однако, не имеющий никакого иного значения, кроме того, что он *приват-доцент философии.*

По-немецки слово «мысль» (der Gedanke) мужского рода.

С книгами у нас обстоит дело так же, как и с людьми. Хотя мы со многими знакомимся, но лишь некоторых избираем себе в друзья, в сердечные спутники жизни.

Знакомые приходят и уходят, а друзья — нет. Книги, ставшие нашими друзьями, никогда нам не надоедают. Они не изнашиваются от употребления; они

воспроизводятся все вновь, как и сама жизнь; наслаждение, доставляемое ими, неисчерпаемо

О способных людях мы позволяем себе судить лишь после долгого общения с ними; но о подавляющем большинстве других мы судим тотчас же после первого с ними знакомства, и притом следующим образом: мы вовсе не желаем знать их. Так же обстоит дело и с бесчисленными сочинениями: уже по прочтении первых страниц мы закрываем их навсегда. Мы столь же мало способны наслаждаться ими, как видом дохлых мышей и крыс или лизанием слюны других людей, если бы мы даже и думали подобно грешным монахам купить себе ценой таких истязаний вечное душевное блаженство. Суждение от противного «Я не могу, я не желаю» является часто и здесь наиболее обоснованным суждением, суждением разума.

Те же аффекты, что и люди, вызывают в нас книги, только воздействие их более абстрактно. Почему? Да потому что книги — усопшие души людей, у которых если не больше, то по крайней мере столько же жизни и силы, как и у живых людей, потому что они духовные индивидуальности, которые подобно живущим действуют на нас, отталкивая или притягивая.

Общение с книгами — это общение с духами. Чем выше восходят дух и жизнь, тем утонченнее материал, в котором они находят свое воплощение. В преходящих листках цветка содержится больше духа и жизни, чем в тяжеловесных гранитных глыбах, сопротивляющихся тысячелетиям.

Судьба некоторых книг столь удивительна, способ, которым они сохраняются, столь необыкновенен, что и над ними, очевидно, властвует провидящий гений. Но и для них этот гений не внешняя, а живущая внутри

них самих сила, это свойственное им добро, их собственное превосходство и связанная с этим необходимость существования.

Замечательны слова Мильтона в его «Ареопагитике»[2] о сущности книги. «Книга, — говорит он (прежде всего в связи со свободой печати), — вовсе не безжизненная вещь; существование хорошей книги должно поэтому столь же мало подвергаться опасностям, как и жизнь доброго гражданина. Одно существование столь же почтенно, как и другое, и надо в такой же степени остерегаться нападок на одно, как и на другое. Убить человека — значит уничтожить разумное создание; но запретить хорошую книгу — значит уничтожить самый разум».

Написанное слово — это бедняк, который пробивает себе путь в свет собственными усилиями, в то время как устное, или живое, слово достигает высших должностей благодаря рекомендациям ее светлости княгини фантазии и ее камердинеров — глаз и ушей.

Письменность — это стыдливая, скромная, простая, тихая, удалившаяся от мира дева, высокое достоинство и красоту которой чувствуют и понимают лишь немногие, очень немногие. Жизнь, правда, тоже красивая и милая девушка, но она немножко слишком чувственна, слишком стремится нравиться и блистать. Поэтому она так легко пленяет неопытного юношу и вообще человека, поддающегося чувственным впечатлениям, в то время как сестра ее привлекает к себе лишь зрелого мужа, мыслящего человека.

Когда наконец люди станут настолько рассудительны, что будут оценивать каждый предмет, лишь исходя из него самого, и поймут, что почти все недостатки, находимые ими в вещах, проистекают лишь от недостатка их рассудка, лишь оттого, что они сравнивают

несравнимое и в результате этого нелепого сравнения еще и сожалеют об отсутствии в предмете действий и свойств, которые гораздо ниже его сущности и даже его *достоинства*. Разве это недостаток бога, что он не обладает атрибутом чувственности, что его нельзя услышать, увидеть, осязать, что он не доказывает своего бытия посредством таких действий, как электричество или магнетизм? Есть ли поэтому что-либо более смешное, чем противопоставление действия и убеждающей силы слова действию и убеждающей силе взора, поцелуя или рукопожатия, чем выведение из силы материального давления недостаточности или даже бессилия и бездушия идеального слова? Познайте каждое существо в сфере его действия, и вы не будете больше считать его достоинства его недостатками. Где друг другу противостоят не дух духу, а личность личности, там, естественно, только личные средства общения соответствуют существу дела и времени, а следовательно, и являются действенными; там речь идет о том, чтобы стать непосредственным крепостным другого, чтобы отдать ему в качестве надежного залога любви и почитания все свои помыслы и ощущения.

Существует, конечно, бесчисленное множество вещей, которые мы познаем исключительно или во всяком случае легче и несравненно лучше посредством чувственного созерцания, чем посредством чтения. Но глупо из-за этого не признавать высокого смысла и ценности книги. Человек в процессе как чтения, так и создания произведений освобождается от целого ряда несущественных впечатлений и аффектов, которые при чувственном созерцании влияют на его суждения, омрачая их чистоту, душа его становится свободной от страстей, более спокойной и именно благодаря этому более способной познавать и воспринимать предмет таким, каков он есть.

Жизнь — это весна наших мыслей и ощущений; но только поздним летом или даже осенью мы выражаем

их на бумаге. Правда, тогда исчезает прелесть цветения, яркое богатство листьев, живая зелень их; но зато они при свете истины созрели и стали совершенными плодами.

Да, дело обстоит таким образом: познание бывает куплено лишь ценой потери невинности жизни. Когда Адам берется за перо, то будьте уверены, что он уже изгнан из рая жизни, уже вкусил от древа познания добра и зла. Поэтому и Мефистофель носит перо на своей голове.

«In aula omnibus abund, excepta una veritate» [«Все я имею при дворе в избытке, но только не истину»], — сказал один французский король; это высказывание находит свое полное подтверждение также и в жизни. Мир — прекрасный княжеский дворец; рассудок — это король, который, однако, имеет своей любовницей фантазию, являющуюся настоящей госпожой Помпадур; чувства — это придворные, которые не допускают к трону истину в неискаженном виде. Кто хочет ее найти, тот должен удалиться в тихие книжные читальные залы и рабочие кабинеты.

Как прекрасно изречение Диодора Сицилийского о письменности: «Кто был бы в состоянии произнести похвальное слово, достойное искусства письма? Ибо только благодаря письму мертвые сохраняются в памяти живых, а живущие вдалеке друг от друга общаются между собой, как будто бы они стояли рядом. Только надежное свидетельство письменного слова служит гарантией договоров, заключенных во время войны между королями или народами. Только письмо сохраняет драгоценные мысли мудрецов и изречения богов, а также всякую философию и науку и передает их от столетия к столетию грядущим поколениям. Поэтому мы должны по праву признать природу в качестве источника нашей (физической) жизни, а в качестве источника нашей благородной, нашей духовной жизни — письмо».

Кто бредет постоянно в самой гуще жизни, тот, правда, может многое о ней рассказать, но, будучи захвачен водоворотом явлений, он не знает, что такое собственно жизнь. Чтобы познать жизнь, необходимо отдалиться от жизни *. Так, нет лучшего средства, чем разлука, чтобы испытать, является ли полное страсти впечатление, произведенное на нас личностью, устойчивым или преходящим и действительно ли достоин предмет той симпатии, которую мы к нему питаем. Ибо только в отдалении мы рассматриваем спокойно и взором знатока образ, выхваченный воспоминанием, тщательно собираем все проявления, все черты, все манеры и поступки полюбившейся нам личности, чтобы живо себе представить их, и получаем таким образом в наше распоряжение желток яйца, который до сих пор лежал непереваренным в нашем желудке, будучи отделен от блестящего белка непосредственного чувственного впечатления. Однако единственно разумное удаление от жизни — это не чувственное, а духовное, т. е. такое, которое уводит нас только от низших слоев атмосферы, наполненной самыми грубыми составными частями, но в то же время сохраняет непрерывный контакт с наиболее тонкими испарениями жизни, и это удаление и есть именно общение с книгами.

Жизнь подобно драгоценному вину должна быть выпита с соответствующими перерывами, глоток за глотком. А ведь и наилучшее вино теряет для нас всякую прелесть, мы перестаем его ценить, если глотаем его сразу, как воду.

Книги — это уединенные капеллы, которые человек воздвигает в диких романтических местностях жизни, на самых красивых высотах; в своих странствиях он посещает их не только для того, чтобы любоваться ви-

---

* Что понимает здесь и в других местах автор под жизнью? Какую жизнь он подразумевает? Читатель должен быть настолько умен, чтобы самому постичь это.

дами, но главным образом для того, чтобы вдали от развлечений жизни собраться с мыслями и направить их на иное, чем только чувственное бытие.

Фантазия происходит из королевского рода, чувства — из дворянского сословия, разум мещанского происхождения. Чувства под покровительством фантазии играют поэтому в жизни роль знатных господ мира. Разум, издавна по преимуществу склонный не то что к мизантропии, но к грусти и глубокомыслию, удаляется поэтому от мира, этой великой городской резиденции фантазии, где он и без того редко пользуется иной репутацией, чем репутацией педантичного школьного учителя, в деревню, к книгам, чтобы здесь беспрепятственно заняться археологическими, историческими и философскими работами и из древнейших источников истории человечества почерпнуть доказательство своего поистине божественного происхождения, хотя в глазах мира он происхождения мещанского.

Книги — это краткие извлечения из пространных фолиантов жизни; и лишь тот исполняет высокое призвание писателя, кто из множества скверного материала, содержащегося в них, вычитывает лишь наилучшее и выделяет из непригодного необходимое, из обыденного — благородное.

Книга — гербарий. Из каждого вида, существующего в природе, мы, правда, берем один индивид, но при этом выискиваем лишь лучшие, красивейшие, совершеннейшие экземпляры; остальные мы оставляем на свободе, предоставляя их обычному жребию тленности.

В своих сочинениях человек творит страшный суд над самим собой, своими мыслями и ощущениями; он отделяет здесь овец от козлищ, предавая одних вечному забвению и уничтожению, даруя другим вечную жизнь.

То, что нам в жизни оплачивают постепенно в мелкой монете, среди которой часто попадаются самые плохие и самые истертые гривенники, пятаки, гроши и полушки, которые нам стыдно порой тратить (раздавать), но которые тем не менее охотно принимаются в жизни, — это оплачивается в письме в золоте. Поэтому случается так, что содержание нашего жизненного мешка, хотя он и сильно топорщится, имея вид переполненного, в перерасчете на ту монету, которая имеет хождение в книжном мире, часто сводится лишь к одному золотому, который мы совершенно свободно можем завернуть в маленькую бумажку и носить без всяких неудобств в нашем жилетном кармане. Книга — это compte-rendu [отчет], facit [итог] нашей жизни, чистая прибыль, которая остается у нас за вычетом всех расходов.

Жизнь — это поэт, книга — это философ. Первый созерцает единство во множестве, второй — множество в единстве. Поэзия, чтобы увеличить прелесть и усилить эффект, рассматривает издалека дерево, как оно стоит в полном цвету и как играют на нем эти тысячи и тысячи цветов, и ограничивается магической силой этого созерцания. Но философия подходит вплотную к дереву, отламывает один или самое большее два цветка, ибо она обходится немногим и их уже достаточно для нее, рассматривает их очень подробно, берет спокойно с собой домой, высушивает затем на солнце разума и сохраняет их в книге. Поэзия превращает каплю росы, сверкающей на дереве всеми красками, в бриллиант; но философия, для того чтобы отличить сущность от видимости, касается водяной капли указательным пальцем рассудка и, размазывая ее, кладет таким образом конец блестящей иллюзии.

Настоящие писатели — это укоры совести человечества. Совесть представляет вещи иначе, чем они кажутся; она микроскоп, который увеличивает их для того, чтобы сделать их отчетливыми и заметными для наших

притупившихся чувств. Она метафизика сердца. Она строго и ожесточенно критикует наши действия, вскрывает их мотивы, а в них в свою очередь различает мельчайшие составные части, производит, к нашему величайшему сожалению, тончайшие различения, которые мы для нашего успокоения слишком часто склонны выдавать за простые химеры и софизмы; она doctor seraphicus [серафический доктор], doctor fundatissimus [основательнейший доктор], doctor subtilissimus [тончайший доктор]. Жалкое человечество, если ты потеряло свою чистую совесть, если ты с целью заглушить голос совести рассматриваешь упреки, которые она тебе делает, лишь как простые хитросплетения и преувеличения болезненной, чрезмерно напряженной души!

В жизни человек проводит десять лет на войне и десять лет в странствованиях подобно Улиссу [3]. Книга — это остров Итака, куда он наконец возвращается и где он вновь находит свою душу, свою любимую супругу, верную Пенелопу, которой выпал скучный жизненный жребий снова и снова распускать ночью то, что она соткала днем; он рассказывает ей вкратце основное содержание широкого, объемистого романа своей жизни. В своем рассказе он пропускает, естественно, не только тысячи незначительных обстоятельств и заурядных событий, но и намеренно скрывает от своей любимой половины некоторые приключения, которые могли бы оскорбить ее целомудренные уши. Но из-за этого мы не должны сомневаться ни в истине и верности рассказа, ни в том, что он дает полное представление как о нем самом, так и о его жизни.

Бесспорно, только тот излагает правильно книгу бытия, кто понимает, что именно с одного и того же дерева срывает Адам как плод познания добра и зла, вкусив который он растается с райской жизнью, так и те листья, которыми он покрывает свою наготу. И если Пенелопа нуждалась еще в особом доказательстве, чтобы убедиться в том, что Улисс — действительно Улисс, то мы можем это простить супруге и любопытной женщине; но нам, безусловно, не подобает производить

такого специального расследования, более того, оно для нас совсем не нужно, мы и без того полностью признаем Улисса за Улисса.

Это, конечно, огромное удовольствие — плыть по жизни, как на пароходе по прекрасному Рейну за добрым стаканом вина в приятном обществе, и, если этому еще сопутствует хорошая погода, наблюдать, как один ландшафт сменяется другим, города — городами, люди — людьми. Но как бессмысленно путешествие, как пусто и тщеславно удовольствие, в какой степени потерян для нас каждый день, если мы ежедневно не удаляемся по крайней мере на несколько часов от общества, дабы отразить на бумаге самые прекрасные и интересные подробности промелькнувших мимо нас явлений, снабдить рисунки указанием самых необходимых и достопримечательных обстоятельств и таким образом подготовить нашим детям, оставшимся дома, поучительное удовольствие — после нашего возвращения сопровождать нас в наших путешествиях как бы в качестве спутников.

Жизнь — это лицо, занимающее высокий военный пост: оно имеет воинственную наружность, но, несмотря на это, особенно охотно допускается в дамское общество, носит на своем боку громадный и в то же время усыпанный драгоценнейшими алмазами меч, грудь его густо усеяна почетными крестами и звездами — это настоящий млечный путь орденов, знаки его общественного положения и высокого достоинства выставлены для всеобщего обозрения на нарукавнике его парадного мундира, уже издали видно по блеску, что́ это за существо к нам подходит, все взоры устремлены на гордого воина, и уже издали толпа смиренно снимает шляпы перед великим мужем, перед всемогущим господином, как она его называет. Книга, напротив, настоящий ученый в простом, скромном платье, по его наружному виду не скажешь, что он из себя представляет; его заслуги не вознаграждаются, но они и невоз-

наградимы; он ни во что не ставится толпой; свои наилучшие, всеобъемлющие труды, весомо включающиеся в движение колеса всемирной истории, он создает ночью в тиши, не замечаемый никем, кроме в лучшем случае своего соседа, который особенно им интересуется; его жизнь — загадка, тайна, его власть невидима и потому неизвестна. Жизнь лица, занимающего высокий военный пост, поверхностна, но производит шум, éclat подобно Рейнскому водопаду у Шаффгаузена; жизнь ученого — это тихое, но глубоководное течение, которое лишь в пору редких и сильных землетрясений обнаруживает свою связь с великим океаном способом, заметным даже для глаза слепой толпы.

Чувственное созерцание у большинства людей служит единственной мерой их рассудка, правилом их суждений, твердой точкой опоры при оценке вещей. Как только они касаются духовной области, они попадают на гладкий лед, где ломают себе шею и ноги. Поэтому они считают причиной то, что в лучшем случае является лишь весьма подчиненным следствием, за которым нужно проследить еще длинный ряд посредствующих звеньев, пока не дойдешь до причины, которая вследствие своей отдаленности может быть замечена лишь вооруженным глазом, т. е. мыслящим оком. Хотя они часто заявляют притязание на научное образование, все же в области литературы, где они вместе с чувственным созерцанием теряют как бы свою гувернантку и, следовательно, манеру держаться, с ними происходит то же, что и с заурядным человеком, попадающим в картинную галерею. Он проходит равнодушно мимо самых возвышенных созданий фантазии и исторических полотен: они его не трогают; но, когда он видит картину, изображающую плоды с аппетитными зайцами и куропатками, или корову, похожую на ту, что стоит в его собственном стойле, как одно яйцо на другое, или тем более своего родственника, являющегося депутатом ландтага, тогда совсем другое дело: на такую картину он не может наглядеться, сердце его готово выпрыгнуть из груди от превеликой радости, после этого собственная

еда кажется ему еще в десять раз вкуснее; и когда он возвращается домой к жене и детям, то без конца рассказывает им о великом влиянии, которое оказывают изящные искусства на жизнь. Такие люди придают значение лишь сочинениям, в которых только и пишут что о новых настойках против зубной боли, о свежих или копченых селедках и тому подобных практических вещах; их они поэтому обозначают в высшей степени характерным названием справочных листков. Писателя, который не поставляет материала для подобного рода справочных листков, они считают в лучшем случае, и то когда они мягко судят о нем, праздным флейтистом, как называл себя из скромности Малерб [4]. И чем уже сфера их практики, тем, естественно, меньше становится количество предметов и книг, реальность и значение которых для жизни они в состоянии признать. Поэтому только такой практик, как Наполеон, мог сказать: «Трагедия воспламеняет душу, поднимает настроение, может и должна творить героев. В этом отношении Франция, вероятно, обязана Корнелю частью своих блестящих подвигов».

Epistolae obscurorum virorum [Письма темных людей] [5] освободили Эразма [6] от болезни. «Он имел в глазу гнойник, который его очень мучил; однако он не хотел, чтобы хирурги оперировали его, случилось так, что он прочел в вышеуказанных письмах следующие слова: «ego me diabolice inutilem faciam» [«Я делаю себя дьявольски бесполезным»]. Он стал тогда так сильно смеяться, что гнойник сам собой лопнул, а он очень скоро почувствовал облегчение». О вы, убогие, близорукие практики, сделайте отсюда вывод, что литературному произведению не обязательно специально трактовать вопросы практической медицины, для того чтобы произвести медицинское действие, что и писатель, который занимается только такими вещами, которые вас совершенно не интересуют, потому что они à la portée de tout le monde [доступны всякому], может до такой степени рассмешить мир, что у него без хирургического вмешательства пелена спадает с глаз.

«Высшая, наиболее богоподобная власть на земле, — говорит Бэкон Веруламский, — это власть науки, ибо достоинство власти зависит от достоинства подданных. Поэтому не приносит чести власть над рабским народом, но честь — властвовать над народом, свободным, добровольно повинующимся. Но возвышеннее, чем власть над волей, которую осуществляет государство, — власть науки, ибо она господствует над познанием, убеждением, интеллектом, который является самой возвышенной силой души и господствует над самой волей».

Письменность — это та стихия, которая одна только верно и добросовестно сохраняет сокровища, постоянно вверяемые ей поверженными в скоротечное время смертными. Она единственная среда, которая отражает световые лучи наших мыслей и настроений под тем же углом, под которым они на нее падают. Одни только сочинения являются нашими неотчуждаемыми действиями, где мы остаемся сами собой, теми проявлениями, которые одни только тождественны с сущностью духа. Поэтому только они в отличие от действия другого рода, где успех редко соответствует намерению и настроению, и похищают у человека его величайшее благо — домашнее спокойствие. «Я чувствую особенно глубоко, — говорит Иоанн фон Мюллер в своих письмах, — что всякая так называемая политическая деятельность суетна и недостойна по сравнению с научной: последняя действует в течение тысячелетий на нации, которые еще не возникли; она является чисто духовным плодом, по которому можно оценивать человека».

«Бессмертие, — говорит Бэкон, — по существу цель всех человеческих желаний и стремлений. Продолжение рода, возведение в дворянское звание, здания, благотворительные учреждения, памятники, слава — все стремится к этой цели. Но наиболее устойчивы среди всего этого памятники духа и науки. Разве поэмы Гомера не сохранились на протяжении более чем двадцати пяти веков, не потеряв ни одной буквы? И это в то самое

время, когда были разрушены или пришли в запустение бесчисленные дворцы, храмы, крепости и города. Картины и статуи Кира, Александра и Цезаря и даже многих князей и королей нового времени никак не могут быть восстановлены, так как время давно уже разрушило оригиналы, а копии все больше теряют свое первоначальное сходство. Но духовные образы сохраняются навсегда в книгах, не неся ущерба от превратностей времени, ибо их можно постоянно восстанавливать без изменений; да и можно ли их вообще назвать образами, ведь они непрерывно творят новую жизнь, во все последующие эпохи возбуждают и вызывают действия за действиями, мысли за мыслями. Если изобретение судоходства считается чем-то чудесным и достойным изумления, потому что корабли перевозят сокровища и товары из одного места в другое и путем взаимного обмена жизненными благами приводят в общение между собой самые отдаленные страны, то насколько больше должны мы праздновать изобретение письменности, которая, как бы плавая по океану времени, связывает между собой самые отдаленные столетия благодаря общению, осуществляемому посредством духовных ценностей.

Вовне, в сфере жизни и деятельности, мы считаем себя подданными всемогущего, все связывающего и оберегающего правительства; но в нашем собственном доме, т. е. в голове, мы воображаем, что являемся неограниченными владыками, которые произвольно могут вытряхивать мысли из себя, как из рукава. Но и в духовном, в нашем самом свободном творчестве все мы — ныне живущие, наши предшественники и потомки — связаны друг с другом, как жемчужины единой ниткой. Каждый мыслит и пишет, отправляясь от другого. Литература — это единое произведение, которое, однако, развивается в бесчисленных томах; те мысли, которые мы считаем нашим наиболее подлинным достоянием, признаем самыми независимыми и издаем в самостоятельных книгах, являются лишь частями этого великого произведения, которые bon gré mal gré [волей-неволей]

связаны с предшествующими. Наши наилучшие оригинальные сочинения являются плагиатом лекций, которые мы прослушали самым конфиденциальным образом у мирового духа, глаголящего и внутри нас. И как раз великие писатели, которым мы приписываем больше всего оригинальности и самостоятельности, самым очевидным образом доказывают нам, что они являются лишь результатами, необходимыми продуктами предшествующих ступеней развития. Только по трупам своих предшественников, купивших победу ценой своей смерти, шествуют они с триумфом в храм бессмертия... Подобно вельможам они приходят лишь тогда, когда уже все готово к их приему, все препятствия устранены, все улицы хорошо убраны и великолепно иллюминированы, в то время как их бедные предки должны были пробираться в непроглядной ночи сквозь самые непроходимые чащи и при этом, естественно, часто погибали жалкой смертью. Но к сожалению, великие умы большей частью обладают очень короткой памятью. На вершине своей славы они стыдятся своего низкого происхождения, забывают, что лишь вследствие поддержки своих бедных родственников они приобрели средства, благодаря которым столь высоко поднялись, что только за их счет они стали столь великими людьми. Так, наши великие классики ничего не хотят знать о том, что Готтшед, Нейкирх, Гофманнсвальдау [7] и их коллеги были их родственниками, что лишь по протекции последних учились они в латинской школе и в университете, что богатство их идей, которые они, как им кажется, приобрели на свой собственный страх и риск, происходит лишь от благотворительных взносов, собранных их многочисленными родственниками еще до их рождения и преподнесенных им в виде подарка в день крестин. Впрочем, мы не должны сердиться на важных господ из-за их забывчивости. Человечество всюду укутывает глубоким мраком первые начатки культуры, низвергает подготовителей каждого блестящего периода своей истории в ночь забвения, стыдясь, по-видимому, что ему пришлось употребить столь много времени и сил, что ему понадобилось столько приступов, попыток и прологов, пока наконец удалось совершить

нечто разумное и совершенное. Так и природа делает из зачатия тайну не потому, что она слишком трудна для человеческого духа, а вероятнее всего лишь из стыда, что то средство, которым природа производит человека, слишком уж просто, и если бы люди подсмотрели ее игру, то лишь засмеялись бы от изумления, что сами давно уже не додумались до этого.

Мир — это город. Пространство — господин бургомистр, время — госпожа бургомистерша, которая, впрочем, хотя и женского пола, все же имеет больше влияния на дела города, чем ее супруг; пять чувств занимают подчиненные, хотя и в высшей степени доходные и важные, городские должности. Жизнь — уроженец города, который независимо от своих обширных знакомств и родственных связей со всем высокопоставленным чиновничьим персоналом города уже в силу своего низкопоклонства легко и счастливо проходит через мир и без всяких трудностей получает право на звание мастера. Книга — это чужестранец, пришедший издалека с грандиозным намерением разрушить жалкое мещанство, расширить ограниченный кругозор городских филистеров и, не приспосабливаясь к высокопочтенному городскому муниципалитету, жить для себя и для своего гения. Естественно, на его пути встречаются величайшие затруднения, и когда он наконец устраивается, то все же его товары никогда не находят столь всеобщего одобрения и сбыта, как товары его соперника, уроженца города. К этому следует еще добавить, что жизнь — книготорговец, который, имея в виду свою прибыль, берется издавать лишь то, что именно теперь в ходу, и торгует лишь студенческими песнями, модными журналами, политическими газетами и тому подобными вещами, книга же — это антикварий, собирающий лишь самые редкие сокровища прошлого, которые имеют спрос только у любителей, т. е. у знатоков.

Подобно тому как реки, являясь пограничными линиями стран, в то же время содействуют их общению

между собой, так обстоит дело и с литературами народов. Они отличают народы друг от друга, возвышают и оживляют их особое национальное самосознание. Но в то же время не столбовые дороги, почта и предметы торговли, а главным образом произведения литературы вырывают народы из ограниченности их сектантского духа, приводя их к настоящему общению, к тесному контакту, и таким образом вливают дух отдельных народов во всеобщий дух человечества. Справедливо поэтому говорит Гёте: «Нет патриотического искусства и патриотической науки. И то и другое, как и всякое возвышенное и благое, принадлежит всему миру и может развиваться лишь благодаря всеобщему свободному взаимодействию всех живущих в настоящее время, принимая постоянно во внимание то, что нам осталось и что нам известно от прошлого».

Капуста, которую мы вырастили на своей собственной земле, кажется нам более вкусной, чем капуста из чужого огорода. Не потому, что она действительно лучше, боже упаси! А только потому, что мы сами ее посадили и она выросла под нашими благословляющими взорами. Лишь самодовольство, тщеславие заставляют оказывать предпочтение нашей капусте перед другой. По той же причине происходит и то, что современность выше ценит и с бóльшим аппетитом потребляет продукты, появившиеся и выросшие на ее собственной почве, чем продукты прошлого. Так, мы лелеем литературные и другие знаменитости наших дней, радуемся, как дети, дню рождения каждого нового поэтика и находим тусклые осенние цветы нашей современной поэзии столь же красивыми, может быть, даже еще более красивыми, чем благоухающие роскошные розы и лилии поэтов прошлого. Почему же? Ах, только потому, что новые стишки принадлежат нашим любезным современникам и выросли они на нашем навозе, только потому, что, живя с ними в общей атмосфере, мы нашими собственными испарениями питали почву, на которой выросли эти красивые растеньица. Вот почему слывет на свете чудаком тот, кто предпочитает одиноко

бродить в возносящихся к небу пальмовых лесах прошлого, чем проводить время с прославленным героем дня под стелющимся по земле кустарником современности.

Это правда: письменность производит в жизни многих людей столь же разрушительные действия, как и Оттилия в «Избирательном сродстве» Гёте; ее появление кладет конец счастью мирной жизни. Чтение вносит раскол в их жизнь; расширяя кругозор, вырывает их из состояния счастливого невежества и удовлетворенности своим существованием и современностью. Но какое нам дело до подобного рода жалких и печальных исключений? Наоборот, только чтение примиряет нас с жизнью, восполняет скудность и бесплодие нашей собственной почвы, на которой мы вынуждены жить, продуктами из чужих стран, дозволяет нам благодаря телескопу книг выйти за узкие и стеснительные пределы нашего ближайшего окружения и заглянуть в великолепие отдаленных сфер и таким образом с избытком возмещает нам прискорбный недостаток средств, не позволяющий предпринять кругосветное путешествие.

Вы правы: чтение приносит многообразный ущерб человеку. Я повторяю, вы правы, совершенно правы. Чтение утончает наш вкус; обыкновенная пища, которую вы предлагаете нам в жизни, нас больше не устраивает после аттической ночи, которую мы провели, читая Аристофана или Платона, общение с вами оставляет у нас такой же привкус, как дешевое кислое вино после фалернского. Увеличение знакомства с хорошими книгами суживает круг людей, общение с которыми нам приятно.

Хорошие книги — целомудренные и благородные девушки, которые не отдают своего сердца каждому, кто только за ними ухаживает. Они намеренно избегают взоров равнодушной толпы, лишь постепенно в огне любви они теряют свою естественную строптивость и неприступность, открывают свои сокровенные тайны

лишь постоянному, посвященному, верному любовнику и отдаются ему лишь после того, как он счастливо выдержал различные жесточайшие испытания огнем и водой. Поэтому истинное чтение (а что это значит, мы постигаем лишь из действительно хороших книг) является весьма интимным актом жизни. Хотя мы при чтении находимся в гостях у чужих, тем не менее нам так хорошо, так уютно, как будто мы у себя дома, как будто любезные хозяева уже с детских лет являются нашими закадычными друзьями. Мы узнаем в них другое существо, чем наше собственное, проникаясь тем же восхищением, какое испытал Адам при виде Евы.

«Когда я читаю Томсона [8], — говорит англичанин Годвин [9], — то я Томсон, когда я читаю Мильтона, то я Мильтон; я становлюсь чем-то вроде духовного хамелеона, принимающего окраску тех предметов, поблизости от которых он находится». И старый немецкий мыслитель Себастьян Франк фон Верд [10] говорит о книгах: «Их единственно верное употребление состоит в том, что мы в них ищем свидетельство нашего сердца».

Индусы знали переселение душ лишь до жизни и после нее. Но уже в жизни существует метемпсихоз. Это чтение. Не будем поэтому завидовать брамину Амару, который последовательно принял образы ста женщин и при этом был так счастлив, что мог читать тайны любви в оригинале! Какое громадное наслаждение — вселяться в душу Платона, Гёте! Правда (и это достаточно грустно), в этом нашем странствовании по душам мы часто вселяемся в душу верблюда, осла и других низменных тварей. Но и это бывает очень полезно — узнать, как выглядит душа осла. Поэтому справедливо сказано, что нет такой плохой книги, из которой нельзя было бы чему-либо научиться.

Воспринять в себя духовное — значит лишь *понять его,* а понять — значит лишь познать нечто в нас самих и исходя из нас самих, в согласии с нашей собственной

разумной сущностью. В нас ничто не может войти извне, что́ одновременно не выходило бы из нас самих, не было бы обосновано в нашей собственной внутренней сущности. Так, мы не можем ничего черпать из книг, чего бы одновременно не черпали из нас самих, по крайней мере в общем существенном смысле; вода, которая бежит в источниках книг, предназначенных для публики, течет из того же родника, что и вода в нашем собственном домашнем колодце. Книга — это настоящее second sight [второе ви́дение], реальное второе зрение человека, зеркало, в котором он созерцает себя, γνῶθι σαυτον [«познай самого себя»], Сократа.

Жизнь происходит из древнего аристократического богатого рода, но она легкомысленный, веселый малый, который живет, не считаясь с этим прошлым, лишь наслаждаясь настоящим, закладывает даже родовые имения и самые драгоценные сувениры своих предков только для того, чтобы иметь средства жить в роскоши и наслаждениях. Книга же — дворянин, который хотя и беден и не производит блестящего впечатления, однако свято чтит память своих предков и проводит свою жизнь в деревенском одиночестве, в их родовых имениях. Поэтому чрезвычайно коротка жизнь человека, живущего только ради своего удовольствия, ведь он живет только настоящим, а оно всегда мимолетное мгновение. Напротив, человек, который много общается с книгами, черпает в чтении свою долговечность; он находит в книгах не только средства для жизни, но и средства ее продлить; он датирует свое существование не с сегодняшнего дня, а с древнейших времен. Каждая волна в великом потоке прошлого является биением пульса его собственной жизни.

Кто не сознает и не испытывает на своем опыте, что знание есть также жизнь, и притом *другая* жизнь, человека, кто не причисляет к своей собственной жизни жизнь других людей, тот в мире настоящий Каспар Гаузер [11]. Он так одинок в нем, как сирота в пустыне; он

кажется самому себе грибом, выросшим за ночь; собственное бытие для него загадка, и он должен для того, чтобы хоть как-нибудь, по крайней мере в воображении, разрешить ее для себя и освободиться от тайного ужаса, которым его наполняет пустыня собственной жизни, прибегнуть к успокоительному постулату будущности. Парадоксальный афоризм нашей жизни лишь тогда теряет свое фрагментарное значение, лишь тогда получает смысл и толк, когда он читается в контексте великого прошлого.

В народном театре жизни обыкновенно разыгрываются лишь комедии Плавта, Теренция и Мольера, в особенности «Miles gloriosus» [Хвастливый воин], «Heautontimoroumenos» [Наказывающий сам себя], «Le Tartuffe» [Тартюф], «Le medecin malgré lui» [Врач поневоле], «Les femmes savantes» [Ученые женщины] и т. д., так как комедия — «зеркало обычной жизни». На королевской сцене книжного мира, напротив, ставятся античные трагедии, например: «Прометей», «Эдип», «Антигона», «Электра». Ибо трагедия отвлекается от обыденной жизни. Свои сюжеты она ищет не на выгонах для скота, не в местах для прогулок, не в доходных и увеселительных садах современности, а на высочайших альпийских вершинах, среди остатков минувшего величия, среди святых реликвий древнего мира.

Комнаты, где человек проводит свою жизнь, находятся в нижнем этаже и выходят на улицу, где человек от сплошной сутолоки и гула теряет слух и зрение. В этих комнатах он принимает визиты, удовлетворяет свои естественные потребности и занимается повседневными делами; но научные кабинеты, где находятся его книги, расположены в верхнем или последнем этаже и выходят в сад природы. Ах, как хорошо ему там! И если вы хотите узнать его, если вы хотите запечатлеть его образ, который бы явился точной копией его души вместе со всеми ее страстями и самыми сокровенными мыслями, то лучше всего, застав его в рабочем

кабинете, нарисовать его как раз в тот момент, когда он подобно алхимику separa terzam ab igne, separato subtile e tenue a grosse et crasso — занят отделением вещества земного от огненного, тонкого и легкого — от тяжелого и плотного, когда он грубые вещества жизни в тонкой квинтэссенции своих книг «превращает в спирт, очищает и делает летучими».

Разум — непостижимо глубокая, совершеннейшая сущность в мире, хотя вы и принимаете ее en bagatelle [не всерьез] и обходитесь с ней так, как будто знаете ее и внутри и снаружи. Она — женщина. О, если бы я был в состоянии хоть как-нибудь изобразить вам эту женщину! Какая у нее душа! Столь кроткая, столь мягкая, столь тонкая и эфирная и в то же время столь необычно деятельная и всемогущая, как свет. Она видит своего мужа, человека насквозь, до самых глубин его существа, она знает все его слабости и недостатки, полностью держит его под своим башмаком; но она настолько разумна и деликатна, что даже не дает ему заметить своего господства и, никогда не упуская его из виду, представляет ему все же достаточное поприще для свободы, т. е., [говоря] по-латински licentia poetica [поэтическую вольность], ко всякого рода проказам и излишествам. Другого значения свобода ведь и не имеет для людей, в силу чего она для них так бесконечно дорога, так священна, как для подмастерий время шабаша, как для гимназистов, недолюбливающих книги и учение, перемены, когда они посредством потасовок дают наиболее убедительное доказательство существования свободы; поэтому они обзывают атеистом всякого, кто хочет отнять у них этого конька морали и педагогики. Словом, разум, если верно описание немецких и французских женщин, которое недавно составила одна княгиня, — не немка, а француженка, которая невидимо властвует в своем доме; и хотя она всегда витает в высших сферах жизни, т. е. занимается политикой, искусствами и наукой, тем не менее она приводит своим маленьким пальчиком в движение всю систему домашнего хозяйства.

Наоборот, совершенно иначе обстоит дело с сердцем, любовницей, которую человек (как полагает глупец) содержит втайне от своей законной супруги для удовлетворения своих вожделений. Так как его любовница, согласно известному закону опыта, в силу которого запретный плод всегда вкуснее дозволенного, необходимо имеет для него больше прелести, чем его супруга, потому что она, с одной стороны, потворствует его любимым склонностям, а с другой — имея его полностью в своей власти в часы его слабости, при своем страстном и вспыльчивом темпераменте дает ему почувствовать свою власть в высшей степени резким и ощутительным способом, то человек прославляет сердце, как свою единственную повелительницу, называет его самым благородным созданием, сущим ангелом на земле, громко похваляется тем, что является его рабом. Разуму же он оказывает надлежащее почтение как тягостную повинность лишь для того, чтобы не дойти до формального разрыва и не дать тем самым повода к публичному скандалу. При этом, естественно, сердце не отказывается от обычных уловок любовницы. Оно натравливает человека на [жену-]разум и с этой целью рисует ее ему с величайшей иронией как бездушное, холодное существо, как педантку, не имеющую себе равных, как личность, которая годится для роли домашней хозяйки, но не для роли жены; она, мол, может быть поварихой, владеть спицами и иголкой, но — а это основное требование для счастливого брака — не может развлекать своего мужа, в силу чего она-де дает ему почувствовать, что любовь является не облегчением от житейских тяжестей, а, наоборот, сама есть величайшее бремя. В своей вражде к [жене-]разуму сердце заходит так далеко, что даже ее добродетели, ее милую простоту, ее небесную кротость, ее неисчерпаемое терпение, ее беспримерную верность и благожелательную заботу о благе человека оно выставляет как недостаток, свидетельствующий об отсутствии высшей образованности, приводит их как доказательство ее ограниченности и низменного, мещанского образа мысли. Ослепленный этими волшебными фокусами своей любовницы, олух не понимает, что даже в его заблуждениях разум является

его руководящим гением и с неутомимой бдительностью и с непостижимым долготерпением всегда стоит за его спиной, стараясь удержать его от гибельных шагов, и что даже издержки, нужные ему для его любовной связи, муж покрывает лишь за счет жены, ибо от рождения он крайне беден и только жена приносит ему его достояние. Ведь каким образом возможна любовь без взаимного понимания? Что она иное, как не искренняя, задушевная переписка? Но как же мог бы он писать любовные письма своей любовнице, как мог ожидать от них успеха, если бы [жена-]разум не исправляла многочисленных ошибок, как смысловых, так даже и орфографических, совершаемых им в безрассудной торопливости своего чувства, если бы она не диктовала ему самых лучших победоносных мыслей? Как мог бы он даже назначать своей любовнице rendez-vous, если бы в голове у него было не все в порядке, если бы [жена-]разум в обоих понятиях — пространстве и времени — не давала ему два желанных выхода освободиться от мучительного состояния его сердечной тоски? При такой милостивой снисходительности, которую [жена-]разум оказывает человеку, она все же одновременно не перестает делать ему нежные, тихие упреки и всячески усовещевать, чтобы его образумить. Она даже хватается за крайнее средство, имеющееся в ее распоряжении, для того чтобы проложить себе путь к его неблагодарному сердцу, а именно она пишет книги, т. е. *анонимные* письма, к человеку, питая — и не без основания — убеждение, что написанное слово, будучи свободно от создающего помехи влияния личности, является голосом самой истины и справедливости, который, как грозная труба страшного суда, потрясает душу. Разум знает слишком хорошо, как поступают люди для того, чтобы отделаться от всех неприятных истин, которые разумный человек преподносит им самолично. Им не надо знать подобного человека в лицо, боже сохрани! Им достаточно увидать его однажды мимоходом, совершенно случайно на улице, в величайшей сутолоке, сбоку или даже сзади, чтобы уже узнать его характерные черты, которые они подобрали из анекдотцев всякого рода о его жизни, услышанных ими из уст праздных

шарлатанов и городских сплетниц. Подобно тому как в благоустроенном городе полиция преследует всякую собаку, которая бегает по улицам без ошейника и номера, так и они гонятся за всяким еще лишенным опознавательного знака человеком до тех пор, пока им не удастся набросить на него собачий ошейник определенного предиката и почетного титула за номером таким-то. Пока человек ходит между ними еще не занумерованным, он является для них до известной степени тайным упреком, он их озадачивает, пугает и беспокоит, ибо они не знают, подобен ли он им или же питает какие-либо тайные намерения, которые могут принести им ущерб. Но как только им удалось подвести его под какой-либо номер, они уже на всю жизнь свели с ним счеты и от него отделались. Подобно платью, вышедшему из моды, они вывешивают его в своем собрании древностей, уверенно и в приятном настроении духа выздоравливающего ставят, как пустую склянку из-под лекарства, в угол, где он их больше никогда не стесняет. Если поэтому так или иначе занумерованный человек во имя разума захочет поучать своих ближних, то они тотчас же поворачиваются к нему спиной, восклицая: что может быть доброго из Назарета! Посему, как сказано, разум выступает в качестве писателя, пишет человеку анонимные письма, которые потому так поражают, что он не знает, от кого они исходят. И хотя из тщеславия большинство писателей ставят имена на [титуле] своих произведений, тем не менее они совершенно неизвестны или малоизвестны даже большинству их ближних. По крайней мере потомство, которое разум имеет в виду в такой же степени, а может быть, еще в большей степени, чем современность, знает крайне мало о писателях прошлого, часто не больше, чем день их смерти. И если бы даже оно захотело узнать о них больше, обратясь к истории, то они все же находятся в таком отдалении, что их послания к нему никогда не теряют силы и значения анонимных писем.

Жизнь — это большой храмовый праздник. Правда, со всех углов и концов приползает сюда тысячеликое

злосчастье, достойное жалости, и располагается на дороге, но оно не производит никакого впечатления. Голоса несчастных заглушаются радостными возгласами гостей, приходящих на праздник, и бурной танцевальной музыкой чувств. Исходящее от разума «Memento mori» [«Помни о смерти»] ярко выступает перед человеком лишь на кладбищах, и книга — это кладбище, но кладбище, скрывающее не мертвые, а живые останки человека, не его труп, а его душу.

При чтении мы находимся в состоянии сомнамбулизма, но разум наш бодрствует. Ведь в нем проявляем мы чрезвычайные силы, мы говорим на чужих языках, мы становимся свободными от господствующего над нами закона пространственной и временно́й определенности, мы уносимся из сферы обычных чувственных восприятий, мы созерцаем самую интимную жизнь других людей, мы вступаем благодаря чтению в общение с духами. Но с какими духами, любезные читатели? Разве с такими, которые «в виде серого облачного столба, как бы имеющего голову», ad oculos [наглядно] демонстрируют бессмертие души или же находят «во фраке, в ботфортах, в которые заправлены длинные брюки», адекватную форму выражения своей духовной сущности подобно духам озаренной свыше ясновидящей из Прево? Или же с такими, которые обязаны своим бессмертием лишь щепотке курительного табаку, за который они забыли заплатить при жизни подобно покойному бедняку из Геттингена, о коем нам с такой верой повествует Юнг Штиллинг [12]? Или же с такими, которые в тот ответственный момент, когда они только что имматрикулируются в кандидаты мира духов под проректоратом смерти и дают ей торжественное обещание навсегда порвать всякие тайные и явные связи с земным миром, не находят ничего лучшего, как вспомнить о самых худших, самых озорных проделках своего детства или даже повторить их подобно тому барону (господи, упокой его душу), о котором рассказывает Горст в своей «Дейтероскопии» (по своему старому обыкновению барон этот, чтобы выполнить неле-

пое обещание, в момент своей смерти все еще чесал своему далекому другу волосы за ушами)? Или же с такими, проявления личного существования которых после их смерти нельзя отличить от возни кошек и крыс на нашем полу; чье занятие — право, занятие вполне подходящее для духа, который уже окончил курс и выдержал examen rigorosum [суровый экзамен] смерти, — состоит в том, чтобы быть невидимой служанкой для стягивания сапог у людей, как духи ясновидящей из Прево, или же их парикмахерами, как духи в сказке Музоя [13]? Словом, с такими, которые в качестве недостойных бездельников и бродяг, пошлых скоморохов и паяцев, удовлетворяющих нашей детской склонности к страшным и жутким историям, опасаясь быть спущенными с лестницы из-за их попрошайничества его высочеством — нашим умом, обращаются лишь к страху, этой девке самого низкого пошиба и с самыми ограниченными умственными способностями, и пробираются ночью в ее комнату через окно фантазии для того, чтобы здесь в насмешку, усыпив разум всех скептиков, вольнодумцев и философов, напустить туману в качестве красноречивого доказательства своего посмертного существования? О, нет! Не с такими духами, слава богу, которые для доказательства своего существования в качестве духов прибегают к самым грубым, неуклюжим и неостроумным средствам. Ведь они похожи на плохих педагогов, которые, не будучи в состоянии разумным образом держать своих учеников в узде ввиду недостатка рассудка, чести и духовной силы, прибегают к палке как к суррогату их пустой головы, как к единственному свидетельству их превосходства. Ведь они похожи на жалких комедиантов, пытающихся скрыть пустоту и никчемность своей игры чрезмерным шумом и криком и именно этим производящих эффект у черни, похожи на людей из отсталых племен, которые, сватаясь к женщине, не знают другого средства выразить галантно свою любовь и обозначить предмет своих желаний, как наступить ей прямо на ноги. Нет! Только с такими духами, действия, а следовательно, и бытие которых, ибо только то, что действует, существует, нельзя и после их смерти отличить

и отделить от всего благородного, истинного и прекрасного, что и до смерти составляло их жизнь. Лишь в храме муз они в качестве полных жизни и любвеобильных людей были просветленными духами и в качестве просветленных духов все еще остаются теми же полными любви и жизни людьми, неизменными, всегда себе равными; с неистощимой энергией удостоверяют они свое бессмертие одним лишь достойным духа образом, как наши верные друзья в радости и в горе, наши неутомимые соратники и участники в судьбах всего человечества, оттачивая ум, пробуждая мысль, ободряя, освобождая и возвышая.

Со знаменитым математиком и философом Чирнгаузеном [14] случалось часто ночью, а иногда даже и при свете дня, когда он достигал известной степени легкости в мышлении, очевидно, вследствие напряженных занятий и чрезмерного ночного бдения, что он видел, как множество блестящих искр кувыркается и танцует в воздухе. Если он не обращал на них внимания, то это продолжалось почти столько же времени, сколько он был занят своим трудом, и искры даже увеличивались в блеске и в живости. Когда же он намеревался основательно их рассмотреть, они исчезали. Смотрите! Духи наших древних, новых и новейших духовидцев суть также лишь подобного рода искорки, кружащиеся в воздухе. Они, правда, могут восхищать и занимать детскую фантазию, но исчезают тотчас же, как только на них останавливается и начинает их рассматривать твердый взор рассудка. Ибо существенность, реальность, продолжительность [жизни] человека зависит единственно от существенности, реальности и продолжительности его мыслей, ощущений и настроений, ведь только они являются первоначальными элементами его духовного существования.

Два школяра — так начинает превосходный Жиль-Блаз из Сантильяни [15] свой рассказ — шли однажды вместе из Пеннафиля в Саламанку. По дороге они наткну-

лись на источник и сели у его края, чтобы освежиться и утолить свою жажду. Во время отдыха они случайно заметили рядом с собой на камне некоторые надписи, почти уже стертые временем и копытами животных, стада которых пили из этого источника. Они облили камень водой с целью очистить его и разобрали следующие слова на кастильском языке: «Aqui està encerrada el alma del licenciado Pedro Garcias» [«Здесь погребена душа лиценциата Педро Гарсиа»]. Младший из школяров, который был человеком опрометчивым, прочитал надпись до конца, громко рассмеялся и сказал: «Можно ли себе представить что-либо более смешное? Здесь погребена душа. Погребенная душа! Я бы хотел знать чудака, сочинившего столь смешную надпись». Произнеся эти слова, он поднялся, чтобы идти дальше. Но его спутник, будучи сообразительнее, сказал самому себе: здесь скрыта тайна; и я останусь, чтобы ее узнать. Он позволил поэтому своему товарищу идти дальше, а сам, не теряя времени, стал рыть карманным ножом землю вокруг камня. Работа продвигалась так хорошо, что он смог наконец поднять камень. Он нашел под ним кожаный кошелек и, когда открыл его, глядь: там сто дукатов, а рядом листок с надписью на латинском языке: «Пусть будет моим наследником тот, кто обладает таким острым и живым умом, чтобы разгадать смысл этой надписи, и пусть он сделает из моих денег лучшее употребление, чем я». В восхищении от клада, школяр положил опять камень на старое место и отправился в путь в Саламанку, нагруженный душой лиценциата.

О дон Педро Гарсиа, что за светлая, умная голова ты был! Ты смог бы выбить из [голов] людей манию духовидения и призраковидения, ты стал бы для них живым, очистительным огнем! Жаль, очень жаль, что ты так рано умер! И если твоя надгробная надпись всего лишь случайная остроумная выдумка, то это не может умалить славу, которую ты приобрел, бросив проницательный, подобный свету падающей звезды взгляд своего ума в темную сущность человека, как и груша, упавшая некогда на нос Ньютону и натолкнувшая последнего на открытие закона всеобщего тяготения, не

может оспаривать его заслуги первооткрывателя. Принесем поэтому твоему праху, о изобретательный Гарсиа, торжественную жертву, и если мы уже не можем быть больше наследниками твоих ста дукатов, как тот остроумный школяр, что уже опередил нас (пусть он в награду за свой труд и за свою находчивость хорошо ими воспользуется), то мы хотим по крайней мере быть наследниками твоего духа и овладеть сокровищем, скрывающимся за этой надписью! То, что не дает человеку покоя ни днем ни ночью, что не выходит у него из головы и сердца, вследствие чего он забывает совершить свою вечернюю и утреннюю молитву, из-за чего он бредет босиком по терновнику и чертополоху в Рим, веря, что может найти это там, а не в другом месте, не боясь боли, а часто даже ее не испытывая; то, что всю жизнь водит его за нос, но с непреодолимой силой приковывает к себе, связывает по рукам и ногам с такой силой, что он не может свободно вздохнуть; обладание чем, будь он даже самый сухой и прозаический малый в мире, трогает его до слез, а лицо делает ярко-красным от радости, как лицо Утцена в момент его вознесения к богу с ликующим гимном; наслаждение чем возносит человека на седьмое небо, к пределам мира, где бытие граничит с небытием, и погружает его в море неизъяснимого блаженства, так что он теряет зрение и слух, возможность потери которых уже вызывает у него стенание и скрежет зубовный, — вот это, будь оно лишь суммой из ста дукатов, или же конъектурой в Евтропии, или изобретением новой сапожной ваксы, или орденской ленточкой со словечком «фон», только это, и ничто другое, составляет *душу* человека. Поэтому древние, сумевшие при всей своей детской непосредственности и жизнерадостности столь глубоко заглянуть в природу человека, благоразумно поступали, заставляя усопших и в Елисейских полях заниматься тем же, чем и при жизни; ибо человек в такой степени срастается с родом своих занятий, с объектами своих желаний, излюбленными склонностями и страстями, что становится от них неотделимым, и их так же невозможно отличить друг от друга, как два потока, когда они наконец сливаются в одну реку.

Но время возвышенной простоты и непритязательной правдивости древних не могло долго продолжаться. Мир любит заносчивость и хвастовство. Он жаждет громких обещаний, даже если они никогда и не будут выполнены. На свои вопросы он хочет получить ответ, пусть не сразу, пусть уклончивый, но только не отрицательный. Должник, который заявляет миру: «Я в любое время охотно удовлетворю твои справедливые требования ко мне. Но то долговое обязательство, которое ты мне сейчас предъявляешь, я никак не могу признать; ты бесстыдно преувеличиваешь; я ни в коем случае не могу возвратить тебе подобную сумму, хотя из сострадания и участия к твоей судьбе с удовольствием бы сделал это», — такой должник за его правдивость осуждается и изгоняется как человек плохой и негуманный. Напротив, должнику, который в ответ на предъявленное ему бесстыдное долговое обязательство, хотя он совершенно не в состоянии его оплатить или даже и не собирается этого делать, без всяких оговорок дает обещание внести деньги в ближайшее время, а исполнение обещанного откладывает со дня на день, с году на год до бесконечности, — такому должнику мир воздает славу и почести как прелестному, добрейшему человеку, который благоразумен и знает, как обходиться с людьми.

Именно в силу этого потеряли власть и даже всякое влияние на ход общественных дел аристократические роды древних народов и за ними последовало великое господство плебеев. Голоса древних заглушались демагогами-хвастунами последующих периодов. Дух, а вместе с ним и время бессмертных книг миновали; место классических сочинений заняли Перегрин и Аполлоний Тианский [16], чудеса, демоны, ангелы — словом, наши милые, хорошо знакомые духи, эти психологические цветовые явления человеческого духа. Человечество совершило великое; для того чтобы отдохнуть после своих усилий, оно теперь занялось игрой фантазии, подобно тому как французский философ Мальбранш в свободные минуты, чтобы умственно не напрягаться, развлекался детскими играми, а Карл V после отречения от императорского престола для препровождения времени

занимался изготовлением забавных кукол, движения и позы которых до такой степени поражали невежественных монахов, что они видели в этом проявление связи с высшими силами. Человечество погрузилось в состояние сонливости, где теряется мера для различения действительности и воображения. Даже жужжанию комара или плеску, произведенному мышью, упавшей в умывальник, оно внимало, словно волшебным звукам хорала из небесных сфер. Наконец над Европой распростерлась беспросветная ночь. Она продолжалась, прерываемая лишь отдельными светящимися метеорами, до тех пор, пока человечество не стало наконец вновь литургийно прославлять бессмертие духа в классических творениях древних. Но почему влияние их было так поразительно велико и могущественно? Почему мы обязачы им, и только им, всем нашим просвещением? Это произошло потому, что и на Елисейских полях они остаются тем же, чем были уже при жизни; потому, что они еще при жизни давали основательные и прочные доказательства своего бессмертия; потому, что они с неизменной верностью и безусловной преданностью остановились на том мире, в котором жили, как на последнем, истинном, вечном; потому, что для них влияние настоящего было единственной порукой будущего.

In vivo veritas [Истина в вине] — это старинное, прекрасное и выдержавшее испытание изречение. Но я не понимаю, почему мы только вину приписываем силу развязывать язык и раскрывать тайны души. Мы могли бы с таким же правом сказать: in amore veritas, in gaudio veritas, in dolore veritas [в любви, в радости, в страдании истина], ибо в любви, радости, страдании человек отбрасывает ограничения и соображения, которые он вообще соблюдает, и таким образом раскрывает свою настоящую сущность. Мы могли бы вообще сказать, что сущность познается там, где она проявляет себя свободно, безусловно, безоговорочно, ибо лишь в данном случае имеет место решительное, характерное, абсолютно определенное бытие. Ибо где можно узнать природу какой-либо страсти, например любви? Там ли, где

грудь преисполнена множеством иных интересов, забот и соображений, так что стрелы Купидона не могут проникнуть сквозь их толщу и в лучшем случае лишь слегка царапают кожу; или же, наоборот, там, где обнаженное, совершенно свободное сердце может быть пронизано его стрелами до самых глубин? Там ли, где любовь пребывает в столь умеренной температуре, что она лишь способствует аппетиту и пищеварению; или же, наоборот, там, где она возвышается до трагического экстаза, до той вершины энтузиазма, на которой границы высших предметов жизни, кажущиеся на плоской равнине непреодолимыми, исчезают перед ней как незаметное ничто? Да, при некотором умственном напряжении вы не найдете слишком смелым то утверждение, что природа ряда предметов выражается правдивее и познается лучше, бесконечно лучше в людях и поступках, которые обычно называют сумасбродными, эксцентричными, безнравственными или даже преступными, так как они выражают предмет свободно и с беспощадной решительностью, чем в людях и поступках, которые мы называем разумными и моральными, так как они выражают предмет опосредованным и ограниченным тысячью чуждых соображений и интересов. Согласны ли вы со мной в этом? Даже вопреки своему желанию вы должны быть со мной согласны: я быстро решаю эту тяжбу. Ведь где же во всем мире вы познаете какую-либо сущность, как не там, где она проявляет себя свободно от всяких чуждых примесей и потому абсолютно определенно? А теперь я спрашиваю вас: что вы называете душой? При этом настойчиво прошу вас ответить как можно короче. «Определяющий принцип жизни, пружина всякой деятельности, движение и действие в нас». Прекрасно. Но если эксцентричная влюбленная, как блаженной памяти Геро [17] в басне, при виде трупа своего возлюбленного кидается в волны смерти, то что является причиной ее смерти? «Любовь, которая не может и не хочет пережить такой потери?» И что же иное доказывает она своим действием, как не то, что принципом ее жизни является не какая-то темная и тайная душа, а совершенно определенная душа — любовь. Ибо то, потеря чего влечет за собой смерть,

составляет, без сомнения, основной принцип, центр нашей жизни. И если Катон [18], будучи не в силах превозмочь боль потери свободы его отечеством, пронзает тело мечом, то он тем самым торжественно объявляет миру, что любовь к свободе — его душа, и доказывает делом, что с потерей свободы он потерял не часть, а целое, причину и цель своего бытия, основной принцип своей жизни? Если человек продолжает жить, потеряв самые дорогие блага, что поддерживает его жизнь, не дает остановиться сердцу и застыть крови в его жилах? Единственно лишь мысль, оживляющая их в памяти, воспоминание, переносящее их в современность, или же надежда опять обрести их.

Что такое жизненный принцип, душа поэта, скажем, настоящего поэта? Поэзия. Что такое душа философа? Философия. Отнимите, если вы можете, у Гёте поэзию, т. е. его поэтическое мировоззрение, а у Спинозы его философское мировоззрение, и что же у вас останется? Ничего, ровно ничего, нелепость, диковина, как тот нож без клинка у Лихтенберга. *Жизнь человека — это его воззрение на жизнь.* Что же остается нам, следовательно, от людей, которые увековечили свои воззрения в книгах, что же мы наследуем от них? Не более и не менее как их душу.

«Как? Неужели химеры метафизики, фикции и фантомы поэзии должны и могут составить жизненный принцип, душу, сущность человека — человека, как такового? Разве он только это, разве он не состоит из более благородного, плотного вещества, чем эти воздушные создания поэзии и философии?» Умерьте ваше филантропическое рвение! Я скажу вам заранее в утешение: человек во всяком случае был бы в высшей степени жалким созданием, если бы он имел своим жизненным принципом ваши представления об искусстве и науке. Но ответьте мне на вопрос: неужели вы считаете (не принимая, конечно, в расчет в высшей степени важное различие свойств и частностей, которое зависит у каждого автора от различия национальности), что певец Мессиады мог написать «Войну Богов»

Парни, или немецкий поэт мог создать об Орлеанской деве поэму, подобную «Pucelle d'Orleans» [Орлеанской девственнице] Вольтера [19], или же что творец «Фауста» и «Вильгельма Мейстера» мог быть сочинителем «Генриха фон Офтердингена» или «Очаровательной розы», или же что Спиноза мог быть творцом монадологии (учения об индивидуальных единствах), а Лейбниц — учения о субстанции (об абсолютном единстве)? «Да что вы! Кто может нам приписать подобные нелепости? Это совершенно невозможно». Не приходите только сразу в такой ужас. Если бы вы узрели истинное основание и все последствия этой невозможности, то я был бы избавлен от труда писать ради вас этот афоризм. Это невозможно именно потому, что воззрения, которые поэт или философ излагает в своих произведениях и которые вы называете фикциями или химерами, составляют его душу, его истинный жизненный принцип и он в столь же малой степени может менять свои основные воззрения на воззрения другого, как и свою индивидуальность на индивидуальность другого. Но думаете ли вы, что такие индивидуальности, как Лейбниц, Спиноза, Гёте, Лессинг, Шиллер, обладают более высокой реальностью, чем вы? Не ожидая вашего ответа, которому я, откровенно говоря, не придаю ни малейшего значения, я отвечаю: ни в коем случае. Подобного рода индивидуумы являются нормальными индивидуумами рода, особями, каждая из которых достойно представляет великую общность; они — квинтэссенция человечества, суверенные силы, в которых человеческий дух воплощает всю свою силу, полноту и реальность. Согласны ли вы со мной в этом? «Без сомнения». Но тогда вы должны без дальнейших околичностей признать, что их творения содержат не пустые фикции и химеры, а реальности и даже более того — квинтэссенцию реальности, ибо воззрения, которые составляют их содержание, суть не что иное, как принципы их жизни и их индивидуальности, не что иное, как их собственное самосозерцание, их другое, высшее *Я*; и если сами созерцающие являются квинтэссенцией реальности и духовной мощи, то как же могут не быть таковой и их взгляды, величие и реальность которых есть единствен-

ная мера величия и реальности их создателей? Можете ли вы себе представить, что человек в поэзии и в мышлении в состоянии выйти за пределы своего истинного бытия, что он может мыслить бога иначе, чем по аналогии с самим собой, что он может сделать объектом созерцания что-либо, что не было бы в то же время его самосозерцанием? Разве поэзия и мышление выражают что-либо иное, кроме стремления сделать жизнь индивида общим достоянием, такой жизнью, которую могут сопереживать также и все другие и которой они могут наслаждаться; кроме стремления сделать себя самого, свою сущность объектом созерцания не только для себя, но также и для других?

Итак, если для вас философский принцип Лейбница — монада, равно как и субстанция Спинозы только мысли в вашем смысле слова, т. е. иллюзии или химеры, для вас и сами Лейбниц и Спиноза всего лишь химеры. Неправда, что когда-либо существовал Лейбниц, если его монада — ложь; если его монада — ничто, то и он ничто. Ибо в монаде, которую Лейбниц сделал принципом мира, выражается его собственная опредмеченная сущность, мы имеем его целиком, как живого. Подобно тому как Ксенофан воспевал своего бога: он весь зрение, весь слух, так и мы можем сказать о Лейбнице: не то, что он имел дух, он сам был целиком дух, целиком мышление, целиком жизнь и деятельность. Подобно тому как Вселенная, согласно его философии, напоминает рыбный садок, полный живых существ, в котором, однако, каждая капля воды есть в свою очередь рыбный садок, так и каждая капля крови, каждый атом Лейбница был в свою очередь маленьким Лейбницем. Сам Лейбниц был лишь агрегатом, энциклопедией, состоящей сплошь из Лейбницев, каждый из которых отражал все его существо, подобно тому как каждая монада — всю Вселенную. Он был не чем иным, как густым, sit venia verbo [с позволения сказать], пучком света, любого отдельного луча из которого хватило бы для создания души способного человека. Присмотритесь, далее, к возвышенной простоте, чинному достоинству и спокойствию в жизни и характере Спинозы, и вы не увидите там ни одного темного пятна. Напротив, вы

найдете его столь ясным и прозрачным, что в нем и сквозь него узрите лишь чистое, ясное небо субстанции, которую он сделал принципом своей философии. Обыщите обоих со строгостью, выверните их, если угодно, наизнанку, чтобы убедиться, нет ли у них кроме отечественных продуктов — их собственных взглядов — еще и контрабандных товаров; да, я даже посоветую вам применить другое средство, сожмите, как будто у вас в руках кожаный кошелек, наполненный ртутью, их сердце — центр индивидуальной жизни, и вы увидите, что из всех его пор просачиваются только монада и субстанция. Если вам и эти средства не помогут, не принесут облегчения и улучшения вашей голове, то я хочу прописать вам еще два рецепта, заимствованных у Спинозы и Лейбница, они вполне соответствуют вашему состоянию. Лейбниц говорит: «Nous sommes faits pour penser. Il n'est pas nécessaire de vivre, mais il est nécessaire de penser» [«Мы созданы для того, чтобы мыслить. Нет необходимости жить, но необходимо мыслить»].

Спиноза же: «Nos eatenus tantum modo agimus, quatenus intelligimus» [«Мы лишь постольку *деятельны,* поскольку *познаем*»]. Если даже эти два лекарства при надлежащем употреблении на вас не подействуют, то вы неизлечимы; и я говорю вам: прощайте.

Со своими любимыми писателями публика всегда заключает молчаливый договор, согласно которому они обязуются ничего не излагать на бумаге, кроме того, что она им нашептывает; публика же взамен обязуется выплачивать им значительный гонорар в виде похвал и почестей. Таким путем желает достопочтенная современность получать от своих философов не что иное, как письменное уверение в совершенной правоте своих взглядов и мнений, а от своих поэтов только такие сочинения, к которым она уже заранее расположена и которые вполне подходят для ее теперешнего настроения духа. Писатели, не подписывающие этого контракта, немилосердно высылаются по этапу за границу, как бродяги, которые не могут надлежащим образом удостове-

рить свою личность. Если именно то, что имеет в виду современность и что она диктует своим личным секретарям и писакам, есть нечто благоразумное, то на нее, действительно, нельзя обижаться, напротив, ее нужно поблагодарить за это, ибо лишь таким путем она оставляет потомству неискаженный портрет, верно передающий ее сущность. Но к сожалению, слишком часто излюбленные писатели современности являются не чем иным, как только ее духовниками, которым она доверяет лишь свои слабости да совершаемые ею грехи и глупости.

Хорошие книги, т. е. такие, которые побуждают нас к размышлению, написаны на чужом языке. При чтении мы переводим их на наш родной язык. Но лишь очень немногие понимают искусство перевода, умеют надлежащим образом соединить в нем легкость усвоения с верностью оригиналу. Большинство читателей являются или чопорными, рабскими педантами, переводящими слово в слово, или поверхностными толкователями, которые часто наперекор писателю лишь пародируют его. Эту судьбу больше всего испытывали философские произведения. Их всегда понимали так, как во времена достопочтенных аллонжевых париков переводили греческих и латинских классиков. Конечно, римский или греческий герой, выступающий в парике, в обывательском костюме бургомистра филистерского имперского города, производит смешное впечатление. Но кто же виноват в этом?

Со старым французским романистом де Скюдери[20], совершавшим поездку по Провансу в сопровождении своей сестры, произошло однажды в высшей степени странное приключение. Они завернули однажды в гостиницу и сняли на ночь комнату, где стояли две кровати. Перед тем, как заснуть, де Скюдери спросил свою сестру, что ему делать с принцем Мазарр (этот принц был героем романа «Кир», сочиняемого господином и госпожой де Скюдери). После долгого обсуждения они

наконец сошлись на том, что должны его убить. Купцы, находившиеся в соседней комнате, услышав это последнее слово, подумали, что речь идет об убийстве какого-либо государя. Они поставили поэтому в известность полицию о мнимом заговоре, и наши путешественники были задержаны; лишь после соответствующих объяснений их опять отпустили на свободу. Неправда ли, забавная история? И я так же думаю. Но не менее забавно или даже смешно, в каком неуклюжем, грубом смысле вы издавна понимали ваших величайших писателей, а именно философов, и соответственно обращались с ними. Как ваша леность и ваша гнусная скупость, для которой гонорар был слишком велик, так и старый неприемлемый для вас обычай философов не допускать у себя бесплатных слушателей удерживали вас от посещения их лекций; поэтому вы, чтобы удовлетворить свое любопытство, которого никак нельзя было полностью подавить, подслушивали лекции через замочную скважину, стоя у двери аудитории, и таким образом, естественно, могли уловить лишь отдельные, не связанные между собой, бессмысленные слова. Вот уж, действительно, нет ничего более забавного, чем видеть, как вы снаружи, где ничего отчетливо не слышно, ибо кругом сильнейший уличный шум, подслушиваете у аудиторий великих философов с любопытством жаждущих позлословить городских кумушек. Потом все нелепости, что гудят у вас в ушах, с пылающей головой и страстным должностным рвением вы тащите в качестве corpus delicti [состава улик] в трибунал вашей испорченной, продажной силы суждения. И здесь перед собравшейся толпой, легко поддающейся обману, вы привлекаете их к суду по обвинению в грубом оскорблении вашего рассудка. Вы называете его здравым человеческим рассудком, ибо он избавляет вас от напряженных забот и усилий мышления и никогда не портит вам пищеварения, но на самом деле он оказывается таким же пошлым, как и вы сами. Он лишь ваш собутыльник, выпивший с вами на брудершафт, и, хотя вы почитаете его как вашего верховного повелителя, он всего лишь ваш балаганный король.

— ——

Жизнь охотно согласилась бы играть роль Якова, чтобы, как тот у своего брата Исава, обманным путем выманить у духа право первородства. Она поэтому слишком часто является его главным противником, коварно преследует его на каждом шагу, делает ему постоянно гадости. Завидуя его единственному благу — свободе и спокойствию, она пытается низвергнуть его в нищету и ранить в самых благородных и чувствительных частях низменными иглами своих забот и интриг. Она Ксантиппа Сократа, нюренбержка, ставшая несчастьем Дюрера, злая, продувная, сварливая, скупая баба; она пытается лишить дух самых необходимых потребностей или во всяком случае стеснить их; всякую вольность, которую дух разрешает себе, он должен совершить за спиной этой женщины. Счастливы те умы, для которых жизнь не злая жена, а лишь скверный уличный мальчишка, нарушающий время от времени их домашний покой, кидая в них камни и совершая другие злобные выходки и шалости. Поэтому мы лишь тогда проникнем в жизнь некоторых писателей, когда поймем, что все те часы, которые они посвятили своей любимой повелительнице, своей музе, им пришлось в подлинном смысле слова вырвать у жизни и для этого им часто приходилось прибегать к таким средствам, которые считаются наказуемыми с точки зрения полицейского суда ограниченной морали. Но если признать последнюю компетентным судьей, то пришлось бы рассматривать как безнравственные даже изобретательнейшие и в то же время весьма невинные средства, к которым прибегают слишком многие писатели, чтобы добиться чего-либо для своей музы, и которые в большей или меньшей степени разрешает себе всякий посвятивший свою жизнь музам. Французский поэт Дюфреи [21] всегда имел в Париже несколько квартир, чтобы было неизвестно, где он живет: таким образом избавлялся он от посещений не только своих кредиторов, но и докучливых друзей. Незнакомец пожелал однажды увидеть Вольтера, который, как известно, и без того задыхался от визитов. Вольтер велел сказать ему, что он болен. На следующий день незнакомец пришел опять. Утомленный этой назойливостью, Вольтер велел ответить,

что находится при последнем издыхании. Если этот навязчивый человек, прибавил он, придет еще раз, то пусть ему скажут, что я уже мертв и даже похоронен. Ограниченная, но в своей ограниченности последовательная мораль могла бы, как сказано, даже в этих наивных попытках избавиться от назойливых приставаний жизни, увидеть целый ворох безнравственных поступков. Дело, однако, обстоит так: где на карту поставлено наше духовное существование, там мы прибегаем даже к недозволенным средствам, чтобы только спасти себя. Нужда научит калачи печь. Гуманист Ермолай Барбарус [22] призывал даже на помощь черта, чтобы выпутаться из литературного затруднения; Вольтер же, после того как слуга, на которого он обрушился в гневе, убежал от него со словами: «Вы, должно быть, господин, одержимы дьяволом», ответил ему со всей кротостью: «Ах, мой дорогой, я одержим кем-то еще худшим, чем дьявол; у меня в голове сидит проклятый тиран (Вольтер работал тогда как раз над трагедией, где была такая сцена), которого я хочу заколоть ударом кинжала, чтобы помешать ему спать с очень почтенной княгиней; я никак не могу с этим справиться, и именно это приводит меня в бешенство».

Как мало брак может считаться счастливым и основанным на истинной любви только благодаря тому, что он заключен влюбленной парой против воли родителей, так же мало и наука, которую кто-либо выбирает против воли родителей, может считаться именно благодаря этому предназначенной ему от природы профессией, где он некогда совершит нечто значительное. Но все же верно то, что большинство великих писателей, вспомним, к примеру, хотя бы Лукиана, Лютера, Вольтера, Руссо, Торквато Тассо, Ариосто, Шекспира, Боккаччо, Ульриха фон Гуттена, Мольера, Лессинга, Петрарку, Фому Аквинского, Куяция, Сабеллика, Конрада Кельтеса [23], Кювье, Дидро, вопреки повелению, распоряжению или желанию своих родителей сорвали с древа познания плод бессмертия, влекомые к этому лишь неодолимой страстью. Явление это хорошо обосновано. Мир не

любит новшеств; он, правда, любит перемены в платьях и в предметах роскоши, но ни в коем случае не в вещах, которые затрагивают саму жизнь. Он желает commoditatis causa [ради спокойствия], чтобы все шло по-старому, чтобы внук ходил по той же улице, что и дедушка, пусть даже она то ли по глупости строителей была проложена неудобно и бессмысленно, то ли потому, что милые дедушки вследствие каких-то обстоятельств того времени вынуждены были делать большие обходы, осталась настолько кривой, что требуется пройти добрую немецкую милю там, где можно было бы с бóльшим удобством покрыть это расстояние в течение получаса. Мир поэтому относится неблагосклонно к появлению хороших писателей, ибо хорошими писателями бывают всегда лишь те, которые создают мысли и взгляды новые по существу или же для своей эпохи, а когда, скажите, в мире была высказана какая-либо новая идея, которая не внесла бы в него некоторого dérangement [расстройства]? Мир поэтому всегда стоит за стариков. Ибо старики, прожившие уже лучшую и бóльшую часть своей жизни, с необходимостью любят старое, согласно меткой пословице «simile simili gaudet» [«подобное радуется подобному»]; молодежь же, напротив, имеющая перед собой лучшую и бóльшую часть своей жизни, любит новое, свежее и молодое, поэтому она часто с нетерпением жадно срывает с дерева даже незрелые яблоки и сливы. Молодежь стоит на чисто идеалистической почве. Она растет вместе с эпохой, еще не существующей, но находящейся в процессе становления; для надежд и ожиданий всякого рода ей открыто неограниченное поле; ее вера не знает границ возможного, и именно в этой вере коренится ее неукротимая жажда творчества. У стариков крылья, напротив, уже подрезаны; их надежды уже исполнены или разбиты; они стоят на высохшей почве воспоминаний, которые как раз больше всего усыпляют человека и парализуют его стремление к деятельности. Они спокойно смотрят в лицо смерти лишь тогда, когда знают, что все осталось на старом месте, что мир был и останется таким, как и в их время и каким они давно уже его познали досыта, когда они думают, что уже наслади-

лись лучшим и после них ничего лучшего не будет и быть не может. Когда нам приходится покинуть любимое жилище с дорогими для нас предметами, то мы желаем, чтобы в наше отсутствие в нем ничего не изменилось, дабы мы могли ориентироваться в нем даже издалека, воображая, что находимся дома, и если уж мы не можем действительно наслаждаться созерцанием этого, то по крайней мере утешаемся мыслью «все осталось по-старому» — мыслью, которая делает для человека терпимой боль по поводу неизбежной потери его жизни.

Как только жаждущий новшеств литературный птенец обнаруживает хотя бы малейшие признаки своего существования, мир начинает как можно быстрее искать убежища у стариков. Последние не упускают случая при помощи десяти заповедей и всех других находящихся в их распоряжении устрашающих средств, отговорить его от сумасбродного, по их мнению, намерения и побудить к тому, чтобы он зарабатывал себе пропитание отцовским способом и вместо научных занятий выбрал почтенную гражданскую профессию. Из тысячелетнего опыта мир слишком хорошо знает бесполезность подобного начинания. Новатор, завороженный великолепным голосом своего гения, который, будучи внятен лишь ему, изливает на его грудь отрадное утешение, внушает мужество и тем чудеснее действует на душу, чем из большего отдаления проникает к нему, подобно глухому совершенно не слышит громогласных проклятий, низвергаемых на его голову. Все средства, применяемые с целью заставить его перейти из состояния свободного, ничем не связанного homme de lettres [литератора] во временную конюшню жалкой ограниченности, не достигают цели, разбиваются о непреодолимое стремление его природы. Тем не менее мир не перестает при каждом новом представившемся случае применять опять свои избитые средства и натравливать стариков на молодых как на безбожных еретиков; он стремится вознаградить себя за досаду по поводу этих безуспешных попыток по крайней мере той злорадной мыслью, что ему удалось заранее дискредитировать писателя в глазах людей и принудить его начать свою ли-

тературную карьеру с греха против десяти заповедей. Поэтому в высшей степени удивительно, что мы до сих пор еще не имеем книги, единственным предметом которой был бы печальный дебют жизни господ литераторов, а между тем итальянец Пиериус Валерианус[24] уже подарил нам прекрасную книжку «De infelicitate literatorum» (О несчастье литераторов), которая почти исключительно занята печальной участью ученых его времени и недавнего прошлого. Действительно, нет недостатка в материале для подобного произведения. Почти всем гениям вход в театр мира обходился очень дорого, так как каждый раз, когда директор театра давал новое бенефисное представление в пользу бедных, оно бывало в счет абонемента. Зато, наоборот, издавна посредственные умы всякого рода имели свободные билеты, так как они занимались только скучной работой повторения и комментирования произведений великих, большей частью не понятых ими умов, но именно в силу этой их практической пригодности мир относился к ним более благоприятно и платил им более высокие гонорары, чем оригинальным умам, которым они на самом деле были обязаны своим насущным хлебом.

Можно ли обижаться на мир за то, что он так принимает писателей, детей духа, и так с ними обращается? Нисколько! «Principiis obsta! Sui cuique mores fortunam fingunt. Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se» [Веди борьбу с самого начала! Всяк кузнец своего счастья. Скажи мне, кто твой друг, я скажу, кто ты»]. Почему господа литераторы связываются с духом, который издавна был на плохом счету у мира, так как он всегда впутывал его в неприятные истории и обладает такими манерами и свойствами, которые radicitus [в корне] противоположны и противны его обычаям, его способу мышления — словом, всему его существу? Ибо, во-первых, дух — авантюрист, бродяга, равного которому нет. Собственно говоря, и до сих пор точно не известно, каким образом, почему и откуда он появился на свет. Он вступает в него без всякого удостоверения

и рекомендательного письма, как в эпоху Возрождения наук, когда имело место настоящее generatio spontanea или aequivoca [самопроизвольное зарождение] гениев всякого рода. Правда, он дает уже заранее в «Справочном листке» анонс о своих новых творениях; но, несмотря на это, он всегда приходит не вовремя и столь же неожиданно, как Карл XII под Стокгольмом. Дух, правда, стучит в дверь мира, но, не дожидаясь, пока приведут себя в порядок и крикнут ему «войдите!», уже входит в комнату и, распоряжаясь по-хозяйски, без всяких церемоний занимает место рядом с пораженным владельцем. Таким образом, уже первое впечатление, которое дух производит при своем появлении на свет, отнюдь не способствует тому, чтобы он мог предстать в благоприятном свете. Ведь мир в высшей степени церемонен, он требует от каждого, кто является к нему с визитом, чтобы тот ползком пробирался к нему по бесконечной плоской лестнице, тысячекратно изгибая голову и спину; он применяет китайскую теорию вменения преступления, согласно которой дети ответственны за вину родителей, только, наоборот, засчитывая заслуги прапрадедушки его праправнуку, и пропускает только того, кто публично выставляет напоказ на трехкрейцерной штемпельной бумаге своей головы визу какого-либо авторитета. Так, однажды Лейбниц при морской буре избег опасности быть выброшенным за борт итальянскими моряками только благодаря тому, что, заметив их намерение, сохранил достаточно присутствия духа, чтобы быстро вытащить из кармана четки, которые он, очевидно, намеренно взял с собой, путешествуя по Италии. Во-вторых, дух, и это еще гораздо хуже, я едва осмеливаюсь произнести это, у меня почти волосы встают дыбом. О! Это ужасная тайна: подумайте только, незаконнорожденный плод любви, и притом от... но об именах мы умалчиваем. Что это значит и какой имеет смысл быть незаконнорожденным, мы все знаем, к сожалению, слишком хорошо. Поэтому друзья Эразма не решались в свое время признать, что он является внебрачным сыном, опасаясь этим фактом дискредитировать его литературное имя и дать в руки его противников опаснейшее оружие. Ибо, хотя уже Понтус Геу-

терус написал научный труд о незаконнорожденных, среди которых он насчитал множество знаменитых людей, мир все же сохраняет свои старые предрассудки, что, впрочем, не должно ни в малейшей степени нас удивлять, ибо мир имеет столь слабую память, что уже в XIX веке не помнит, что совершили в XVIII его великие учителя. Он поэтому подобно Альберту Великому, став однажды из осла философом, затем опять превращается из философа в осла, а посему мысль Лютера: «Мир подобен пьяному мужику, который, будучи подсажен на лошадь с одной стороны, валится в другую сторону» — и в этом случае оказывается совершенно правильной. Подобно тому как исковое прошение, хотя бы его содержание было составлено и изложено самым правильным и удачным образом, тем не менее отвергается судом, если не соблюдена какая-либо формальность, так отвергаются миром и те дети, которые произведены на свет без соблюдения надлежащей процедуры, исполняя которую поп с церковной кафедры по крайней мере трижды перед их рождением спросил бы собравшуюся общину, не имеет ли кто-либо возражения против них. Да, любовь находится на плохом счету у мира, как и у спекулирующих деньгами англичан. Ибо он стремится, поскольку это в его силах, расстроить даже браки, основанные на любви; а если этого сделать нельзя, то по крайней мере отсрочить их до тех пор, пока шпанская мушка времени не устранит или хотя бы уменьшит прилив крови к сердцу; но в то же время он всеми возможными способами покровительствует тем бракам, которые, хотя и с отвращением, заключаются вследствие физического, морального или финансового банкротства, чтобы увеличить таким образом до бесконечности число несчастных телесных и умственных калек. Впрочем, мир, это надо признать имеет основательные причины для своих предрассудков относительно любви и незаконнорожденных детей. Ибо дети любви, будут ли они рождены вне брака или в браке, причиняют миру слишком много хлопот, потому что кровь их образуется не из тепловатой воды брачного должностного рвения, напоминающего школьные правила и обязанности, а черпается из свежего источника при-

роды, лишь изредка не обнаруживаются в их темпераменте и характере свойства их отечества, пыл южного неба. Вечно жизнерадостные боги и богини греческого Олимпа при каждом новом отпрыске любви возобновляют свои старые притязания на трон мира и используют его в качестве в высшей степени желанного повода с целью всеми находящимися в их распоряжении силами демонстрировать ad hominem, что лишь при их правлении могут рождаться и расти счастливые люди, здоровые душой и телом. Отсюда, не напрягая особенно своего ума, можно понять, какая сенсация произойдет в мире, когда дух без всяких околичностей скажет ему прямо в лицо, что он является сыном любви, что он уродился полностью в свою мать и поэтому ничего не производит на свет, кроме множества исключительно незаконнорожденных детей.

Итак, дух, мы должны это повторить, ибо Repetitio est mater studiorum [повторение — мать учения], во-первых, бродяга, во-вторых, незаконнорожденный сын, следовательно, постыдного происхождения, в-третьих (чем дальше, тем хуже), он ужасно расточителен. Для чего миру требуются годы, пока он в поте лица своего, попрошайничая повсюду, что-либо соберет и накопит, то расточительный дух проматывает в одну бурную аттическую ночь; так, он однажды посредством Декарта, Бэкона и других славной памяти князей духа — кто из нас не вспоминает без искреннего удовольствия этих прекрасных университетских лет нового человечества! — к досаде мира филистеров, с юношеским задором выбросил в окно толстые фолианты схоластов, которые были напечатаны за счет папского престола и с его одобрения. И что хуже всего в этом деле — мир до сих пор не знает, как он ни ломает себе голову, откуда дух берет средства для таких громадных затрат, ибо сколь ни мало мир, как это известно, мучим жаждой знания, он весьма терзается любопытством узнать, сколько каждый проедает ежедневно. А именно мир совершенно правильно ценит человека лишь согласно тому, что он имеет, чего он может достигнуть. Но так как мир, т. е. большинство людей, не обладает никаким фондом духа и ума, или в лучшем случае, этот фонд

очень незначителен, так как одни лишь деньги являются средством их самодеятельности и источником их производительности, то ценность человека в мире определяется — что также совершенно правильно — лишь содержанием его денежного кошелька, сумма его духовных сил считается равной сумме его денежных средств; поэтому уже у греков была поговорка: χρήματ' ἀνήρ, по-немецки она звучит так: Geld ist der Mann [деньги — это человек]. Но великий интерес, который люди обнаруживают к тому, чтобы точно и добросовестно рассчитать свои силы и оценить силы другого, возникает из чувства их собственного бессилия, из их недоверия друг к другу, из зависти, которую они питают к другому, когда тот немного больше имеет или же тратит. Когда кто-либо заглядывает в кошелек другого, то застает последнего как бы врасплох. Он может убедиться, соответствует ли роль другого в свете действительным средствам, или же тот пускает пыль в глаза. Он распутывает загадочный узел жизни другого вплоть до самых последних нитей, развязывает этот узел с таким удовлетворением, как если бы он разрешил трудный арифметический пример, ибо из кошелька другого он почерпнул успокоение, [убедившись], что способен к тому же, имеет столько же или во всяком случае ненамного меньше. И если после тщательного изучения источников он приходит к печальному результату, что его сосед всегда получает деньги по гораздо большему счету, то все же у него на душе теперь гораздо спокойнее, чем раньше. Зная точно состояние имущества соседа, он до известной степени как бы приобретает власть над ним, становится как бы тайным контролером его расходов, который если и не пользуется совместно этим богатством, то все же — правда, лишь в высшей степени тонким и призрачным образом — становится его совладельцем. Впрочем, последний случай является лишь исключением из правила, которому мы поэтому не должны придавать особого значения. В нормальном состоянии мера человеческой оценки вырабатывается в зависимости от сословной принадлежности и различных степеней богатства и бедности; бедный сравнивает себя лишь с бедными, зажиточный — с зажиточными, богатый — с

богатыми, так что большее или меньшее различие сводится к минимуму. В награду за свои математические изыскания оценщик всегда приносит домой радостное сознание: и я имею столько же, и я значу столько же. И если даже другой тратит больше него, то он все-таки может полностью освободить себя от гнетущей тяжести зависти тем, что в состоянии определить с точностью до минуты момент, когда поток серебра перестает течь.

Мои читатели поэтому вполне поверят мне, если я им скажу, что мир приходит почти в отчаяние от того, что все еще не может открыть источников, из которых дух черпает средства для своих громадных затрат. Правда, с целью утолить свое мучительное любопытство мир иногда воображает, что дух — поденщик, живущий трудом своих пяти чувств. Но как это происходит, он все же не может себе ясно представить. Так как мир добывает свой хлеб насущный лишь с помощью пяти чувств и в этой области чувствует себя как дома, то он скоро приходит к догадке, что дух является *particulier* [частным лицом], которое по крайней мере значительную часть своих расходов покрывает из частных средств; в этой догадке особенно его подкрепляет то обстоятельство, что между монетами, которые тот раздает, очень часто, к его величайшему изумлению, попадаются такие, которые состоят из совершенно чуждого, неизвестного миру материала и покрыты такими удивительными иероглифами и фигурами, что он, несмотря на свои упорные дипломатические, нумизматические и археологические изыскания, не мог открыть ни их смысла, ни места и ни времени чеканки. Но со всем этим мир ни на шаг не продвинулся вперед. Вопрос, откуда это частное лицо получило свое имущество, все же остается нерешенным. Миру поэтому не остается ничего иного, как обвинить дух в ереси, объявив его волшебником и колдуном, как он это сделал однажды по отношению к папе Сильвестру II, Альберту Великому, Роджеру Бэкону и другим, и вывести источник его богатства из интимного общения с чертями и демонами. К сожалению, и это не смогло надолго удовлетворить его любопытство и неодолимую страсть к оценке имущества духа. В своем новом терзании он прибегает по-

этому к следующему средству. Как только какой-нибудь писатель выступает с идеями, величественность и возвышенность которых с сокрушительной силой повергает толпу в сознание ее ничтожества, мир тотчас же бежит к его бывшим учителям и школьным товарищам и даже к его кормилице, если она еще жива, и просит их настойчиво помочь ему в нужде и дать некоторые разъяснения относительно этого человека. Чтобы освободиться от удручающего его чувства чужого превосходства, мир выводит затем свойства духа из этих выклянченных заметок таким же способом, каким Гельвеций из того обстоятельства, что однажды калькуттский петух поранил Буало [25] в детстве в чувствительную часть тела, объясняет недостаток чувства в стихах Буало, его безбрачие, его сатирические выпады против женщин и его отвращение к иезуитам, которые впервые привезли во Францию калькуттских петухов. Если мир, таким образом, о каком-либо великом поэте узнает, что тот при создании своих стихотворений пьет вино, ибо не все поэты так воздержанны, что могут подобно Зеуме поддерживать свое поэтическое вдохновение водой, бутербродами и картофелем, то он со счетной таблицей в руке точно осведомляется о том, какое количество вина, каких сортов и какого года он выпил. Мир классифицирует затем его сочинения по различным сортам и годам и совершенно серьезно выводит силу и огонь ощущений поэта из крепкого вина, которым он наслаждался. Опьяненная от радости толпа торжествует по поводу этого открытия. Превосходство великого ума, которое он дал ей почувствовать, не гнетет ее больше: она нашла меру, общую для него и себя; она говорит, восхищенная сама собой: «Ага! Это я также могу, я должна только смело пить шампанское и бургундское». Однако радость, что ей удалось заточить дух подобно весомой массе в бутылку от вина, продолжается недолго. Слишком скоро мир делает в высшей степени неприятное открытие, что бесчисленное количество лиц может дурманить себя шампанским и бургундским, но от этого в голове их не появляется даже малейшего намека на поэзию и что некоторые поэты, вообще не бравшие в рот вина, пели столь же пламенно, как и те, которые

ежедневно употребляли самое крепкое вино. Это открытие повергает мир с беспощадностью в бездну его первоначальной безутешности по поводу неудовлетворенного любопытства. Ему не удается выследить дух. Он вечно остается у него, точно бельмо на глазу.

Когда кто-либо хочет нам представить третьего с не особенно выгодной стороны и начинает свое описание с таких черт, из которых мы, подобно тому как Кювье воссоздал по *отдельным* костям внешний облик и строение тела животного, можем сконструировать всего человека от головы до ног, то мы прерываем его речь следующими словами: «Замолчите, довольно, нам не нужно больше ничего о нем знать». Так и я убежден, что многие из моих весьма почтенных читателей найдут вполне достаточными несколько характерных штрихов, которыми я только что бегло нарисовал дух на школьной доске, чтобы самим дополнить недостающие части картины. Но увы, в высшей степени печальная обязанность доцента и писателя состоит в том, чтобы равняться по большинству, и поэтому я nolens volens считаю себя обязанным продолжать начатое описание духа и перечислить его остальные похвальные качества, сопоставляя их с противоположными качествами мира: лишь благодаря этому они, согласно логическому основоположению, что «Contraria juita se posita magis elucescunt» [«Противоположные понятия, поставленные рядом, уясняются»], могут быть освещены надлежащим образом соответственно барометрической шкале бесспорной таблицы умножения.

Итак, дух, мои высокопочтенные слушатели, есть не только, как мы видели (предостерегающий пример!), не имеющий себе равных расточитель, но также, в-четвертых, во всех отношениях впадающая в крайности, переполненная энтузиазмом, наиболее сумасбродная, эксцентричная и гениальная голова под солнцем. Он всегда в экстазе, т. е. не в своем уме, каким бывал Сократ только по временам; без границы меры и цели, всегда стремится куда-то; подвижный, как ртуть; вся его жизнь — это непрерывный, стремительный поток мыслей. Вода же мира течет так лениво, что неизвестно, движется ли она вперед или назад; так что

Можно умереть от скуки, если всю жизнь рассматривать ее медлительный ход; даже самые добросовестные естествоиспытатели еще не пришли к окончательному заключению, течет ли эта вода или стоит на месте. Ибо движущим началом является мысль, а мир флегматичен в высшей степени. Он чрезвычайно туго соображает, словно беотиец. Он столь мало организован и расположен к мышлению, как и знаменитый врач Бургав[26], не спавший шесть недель, если он серьезно начинал размышлять над каким-нибудь предметом. Каждая новая мысль приводит мир в волнение, и он становится таким же горячим и красным, как гребень разъяренного калькуттского петуха; кровь вытекает у мира потоками из носу, как это бывало с тем ученым в Болонье, у которого, когда он размышлял утром в кровати, начиналось сильное кровотечение из носу. Лучи звезды достигают его подслеповатых глаз лишь по истечении столетий, когда она уже давно исчезла из царства действительности.

Поэтому вполне естественно, что дух раз и навсегда не может уняться и втиснуться в рамки мирской ограниченности, которую с целью скрыть от себя свою собственную скудость называют рамками трезвого разума. Духу, собственно говоря, слишком тесно в мире; его неудовлетворенное существо, достигающее своими корнями бесконечности, не может стать ногой там, где имеется почва, достаточная всего лишь для ржи, картофеля и брюквы. С ним происходит то же, что и с Декартом; последний с той перепительностью, которая является не признаком бесхарактерности, а, напротив, свидетельствует скорее о полноте внутренней самоудовлетворенной жизненной силы, странствовал по всему миру в мыслях и в действительности, но, сколько ни ломал себе голову, все же не мог выбрать определенной сферы деятельности и добровольно удалился из своего отечества для того, чтобы, порвав всякую связь даже с друзьями и родственниками, посвятить себя исключительно наукам. С ним происходит то же, что с аббатом Прево[27], автором превосходного романа «Манон Леско»: качаясь на волнах жизни, он был сперва иезуитом, затем солдатом, потом опять иезуи-

том и вновь солдатом и после этих многократных перемен профессии отдался новым потокам непостоянства: он нашел успокоение лишь в умственной деятельности писателя, где сделал предметом своих размышлений и изображений преимущественно те страсти, власть которых сам испытал в жизни. Он подобен оригинальному Хладни[28], чье высшее желание, с которым должны были сообразоваться все другие желания, состояло в том, чтобы быть свободным гражданином мира и в качестве такового вести свободную, беззаботную жизнь без всяких обязанностей по отношению к государству, должности, семье, другу. Правда, дух, являясь именно в силу своей гениальности меньше всего домоседом и филистером, совершает в жизни походы, терпя при этом обычные лишения, но все же никогда не нисходит до мирской казенной службы. Он записывается лишь волонтером, подобно тому как Декарт добровольно без жалованья поступил на службу к голландцам, баварцам и австрийцам и отправился с ними на войну; его цель заключалась не в том, чтобы выступить актером в театре мира, — что он, заметим мимоходом, мог сделать без всякого ущерба своему философскому достоинству, ибо даже Людовик XIV, которого Франция чтит как своего величайшего короля, танцевал в балетных сценах комедий Мольера, — а в том, чтобы в качестве зрителя лично участвовать во всех актах комедии жизни от начала до конца.

Верно, во всяком случае, кто бы вздумал обойти это молчанием, тот заронил бы обоснованные сомнения в своей правдивости, первой добродетели писателя; верно, говорю я, что мир со своей стороны из благоразумных, но весьма плоских соображений употребляет все возможные усилия для того, чтобы где-нибудь и как-нибудь пристроить дух, приучить его к какому-либо определенному ремеслу, ибо дух некоторым образом невольно импонирует миру и уже одним своим существованием повергает его в немалое смущение. Но мир предлагает духу в качестве поля деятельности очень маленькое место, где можно было бы его хорошо контролировать, делать ему по всякому поводу выговоры из опасения, как бы он не выказал своей мудрости

и не обнаружил своих талантов к величайшему ущербу для своих коллег на большом поле деятельности. Но даже это маленькое местечко, если дух склонен его принять, мир предлагает ему лишь временно, не заключая твердого контракта подобно членам индейского племени криков, всегда заключающим свои браки предварительно лишь на год. Подобно тому как дух не хочет и не может связать себя с миром, так и мир, желая будто бы воздавать равным за равное, не хочет связать себя с духом. Он это доказал давно. Так и наш немецкий народ лишь временно избрал своих классиков в учителя, но теперь они уже получили отставку. Многие индейские племена, хотя и имеют представление о высшем существе, которое они называют великим духом или великим владыкой жизни, тем не менее отводят этому высшему существу такое маленькое и второстепенное место в жизни, что у них остается громадный простор для самого нелепого фетишизма. Так и добрые немцы, хотя и читают своих классиков и называют их в своем простосердечии великими умами, тем не менее уступают им такое крошечное местечко для деятельности, что у самих остается достаточно простора для предоставления наиболее влиятельных должностей призракам и фетишам всякого рода; подобно иудеям они уже после появления Иеговы все вновь и вновь приносят жертвы золотым тельцам. Правда, каждое воскресенье добрые немцы идут в церковь, чтобы послушать проповедь великих умов о чем-либо прекрасном, но большинство их в течение проповеди занято совершенно другими мыслями. И если они даже в течение некоторого времени слушают проповедь и выражают свое одобрение, то на протяжении следующих шести дней недели они вознаграждают себя за этот подвиг. Какая масса диких народов поклоняется лишь низшим божествам, а не высшим, лишь злым духам, а не добрым!

Но из-за этого не будем несправедливы к миру! Чем больше дух получил бы простора для развития и проявления своих чудесных сил, тем больше твердой земли он смыл бы своим могучим потоком и таким образом значительно уменьшил бы земельное пространство,

где толпа получает средства для своего существования, а мир должен обеспечить именно толпу. Поэтому так редко появляются великие умы. Если бы они появлялись чаще, то бесчисленное количество лиц лишилось бы единственной опоры жизни, полезности и необходимости своего существования, ибо масса людей с женами и детьми может в течение многих лет прилично прожить тем, что великий ум растратит в один вечер. Признаем как раз в этом великую мудрость, которая управляет миром и которой, хочешь или не хочешь, а нужно повиноваться. Эта мудрость намерена, очевидно, допустить как можно больше существ не только к бытию, но, что, собственно говоря, то же самое, к наслаждению и радостям бытия. Но радость бытия заключается единственно в сознании его ценности. Силы, а следовательно, и деяния так распределены и рассыпаны по миру, чтобы возможно большее число людей обладало сознанием своей ценности, своей важности и полезности: чем меньше порции, тем больше наслаждающихся. Совершенно справедливо поэтому толпа издавна завидовала великим умам, хулила их, клеветала на них, преследовала их, ибо она знала слишком хорошо, что они отнимают у нее покой и радости, наносят ущерб ее бытию и даже угрожают ему. Несчастье было поэтому уделом почти всех великих мужей. Только сознанием собственного величия вознаградила их божественная премудрость за переносимый ими позор и потерю земных благ, ибо, собственно говоря, это она предопределила их к тому, чтобы дать стимул толпе собрать воедино все свои силы с целью воспрепятствовать тягостному и дорогостоящему явлению нового великого духа. Гениальная сущность духа совершенно не подходит миру. Человек чувствует свое собственное достоинство, счастлив и доволен лишь до тех пор, пока ему не напоминают о его границах, а то, что они существуют, он, к величайшему сожалению, наглядно убеждается на своей противоположности, на гениальности духа.

Ах, если бы дух был только гениальной головой! Это еще куда ни шло. Но к сожалению, он еще настоящий чудак, полный своеобразия и капризов.

Я говорю, к сожалению! Ибо мир гораздо меньше обижается на его гениальность, чем на его причуды, поскольку последние гораздо резче колют глаза толпе. Ибо в мире каждый хочет видеть в другом лишь самого себя как в зеркале. Человек, который не так думает и живет, как другие, для них так же неприятен, как Присциану пощечина, которую дал ему находящийся в состоянии душевного волнения ученик. И подобно тому как даже опытный церковный проповедник прерывает свою проповедь, будучи неожиданно поражен в церкви чем-нибудь необычайным, например бросающейся в глаза личностью, подобной которой он никогда не видел, так и появление такого диссидента выбивает людей из хорошо проложенной колеи; они как бы теряют руководящую нить своей жизни и сердятся поэтому на нечестивца, как школьники на исключения из правил, которые делают для них изучение грамматики столь горьким. В мире каждый ставит свои карманные часы по городским часам. И если даже его маленькие карманные часики идут правильнее и в большем соответствии с движением солнца, чем большие городские часы, это ничего не значит; когда на улице бьет двенадцать, он должен также поставить карманные часы своего духа на двенадцать с точностью до минуты, для того чтобы, в то время как другие обедают, в такт с ними подносить и свою ложку ко рту; даже пульс его по возможности должен биться так же, как у других, не быстрее и не медленнее. И если даже в городе, где он живет, имеется много уличных часов и они, что часто бывает, не согласуются друг с другом, так что неизвестно, по каким нужно ставить свои, он, вместо того чтобы поставить их на свой собственный страх и риск, из опасения прослыть исключением из правила предпочитает поступить подобно тому крестьянину, который с досады, что не мог никому угодить, бросил своего осла в ручей. Да, если даже его собственный врач настоятельно рекомендует для укрепления и оживления его слабых нервов выпивать каждый день вина на кружку больше, чем его сотрапезники, то он все же не осмеливается это делать, считаясь с тем, что ска-

жут об этом люди. Разве только другой, более смелый, чем он (это, естественно, должен быть человек, обладающий большим авторитетом, чтобы он мог без риска сослаться на его пример), не выпьет раньше его лишнюю кружку вина. Некоторые люди стали бы талантливыми, если бы они только имели мужество быть ими, если бы они не дожидались издания официального разрешения развивать свой талант. Но раньше, чем такой человек истратит хотя бы пятак, он будет трижды вертеть его подозрительно в руках, разглядывая с обеих сторон, дабы узнать, выглядит ли он именно так, как обычные пятаки, опасаясь, как бы не сочли его фальшивомонетчиком, если он будет тратить иные монеты, а не уже бывшие в употреблении. Именно таким образом бедняга лишается своего лучшего блага, своего таланта, ибо то, что слишком долго бережется для себя, в последнем счете нам уже больше не принадлежит, а талант относится как раз к разряду таких благ, где владение и употребление нераздельны.

Как не похоже на это поведение духа! Свободно и беззаботно шествует он по своему пути, следуя лишь за надежным волшебным жезлом своего гения, позволяющим ему находить источники вечной жизни даже под землей, по которой бредет ощупью слепая толпа, не догадываясь, какие сокровища там скрываются. Он идет сегодня прямо, а завтра вкось, как ему заблагорассудится, никогда не ступая на большую столбовую дорогу. По ней марширует толпа тесно сомкнутыми рядами и с точными дорожными картами в руках; следуя по стопам своих предшественников, с напряженным вниманием стремится она к нетерпеливо ожидаемой цели, к безопасному ночлегу; чтобы не потерять времени, она не бросает даже взгляда на великолепные пейзажи, лежащие в стороне от большой дороги. Дух же следует лишь за движением прекрасного потока своей неисчерпаемой внутренней полноты жизни. О, какие удивительные перспективы открываются здесь перед его опьяненными от радости взорами! Каждый новый поворот потока открывает перед ним новый, совершенный сам по себе мир, от которого он не может оторваться. Он остался бы здесь навеки; он верит, что

находится на высочайшей вершине, где уже насладился самым прекрасным и величественным на свете, что уже до последней капли осушил кубок бесконечности: вера, в которой он вряд ли обманывается, по крайней мере в отношении самого себя. В то время как он бродит в открытом поле, не ища приюта и убежища, наслаждаясь великолепной природой и забывая обо всем, его товарищи сидят уже дома в безопасном жилище и оживляют свои скучные беседы лишь ехидными замечаниями по поводу его долгого отсутствия.

И если некоторые, хотя и не отстающие от массы, но тем не менее проявляющие особый интерес к судьбе духа, начинают громко выражать свое беспокойство по поводу его долгого отсутствия, их тотчас же заглушают другие голоса из толпы. Они обращаются к этим некоторым со следующим наставлением: «Он сам виноват, если его по дороге растерзали волки и медведи. Почему он держится в стороне от нас? Бог с ним, пусть бежит, куда хочет. Он пропащий человек. Он издавна был сумасбродным парнем. И если вы еще не верите, то вот вам самое яркое доказательство его сумасбродства. Он ел не со всеми вовремя, в определенные часы, а когда ему угодно, как это бывало с тем лейпцигским магистром, по имени Лейбниц, о котором вы, должно быть, уже слышали и который часто даже не ложился в кровать, как это полагается порядочному человеку, а засыпал в своем рабочем кресле с пером в руке, дабы возможно больше времени без перерыва оставаться наедине со своими причудами. Дух поступает подобно тому магистру, который — я рассказываю вам об этом обстоятельстве, чтобы вы лучше поняли, до какой степени безумия он доходил, — даже в последние минуты своей жизни, когда честный христианин думает о совершенно других вещах, все еще беседовал со своим медиком о том, каким образом господин Фуртенбах превратил половину своей железной иглы в золото. В предсмертный час он все еще пытался писать, а когда уже не мог больше различать написанного, то разорвал листочек бумаги, надвинул ночной колпак на лицо, спокойно лег и умер, как бы досадуя на то, что уже нельзя больше

читать, что наступает в жизни punctum satis [последний момент], когда нельзя больше ставить точку над *и*, а также различать запятую от точки с запятой. Часто дух, подобно — боже, сжалься надо мной, вы, Patres sancti [святые отцы] Кириллы, Августины, Иеронимы, вы, Симеоны Столпники старого и нового времени, вы, святые все вместе и каждый в отдельности, помогите душе моей, когда я произношу его имя, — подобно Спинозе, этому проклятому еретику (милосердный бог заранее, дабы дать устрашающий пример другим, отметил его и покарал, заставив его родиться от отверженного еврейского народа), по целым месяцам не выходит из своего рабочего кабинета, как лукавый, который замышляет злое и у которого совесть нечиста. И тогда как наш брат, смешивая между собой в надлежащих пропорциях plaisir [развлечение] и труд, ходит каждый день после проделанной работы в определенное время в трактир, как это делали с незапамятных времен наши благочестивые отцы, он подобно тому ветреному французскому gentilhomme [дворянину] Декарту, у которого также всегда недоставало винтика в голове (это явствует уже из того, что он в своей «Philosophia prima» — о высокомерный дурак, — некстати вмешался в дела божьи), целый год только и делал, что разыгрывал роль кавалера, шутил с дамами, посещал игорные дома, танцевальные и фехтовальные залы, а потом неожиданно под покровом ночи и мрака удирал, замыкался в глубокое одиночество и целые годы корпел исключительно над книгами. Меня удивляет, что он давно не кончил так же печально, как тот итальянец, — Фламминиусом, помнится мне, звали этого чудаковатого малого, — который также имел столь противоестественную склонность к одиночеству, издавна являвшуюся признаком испорченного сердца или свихнувшегося ума, что ни с кем не общался, никого не приглашал на обед и сам ни к кому не ходил, не терпел около себя даже слуги или служанки, но в заслуженное наказание за это — вот урок для вас, вы, надменные ученые, вы, которые или вовсе гасите в себе божественную искру столь приятного влечения в об-

щительности или сохраняете ее ради постыдных потребностей, зажигая от нее масляные светильники для ночных трудов, — испустил свой мизантропический дух среди своих книг, лежавших на полу, без ведома своих друзей и соседей и даже без помощи духовенства. Часто же дух, словно древнеязыческий поэт Эврипид, который своими безбожными и вольными мыслями причинял слишком большое беспокойство даже язычникам, скрывался в темной пещере, где никто не мешал полету его меланхолических, боящихся света мыслей. А потом он опять — о безумец! — вы должны мне поверить, я об этом узнал от Монтеня, — по временам устраивал в своем доме такую возню, что можно было подумать, будто у него собрались все черти. И почему? Потому что он имел глупость вообразить себе, будто душа от резкого шума, как барсук от шума облавы, уходит в свою собственную нору. Далее, он с тем милым французом, о котором я вам только что говорил, с юности разделял тот безрассудный каприз, что до полудня, когда мы уже давно подзакусили утром и еле могли дождаться, пока накроют на стол к обеду, оставался лежать в своей кровати, ибо он, слабоумный, имел idée fixe, будто такое положение лучше всего способствует размышлению. Тех, кто высмеивал его по поводу этого сумасбродства, он отсылал к авторитету некоего Лихтенберга, который, по-видимому, имел такой же опыт, что и он, ибо писал: «Совершенно бесспорно, что порой человеку нравится какая-либо мысль, когда он лежит, но она ему не нравится, когда он встает». Он, наконец, часто вопреки всем приличиям, напрашиваясь на скандал, шокируя всех благовоспитанных людей и в насмешку над стоячим положением, которое издавна рассматривалось как единственное специфическое отличие человека от животного (подумайте только!), как скотина, лежал на животе среди своих книг на полу и в этом положении на уровне земли, позорящем человечество и возмущающем разум, занимался науками подобно некоему Куяцию и тому итальянскому сумасброду, об ужасном образе жизни и конце которого я вам только что рассказал. Да, у него даже — о как хорошо, что я вовремя об

этом вспомнил! О слабость человеческая! Почему наилучшее приходит тебе на ум под самый конец? О вы, философы, вы, надменные глупцы, узнайте, как жалок ваш разум! Внимание! Здесь summa summarum всех ваших безумных выходок! — у него даже, как у Сервантеса, была всегда не застегнута одна пуговица брюк. Из этого вполне определенно можно заключить, мои любезные братья, что у парня не все дома, что он должен быть доволен тем, что мы оставляем его гулять на свободе, а не выдали уже давно санитарной полиции, чтобы заключить в сумасшедший дом».

Но дух, хотя он знает так же хорошо, как и мы, каким образом о нем рассуждают товарищи и как они над ним потешаются, тем не менее не дает себя сбить с толку. Он con amore [с любовью] продолжает свою увеселительную поездку, то самозабвенно, с восхищением созерцая природу, то напевая полным голосом веселые песни, которые Nota bene не заимствовал у других, а сочинил сам, то издеваясь в эпиграммах над миром и его суетой, то погружаясь в философские размышления, то — что, однако, бывает очень редко — занимаясь беседой со своими братьями, к которым он обращается мысленно со следующей речью: «Вы думаете, что достигли своей жизненной цели, когда находитесь у цели своего маршрута и сидите здесь в защищенном месте. Вы так дики, что подобно туркам не можете понять, как можно путешествовать в свое удовольствие, и называете чудаком каждого, кто путешествует пешком в Сиракузу, считая это прогулкой. Вы думаете, что мудрость жизни состоит в том, чтобы, не щадя своих глаз и легких, быстро бежать к своей цели, а когда вы ее достигаете, то не можете отдышаться. Глупцы! Жертвовать высшими благами ради низших, из-за idée fixe упустить прекраснейшие наслаждения природой! И это, по-вашему, жизненная мудрость, здравый разум. *Цель жизни — совершенствование собственного существа.* Не думайте, что тот не живет для других, кто живет поистине сам по себе. Дайте дереву лишь пустить корни, не спрашивая о том, хорошо ли для окружающего кустарника, что оно так широко разрастается, уберите лишь то, что мешает его росту;

плоды придут сами собой, и еще по истечении столетий оно будет оживлять усталого путешественника своей тенью. Поздно, быть может, никогда не прийти мне к этой цели, у которой вы уже давно сидите в dulci jubilo [сладком ликовании]. Но зато я на каждом шагу у своей цели, в каждый момент своего странствования так же жизнерадостен, как и пресыщен жизнью, ибо чего только я не видел *по дороге* и чем только не насладился!»

Но здесь я прежде всего должен самым вежливым образом извиниться перед моими почтенными и учеными читателями (я уважаю их соответственно рангу), которые терпеливо следовали за мной, за то, что я вел их вкривь и вкось, пока сам не перестал правильно ориентироваться и даже забыл тот пункт, где в последний раз остановился. Откровенно говоря, я мог бы их привести гораздо более удобным путем к тому месту, где мы сейчас находимся. Вместо того чтобы давать скучное и детальное описание характера духа, я должен был бы только назвать известное имя. Ибо, хотя большинство ничего не знает, кроме имени, о том существе, которое им обозначено, тем не менее это нисколько не вредит делу: и одного имени было бы достаточно, чтобы дать удовлетворительное представление о духе. Так, когда мы рассматриваем с высокой горы отдаленные, едва заметные местности, уже одно имя места, приводимое проводником, в такой степени удовлетворяет нашу топографическую любознательность, что мы тотчас же поворачиваемся к этому месту спиной, чтобы обратиться к другому. Когда же мы в некоторой мере склоняемся в подобных вещах к хвастовству (а тут почти не бывает исключений), то уже не чувствуем угрызений совести, давая на вопрос: «Были ли вы там?» — двусмысленный ответ: «Мы видели это место, мы его хорошо знаем», хотя узрели его с очень далекого расстояния, а само место было сплошь покрыто туманом. Мои читатели сами отгадают то имя, о котором я думаю, я это знаю наперед. Я должен им только сказать: это *то* имя, при одном звуке которого барабанная перепонка слабых ушей дрожит так сильно, что люди с сердцем, и без того

склонные к эпилепсии, бьются в сильнейших судорогах подобно известным животным при некоторых звуках. Это *то* имя, которое лишь точно выражает их собственное невежество, поразительно четко обозначая только то, чего они *не* знают и не понимают. Оно является лишь терпеливым вьючным ослом, которого они нагружают великой тяжестью собственных глупостей, собственных смертных грехов, грехов против святого духа, чтобы посредством этого счастливого самообмана избавиться от тяжелой обязанности и труда ознакомиться с самим предметом. А теперь — почему же вы медлите? Вы, наверно, уже имеете его на языке. *Философия* in abstracto, *философия* in concreto. Браво! Великолепно! Вот это я называю силой суждения, ибо *тот* предмет, о котором вы не желаете ничего знать и ведать и о котором вам также ничего не нужно знать, кроме имени, и есть одна только философия. Итак, разве я лгал, когда говорил, что знаю гораздо более близкий и удобный путь? В слове *философия* мы заковали теперь дух в цепи; он не может от нас больше ускользнуть: мы его схватили за шиворот, как дохлую лисицу. Слово *философ* — это рычаг, при помощи которого мы так легко устраняем камень преткновения, давивший на нас до сих пор со страшной тяжестью; это Мессия, избавляющий нас от той душевной муки, которую мы испытываем, когда хотим назвать дитя его настоящим именем и не можем это имя найти. Это фактотум, при помощи которого мы достигаем больше, чем посредством ста других предикатов, которые все играют лишь второстепенную роль. Это специфическое средство, при содействии которого мы все можем полностью излить на дух оставшуюся в нас желчь. Это terminus technicus, логическая категория, при посредстве которой мы счастливо подводим под *одно* понятие все свойства, до сих пор перечислявшиеся нами с усилием в отдельности. Наконец, еще только один образ (сам предмет слишком важен) — мы здесь находимся при развязывании трагического узла. Это богатая соленой влагой железа, вырабатывающая слезы, из которой мы можем разом выжать всю нашу сердечную печаль по поводу бедствий, издавна причинявшихся

духом миру. *Дух-философ* — этим разрешена загадка. Но что такое, собственно говоря, философ? Философ? Ах, философ! Если бы я мог их всех вместе стереть с лица земли синильной кислотой моей ярости! Это «Diable boiteux» [Хромой дьявол] Лесажа [30], который ведет своего ученика по самым высоким крышам человеческих жилищ, отсюда заглядывает к людям в окна, незаметно и вопреки их воле показывает их при исполнении самых тайных дел, в самых скандальных ситуациях. И перед глазами мира он заставляет исчезнуть иллюзии посредством назидательного примера со старой дамой, которая, обольщая своей ложной красотой, вовлекла в сеть своих любовных интриг юношей и даже мужей и которую дух захватывает врасплох в тот самый трогательный момент, когда она кладет на свой ночной столик орудия своей победы: белые зубы, роскошные локоны и дальнейшие соблазнительные et caetera своего тела. Философ — бесстыдный человек; он силой пробирается сквозь толпу, чтобы повсюду получить первое место. Он садится не во внутреннюю часть омнибуса жизни, а спереди в кабриолет, если же таковой отсутствует, то даже на козлы, с тем чтобы всегда дышать свежим воздухом и иметь возможность обозревать все лучше, получая все время из первых рук сведения о том, что происходит. И если он иногда на некоторое время садится в клетку зверинца, то играет там роль шпиона, не говоря ни слова с людьми; уже одним своим присутствием он портит веселому обществу путешественников невинное удовольствие, которое они получают от своей бессмысленной болтовни. Но когда он раскрывает рот, то от его кратких парадоксов они разбегаются подобно стаду невинных овец при нападении волков. Философ — безнравственный человек; Дон-Жуан, доктор Фауст — настоящие ангелочки по сравнению с ним. Мир был бы до сих пор кротким, как ягненок, невежественным и невинным, как ребенок, если бы он не привел его к падению диалектическим лукавством своего мефистофельского рассудка. О, золотое время, когда для назидания и увеселения верующего человечества на кострах горели еретики и философы — эти lucide intervalla [яркие про-

светы] во мраке невежества, пылали, как красивые рождественские свечки. Оно похищено у нас лишь по вине проклятых философов, будем надеяться на бога, что ненадолго. Философ совершенно фривольный человек, квинтэссенция из Вольтера и Лукиана. Мир еще и в более зрелые годы таскает с собой в кармане латинские упражнения и немецкие сочинения, которые он приготовлял в школе и которые, конечно, в свое время заслуживали отметки «perquam bene» [очень хорошо]; при каждом поводе, предоставляемом восхищающимся самим собой тщеславием, он заглядывает в них, чтобы с помощью документов, удостоверяющих его способности, пренебречь тяжелой задачей усовершенствования и осуществления последних, дабы из-за своего прошлого разума забыть настоящий. В это время фривольный философ, измеряющий достоинства существования лишь по его внутренней ценности и содержанию и опирающийся исключительно на свою теперешнюю творческую силу, напротив, безжалостно кидает их в огонь и с действительно дьявольским восторгом взирает, как дорогие реликвии становятся добычей всепожирающего пламени. Словом, философ — это человек, который нам совершенно не подходит.

Могут ли нас после этого удивлять приключения, которые издавна пришлось пережить духу, и участь, которую он испытал? Может ли нас удивлять, что Джордано Бруно и Ванини кончили свою жизнь на костре? Что некогда епископ Виргилий за то, что он установил существование антиподов, был обвинен Бонифацием как разрушитель религии и находился под угрозой отлучения папой от церкви? Что Галилей был закован в цепи за то, что опроверг веру в неподвижность земного шара? Что Гарвей должен был даже защищаться перед судом по поводу своего открытия обращения крови? Что Бальтазара Беккера[31] за то, что он «отнял у черта его власть и изгнал его с земли в ад», преследовали как атеиста, отрешили от должности и отлучили от церкви? Что Гердер у своих набожных коллег по должности уже потому считался подозрительным по части новаторства и инакомыслия, что

не носил подобно им парика? Что в эпоху Петра Рамуса в Париже считалось преступным, даже уголовно наказуемым новшеством произносить правильно латинскую букву «А», говорить вместо Kiskis Quisquis, вместо Kankam Quanquam? Может ли это, говорю я, еще удивлять нас? О, нет! Неправда! Мы теперь разъяснили все до конца. Нам не стоит по этому поводу тратить больше слов.

Не взваливайте, господа писатели, слишком много на мир, я вас прошу об этом самым вежливым образом! Ваш благодетель — дух, в то же время ваш настоящий мучитель, который в действительности гораздо больше притесняет вас, чем мир. Я не буду говорить об ипохондрии и других недугах, причиняемых вам сидячим образом жизни, который он принуждает вас вести. С тех пор как филология вызвала у Будеуса [32] двадцатилетнюю болезнь, да нет, уже гораздо раньше, с незапамятных времен, установлены вредные последствия занятий науками, которые столь же известны миру, как и блаженной памяти грехопадение. Я только желаю говорить о ваших внутренних домашних невзгодах, ведь они не так бросаются в глаза. Что за противное состояние, когда вы должны целые часы, а часто и дни ожидать в передней с пером в руке, пока духу, этому важному господину, заблагорассудится прийти в хорошее настроение и дать вам аудиенцию! Каждый поденщик — барон в своих четырех стенах, царь в своей области; он может по произволу начинать и кончать свою работу, прерывать и опять продолжать; только писатель не является господином в своем собственном доме, живя и здесь в несчастливейшей зависимости. Он бедный поселянин; что за польза от всего его прилежания, от всего его напряжения, если ему не светит солнце духа? Как часто писатель должен мучиться, пока он находит выражение, в точности соответствующее его мысли! Каким упрямым, каким своевольным является часто дух! Как часто остаются без последствий средства, которые вы применяете, чтобы его смягчить, напрягая при этом

все ваши телесные и душевные силы! Как тяжело давался иному поэту часто даже один-единственный стих! Подумайте только об Эврипиде, который однажды горько жаловался на то, что в течение трех дней не мог сочинить больше трех стихов; о Руссо, который, между прочим, говорил о себе: «Удачная мысль приходит ко мне всегда на полчаса позже, чем к другим, зато, когда это время наступает, я точно знаю, что должен был делать»; о Гёте, который часто бывал в таком состоянии, «когда ему казалось, что он никогда не сочинил ни одного стихотворения и никогда больше не сумеет их сочинять»; о Шиллере, который писал Гёте: «В какой степени мы все с нашей хваленой самостоятельностью связаны с силами природы, и что значит наша воля, когда природа отказывает нам! То, над чем я размышлял уже пять недель, мне помог разрешить в течение трех дней мягкий солнечный луч; конечно, моя предшествующая настойчивость подготовила это развитие, но самим развитием я обязан согревающему солнцу»; о Мильтоне, поэтическое вдохновение которого раскрывалось только в определенные времена года, а именно весной и осенью; об Ариосто, который работал целый день над парой стансов; о Гварини [33], Буало, Малербе, Бальзаке, Вуатюре [34] и, чтобы не забыть вас, филологов, которые мне особенно дороги, о Линацере и Павле Мануции [35], который между каждой написанной им строкой оставлял промежуток в четыре пальца для того, чтобы, если он нападет на что-нибудь лучшее, иметь возможность тотчас вставить это туда, и который часто сидел по целым месяцам над одним посланием; и, чтобы в конце поразить вас хорошим ударом, вы, философы, подумайте о Лейбнице, причислявшем себя к тому удивительному разряду людей, которые попеременно в зависимости от обстоятельств места и времени обнаруживают иногда удивительно быструю, иногда же чрезвычайно медленную способность к постижению и изобретению, и говорившему о себе, что хотя для него все тяжелое легко, однако все легкое тяжело. Если бы поэтому деликатные читатели и читательницы при чтении даже своих любимых книг подумали о тех каплях

пота, которые пролили авторы этих книг, то они, несомненно, потеряли бы всякий аппетит к вашим сочинениям, как у них случается со многими блюдами, если во время еды они вспоминают о способе их приготовления.

И даже когда дело налажено, когда труд под вашим пером спорится так легко и быстро, как гомеровский дактиль, чего только не терпишь еще от духа! Подобно любовнику, не вполне уверенному в своей победе, он мучает вас своей ревностью. Всякое проявление радости, даже самое невинное, оскорбляет его глубочайшим образом, если он знает, что не является ее причиной. Каждый взор, который вы кидаете куда-либо, даже с вынужденной любезностью, достаточен для того, чтобы вывести его из себя. Он хочет, чтобы вы целиком были поглощены им, чтобы ваши пять чувств, фантазию, рассудок, сердце — словом, все способности вашей души вы передали ему, не оставив ни одного гроша для своего частного употребления. Вы живете в постоянном беспокойстве и страхе потерять его благосклонность и любовь. Вы должны прилагать все усилия, чтобы поддерживать в нем хорошее настроение. Вы должны держать себя, подобно роженицам, соблюдая строжайшую диэту. Не говорит ли сам Гёте, один из величайших мастеров вашего цеха, о себе самом: «Я опять испытал на себе, что могу работать лишь в *абсолютном одиночестве* и что не только разговор, но даже присутствие в доме любимых и ценимых мной лиц полностью отводит мои поэтические источники». А когда вы наконец справились с вашим делом, что вы получаете от духа в награду за ваши жертвы, усилия, заботы и мучения? Большей частью только неприятное чувство стыда и отвращения к себе самому. Ваши книги кажутся вам не чем иным, как собственными слабостями, обнаруженными перед миром, публично выставленными testimonia paupertatis [свидетельствами о бедности], откровенными и покаянными исповедями à la Руссо и Августина, инвентариями духовного наследства вашей природы, перечнями грехов и опечаток текста вашей биографии, по поводу которых вы должны каждый раз смиренно про-

сить извинения у благосклонного читателя. Они кажутся вам лишь реестрами родимых пятен и других особых признаков, которыми, и притом не к вашей выгоде, вы отличаетесь от других людей. Пока ваша работа находится в потоке становления, она вам очень нравится. Естественно, голова ваша при этом значительно разгорячается, вы радостно опьянены сознанием, что являетесь творцом, и в этом экзальтированном состоянии не воспринимаете промахов. Но тем чувствительнее бывают послеродовые боли, когда вы уже закончили свой труд. У вас теперь такое чувство, как будто вы очнулись от прекрасного сна, чтобы тем глубже и основательнее почувствовать свое жалкое состояние. Готовое сочинение потеряло всякую прелесть; оно для вас мертворожденное дитя. Вам кажется, что вы попали в немилость к духу, вашему единственному покровителю и патрону на земле божьей; в этом чувстве пустоты, в этой иллюзии, что вы покинуты *тем* существом, из-за которого только и стоило день за днем съедать безвкусный водянистый суп обыденной жизни, сосредоточены все муки, которые только может испытывать человек как духовное существо, вы переживаете самое ужасное состояние — состояние отчаявшегося самоубийцы. А какая мучительная боль для вас, когда в самом пылу творчества самые драгоценные материалы ваших мыслей, как только вы открываете пером, как штопором, винную бутылку духа и она подвергается действию атмосферы внешнего мира, кажутся вам часто потерявшими свою добротность, а может быть, даже и совершенно испортившимися! Как счастливы те люди, которых не мучит зуд инстинкта духовного размножения, которые ничего не знают о муках духа, о муках, которые причиняет душе идея совершенства, сознание его недостижимости! Ах! Как раз, чем совершеннее, чем благороднее какое-либо существо, тем тяжелее рождает оно себе подобных. Травянистая вошь может в одно лето наплодить двадцать четыре миллиона молоди; благородной жене человека часто одно рождение уже стоит жизни! О, ни за что на свете я не хотел бы быть писателем! Я бы не хотел служить такому господину, как дух, который даже не благодарит

вас, когда вы из-за него мучаетесь и сокрушаетесь, а, напротив, находит свою высшую радость в том, чтобы вы желали погибнуть от стыда, отвращения и отчаяния; господину, который даже сам является виновником всех мук, выносимых из-за него его самыми верными и преданными служителями и почитателями. Ибо только такому господину вы никогда не можете угодить, только он похищает у вас радость отцовства, держит вас постоянно в состоянии беспокойства и недовольства самим собой, для того чтобы вы с неутомимой энергией шагали от одного сочинения к другому и, постоянно пытаясь исправить старую ошибку посредством новой, выгнать дьявола посредством черта. Да хранит нас небо от чумы, голода, войны и пожара, но в первую очередь от духа!

Жизнь — не высшее из благ,
Но величайшее из бедствий — дух.

Да! Величайшее из бедствий — это дух. Он является даже подлинным виновником тех несчастий, вину за которые вы возлагаете на мир. Мир только его слепое орудие; там, где он считает, что действует ради собственного интереса, он работает лишь в пользу духа. Дух знает человека слишком хорошо; он знает как a priori, так a posteriori, что в целом последний имеет характер того итальянского художника, которого нужно было сперва заключить в тюрьму, чтобы раскрылся его талант; что людей надо обманным путем привлекать к себе на службу. Поэтому дух открывает ящик Пандоры и налагает на шею одного такой, на шею другого иной крест, способный в зависимости от характера и индивидуальности несущего побуждать его к духовной деятельности. Иной вряд ли решительно проникся бы стремлением к идеалу, если бы уже в ранней юности у него не был каким-либо путем похищен предмет, к которому он был привязан всей душой, ибо только благодаря этому факту он был вынужден не апеллировать к своим пяти чувствам как к последней инстанции, а лишь посредством единственно имеющейся в таких случаях силы apellatio per saltum [апелляции, минующей промежуточные сту-

пени], в свободном полете духа подняться над границами непосредственно окружающей его среды, которая в течение всей жизни гнетет большинство людей со страшной тяжестью, хотя они сами этого не сознают. И множество людей, ставших писателями, никогда не проявили бы такой глубины, возвышенности и силы духа, если бы им не пришлось отказаться от обладания предметом, отвечавшим их человеческим склонностям и желаниям. Петрарка не стал бы Петраркой, если бы предмет его любви не оставался для него недосягаемым. Выигрыш для человека стал бы проигрышем для поэта. То, что случается во вред человеку, слишком часто происходит к выгоде писателя. Но что такое страдания сердца по сравнению с величием духа!

Душа человека — это то, что он познает и испытывает в себе как истинное и высшее, что определяет его способ судить о вещах, существовать, жить и действовать. Именно душу писатель вкладывает в свои книги. Как поэтому поучительно и интересно ни было бы для нас знакомство с великим писателем в обычных жизненных условиях и в личных отношениях, мы все же никогда не должны забывать, что постигаем его истинную, высшую духовную индивидуальность только в сочинениях, ибо в них он выкладывает чистое золото своего духа, отделенное от всяких грубоземных примесей. В жизни писатель находится как бы в состоянии гусеницы или куколки, но в своих сочинениях он свободная бабочка, непринужденно развертывающая богатство и красоту своей природы. Поэтому как много людей, проявлявших детское любопытство и желавших лично познакомиться с великими писателями, были по справедливости чувствительно наказаны. Кант, например, по крайней мере в свои последние годы говорил с посетителями не о философских предметах, а о лучших новейших средствах уничтожать клопов. Альберт Великий отсылал своих учеников, когда они к нему приходили с вопросами, к своим сочинениям, говоря: «Спрашивайте Альберта в его

книгах». Даже Гёте сознается, что он из некоей «реалистической прихоти» находит для себя более спокойным удалиться вообще от глаз людей. «Так, — говорит он, — я бы всегда путешествовал охотно инкогнито, выбирал бы худшее платье вместо лучшего и в беседах с чужими или полузнакомыми предпочел бы незначительный предмет или же менее значительное выражение, вел бы себя легкомысленнее, чем каков я на самом деле, и таким образом, можно сказать, отграничил от себя свое собственное внешнее проявление».

Это, конечно, печально, когда мы в жизни некоторых великих писателей находим действия, не гармонирующие с духом, который говорит с нами из их сочинений. Но пусть остерегаются того, чтобы под влиянием грубости и пошлости заклеймить без дальнейших околичностей подобных писателей возмутительной кличкой плохих людей, как это часто случается. Есть такие люди или, если вам угодно, такие удивительные чудаки, которые всю свою жизнь вкладывают исключительно в писательскую, вообще духовную деятельность, которые только в духовном творчестве находятся в своей настоящей стихии. У некоторых из этих чудаков жизнь — это почти состояние безумства. В открытом море духовного творчества, где перед человеком маячит идея бесконечности, возвышающая его над границами пространства и времени, над повседневными заботами и цепями тягостного окружения, они теряют из виду те клочки земли, на которых обычно человек стоит твердой ногой и где он строит свой мелочный филистерский мирок. Обыкновенная жизнь для них лишь докучный, бесстыдный нищий, отрывающий их своими непомерными требованиями как раз в самый неподходящий момент от мира прекрасных фантазий или глубоких размышлений. Все их действия не что иное, как пфенниги или в лучшем случае крейцеры и гроши, которые они неохотно кидают из богатого кошелька своего духа назойливому нищему, чтобы от него избавиться.

Фалес, вместе с которым над Грецией взошел свет науки, наблюдая однажды звезды, не заметил ямы у своих ног и упал в нее. Старая женщина, которая при-

служивала ему или же, может быть, лишь присутствовала там случайно (чего я точно не знаю, да это и совершенно безразлично), посмеялась над ним и была совершенно права, ведь она была старой женщиной, но пошлость и ныне смеется над ним и в качестве пошлости имеет на это бесспорное право. «Не трогайте моих чертежей и фигур», — закричал Архимед ворвавшимся врагам и был убит ими. Карнеад[36] из-за занятий забывал свои первейшие потребности и даже еду; его любовница должна была размельчать для него кушанье и вкладывать ему куски в рот. Монтескье (рассказывает Иоганн фон Мюллер в своих письмах, согласно свидетельству одного из его друзей) — первый гений Франции, который видел все и описывал так, как видел, был в своих собственных делах совершенно ребенком. Хитрый обманщик, выследив время, когда отсутствовал дон Голланд, верный секретарь Монтескье, пришел к последнему и обещал за именье Ла-Бреду тысячу лишних талеров арендной платы. Предложение понравилось и было принято. Тот предлагает ему контракт, Монтескье читает его, но не понимает, однако подписывает, ибо как же он мог действовать иначе, согласно уговору! Через несколько дней после этого его извещают, что он должен выехать. Он поражен. Напрасно. То был контракт о продаже; Ла-Бреда ухнула, и к тому же в контракте была расписка в получении платы. Процесс был неизбежен, исход его неизвестен, и это еще счастье для Монтескье, что мошенник удовлетворился тысячью луидоров. С добрым Малербом подобного рода вещи случались так часто, что он наконец без своей верной Беррины не осмеливался покупать даже жилет. Так человек, занятый духовной деятельностью, перестает заботиться о своей жизни и личности. Анаксагор пожертвовал добровольно свое имущество, чтобы беззаботно и беспрепятственно посвятить себя исключительно изучению природы и созерцанию Вселенной, что он считал истинной целью своей жизни.

Вы называете К. незначительным и пустым человеком, и ваше поспешное суждение основано исключительно на том, что он не выделяется из вашего окружения.

Но ваша личность, ваши разговоры, ваши нравы и манеры не производят на него благоприятного впечатления; он при вас не говорит откровенно; он в вашем доме не чувствует себя самим собой. Поставьте его в окружение, которое ему нравится, и вы увидите, как этот самый незначительный К., к вашему величайшему стыду и удивлению, блещет всем великолепием духа и силы, как звезда первой величины. Проверьте, использовав этот тривиальный пример из другой сферы, также и ваши легковесные суждения о ценности того или иного писателя как человека. Не ищите его истинной сущности, истинного характера, истинной жизни в ненадлежащем месте, узрите его как человека в его сочинениях, только в них он является самим собой. Так, иной писатель подобен переселенцу в Америку. От гнетущей нужды обыденной жизни он едет в великолепный и обильный мир духа; недвижимое имущество жизни он превращает в находящиеся повсюду в обращении монеты мысли. Лучшее, что он имеет, он берет с собой в дорожном чемодане своих сочинений; он ничего не оставляет в жизни, кроме жалкой посуды и изношенного тряпья. А пошлые биографы и судьи, которые на основании анекдотцев о внешней жизни хотят судить об истинном характере подобных писателей, кажутся мне людьми, которые по оставшимся тряпкам переселенца в Америку судят об его имущественном состоянии и хотят, показывая их, убедить нас в его бедности.

«Ты хочешь, таким образом, по писателю узнать также и человека и судить о нем?» Да, и это мое утверждение не может быть опровергнуто каким-то мнимым противоречием, например, тем, что такой-то писатель в своих сочинениях был самым желчным и бесстыдным стариком, а в жизни был целомудренным, как девушка, и отличался самым кротким характером, как это было с Персием[37]; другой же, как писатель был самым веселым, даже безудержным и распущенным комиком, во многих своих комедиях настоящим пьяницей, кутилой, духовно наслаждавшимся своим неисчер-

паемым остроумием, а как человек был самым неприятным, мрачным и придирчивым ипохондриком подобно Мольеру, который сам себя называл самым несчастным человеком под солнцем; не опровергается оно и такими странными явлениями, что один, как, например, англичанин Стиль[38], нося огромный парик, стоящий пятнадцать гиней, пишет опус об извращенностях моды, а другой пишет о браке целую книгу, полную превосходных мыслей, не будучи сам женатым, и, являясь благородным и остроумным писателем, в то же время предается пошлым страстям, как это было с Гиппелем[39]. Вы видите, надеюсь, что я сам знаю подобные примеры, которые вы, может быть, хотите противопоставить моему утверждению; я мог бы привести еще более поразительные, если бы только был охотником до цитат. Но все эти примеры столь мало меня устрашают, что я, наоборот, вывожу из них совершенно противоположное, чем вы. Именно потому и исключительно потому, что писатель выражает в своих сочинениях свое настоящее *Я,* которое одинаково с его творческим духом, что в свои часы, целиком или частично посвященные музе, он свободнее всего развертывает свою душу, он, может быть, и часто бывает, к сожалению, — это, конечно, печальное явление — другим в оболочке своей преходящей личности, чем в своих сочинениях; следовательно, мы можем также по ним узнать его настоящую сущность как человека и судить о нем. Не в будни, когда народ занят только трудом и заботой о сохранении своего существования, а в воскресные и праздничные дни, когда из душных и тесных мастерских он стремится на волю и без удержу предается своим излюбленным удовольствиям и склонностям, вы можете лучше и яснее узнать его индивидуальность, его подлинную сущность. Также и растение обнаруживает наиболее красивым, определенным и заметным образом свою истинную сущность не в листьях и ветвях, не в стволе и корнях, а в цветке.

Я прошу вас ради всего святого сказать мне, в какие моменты жизни думаете вы узнать истинную сущность писателя? Может быть, в те, когда он спит или удовлетворяет другие естественные потребности? Или

в те, когда он чистит свои зубы, чешет свои волосы, надевает свое платье и башмаки? Или в те, когда ему приходится делать докучные визиты и томиться вечер, а часто даже и целый день в самых скучных на свете обществах? Или в те, когда ему приходится улаживать то, что относится исключительно к министерству иностранных дел, но ни в малейшей степени не касается всего его образа мышления? Или в те, когда тяжелое настроение или телесные недуги засоряют все каналы его ощущений и мыслей, так что он становится бездумным, как животное, и бесчувственным, как растение? Вы согласитесь со мной в том, что во все эти моменты мы не можем узнать настоящую сущность писателя, что, наоборот, во все эти мгновения он в большей или меньшей степени находится вне себя, будучи вырван из круга предметов и деяний, где он, принадлежа самому себе, обнаруживает на деле свою подлинную жизнь. Отнимите, таким образом, от и без того уже краткой жизни человека все те моменты, когда он как бы находится в громадном отдалении от самого себя, и вы увидите, что от короткого промежутка его жизни остается лишь маленький остаточек, местечко лишь в несколько дюймов, а часто даже едва лишь в *один* дюйм, которое мы можем рассматривать как арену его души; что, следовательно, мерилом для суждения о сущности человека, посвятившего себя духовной деятельности, могут служить лишь воскресные и праздничные дни его жизни, которые он проводит на вольном воздухе своего духа и увековечивает в своих сочинениях.

И если, как сказано, иной носит на ярмарке повседневной жизни тот самый парик, который он в божьем храме своего духа сбрасывает с себя как уродство, то все же правильно, что он лишь в те моменты раскрывает свое настоящее *Я,* когда сбрасывает парик. Он все же остается свободным человеком, хотя и носит на своем теле парик, если только последний не давит, как кошмар, на его ум и душу; у подобного человека самые благородные, необходимые и могучие части жизни — голова и сердце, т. е. дух, — совершенно здоровы и лишь в крайнем случае человеческие части низшего

сорта, т. е. тело, страдают болезнью, называемой подагрой; так что тело, страдающее подагрой, не может поспеть за духом скороходом, если даже оно хочет; и следовательно, жестоко ошибаются те, кто по подагре писателя хочет судить об истинном состоянии его внутренних частей.

Если бы кто-либо, взглянув на картину, сделал заключение: «Как хороша эта картина! Но как красив должен быть тот, кто ее создал!», то мы бы громко рассмеялись. Но если при чтении сочинения, которое нам нравится и нас захватывает, фантазия, которая из всех других способностей нашей души отличается по всякому поводу своей хлопотливостью и назойливостью, набрасывает нам портрет автора и благодаря этому возбуждает в нас желание познакомиться с ним лично, то не делаем ли мы здесь часто почти такое же неправильное и смешное заключение? Как прав был в *этом* отношении лорд Байрон, когда он пишет следующим образом даме, которая в восхищении от чтения одного из его сочинений предлагала ему свою любовь: «Вы выражаете желание познакомиться со мной лично потому, что вам нравятся мои произведения. Вы должны знать, что писатель в общем сильно отличается от своих произведений и никогда не удовлетворяет ожидания тех, кто надеется найти в нем более достойные любви свойства, чем в других. Мое писательское тщеславие, конечно, нисколько не пострадает от мысли, что произведение, мной написанное, доставило вам некоторое удовольствие. Желая сохранить благоприятное мнение обо мне, которое оно вам доставило, я не хочу подвергаться опасности потерять его, знакомясь с вами лично». Не отказывая прекрасному полу в положенном ему почтении, мы должны все же поневоле признаться этой прекрасной даме, что нам, deductis deducendis [сделав нужные выводы], ее сила суждения и умозаключения в этом пункте по крайней мере кажется столь же странной, как и суждения Али-паши, который уверял, будто по маленьким ушам, курчавым волосам и маленьким белым рукам лорда Байрона он заключил, что последний

является человеком, происходящим из знатного рода. Но, несмотря на смехотворность подобных заключений, немало людей, однако, не могут от них отказаться, читая книги. Так и некоторые, впрочем весьма почтенные, читатели этих афоризмов, без сомнения, придут к выводу, что их скромный автор, непрестанно, до тошноты пишущий исключительно о книгах, является книжным червем comme il faut [вполне], человеком, который от непрерывного чтения нажил горб и паралич и, будучи удручен тяжестью своих томов in quarto и in folio, еле переводит дух, являясь предостерегающим примером излишеств в области книжной учености. Но он, к сожалению, должен их уверить, что они находятся в огромном заблуждении, так как он, наоборот, практически и теоретически схож в этом отношении с английским философом Гоббсом, который читал только очень хорошие книги и именно потому в очень небольшом количестве и утверждал о самом себе, что если бы он читал столько же, сколько другие ученые, то остался бы таким же невежественным, как и они. Я, безусловно, подписываюсь под словами Лихтенберга, который говорит: «Я думаю, что некоторые из величайших умов, какие когда-либо жили, не знали даже половины того, что знают иные из наших посредственных ученых. А иной из наших весьма посредственных ученых мог бы стать великим человеком, если бы он не читал так много». Но чтобы не испортить совершенно своих отношений также и с этими высокоуважаемыми читателями и не навлечь на себя подозрения, будто он их намеренно хочет водить за нос, автор видит себя вынужденным пойти им навстречу, протянуть им руку примирения, делая тут сразу следующие уступки и признания. Он признается поэтому чистосердечно, что готов плакать кровавыми слезами по поводу того, что природа обошлась с ним, как мачеха, и не снабдила его такими прекрасными дарами, облегчающими ему чтение и способствующими ему, как Кардана и обоих Скалигеров[40], которые могли видеть ночью без лампы благодаря своим светящимся глазам; как Лейбница, который имел такую замечательную память, что пользовался записями лишь в качестве средства для того, чтобы запе-

чатлеть что-нибудь навсегда в своей душе, и поэтому никогда не бывал вынужден перечитывать свои извлечения; но в первую очередь как французского графа де Гибера, имевшего ту счастливую особенность, что он, обладая действительно интуитивным взором, не должен был подобно нашему брату читать строку за строкой, а мог сразу прочесть пять, шесть и даже больше строк и, таким образом, при чтении впускал в свою голову идеи не поодиночке, а целыми сонмами, почему нас и не должно удивлять, что он прочитал так безмерно много, как нам сообщает составитель мемуаров Мирабо. Он признается далее в своем несогласии с Байроном, утверждающим вместе со многими другими, что о людях надо судить лишь по собственному опыту, а не по книгам, ибо как узок круг наших собственных опытов! А если бы этот круг был даже широк, то разве личность, приобретающая этот опыт, не остается всегда одной и той же? Не имеет ли ее опыт, как бы разнообразен он ни был, всегда один и тот же, следовательно, ограниченный и однообразный вид? Почему нам не воспользоваться с помощью исключительно книг опытом и взглядами других для завершения, исправления и расширения нашего собственного опыта? Словом, автор, если не in specie [в частностях], то в целом является все же книжным червем.

То, что говорит Квинтилиан[41] об отношении подлинного оратора к человеку, касается также и отношения настоящего писателя к человеку. Он пишет: «Я не только утверждаю, что оратор должен быть хорошим человеком, но утверждаю также, что только хороший человек может быть оратором. Ибо поистине нельзя ведь не отказать в рассудительности тем, кто при выборе между добром и злом избирает последнее, или же в уме тем, кто по вине своего собственного безрассудства навлекают на себя если не тягчайшие кары законов, то во всяком случае угрызения нечистой совести. Если, согласно не только изречению мудрецов, но также и мнению народа, лишь глупый человек может быть злым, то из глупца, конечно, никогда не получится

оратора: К этому присоединяется еще и то, что только чистая душа может посвятить себя благороднейшему занятию; во-первых, потому, что в одной и той же груди не могут совмещаться доброе и злое и что самое прекрасное и самое плохое столь же мало могут одновременно притязать на одну и ту же душу, как один и тот же человек не может одновременно быть добрым и злым. Во-вторых, потому, что дух, нацеленный на столь возвышенный предмет, должен быть свободен от всяких других, даже невинных, мыслей и забот. Ибо только свободный и неделимый, не рассеиваясь и не отвлекаясь ни на какой другой объект, может он воспринимать цель своего устремления. Каждый понимает, что даже чересчур усердные занятия домашним хозяйством и земледелием, охотой, посещением театров наносят ущерб занятиям, ибо время, которое посвящается одному занятию, отнимается у других. Пусть только вспомнят о душе, волнуемой сладострастием, скупостью, завистью — страстями, которые, даже не достигая накала, прогоняют ночной покой безумными видениями. Ничто не бывает столь сильно занятым, столь неустойчивым, раздробленным и разорванным столь многими противоположными страстями, как злое сердце. Ибо, еще составляя планы, оно уже разрывается от забот, беспокойства и мук, когда же оно привело их в исполнение, как терзает его теперь боязнь, раскаяние и страх! Разве есть в таком сердце место для науки или для какого-либо благородного искусства? Конечно, столь же мало, как на пашне, поросшей кустарником и терновником, есть место для плодов».

Для множества авторов писательство есть лишь кокетство с публикой; они хотят нравиться; они хотят публику влюбить в себя в полном смысле слова. Поэтому они тщательнейшим образом занимаются своим туалетом, одеваются при каждом написанном слове в самые модные элегантные платья, с удовольствием рассматривают себя в зеркало, чтобы живо представить себе ободряющую мысль: если они нравятся себе сами, то неизбежно должны нравиться и другим. Они говорят

таким тоном, который считают наиболее безошибочным средством для достижения цели, стремятся, насколько возможно, придать этому аффектированному тону вид истины, чтобы уверить публику в том, что они действительно так думают, как пишут, действительно таковы, какими являются перед ней в качестве писателя. Как в прекрасную эпоху средневековья иной рыцарь на турнире становился рыцарем только от мысли, что сражается на глазах у своей красавицы, так и у многих писателей только представление о публике, представление о том, что они замечены дамой, благосклонности которой они добиваются, является святой заступницей, вдохновляющей их музу. Это представление приводит писателя в энтузиазм и дает ему силу господствовать над самим собой и сосредоточиться, насколько возможно. К этому классу писателей применимо то, что Монтескье говорит в своих «Pensées diverses» [Различных мыслях]: «Les auteurs sont des personnages de théâtre» [«Авторы — актеры»]. Люди, не имеющие такого тонкого органа восприятия, такого непогрешимого чувства истины, чтобы по носу писателя судить о том, имеют ли его сочинения характер видимости или сущности, поступают поэтому очень хорошо, стремясь лично познакомиться с этими писателями, ибо только таким путем они могут удостовериться, не скрыт ли под львиной шкурой осел, а под овечьей шкурой — волк. Но это не относится к настоящим писателям. Последние столь же мало связывают со своими сочинениями особую, вне их лежащую цель, как бог с творением мира; их произведения созданы беспощадной истиной и самой необходимостью; они не проистекают из какого-либо другого источника, кроме удовлетворения, которое все доброе и прекрасное получает из самосозерцания и откровения.

Авторы — отцы; книги — их дети. Это верно. Но как между телесными отцами, так и между этими духовными отцами существует громадное различие. Плохой писатель ничего не тратит на воспитание своих духовных детей; он бросает их голыми, невоспитанными, беспомощными. Ничем с ними не делясь, не жертвуя

своими силами и своим достоянием, он отдает их произволу случая. Но настоящий, живущий в духовной деятельности автор, распространяющий уважение к себе также и на свои сочинения, видящий в них продолжение самого себя, отпускает своих духовных детей из дому лишь тогда, когда они становятся взрослыми, благовоспитанными и способными своими силами добыть пропитание на свете, и назначает их после своей смерти законными наследниками. Плохой отец заботится лишь о самом себе, он слишком легкомыслен и эгоистичен, чтобы иметь возможность дать что-нибудь своим детям; их поэтому и не объединяет друг с другом никакая внутренняя связь. Но хороший отец заботится о себе лишь для того, чтобы иметь возможность заботиться о своих детях, часто даже пренебрегая собой ради их блага. Между ними сохраняется поэтому существенная связь, ибо он запечатлевает в них свои добродетели, взгляды, опыт и правила, итоги своей жизни, весь комплекс своих ощущений, мыслей, настроений, а следовательно, и самого себя. В силу этого он действительно познается в своих детях и по своим детям; они его верные портреты, хранители печати и казначеи его существа и его самых святых интересов, его представители и поверенные на форуме мира.

Является ли писатель лишь свойством, акциденцией, поверхностной модификацией человеческого существа или же субстанцией? Является ли он лишь второразрядным творением человека или же единосущен с ним? Мистическим единством, unio essentialis [существенным объединением] является здесь истина. Писатель — единородный сын человека, одной и той же с ним сущности. Как человек писатель — Miserere Domine, ecce Homo [помилуй мя боже, се человек] — жалкий злодей, пригвожденный к кресту жизни, заключенный в узкое пространство определенного места и определенного времени, и сфера его деятельности ограничена лишь узким кругом людей, но в небе своих духовных воззрений, в эфирном флюиде и в сфере творчества он вездесущий, всемогущий сын бога.

Настоящий писатель не трус, он не боится самопожертвования, он сгущает и сжимает всю энергию своей души в фокус письма. Его книга поэтому импонирующая индивидуальность, властная сила, само себя утверждающее существо, исполненное энергии и жизни. Ибо писательство для него — это настоящая трата силы и потеря жизни, внутренний живой существенный акт. Поэтому тот, кто отделяет человека от писателя, кто рассматривает писательство как несущественный акт и у кого оно носит такой характер, у кого поэтому действительно сочинения выпадают, лишь как гнилые зубы, не возбуждая и не вызывая растрат его внутренних жизненных сил, тот для меня совершенно жалкий писатель, бесцветный и поверхностный человек.

Шиллер пишет к Гёте во время своей работы над «Валленштейном»: «За «Валленштейна» я буду держаться, сколько могу; но патологический с точки зрения природы интерес к такой поэтической деятельности очень изнуряет меня. К счастью, моя болезненность не меняет моего настроения, но сказывается в том, что оживленная работа меня быстро истощает и приводит в расстройство. Поэтому я должен за один день счастливого настроения расплачиваться пятью или шестью днями подавленности и страдания». Гёте отвечает ему на это: «Я могу себе очень хорошо представить состояние, в котором вы работаете. Без живого патологического с точки зрения природы интереса мне также никогда не удавалось создать какого-либо трагического положения, и я поэтому охотнее его избегал, чем искал. Не было ли одним из преимуществ древних, что высший пафос был для них лишь эстетической игрой, в то время как у нас природная правда должна содействовать тому, чтобы создать такое творение. Я, правда, не настолько хорошо изучил себя, чтобы знать, мог ли бы я написать истинную трагедию; *но меня пугает сама мысль о таком деле; и я почти убежден, что поставил бы себя на грань катастрофы при одной попытке осуществить его*». Но как ни отличается в зависимости от предмета и способа созидания то патологическое состояние, которое

творчество вызывает в субъекте и от него требует, в какой бы степени творчество трагедии ни явилось из всех других видов духовного творчества наиболее захватывающим и изнуряющим, все же творчество вообще является нападением духа на наше существование и самостоятельность, нападением не на жизнь, а на смерть. Даже чисто научное, философское творчество, которое расцветает лишь при полном господстве разума, представляет собой в то же время экстаз, захватывает всего человека, возбуждает живейшее напряжение чувств, требует и вызывает наиболее интимное участие личности. Каждая истинная мысль как свободный продукт духа есть одновременно насквозь проникающая детерминация нашей непосредственной индивидуальности, удар в сердце, потрясение всего нашего бытия, жертва нашим существованием.

У плохих авторов человек издавна является радушным собутыльником духа, бывшим с ним на «ты», con amore опорожнявшим свою кружку вина в сообществе с писателем. У хороших авторов человек рассматривался как слуга, подручный, рассыльный писателя. Ведь и у хороших авторов отношение между человеком и писателем имеет, конечно, весьма различную природу в зависимости от степени их доброкачественности, их духовного характера и содержания: человек был у них лишь крепостным духа, душа и тело которого беспощадно использовались писателем подобно щепотке табаку для щекотания головных нервов; или же писатель содержал его в качестве придворного шута, даже обезьяны, для своего времяпрепровождения, чтобы, забавляясь шутками и кривляньем, отдохнуть от авторского напряжения; или же писатель общался с человеком и играл с ним, как котята со своими хвостами, как будто человек был лишь случайным и излишним придатком, ему самому вовсе не принадлежащим. В качестве кого, например, рассматривал Архимед-писатель себя как человека в тот момент, когда, погруженный в созерцание математических чертежей, без сопротивления позволил себя убить? Во всяком случае не в качестве слуги, при-

дворного шута и даже не обезьяны, ибо на них господин обращает все же больше внимания. Нет! Он мог рассматривать человека только как лишний придаток и отросток математики. Или наконец, — и это, право, самое красивое и одновременно правильное отношение — писатель был сердечным спутником жизни, душевным другом человека.

Совершенный, подлинный брак между человеком и писателем — а он существует только у действительно совершенного автора — имеет место лишь тогда, если жена-человек, воспринимая основные воззрения, мысли и настроения мужа-писателя, проникается ими и делает своими. Брак, где имеет место явление противоположное, бывает, собственно говоря, всегда лишь морганатическим браком, ибо муж и жена должны друг с другом совпадать, как два конгруэнтных треугольника, у них должна быть полная общность имущества. Жена, правда, не должна быть ученой; но разве она действительно наша, если принадлежит нам только сердцем и телом, а не духом, если она не пользуется вместе с нами лучшим и высшим благом? Но ах! Умная голова бывает всегда и повсюду на свете обойденной, то же самое почти при всяком брачном союзе. Мы почти всегда прислушиваемся только к голосу нашего нескромного сердца, но не к серьезному, однако дружественному совету скромного рассудка. Мы удовлетворяем только требования сердца, ибо оно, как докучливый кредитор, постоянно висит у нас на шее и преследует нас своими оскорбительными угрозами, но не требования рассудка, который из деликатности пишет нам лишь коротенькие записки с напоминанием о нашем долге.

Ах, какой ты добрый друг, какая верная душа, говорит дух настоящего писателя человеку и пожимает ему при этом сердечно руку, каких только жертв ты мне не приносишь! Обыденный человеческий рассудок гонится за мной, как за нарушителем общественной

тишины и спокойствия; за мою голову назначена высокая цена; всякая поддержка, которую мне оказывают, всякое сношение со мной запрещены строжайшим образом, как тяжкое преступление. Ты же мне уступаешь подружески рабочий кабинет в качестве убежища в твоем собственном доме, прокрадываешься с опасностью для жизни ко мне каждую ночь, принося пищу, в которой отказываешь себе, дабы подкрепить мои жизненные силы! О, какие тяжелые жертвы! Чем я тебя могу отблагодарить за них! О милый дух! — отвечает на это человек писателю. О! Не называй жертвами дары любви и дружбы! То, что я тебе даю, ты воздаешь мне сторицею. Я существую, только пока я с тобой. Одно с тобой прожитое мгновение значит для меня больше, чем весь срок, отведенный человеку в жизни, являющейся духовной смертью под покровительством полиции обыденного человеческого рассудка. И в подтверждение правдивости своих слов человек прижимает писателя к своей груди и клянется, что желает и будет вечно ему принадлежать, вечно будет с ним слит воедино.

«Так пойди же со мной в далекий мир духа, не будь трусом и филистером, и ты, конечно, не будешь раскаиваться; ты почувствуешь себя свободным и счастливым, наслаждаясь безграничными прекрасными видами, которые откроются перед тобой по дороге» — так приглашает у плохих авторов писатель человека следовать за ним; и вот он уже стоит, снаряженный и жаждущий путешествовать, на легком судне, которое должно его повести по светлым волнам потока. Но трусливый человек продолжает неподвижно оставаться на берегу, ибо он globae adscriptus [привязан к своему клочку земли], и говорит писателю: «О суровый дух! Оставь меня здесь, я не могу удалиться: я привязан к этому месту. Посмотри на мое прекрасное имение, на мои овощные грядки, на мои богатые пастбища и пашни, в первую очередь на мои милые хлевы для коров, овец и гусей! Посмотри! Моя душа льнет к этим вещам; я называю их моей собственностью, и не только собственностью, нет, свойствами, существенными атрибутами

меня самого. Я так привык к этим пашням и лугам, в особенности к гусям, коровам и овцам, что до известной степени неотделим от них, считаю их своими частями. Они disjecta membra [разъятые члены] меня самого, объединенные мной союзом любви и заботы в одно целое, в один организм, в котором я являюсь только головой, а мой скот составляет остальные органы. Они мои метаморфозы, отдельные и раздробленные кусочки в полном смысле неделимого наследственного, родового имения — меня самого. Это щупальца полипа моей души, ветви, усики, вышедшие из основного ствола моего *Я;* они, однако, снова пускают корни в землю и образуют свой собственный ствол. Эти вещи вкоренились в меня, как зубы в челюсти; я схватываю ими и крепко держу кусок моего человеческого существования. Как мог бы я оставить столь драгоценные блага? Я известен на всю округу превосходно поставленным скотоводством, и в качестве сельского хозяина я в высшей степени уважаемый и почтенный человек, по моему тучному скоту узнают меня самого и мое благосостояние, он мой собственный портрет. Как я, столь солидный, богатый и дородный человек, буду чувствовать себя в роли ветреного пассажира, который имеет только то, что он носит на себе, и ничем не отличается от бродяги? Кто, видя меня на твоем легком, как перышко, челноке, оценит мое благосостояние, количество моего недвижимого имущества и упитанный вид моего скота? Да, милостивый государь! Если бы я подобно улитке мог носить свой дом на своей спине и взять на твой челнок свой скот и поле... О да! Тогда бы я охотно, без сопротивления последовал за тобой, но ехать, как сейчас, — это для меня совершенно невозможно». «Жалкий! — отвечает ему на это дух. — Если ты так думаешь, если ты не можешь отречься, если ты называешь своей собственностью не только необходимое и неотчуждаемое, если ты не находишь в отречении наслаждения и в добровольном отказе от всего нужного — своего богатства, то оставайся там, где ты есть, и тем, что ты есть, а именно неотчуждаемой собственностью твоей отчужденной собственности. Вместо того чтобы отправиться путешествовать по великому миру

свободы, оставайся прикрепленным к пастбищу полевым цветком. Созерцай глотки твоих гусей, овец и коров как продолжения твоей собственной глотки, как рупоры твоего *Я*. Не легким стволом пера вырывай возвышенные черты твоей души в тонком прозрачном элементе письма, а навозными вилами в жирной глине твоей жизни. Единственные следы, которые останутся от тебя в мире, будут следы, оставленные на глинистой почве копытами твоих быков!» Но духу не приходится употреблять такой язык с человеком, который является писателем до самой глубины своего сердца, ибо здесь, наоборот, человек совершенно добровольно спешит к нему навстречу и говорит ему умоляющим голосом: «Милый дух! Возьми меня с собой в твое прекрасное путешествие, о ты, спаситель от нужды! Ты, флигель-адъютант неуклюжего моего тела! Ты, Ормузд[42] бытия, ты, возвышенный князь света и свободы! Omnia mea mecum porto [Все свое ношу с собой]! Я тебя ничем не отягощу, возьму с собой возможно меньше вещей, позволь мне только взять с собой маленький узелок, чтобы положить туда лишь самое необходимое и важное, что не составит большого багажа. Все остальное, что относится к разряду ненужного и лишнего, но что именно поэтому больше всего выделяется и благодаря своему большому объему занимает больше всего места, я охотно оставлю и выброшу за борт. Ты найдешь во мне веселого товарища по путешествию, и если ты иногда остановишься в пути на прекрасном острове, чтобы почерпнуть свежей воды, то я уже буду доволен. Не думай только, что по дороге меня охватит тоска по родине и я буду стремиться обратно к уютному своему жилищу, где каждый предмет является зеркалом моего собственного *Я*, даже цвета, в которые окрашены стены, — отблеском белизны и румяности дорогого моего лица, даже желтые кляксы, которыми запятнаны облицованные мрамором потолки моих комнат, — изображением моих веснушек. Нет! Никогда не услышишь ты из моих уст жалоб и вздохов, а только веселые песни! Да и о чем мне тосковать? Я лишь очень немногое называю своим. Ах! Не больше, чем то, что входит в маленькую пачку моих сочинений, а она занимает

так мало места, что помещается в моем кармане; и я, таким образом, всегда имею с собой все свое состояние. Поэтому возьми меня с собой, милый дух! То, что я оставляю, — это не блага, которые я теряю, а только тягостное бремя, от которого я избавляюсь».

«Высокоблагородный господин барон! Высокопочтенный господин писатель! Мне очень жаль, что дело зашло наконец так далеко, что я должен воспользоваться против вашей милости правами, предоставленными мне как домовладельцу. Вы знаете, что еще до заключения договора о найме, я не решался сдать вам квартиру, так как всегда имел своими жильцами лишь почтенных буржуа, богатых купцов и чиновников, занимающих хорошие места, и издавна не хотел иметь ничего общего с теми важными господами, которые, не имея никаких солидных и буржуазных добродетелей, не считают для себя позором делать долги, а, напротив, считают делом чести иметь долги и обманывать обыкновенного буржуа, где и как они могут. Но ваши уговоры заставили меня наконец уступить и отбросить мои сомнения. Очень жаль! Я теперь имею достаточно причин глубоко раскаиваться в этом. С тех пор как вы у меня живете, вы не уплатили мне ни гроша и не только до сих пор не внесли денег за квартиру, но остались даже должны за все, что я потратил на вас, покупая кофе, сахар, пунш и табак. Но, как вы сами знаете, все мое состояние выражается лишь в недвижимом имуществе и я не имею никаких наличных денег, кроме тех, которые я от него получаю. На них приходится жить не только мне как честному человеку, но также и моей незамужней сестре — сердцу, моему старому отцу — желудку и пяти несовершеннолетним детям — моим чувствам; все они требуют хлеба. Кроме того, я люблю больше всего мир и спокойствие в доме. Но какой шум вы подняли в моем доме! День и ночь гости, и что за компания! Одни только комедианты, поэты, вольнодумцы — словом, писаки всякого рода; сказать вам откровенно, это сплошь несчастный сброд, бездомные, которые могут принести только несчастье.

С тех пор как вы у меня живете, у меня не было ни одной спокойной минуты, я даже не мог спокойно поесть и поспать. Стоило мне только сесть за стол, как ваша милость уже опять звонила, а когда возвращался, кушанья остывали и аппетит пропадал. Когда же я засыпал первым лучшим сном, меня опять неожиданно будил стук; и ваша милость приводила с собой в дом целую толпу писак; я должен был в полночь готовить пунш; и господа шумели до позднего утра. Поэтому я вижу себя теперь вынужденным отказать вам от квартиры и в крайнем случае дать вам срок не больше трех дней для выезда из квартиры. Вашего высокоблагородия покорнейший слуга — человек, здешний гражданин и купец». Так у плохого автора человек обращается с писателем, так оценивает вообще чернь всякое благородное, идеальное существо, и так она поступает с ним.

«Дорогой писатель! Сердечный и любимый друг! Наконец я могу опять стать твоим. Я теперь покончил со своими делами, все, слава богу, улажено; я теперь свободен от оков, которые до сих пор отделяли меня от тебя. Я продал все, что имел в городе, лишнюю мебель и другие вещи, и на эти деньги купил себе в деревне великолепное жилище, вполне приспособленное для нас и для наших занятий. Приезжай поэтому как можно скорее, закажи экстренную почту, расходы я возьму на себя, и не стесняйся тем, что у тебя много книг и письменных принадлежностей, бери их сколько угодно: места хватит. О, как я буду счастлив, когда стану опять обладать тобой, ты мой лучший, мой единственный друг, который один только меня знает и понимает, с которым только и можно обменяться действительно разумным словом, которому я могу доверить без боязни мою душу, который совершенно совпадает с моим существом! Поэтому спеши, о дорогой, в мои объятия! Я сгораю от желания видеть тебя опять. Твое другое *Я*». Так согласуется в настоящем авторе человек с писателем.

На следующий день, однако, человек отправляет новое письмо писателю. На конверте стоят слова «Recommandé, Citissime» [«Заказное, весьма спешно»], подчеркнутые три раза. Вот его содержание: «Дорогой друг! Опять письмо, и притом письмо, в котором я тебя настойчиво прошу не приезжать еще в нашу новую обитель муз или по крайней мере отсрочить свой приезд на несколько дней. Что за внезапная перемена! — воскликнешь ты, подозрительно качая головой. — Что за странное противоречие! О, я сам чувствую его, к сожалению, настолько сильно, что не могу досадовать на себя, по этому поводу даже стыдиться. Но посмотри! Таков человек. Когда он одной ногой выпутался из западни, он попадает в нее опять другой. Но почему он должен иметь именно две ноги? Если он одной застрял в болоте, то к чему ему другая, как не для того, чтобы полностью в него погрузиться. Не сомневайся в том, что это была чистая правда, когда я тебе вчера писал: я умирал от тоски по тебе. Я действительно сбросил все цепи, державшие меня до сих пор в отдалении от тебя. Я совершенно серьезно думаю жить исключительно для тебя. Мне не стоит никакого труда пренебречь ради тебя всем другим, ибо что я имею, если у меня нет тебя? Но, ах, у меня есть еще нечто другое на сердце. Я до сих пор держал это втайне от тебя. Как ни мучила меня совесть, как ни удручала эта тяжесть мою душу, я все же не мог заставить себя в этом признаться. Я боялся оскорбить тебя, моего лучшего друга, или даже совершенно потерять тебя. Как часто оно уже было у меня на языке! Но вновь невольно возвращалось обратно, западая, к моему величайшему мучению, подобно тяжелой болезни внутрь. Да и теперь лишь необходимость вырвала у меня это признание.

Так вот, послушай! Уже давно, примерно через несколько лет после того, как я заключил с тобой дружбу, в том городе, который я теперь собираюсь оставить, меня с Элоизой — имя для тебя безразлично — связали узы искренней любви. О, не делай мне из-за этого горьких упреков! Я, право, ничего не могу с этим поделать, я совершенно неповинен в этом. Ты сам знаешь: я раньше плыл весело и беспечно вдоль потока жизни;

ничто не связывало непостоянного странника; я смотрел равнодушно, как волна протекает за волной, и когда у какой-либо останавливался на мгновение в задумчивости — едва она прошла, как я уже восторженно пел оды тленности вещей и испытывал воистину детскую радость, что поток так легко все смывает; я видел в зеркале его меняющихся волн лишь небо моих духовных творений. Но когда я увидел ее — о, лучше бы я ее никогда не видел: я бы никогда не очутился в этом состоянии несчастного раздвоения, никогда не потерял небесной гармонии, которой я наслаждался лишь в безусловной преданности тебе! — но едва я увидел ее, как потерял свою свободу. Мои взоры невольно останавливались только на ней; ее видеть, ее знать, ее любить, никогда с ней не разлучаться — все это слилось в одно желание. Мне казалось, как будто до сих пор я был чужеземцем на свете, который не знал, откуда, зачем, куда он попал, который теперь оказался неожиданно закованным в непреодолимые цепи отчизны.

Это случилось в то время, когда я, как ты можешь вспомнить, был еще совершенным непоседой; когда я то горячо брался за перо, чтобы найти отдушину моему стесненному сердцу, то опять с неудовольствием бросал его как лишь паллиативное средство лечения моей болезни и убегал в поле, то необузданно веселый, то чрезмерно грустный и подавленный, столь неловкий, столь рассеянный, что ты совершенно не знал, что со мной делать. Ничто не лезло мне в голову, и ничего путного не выходило оттуда. О дорогой друг! Радуйся твоему эфирному, идеальному существу; радуйся, что ты не ведаешь о любви и ее страданиях, об ужасных пытках ревности, о муках тоски и достойных жалости отчаянных средствах, благодаря которым мы думаем издали приблизить к себе любимое существо. Ты не испытываешь тех гложущих сомнений, когда собственное чувство убедительным голосом взывает к нам: «Успокойтесь: вы любимы, хотя у вас пока нет никаких внешних доказательств»; и все же сладкий бальзам уверенности не лечит наших ран. Ты не знаком с терзающими совесть упреками, когда мы только из-за благоговейного поклонения и преданности, только из-за

погруженности в предмет совершили какую-либо легкую погрешность и эту незначительную ошибку ощущаем как оскорбление величества, священной личности возлюбленной. Ты не ведаешь того робкого ожидания уединенного часа, чтобы наконец рассказать ей о том, что́ так тяжко и долго тяготеет над твоей душой, и того смертельного чувства стыда, той пожирающей досады, когда, получив наконец в удел этот счастливый час, мы все же из-за избытка чувств, как будто язык был у нас парализован, не в состоянии произнести ни слова и, таким образом, думаем, что по вине нашего нелепого поведения мы лишились навсегда всяких надежд и права на уважение и взаимную любовь. Словом, радуйся, что ты ничего не знаешь о всех тех несчастных настроениях и страстях, которые, как настоящие нервные болезни, толпой врываются в раны любви, чтобы поглотить наши лучшие жизненные силы; я не имею никакой охоты описывать их в деталях. Радуйся, говорю я еще раз, милый писатель, твоему идеальному существу, но, мог бы я прибавить, если бы не боялся тебя оскорбить, радуйся также не только твоему идеальному существу, ибо ты ничего не знаешь о блаженстве любви, о бесчисленных блаженствах взаимного соприкосновения двух живых существ, становящегося постепенно все более интимным, от нежнейшего пианиссимо до самого яростного фортиссимо. Но в основном считай себя счастливым, что ты и об этом ничего не ведаешь. Ведь любовь — это такое безумное смешение радости и муки, наслаждения и страдания, что не знаешь, преобладают ли в ней горькие или благоухающие примеси; и даже наш брат бывает сердечно рад, когда он наконец прошел суровую школу любви, по крайней мере преодолел первые грамматические трудности, и выбрался целым и невредимым.

Прости этот эпизод, я уже порядочно им тебе досадил. Но я совершенно невольно попал в огонь. Я хочу как можно короче сообщить тебе заключение, чтобы не задерживать тебя дольше предметами, которые лежат столь бесконечно далеко от твоего духа, витающего всегда в высших сферах.

Когда я вчера вечером, отправив тебе на почту письмо, объявил своей возлюбленной о своем решении оставить ее, чтобы всецело жить для тебя, она с отчаянием упала мне на грудь, потоки горьких слез хлынули из ее прекрасных глаз, она рыдала так, что казалось, задохнется, и со стоном сказала: «Ты оставишь меня!» — таким тоном, который проник мне в душу, как последний вздох умирающего. Словом, что тебе долго рассказывать, то была душераздирающая сцена. Я никак не мог совладеть с этим горестным впечатлением. Я должен был обещать остаться с ней еще некоторое время, по крайней мере несколько дней. О дорогой мой! Не сердись на меня за эту уступчивость, не потеряй из-за этого доверия ко мне. Подумай, что любовь для нас, смертных, необходимость. Да я и не сомневаюсь, что ты бы нашел мою слабость более простительной, если бы лично познакомился с возлюбленной моего сердца. Но ты можешь уже из того достаточно узнать ее и судить об ее характере, если я скажу тебе, что она все рассказы о тебе всегда выслушивала с величайшим интересом и с живейшим участием, всегда осведомлялась о твоем здоровье, состоянии и характере, образе жизни и мыслей; при этом любопытство, которое в данном случае делает ей честь, так сильно ее мучило, что она хотела знать все точно и подробно, например — конечно, вопрос смешной, но очень для нее характерный — имеешь ли ты подобно мне любимую, как зовут ее и как она выглядит. Если я тебе далее скажу, что она сама уже часто высказывала желание, хотя и робкое, ибо она в твоем присутствии почувствовала бы себя все же несколько стесненной, чего ты не можешь поставить ей в вину, лично познакомиться с тобой, чему она была бы очень рада. Я даже знаю, что она все сентенции и даже остроты, которые я слышал от тебя и передавал ей, тайно от меня записывала в свой собственный альбомчик, который сама себе сделала специально для этой цели, и без конца перечитывала их. Я даже припоминаю, что она многократно мне грустно жаловалась: она не может часто сомкнуть глаз во всю долгую ночь, так ее мучает мысль, что я из моей любви к ней все еще

делаю тайну, она, мол, из-за этого даже сомневается в истинности и глубине моей любви. Как я могу быть твоей настоящей подругой, говорила она мне, если я не буду также подругой твоего лучшего, самого искреннего, задушевного друга, если я не буду принята в ваш союз? О, представь только меня твоему другу, продолжала она в тоне уязвленного самолюбия, тебе не придется краснеть за меня! Может быть, сначала я буду в его присутствии несколько смущенной и робкой, если он действительно такое ужасно высокое духовное существо, как ты о нем говоришь. Потерпи! Со временем я сумею к нему приноровиться и доказать ему, что и я неглупа. И я должен, действительно, признать, что она иногда говорит так разумно, что я совершенно смущаюсь и думаю, что слышу свой голос. Но довольно о ней. Я достиг моей цели, если дал о ней такое представление, которое может смягчить твое суждение относительно моей человеческой слабости и действительно смягчит его. В сладкой надежде, что ты мне простишь ошибку и впредь, как и раньше, будешь дарить мне свою дружбу, остаюсь твоим искренним другом».

На это письмо писатель ответил человеку с обратной же почтой: «Дорогой друг и человек! Не важно, что тебя не признает мир, можно даже находить удовольствие в том, чтобы намеренно его мистифицировать и казаться ему иным, чем бываешь на самом деле; но больно, поистине больно не быть признанным даже теми немногими, с которыми мы дружественно сближаемся и открываем свою душу. Твое последнее письмо было для меня печальным подтверждением этой истины. Да, первое впечатление, произведенное им на меня, было настолько сильным, что я хотел порвать с тобой навсегда, чтобы удалиться в святилище моей души и замкнуться в самом себе. Мог ли я подумать, что и после столь долгого и столь интимного общения с тобой моя истинная сущность осталась для тебя столь чуждой! Какие ужасные представления! Как можешь ты в такой степени отделять человека от писателя! Человек

не имеет тайн от писателя. Так как я отвлекаюсь от видимости жизни, то думаешь ли ты, что я отвлекаюсь также и от ее сущности? Я отбрасываю скорлупу мира лишь для того, чтобы лучше наслаждаться его внутренним божественным ядром. Как может мне любовь остаться чуждой? О, ты ослепленный! Я знаю ее лучше и глубже, чем ты. Она гораздо больше сродни мне, чем ты думаешь. Дух и любовь лишь ветви одного и того же ствола. Я мог бы тебе доказать это из первоисточников. Но тогда я неизбежно должен был бы коснуться их самых интимных семейных отношений, а кто решится поверять такие нежные тайны почте, подвергнув их опасности попасть в чужие руки. Подробности поэтому я сообщу устно. Теперь только самое важное относительно твоей любви: возьми свою Элоизу без колебаний в нашу обитель муз, туда я приеду завтра точно в восемь часов вечера. Она должна всегда занимать место между нами обоими; любовь — это самая прекрасная связь между человеком и писателем. А пока сердечный привет ей от меня. Я очень радуюсь тому, что познакомлюсь с ней лично. (До свидания)».

После получения этого письма человек тотчас же послал писателю следующую коротенькую записку, набросанную очень поспешно, едва разборчиво: «Ты получишь эти строчки через курьера. Еще сегодня вечером я буду лежать на твоей груди, опьяненный от радости. О, лишь теперь я узнаю тебя! Лишь теперь я нераздельно твой, действительно твой! Ах, ты и Элоиза — одно существо! О, какую счастливую будущность я вижу перед собой!»

Едва он написал эти слова, как бросил перо, взял свою Элоизу под руку, поднялся с ней в экипаж, который стоял уже готовый перед домом, и в один миг — они ехали карьером — счастливцы скрылись с глаз мира.

ПРИМЕЧАНИЯ.

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ *

Предисловие

Это предисловие написано Фейербахом в 1846 г. к первому изданию собрания сочинений, предпринятому О. Вигандом (Лейпциг, 1846—1866 гг.). В. Болин и Ф. Иодль, переиздавая в начале XX в. (Штутгарт, 1903—1911 гг.) сочинения Фейербаха, поместили его в сокращенном виде во II томе (1904). Мы приводим его в I томе полностью ввиду значительного интереса, представляемого им для занимающихся историей философского развития Фейербаха. В своем предисловии Фейербах дает с материалистической точки зрения общий критический обзор всей своей предшествующей философской деятельности.

Перевод данной работы выполнен Т. Я. Батищевой по I тому первого издания собрания сочинений Фейербаха. Переводы остальных работ, вошедших в состав данного трехтомника, выполнены по изданию В. Болина и Ф. Иодля. При подготовке переводов к печати они были сверены с оригиналом и сопоставлены с текстом первого издания.

[1] Эту книгу навсегда
Закрываю, чтоб забыть,
Не услышу никогда,
Кто что́ будет говорить.
Ведь источник не узнает,
Куда волны утекают?

Эти стихи взяты Фейербахом из «Feuilles d'automne» («Осенние листья») В. Гюго. — *35.*

[2] *Thalamus nervorum opticorum* — непереводимая игра слов: thalamus значит также брачное ложе. — *36.*

[3] Речь идет о произведении Фейербаха «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theologisch-satirisch Xenien» («Мысли о смерти и бессмертии, из бумаг мыслителя с приложением богословско-сатирических стихотворений»), опубликованном анонимно в 1830 г., в котором он отвергал важнейшую догму христианства

* Примечания к данному тому составлены А. И. Ардабьевым и И. М. Есиным.

о личном бессмертии. Эта работа, по словам Фейербаха, поссорила его с богом и миром. Имя автора вскоре стало известно, и он был лишен права преподавания в немецких университетах. — *38.*

[4] Речь идет о произведении Фейербаха «Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch» («Абеляр и Элоиза, или Писатель и человек»), изданном под таким названием в 1834 г. с подзаголовком «Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen» («Собрание юмористически-философских афоризмов»). — *38.*

[5] Фейербах имеет в виду свою работу «Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit» («Пьер Бейль. К истории философии и человечества»), вышедшую в 1838 г. (см. том III наст. изд.). — *39.*

[6] «Das Wesen des Christentums» («Сущность христианства») — основная работа Фейербаха. Изданная в 1841 г., она оказала большое влияние на представителей прогрессивных слоев немецкого общества накануне революции 1848 г. (см. К. Маркс и Ф. Энгельс «Святое семейство» (Соч., т. 2) и Ф. Энгельс «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (там же, т. 21)), а также на развитие передовой общественной мысли других стран. Первый русский перевод был сделан П. Н. Рыбниковым и вышел в свет в 1861 г. — *39.*

[7] Здесь Фейербах ссылается на свое произведение «Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie» («Изложение, развитие и критика философии Лейбница»), изданное в 1836 г. (см. том II наст. изд.). — *39.*

[8] Речь идет о работе Фейербаха «Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers» («Сущность веры в смысле Лютера»), опубликованной в 1844 г., в которой он, разбирая лютеровское учение, вскрывает антропологический смысл религии. — *43.*

Из Эрлангенских лекций по логике и метафизике

Немецкое заглавие «Aus den Erlanger Vorlesungen über Logic und Metaphysik». Данная работа представляет собой отдельные извлечения из курса лекций по логике и метафизике, который Фейербах в качестве приват-доцента читал для студентов Эрлангенского университета в 1829—1832 гг.

Эти извлечения были впервые опубликованы после смерти Фейербаха Карлом Грюном (см. *K. Grün.* Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Leipzig und Heidelberg, 1874, Bd. I). Они были перепечатаны в IV томе собрания сочинений Фейербаха, изданном В. Болином и Ф. Иодлем (1910).

В «Фрагментах к характеристике моей философской биографии» Фейербаха (1829—1832) мы находим небольшое вступление к читанным им в Эрлангене лекциям. Фейербах признается, что старался излагать логику, «как ее понял и излагал Гегель». И тут же оговаривается: «Но я преподаю ее не

в его выражениях и не его собственными словами, но только в его духе, не как филолог, а как философ; но, вместе с тем, я ее преподаю не как Гегель, не в смысле абсолютной, высочайшей, последней философии, но в смысле органа философии» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 246).

История философии нового времени от Бэкона до Спинозы

Немецкое заглавие — «Geschichte der neuern philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza». Впервые увидела свет в 1833 г. в г. Ансбахе. Под этим же названием была включена Фейербахом в 1847 г. в собрание сочинений (IV том). В собрании сочинений Фейербаха, изданном Болином и Иодлем, она составила III том, вышедший в 1906 г.

В основе этой работы Фейербаха лежат лекции, которые он читал в Эрлангенском университете, начиная с 1829 г., в качестве введения к курсу логики; логика рассматривалась им как необходимый результат предшествующего развития философии.

Интерес Фейербаха к данной тематике был, несомненно, навеян Гегелем. Ведь именно Гегель, занявший в 1818 г. кафедру философии в Берлинском университете, впервые включил систематический курс истории философии в программу университетских курсов.

В своей истории философии Фейербах во многом следует за Гегелем. Однако он следовал за своим учителем не слепо, не втискивал историко-философский материал в априорные схемы.

Появление «Истории новой философии» Л. Фейербаха было встречено с восторгом многими прогрессивными учеными того времени. Так, известный берлинский юрист Эдуард Ганц писал в своем письме Л. Фейербаху от 11 октября 1833 г.: «Впечатление, которое произвело на меня Ваше произведение, было очень отрадным, и я не могу описать Вам своего удовлетворения, что наконец-то история философии, одна из ее важнейших и значительных частей, попала в руки такого автора, который, будучи знаком с движением спекулятивного духа, стоит выше того, чтобы давать просто внешнее перечисление и описание учений без глубокого их понимания» (*Ludwig Feuerbach.* Briefwechsel, Reclam. Leipzig, 1963, S. 82).

Благодаря выходу в свет «Истории новой философии» Фейербаха на ее автора обратило внимание Берлинское общество научной критики, очень авторитетное тогда в научных кругах Германии. Оно напечатало в своих ежегодниках положительную рецензию д-ра Эрдманна на книгу Фейербаха и предложило автору систематически сотрудничать в указанных ежегодниках.

[1] *Диоген Лаэртский* (1-я половина III в. н. э.) — древнегреческий ученый, составитель биографии древних философов. Здесь цитируется его история греческой философии в 10 книгах, ценная тем, что в ней содержатся источники, в настоящее время утраченные.

Первая книга излагает учение семи мудрецов, в том числе упоминаемого Фейербахом Фалеса, собственных сочинений которого не сохранилось, вторая — учение ионийцев, а также Анаксагора, Сократа и его школы, третья — учение Платона, четвертая — историю платоновской Академии, в пятой рассматривается учение Аристотеля и его учеников, в шестой — киников, в седьмой — стоиков, в восьмой — пифагорейцев, в девятой — Гераклита Эфесского, Протагора, а также элеатской школы и атомистов, в десятой — Эпикура. — *65.*

[2] *Фюллеборн* (Fülleborn), *Г. Г.* (XVIII в.) — немецкий историк философии, автор сочинения «Beiträge zur Geschichte der Philosophie» («Материалы по истории философии») (1791—1799). — *66.*

[3] *Иероним* (Hyeronim), *Евсевий Софроний* (ок. 340—420) — церковный писатель и деятель, возведен христианской церковью в ранг святого. Сделанный им перевод Библии на латинский язык, так называемая «Вульгата», был канонизирован католической церковью. Сочинения Иеронима «О знаменитых мужах...» («De viris illustribus...»), «Письма» («Epistles») содержат богатый исторический материал об его эпохе. — *67.*

[4] *Велиал* (Белиал) — божество древних финикийцев, которого иудейская религия рассматривала как воплощение зла. — *67.*

[5] *Григорий I* (понтификат 590—604) — римский папа, прозванный церковью Великим, сделал очень много для укрепления экономических позиций папства и светской власти пап, известен богословскими трудами и своей враждой к светским наукам. — *67.*

[6] *Алкуин* (Alkuinus) (ок. 735—804) — крупный средневековый богослов и педагог, по поручению Карла Великого занимался упорядочением богослужения и школьного дела во Франкской монархии. — *68.*

[7] *Коменский* (Comenus), *Ян* (нем. транскрипция — Иоган) *Амос* (1592—1670) — чешский педагог, философ и писатель. Был протестантским священником и реформатором школьного дела. Основатель демократической педагогической системы, Коменский требовал совместного обучения детей всех сословий. Он выдвинул принцип энциклопедического образования, которое должно развивать прирожденные способности — разум, волю, совесть. Признавал три источника познания, взаимно дополняющие друг друга: чувства, разум и священное писание. — *68.*

[8] *Арнольд Готфрид* (Arnold Gottfried) (1665—1714) — немецкий историк протестантской церкви. — *68.*

[9] *Альмарих из Шартра,* правильнее Амальрих (Амори) из Бенэ в Шартрском округе (род. в XII в. — ум. ок. 1206), — магистр богословия. Преподавал теологию и светские науки в Парижском университете, учил о тождестве мира и его творца. Этот пантеистический бог преподносился им как источник всех единичных созданий, которые в конечном счете опять должны воссоединиться в боге. Пантеизм Амальриха лег в основу учения амальрикан — еретического движения конца XII — начала XIII в. — *70.*

[10] *Давид Динантский* (XIII в.) — средневековый французский философ-материалист. Рассматривал материю как первоначальную субстанцию всех вещей. Пантеистически отождествляя материю с богом и разумом, он приходил к идее абсолютного единства мира. Учение Давида было объявлено ересью, а его сочинение «О частях» запрещено и сожжено. — *70.*

[11] *Альберт фон Больштедт,* или *Альберт Великий* (Albert von Bollstädt, Albertus Magnus) (1193 или 1207—1280), — немецкий теолог-доминиканец, один из наиболее крупных представителей средневековой схоластики и создателей католического богословия, учитель Фомы Аквинского. Одним из первых стал приспосабливать учение Аристотеля, выхолащивая и извращая его истинное содержание, к нуждам католической церкви. Был провозглашен «отцом церкви» и причислен к «святым». — *70.*

[12] *Теннеман* (Tenneman), *В. Г.* (1761—1819) — немецкий историк философии, кантианец, перешедший к теологическому рационализму. Автор труда по истории новой философии. — *72.*

[13] *Орканья* (Orcagna), *Андреа* (1308—1368) — флорентийский архитектор, художник, прославившийся своими фресками. — *75.*

[14] *Климент Александрийский* (Clemens Alexandrinus), до перехода в христианство *Тит Флавий* (ок. 150—215), — один из наиболее влиятельных христианских богословов и «отцов церкви», руководил церковной школой в Александрии. В своих сочинениях «Увещевание к эллинам», «Педагог», «Воспитательная (речь)», «Строматы» пытался обосновать христианское учение с помощью неоплатоновской эллинистической философии. Его восьмитомный сборник изречений древних философов и поэтов «Строматы» является ценным историко-философским источником. — *75.*

[15] *Тертуллиан* (Tertullianus), *Квинт Септимий Флоренс* (ок. 160—220) — видный богослов и писатель. Выступал против научного познания мира, доказывая непостижимость человеческим разумом религиозных истин. Крайним выражением требования слепой веры в догматы христианства служит его формула «credo quia absurdum» («верую, ибо абсурдно»). — *75.*

[16] *Плавт* (Plautus), *Тит Макций* (ок. 254—184 до н. э.) — крупный римский поэт, автор комедий, творчество которого оказало заметное влияние на развитие жанра комедии как в Италии, так и в других странах Европы.

Теренций (Terentius), *Публий Афр* (ок. 185—159 до н. э.) — наиболее видный после Плавта древнеримский комедиограф. Его творчеству подражали в средние века и новое время. — *75.*

[17] *Фома Кемпийский* (Thomas a Kempis) (1380—1471) — августинский монах, философ-мистик, автор многих религиозно-назидательных сочинений. В приписываемой ему книге «Подражание Христу», переведенной на все европейские языки, проповедуются христианские добродетели, в особенности аскетизм. — *78.*

[18] *Лихтенберг* (Lichtenberg), *Георг Кристоф* (1742—1799) — немецкий просветитель, физик, знаток искусств, автор философских афоризмов. В 1794 г. был избран членом Петербургской академии наук. Лихтенберг отрицательно относился к христианской религии и подобно *Готхольду Эфраиму Лессингу* (Lessing) (1729—1781) считал ее продуктом определенной исторической эпохи. В работе «Die Erziehung des Menschengeschlechts» (1775—1780) («Воспитание человеческого рода») Лессинг доказывал, что на высшей ступени истории место христианской религии займет идеал гуманности и справедливости. — *79.*

[19] *Крейцер* (Kreizer), *Георг Фридрих* — немецкий филолог, автор «Akademische Studium des Alterthums» («Академическое исследование древности»). — *80.*

[20] *Кардано* (Cardano), *Джироламо* (1501—1576) — итальянский математик, врач, астролог, один из главных представителей натурфилософии эпохи Возрождения. В его мировоззрении материалистические тенденции, выраженные в форме пантеизма, и отдельные элементы диалектики переплетались с элементами мистики неоплатонизма. Его основные философские работы («О тонкости вещей», «Об изменчивости вещей», «Тайны вечности») посвящены вопросам космологии.

Телезио, Бернардино (Telesio) (1509—1588) — видный представитель итальянской натурфилософии периода Возрождения. В объяснении мира в основном придерживался материалистической точки зрения. Его главное сочинение «О природе вещей сообразно их собственным принципам» (1565) занесено католической церковью в индекс запрещенных книг.

Патрицци (Patrizzi), *Франческо* (1529—1546) — итальянский философ, находившийся под влиянием неоплатонизма. — *81.*

[21] В 1847 г. при подготовке первого собрания своих сочинений Фейербах внес в свою «Историю новой философии» ряд изменений и дополнений, отражающих его новую материалистическую точку зрения. Это особенно касается подстрочных примечаний. Здесь и далее в конце соответствующих примечаний указана дата их написания (1847). — *83.*

[22] *Лесаж* (Lesage). *Жорж Луи* (1724—1803) — французский физик, объяснявший всемирное тяготение как результат воздействия на тела мельчайших движущихся частиц. — *96.*

[23] *Прокл* (410—485) — наиболее крупный после Плотина представитель неоплатонизма. Развивал мистическое учение о возникновении иерархии существ, в том числе богов и демонов, из непознаваемого, единого начала. — *100.*

[23a] В средние века музыка, а точнее, учение о музыкальной гармонии звуков, или теория музыкального благозвучия, входила составной частью в так называемый *квадривиум* (quadrivium) — группу наук, включающую также астрономию, арифметику и геометрию. — *102.*

[24] *Мерсенн* (Mersenn), *Марен* (1588—1648) — французский ученый и философ-метафизик, друг и корреспондент Декарта. Выступал против скептицизма и догматизма натурфилософов, считал математику и метафизику высшими способами познания. — *136.*

[25] *Гарвей* (Harvey), *Вильям* (1578—1658) — знаменитый английский ученый, врач. Открыл кровообращение и явился одним из основоположников научной физиологии.

Селден, Джон (1584—1654) — английский юрист и писатель.

Коули (Cowly), *Абрахам* (1618—1667) — английский поэт-лирик и ученый. — *137.*

[26] *Гундлинг* (Gundling), *Н. И.* (1671—1729) — профессор философии в Галле, сторонник сенсуалистической и эмпирической теории познания Локка. — *160.*

[27] *Рамус,* или *Раме* (Ramée), *Пьер де ла* (1515—1572) — французский философ, филолог и математик. Один из предшественников Декарта. Непримиримый противник схоластической философии. Убит в Варфоломеевскую ночь.

Вивес (Vives), *Хуан Луис* (1492—1540) — философ, профессор Лувенского и Оксфордского университетов. Выступал против схоластики и был сторонником эмпиризма. — *163.*

[27a] *Сорбьер* (Sorbière), *Самуэль* (1615—1670) — французский философ-скептик и переводчик «Hypotyposes Pyrrhoneae» [«Пирроновы основоположения»] Секста Эмпирика. — *164.*

[27б] *Шаллер* (Schaller), *Юлиус* (1810—1868) — немецкий философ, автор известной работы «Geschichte der Naturphilosophie von Bacon bis auf unsere Zeit» 2 B-de. Leipzig, 1841 («История натурфилософии от Бэкона до нашего времени» в 2-х томах. Лейпциг, 1841), которую имеет в виду Фейербах. — *165.*

[28] *Диппель* (Dippel), *Иоган Конрад* (1673—1734) — немецкий последователь философии Якова Бёме, выступивший против Спинозы в своем «Fatum fatuum». Altona, 1730 («Слепая необходимость». Альтона, 1730). — *182.*

[29] *Эттингер* (Oettinger), *Фридрих Христоф* (1702—1782) — последователь философии Якова Бёме. — *196.*

[30] *Сведенборг* (Swedenborg), *Эммануил* (1688—1772) — шведский естествоиспытатель и теософ. Начал с создания оригинальной космогонии, а кончил «духовидением». — *196.*

[31] Философию Якова Бёме Фейербах анализирует также и в произведениях материалистического периода (см. «Сущность христианства», гл. 10, 24; «Лекции о сущности религии», гл. 17). — *223.*

[32] *Вольф* (Wolff), *Христиан* (1679—1754) — немецкий философ-идеалист, популяризировавший и вульгаризировавший лейбницевскую философию. На первое место выдвигал метафизический принцип всеобщей целесообразности. — *223.*

[33] *Дине* (Dinet), *П.* (XVII в.) — французский иезуит, учитель Декарта в иезуитской школе Ла-Флеш и один из адресатов писем Декарта, которому последний послал на отзыв свои «Принципы философии».

Воэций (Voetius), *Гисберт* (1589—1676) — голландский богослов-кальвинист, профессор теологии в Утрехте, сторонник аристотелизма. В 1643 г. выступил против философии Декарта. В анонимном памфлете «Картезианская философия, или Достойный удивления метод новой философии» (1643) изображал философию Декарта как источник безбожия и безнравственности. — *224.*

[34] *Арно* (Arnauld), *Антуан* (1612—1694) — французский теолог и философ, янсенист. Совместно с Пьером Николь издал так называемую «Логику Пор-Рояля». В 1683 г. опубликовал против Мальбранша «Трактат об истинных и ложных идеях». — *226.*

[35] *Кузен* (Cousin), *Виктор* (1792—1867) — французский философ-идеалист, эклектик, считавший, что возможно достичь правильного философского объяснения мира путем механического объединения принципов всех существовавших философов.

[36] *Клерселье* (Clerseglie), *Клод де* (1614—1686) — последователь Декарта, издавший оставшиеся после него ненапечатанные работы (в последующем тексте имеются ссылки на письма Декарта к нему, в которых он обозначен буквами C. L. R.). — *227.*

Форж (Forge), *Луи де ла* (1614—1687) — врач и философ-картезианец, в сочинении «Traité de l'ame humaine, de ses facultes et fonctions et de son union avec le corps suivant des principes de R. Descartes» [«Трактат о человеческой душе, ее способностях и функциях, а также о ее союзе с телом в соответствии с принципами Р. Декарта»] разрабатывал в духе Декарта вопрос о взаимоотношении души и тела.

Рого (Rogo), *Жак* (1620—1675) — французский физик-картезианец. — *227.*

[37] *Легран* (Legrand), *Антуан* (XVII в.) — французский теолог-францисканец, последователь Декарта. Переехав в Англию, распространял там картезианское учение.

Беккер (Bekker), *Бальтазар* (1634—1698) — фламандский протестантский теолог, картезианец, доказывавший невозможность колдовства и нелепость процессов ведьм, автор изданной в Амстердаме в 1691—1693 гг. книги «Заколдованный мир», переведенной на многие языки. — *228.*

[38] *Гюэ* (Huet), *Пьер Даниэль* (1630—1721) — французский епископ, находившийся под влиянием иезуитов. В работе «Censura philosophiae Cartesianae», изданной в Париже в 1689 г., пытался, пользуясь методом скептицизма, опровергнуть основные положения философии Декарта. — *231.*

[39] *Клауберг* (Clauberg), *Иоганн* (1622—1665) — немецкий философ, последователь Декарта, занимался в основном проблемами логики и психологии. — *248.*

[40] *Ансельм Кентерберийский* (1033—1109) — видный католический богослов. Выдвинул так называемое онтологическое доказательство бытия бога.

Августин, Аврелий (Блаженный) (354—430) — один из «отцов церкви» и основателей христианского богословия. Создал учение о католической церкви как «божьем граде», спасающем души избранных, а также дал несколько «доказательств» бытия бога, одно из которых впоследствии легло в основу так называемого онтологического доказательства. Своим учением оказал большое влияние на средневековое богословие и философию схоластов, а также на учение вождей Реформации Лютера и Кальвина. — *256.*

[41] *Даниель* (Daniel), *Габриель* (1649—1728) — французский иезуит, выступивший с сатирическими нападками на картезианскую философию в сочинениях «Voyage au monde de Descartes» («Путешествие по миру Декарта», Париж, 1690) и «Nouvelles difficultés proposées par un peripateticien a l'auteur d'un voyage de Descartes», Amsterdam, 1693 («Новые затруднения, выдвинутые одним перипатетиком по адресу автора путешествия [по миру] Декарта». Амстердам, 1693). — *260.*

[42] *Фишер* (Fischer), *Иоганн Карл* (1760—1833) — немецкий физик и математик, автор восьмитомной «Geschichte der Physik seit Widerherstellung der Künste und Wissenschaften», 8 B-de. Göttingen, 1801—1808 («История физики, начиная с эпохи Возрождения искусств и наук», 8 томов. Геттинген, 1801—1808). — *269.*

[43] *Мор* (More), *Генри* (1614—1687) — английский философ-неоплатоник, мистик и каббалист; выступал с резкой критикой материализма Гоббса и физики Декарта. Полемизируя с Декартом, обменялся с ним в течение 1648—1649 гг. рядом писем. Доказывал, что протяжение является атрибутом бога и существует «имматериальное пространство», отвергал понимание протяжения как атрибута материи. — *270.*

[44] Эти заключительные замечания о философии Декарта, отражающие новую материалистическую точку зрения Фейербаха, написаны им в 1847 г. специально при подготовке нового полного издания собрания его сочинений. — *277.*

[45] *Гельмонт* (Helmont), *Францискус Меркуриус ван* (1618—1699) — немецкий натурфилософ, создавший на основе учения Парацельса и своего отца Я. Б. Гельмонта систему идеалистической монадологии, направленную острием против механистического понимания природы и дуализма Декарта. — *281.*

[46] *Фонтенель* (Fontenelle), *Бернар ле Бовье* (1657—1757) — французский философ и писатель-сатирик эпохи Просвещения. — *298.*

[47] Фейербах имеет в виду различное толкование вопроса о соотношении свободы воли и божественного предопределения крупнейшими католическими богословами Фомой Аквинским и Эриугеной, послужившее основой для длительных споров их последователей. *Эриугена* (ок. 810—870) отвергал двойное предопределение одних к добру, других ко злу, считал, что человек обладает свободой воли, злоупотребление же этой свободой — единственный источник зла. Эриугена отстаивал права разума, признавая его одним из средств познания истины. Ряд идей Эриугены, в том числе и по вопросу предопределения, оказал влияние на развитие средневекового свободомыслия (Амори Бенский, Давид Динантский и др.) (см. прим. 9 к стр. 70 наст. тома). Амальрикане, в основе взглядов которых лежало учение Амори Бенского, отрицали важнейшую идею сторонников учения о предопределении — идею греховности человеческой природы.

Фома Аквинский (1225 или 1226—1274) — виднейший представитель средневековой схоластики, создатель и систематизатор идеалистической философии католицизма (томизма), которую он рассматривал как служанку богословия. Вопрос о предопределении толковал в духе ортодоксального богословия. — *300.*

[48] *Режи* (Regis), *Пьер Сильвен* (1632—1707) — французский философ-картезианец, склонялся к эмпиризму, ставил «врожденные идеи» в зависимость от чувственных восприятий. — *319.*

[49] *Виттих* (Wittich), *Христоф* (1625—1687) — немецкий философ, последователь Декарта, профессор философии в Герборне и теологии в Нимвегене и Лейдене. Пытался доказать соответствие между картезианством и Библией и рационалистически обосновать теологию. В 1690 г. выступил против учения Спинозы в книге «Anti-Spinoza» (Amsterdam). — *331.*

[50] *Фабрициус* (Fabricius), *Иоганн Людвиг* (1632—1697) — профессор теологии и философии Гейдельбергского университета, кальвинист и активный сторонник Реформации, был воспитателем наследного принца Пфальцского. По поручению

Карла Людвига, брата шведской королевы Христины (1626—1689), известной своим покровительством ученым и философам, и в частности Декарту, Фабрициус направил Спинозе 16 февраля 1673 г. приглашение, о котором говорит Фейербах (см. *Б. Спинова.* Избранные произведения, т. II. М., 1957, стр. 563—565). — *346.*

[51] *Кортхольт* (Cortholt), *Христиан* (XVII в.) — профессор теологии в Киле, автор трактата «De tribus impostorilus» (Kiel, 1680).

Кортхольт, Себастьян (XVII в.) — один из первых биографов Спинозы, сын Христиана Кортхольта, сделавший во втором издании его книги, вышедшем в Гамбурге в 1701 г., ряд добавлений о жизни Спинозы. — *346.*

[52] *Чербери* (Cherbury), *Эдуард Герберт* (1583—1648) — английский философ, историк и дипломат, выдвигал учение об истинах, независимых от опыта, естественном познавательном инстинкте, защищал также деистические представления. — *346.*

[53] *Мейер, Людовик* (1630—1681) — врач и литератор, друг и последователь Спинозы, по-видимому, автор предисловия к «Opera posthuma» («Посмертным сочинениям») Спинозы, в издании которых он принимал активное участие. — *347.*

[54] *Якоби* (Jacobi), *Фридрих Генрих* (1743—1819) — немецкий философ-идеалист, критиковал рационалистическую философию, противопоставляя ей философию чувства и непосредственного знания. — *349.*

[55] *Плотин* (204—270) — греческий философ-мистик, наиболее крупный представитель неоплатонизма, отождествлял религию и философию; учил, что мир возникает путем истечения — эманации из божества, а высшее познание достигается в мистическом экстазе; оказал заметное влияние на христианскую философию. «Эннеады» представляют собой собрание сочинений Плотина (всего 54 трактата по 9 в каждой «Эннеаде»), изданные его учеником Порфирием. — *363.*

[56] *Мосгейм* (Mosheim), *Иоганн Лоренц* (1694—1775) — лютеранский богослов, перевел в 1743 г. на латинский язык главное произведение Кедворта (см. прим. 57) «Система разума». Автор биографии Толанда на латинском языке. — *402.*

[57] *Кедворт* (Cudworth), *Ральф* (1617—1688) — английский философ-идеалист, представитель группы кембриджских платоников, отстаивал теорию сверхчувственного знания, использовал аристотелевскую телеологию и учение об энтелехии для обоснования догматов религии. — *402.*

[58] *Леклерк* (Le Clerk), *Жан* (1657—1736) — философ и филолог, сторонник Локка и противник Бейля. — *402.*

Писатель и человек.
Ряд юмористически-философских афоризмов

Это произведение Л. Фейербаха появилось в 1834 г. под заглавием «Abaelard und Heloise, oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen» («Абеляр и Элоиза, или Писатель и человек. Собрание юмористически-философских афоризмов»). В III том своего собрания сочинений (1847) Фейербах включил его под названием «Der Sriftsteller und der Mensch», под этим же названием оно вошло и в I том собрания сочинений Фейербаха, изданного Болином и Иодлем (1903). Это былое первое произведение, изданное Фейербахом после того, как он вынужден был оставить преподавание в Эрлангенском университете. Фейербах полностью отдается профессии писателя, успокаивая себя тем, что публицистика остается единственным его оружием и единственным убежищем. В многочисленных афоризмах он стремится доказать непревзойденную ценность писательской деятельности.

Написанное остроумно, в живой полемической форме, это произведение своего рода дневник Фейербаха, его апология, его обвинительный акт против немецких общественных отношений, «благодаря которым, — как писал позже Ф. Энгельс, — философские кафедры замещались исключительно мудрствующими эклектическими крохоборами, между тем как Фейербах, бесконечно превосходивший всех их, вынужден был окрестьяниваться и прозябать в деревенском захолустье» (*Ф. Энгельс.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21, стр. 288).

[1] Стихи взяты Фейербахом из «Feuilles d'automne» («Осенние листья») В. Гюго (см. прим. 1 к стр. 35 наст. тома). — *415.*

[2] *Мильтон* (Milton), *Джон* (1608—1674) — крупнейший английский поэт, публицист и деятель Великой английской революции, автор известных поэм «Потерянный рай» (1667) и «Возвращенный рай» (1671). В серии блестящих памфлетов, созданных при правительстве Республики и протекторате Кромвеля, Мильтон выступает как буржуазный демократ, защитник революции. В памфлете «Ареопагитика» (1644) Мильтон решительно выступил в защиту свободы печати, требовал отмены цензуры. Слова Мильтона, приводимые Фейербахом, направлены против духовенства и королей как главных душителей свободы (см. «Ареопагитика». М., 1907, стр. 30). — *419.*

[3] *Улисс* — Одиссей, герой эпической поэмы Гомера «Одиссея». — 425.

[4] *Малерб* (Malherbe), *Франсуа* (1555—1628) — крупный французский поэт, один из основоположников и теоретиков классицизма. Писал преимущественно стансы и оды на исторические и политические темы. — *428.*

[5] «Epistolae obscurorum virorum» [«Письма темных людей»] — выдающийся памятник немецкой гуманистической

литературы начала XVII в. Написан в виде памфлета в двух частях (часть 1 появилась в 1515 г., часть 2 — в 1517 г.) и является плодом коллективного творчества виднейших немецких гуманистов той эпохи (Ульриха фон Гуттена, Киота Рубиана и ряда других). «Письма темных людей» адресованы иезуиту Ортуину Грацию, возглавлявшему теологов-обскурантов Кельнского университета, и являются своеобразным продолжением спора, начатого в 1514 г. публикацией «Clarorum virorum epistolae» («Письма знаменитых людей») Рейхлином и другими гуманистами (в связи с требованием ряда монахов, а также теологов Кельнского и других университетов сжечь древнееврейские книги). «Письма темных людей» написаны как бы от имени обскурантов и врагов Рейхлина и представляют собой яркую сатиру на защитников мракобесия. «Письма» были переведены на многие европейские языки и имели широкий отклик (см. «Письма темных людей» в пер. Н. Куна «Источники по истории Реформации», вып. II. М., 1907). — *428.*

[6] *Эразм Роттердамский, Дезидерий* (Erasmus, Desiderius) псевдонимы; действительное имя — Герхард Герхардс (Gerhard Gerhards) (ок. 1466—1536) — крупнейший представитель гуманизма позднего Возрождения на севере Европы. — *428.*

[7] *Готшед* (Gottsched), *Иоганн Кристоф* (1700—1766) — немецкий писатель и критик, историк литературы и театра, видный представитель раннего Просвещения. Борясь за реформу немецкой драмы, он отстаивал ясность и простоту, отвергая все чрезмерно пышное, вычурное, отличавшее драматическую и поэтическую форму феодальной литературы эпохи Барокко. В области философии был последователем Христиана Вольфа.

Нейкирх (Neukirch), *Веньямин* (1665—1729) — немецкий писатель-сатирик.

Гофманнсвальдау (Hofmannswaldau), *Христиан Гофман* (1617—1679) — немецкий поэт, видный представитель феодальной литературы стиля барокко второй половины XVII в., глава так называемой силезской школы поэтов. — *431.*

[8] *Томсон* (Thomson), *Джемс* (1700—1748) — английский поэт, лирик, автор поэмы «Времена года», написанной на сюжет из жизни буржуазного общества. — *435.*

[9] *Годвин* (Godwin), *Вильям* (1756—1836) — основатель школы английских социальных романистов, играл видную роль в литературной и политической жизни Англии в эпоху Великой французской революции. В трактате «Исследование относительно политической справедливости» и романе «Калеб Вильямс, или Вещи как они есть» Годвин отвергал современный ему общественный строй как источник зла. Его творчество оказало плодотворное влияние на развитие общественной мысли Европы. Роман имел большой успех. Н. Г. Чернышевский, высоко ценивший этот «роман без любви», писал: «Один из моих любимых писателей — старик Годвин» («Литература

и марксизм», 1928. Неизданные произведения Чернышевского). — *435*.

[10] *Себастьян Франк фон Верд* (1499—1542) — немецкий писатель, примкнувший к Реформации. — *435*.

[11] *Гаузер* (Hauser), *Каспар* — молодой человек, появившийся в 1828 г. в Нюрнберге, происхождение и скоропостижная таинственная смерть которого остались загадкой. Имя его стало нарицательным, характеризуя человека без роду и племени. — *436*.

[12] *Штиллинг* (Stilling), *Юнг* (XVI в. или первая половина XVII в.) — немецкий мистик. — *442*.

[13] *Мувой* (Musäus), *Иоган Карл Август* (1735—1787) — немецкий писатель, типичный представитель эпохи Просвещения, создатель популярных «Немецких народных сказок» (1782—1787). — *443*.

[14] *Чирнгаузен* (Tschirnhausen), *(Чирнгаус), Эренфрид Вальтер* (1651—1708) — немецкий ученый, математик и философ, известен своими исследованиями в области геометрии и работами по усовершенствованию оптических стекол. Был лично знаком с Лейбницем и Спинозой. — *444*.

[15] *Жиль-Блаз из Сантильяни* — главный герой одноименного романа Лесажа (см. прим. 30 к стр. 480 наст. тома), в котором наряду с яркими бытовыми картинами французской жизни первой трети XVIII в. содержится острая критика общественно-политических учреждений того времени, сатирическое изображение высшего света. — *444*.

[16] *Перегрин* (Peregrinus), *Протей* (II в.) — философ кинической школы, отличавшийся большими сумасбродствами. *Аполлоний Тианский* (1 в. н. э.) — философ новопифагорейской школы, о котором сложилась легенда как о чудотворце и прорицателе. — *447*.

[17] *Геро* — героиня античного мифа, самозабвенно преданная своему возлюбленному Леандру и лишающая себя жизни после гибели любимого. Основные мотивы мифа воплотились в народном эпосе, песнях, баснях, которые впоследствии подвергались литературной обработке (Овидий, Шиллер). — *449*.

[18] *Катон, Марк Порций (Младший),* по прозвищу *Утический* (95—46 до н. э.), — древнеримский государственный деятель, возглавлял республиканскую партию. В гражданской войне, начавшейся в 49 г. до н. э., выступал против Цезаря. После победы войск Цезаря (46 до н. э.) и поражения своей партии покончил самоубийством. Образ Катона как символ великого гражданина, для которого любовь к свободе и ненависть к тирании превыше всего, воспет в литературе Готшедом («Умирающий Катон»). — *450*.

[19] Фейербах называет авторов, сочинения которых написаны на одну и ту же тему, но имеют противоположную тенденцию. «Мессиада» — сочинение немецкого поэта Клопштока

(1724—1803), в котором воспевается жизнь и смерть Христа. Оно проникнуто религиозным настроением. «Война богов» французского поэта Парни (1753—1814) отличается антирелигиозным характером и в известной мере послужила образцом пушкинской «Гаврилиады». Точно так же «Орлеанская дева» Шиллера противостоит «Орлеанской девственнице» Вольтера, которая едко высмеивает нравы церковников и феодалов средневековой Франции. — *451.*

[20] *Скюдери* (Scudery), *Жорж* (1601—1667) — писатель и поэт Франции, типичный представитель литературного стиля барокко, автор романа «Кир».

Скюдери, Мадлен (1607—1701) — сестра Ж. Скюдери, французская романистка, произведения которой пользовались успехом в аристократическом обществе. — *454.*

[21] *Дюфрени* (Dufreny), *Шарль-Ривьер* (ок. 1654—1724) — французский поэт и драматург. — *456.*

[22] *Барбарус* (Barbarus), *Ермолай* (1454—1493) — итальянский ученый эпохи Возрождения, комментатор Аристотеля, противник схоластики. — *457.*

[23] *Куяций* (Cujaccius) (правильнее *Куяккиус*), *Жак* (1522—1590) — французский юрист и литератор, положивший начало изучению древнего права по первоисточникам.

Сабелик (III в.) — один из еретиков, отрицавший различие трех лиц в христианском учении о триедином боге.

Кельтес (Celtes), *Конрад* (1459—1508) — немецкий гуманист и писатель. — 457.

[24] *Валерианус, Пиериус* (Valerianus, Pierius) (Потр) (1477—1558) — итальянский поэт и ученый, занимавшийся филологией и изучением древнего мира. — *460.*

[25] *Буало-Депре* (Boileau), *Николя* (1636—1711) — французский поэт и теоретик, типичный представитель классицизма, основные требования которого (единство действия, времени и места) отстаивал в вышедшей в 1674 г. дидактической поэме «L'art poetique» («Поэтическое искусство»). — *466.*

[26] *Бургав* (Boerhaave), *Герман* (1668—1738) — известный голландский медик и химик, профессор медицины и химии в Лейденском университете. — *468.*

[27] Здесь Фейербах приводит факты богатой перипетиями биографии французского романиста аббата *Прево* (*Прево д'Эксиль, Антуан Франсуа,* 1697—1763), который часто менял род своих занятий, переходя от дел духовных к светским и наоборот, и место жительства (Франция, Англия, Голландия, Бельгия, Германия). Издавал журнал в Лондоне, занимался переводами на французский язык произведений Ричардсона («Памела», «Кларисса», «Грандисон»). В 1731 г. опубликовал в Лондоне в качестве VII тома «Записок знатного человека» свое лучшее произведение — «Историю кавалера де Грие, или Манон Леско», положившее начало французскому психологическому роману и ставшее шедевром мировой литературы.

На сюжет романа написаны поэмы, картины, оперы, балет. — *468.*

[28] *Хладни* (Chladni), *Эрнст* (1756—1827) — немецкий физик, известен своими работами по акустике. — *469.*

[29] *Фламминиус* (Flamminius) *Марк* (1498—1550) — итальянский поэт. — *475.*

[30] *Лесаж* (Lesage), *Алэн-Ренэ* (1668—1747) — романист и драматург, основоположник французского реалистического романа XVIII в., отразивший в своем творчестве настроения и интересы средней буржуазии и близкой к ней разночинной интеллигенции. «Le Diable boiteux» («Хромой бес») — роман Лесажа, вышедший в 1709 г., который во многом является подражанием роману испанского писателя Гевара «El diablo cojuelo». Показывая полные контрастов картины жизни различных слоев французского общества, Лесаж, в частности, использует и такой прием Гевара, как зарисовки жизненных ситуаций людей, застигнутых врасплох в тот момент, когда бес Асмодей и студент Клеофас снимают крыши с их домов. Фейербах имеет в виду этот литературный прием изображения действительности, сравнивая философа с героем романа Лесажа. — *480.*

[31] Речь идет о сочинении Бальтазара Беккера (Bekker) «Заколдованный круг» (Амстердам, 1691) (см. прим. 37 к стр. 228 наст. тома). — *481.*

[32] *Будеус* (Budeus), *Вильям* (1467—1540) — французский филолог и эллинист. — *482.*

[33] *Гварини* (Guarini), *Джамбаттиста* (1538—1612) — итальянский поэт, мировую известность приобрел благодаря трагикомической пасторали «Pastor Fido» («Верный пастух»), переведенной на большинство европейских языков и вызвавшей много подражаний. — *483.*

[34] *Бальзак* (1594—1655) — французский писатель и филолог. *Вуатюр* (Voiture), *Винсент* (1598—1648) — известный в свое время французский поэт и писатель, член Французской академии. — *483.*

[35] *Мануций* (Manutius), *Павел* (1512—1574) — венецианский ученый и издатель. — *483.*

[36] *Карнеад из Кирены* (214—129 до н. э.) — древнегреческий философ-скептик и блестящий оратор, глава Платоновской академии и основатель так называемой Новой (третьей) академии, занимался проблемами теории познания (учение о вероятности) и этики. — *489.*

[37] *Персий, Флакк* (34—62) — римский писатель-сатирик, сторонник стоического миросозерцания. — *490.*

[38] *Стиль* (Steele), *Ричард* (1671—1729) — английский писатель, один из основоположников буржуазной просветительной литературы в Англии. В его творчестве реалистически изображалась культурная и бытовая жизнь той эпохи. Создал ряд

поэтических и драматических произведений. Особую известность приобрел благодаря журналистской деятельности, прославившись как мастер портретов и характеристик. — *491.*

[39] *Гиппель* (Hippel), *Г. Г.* (1741—1796) — немецкий писатель, представитель литературы так называемого периода «бури и натиска». — *491.*

[40] Фейербах имеет в виду отца и сына Скалигеров, видных ученых-гуманистов, итальянцев по происхождению, деятельность которых протекала преимущественно во Франции.

Скалигер (Scaliger), *Жюль Сезар,* отец (1484—1558) — филолог, один из создателей теории драматургии эпохи Возрождения, автор первой научной грамматики латинского языка и критических комментариев к сочинениям Аристотеля, Теофраста, Гиппократа.

Скалигер, Жозеф (Йозеф Юстус), сын (1540—1609) — филолог и историк, разносторонне образованный ученый, основоположник научной разработки эпиграфики, нумизматики и античной хронологии, автор трудов о языке античных классиков. — *494.*

[41] *Квинтилиан* (Quinctilian), *Марк Фабий* (ок. 35—96) — крупнейший римский педагог и литературный критик. — *495.*

[42] *Ормузд,* или *Ахурамазда* (перс. — «премудрый владыка») — верховный бог в религиях зороастризма и маздеизма, олицетворение доброго начала. — *504.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин, Аврелий (Блаженный) 256, 283, 484
Александр Македонский 430
Алкуин 68
Альберт Великий (Альберт фон Больтштедт) 70, 462, 465, 487
Альмарих (Амальрих из Шартра) 70
Анаксагор 65, 489
Ансельм Кентерберийский 256
Аполлоний Тианский 447
Ариосто, Лодовико 457, 483
Аристотель 68, 80, 96, 100, 116, 128, 143, 144, 163—165, 296
Аристофан 434
Арно, Антуан 226, 248, 299
Арнольд, Готфрид 68, 185
Архимед 489, 500

Байе А. 225, 227
Байрон, Джордж Гордон 493, 495
Балдуин 70
Бальзак 483
Барбарус, Ермолай 457
Баумгартен, Зигмунд Якоб 86, 89
Бейль, Пьер 39, 42, 164, 231
Беккер, Бальтазар 228, 481
Бёме, Яков 178, 179, 182—187, 190—192, 195—199, 204—206, 208—210, 212, 213, 280
Беригард, Клод де 164
Берли, Сесиль 84
Бодлей, Томас 88
Боккаччо 457
Бонифаций 481
Бруно, Джордано 81, 481
Брюк 100
Буало, Николя 466, 483
Будеус, Вильям 482
Бургав, Герман 468
Бэкон, Роджер 465
Бэкон, Френсис 42, 63, 82—99, 104, 108, 116, 120, 124—132, 136, 142, 164, 173, 174, 184, 262, 263, 429

Валерианус, Пиериус 460
Ванини, Ванино 481
Вергилий, Публий Марон 67
Верд, Себастьян Франк фон 435
Вивес, Хуан Луис 163
Виганд, Отто 36
Вильмен 137
Виргилий (епископ) 481
Виттих, Христиан 282, 331, 336, 349, 377
Вольтер, Франсуа-Мари (Аруэ) 74, 451, 457, 481
Вольф, Христиан 223, 256
Воэций, Гисберт 224, 226

Галилей, Галилео 88, 90, 120, 136, 481
Гамбергер 187
Гарвей, Вильям 137, 481
Гассенди, Пьер 42, 136, 163, 165, 168, 169, 172—175, 177, 226, 240, 241, 248, 254, 259, 260

Гаузер. Каспар 436
Гварини. Джамбаттиста 483
Гегель, Георг Фридрих Вильгельм 36, 256, 349, 381
Гейлин, Петр 90
Гейлинкс, Арнольд 228, 285—288
Гельмонт, Францискус Меркуриус ван 281
Гельвеций, Клод-Адриан 466
Гердер, Иоганн Готфрид 349, 481
Гёрен 68, 69, 80
Гёте, Иоганн Вольфганг 56, 96, 433—435, 450, 451, 483, 484, 488, 499
Геутерус, Понтус 461, 462
Гибер, де 495
Гиппель, Т. Г. 491
Гиппократ 281
Гоббс, Томас 42, 97, 132—138, 141—144, 146, 147, 151—154, 156, 158, 160—163, 174, 223, 226, 262, 270, 281, 346, 348, 358, 400, 494
Годвин, Вильям 435
Голланд, дон 489
Гомер 66, 137, 429
Гораций 67
Гофманнсвальдау 431
Гесиод 66
Горст 442
Готтшед, Иоганн Христоф 431
Грей 84
Григорий I (Великий) 67
Гундлинг, Николай Иероним 160, 161
Гуттен, Ульрих фон 457
Гюэ, Пьер Даниэль 231, 284

Давид Динантский 70
Даниель, Габриель 260
Дауб 80
Дезидерий (епископ) 67
Декарт, Ренэ 36, 42, 68, 77, 82, 83, 90, 97, 134—136, 143, 175, 180, 223—235, 238, 242, 245—254, 256—264, 270—285, 290—298, 300, 317, 327—339, 345, 347—349, 377, 401, 407, 468, 469, 475
Демокрит 115, 164
Дидро, Дени 457
Дине, Пьер 224, 231
Диоген Лаэрций (Лаэртский) 65, 164
Диодор Сицилийский 421
Диппель, Иоганн Конрад 185
Дукас 349
Дюрер, Альбрехт 456
Дюфрени, Шарль-Ривьер 456

Зигварт 329, 377

Иероним, Евсевий 67

Ка, ле 280
Кант, Иммануил 52, 135, 141, 256, 354, 356, 487
Кардано, Джироламо 81, 494
Карл V 447
Карл XII 461
Карл Людвиг, курфюрст Пфальцский 346
Катон, Марк Порций 450
Кедворт, Ральф 402
Кельтес, Конрад 457
Квинтиллиан, Марк Фабий 495
Кир 430
Клауберг, Иоганн 248, 284
Клерселье, Клод де 227, 235, 239
Климент Александрийский 75
Коменский, Ян Амос 68
Кондильяк, Этьен Бон оде 379, 410
Конновей 281
Корнель 428
Кортхольт, Себастьян 346
Кортхольт, Христиан 346, 349
Коули, Абрагам 137
Крейцер, Георг Фридрих 80
Ксенофан Колофонский 65
Кузен, Виктор 227
Куффелер, Авраам Иоанн 349
Куяций, Жак 457, 476
Кювье, Жорж 457

Ланд 381, 395
Лейбниц, Готфрид Вильгельм

38, 39, 42 88, 168, 180, 181, 223, 231, 256, 324, 451—453, 461, 474, 483, 494
Легран, Антуан 228
Леклерк, Жан 402
Лео 74
Лесаж, Жорж-Луи 96
Лесаж, Ален-Рене 480
Лессинг, Готхольд Эфраим 79, 349, 383, 451, 457
Линацер 483
Лихтенберг, Георг Христоф 79, 450, 476, 494
Локк, Джон 168, 324
Лукиан, Марк Анней 457, 481
Лукреций, Тит Кар 170, 174
Людовик XIV 469
Люк, де 96, 127
Лютер, Мартин 74, 77, 78, 457, 462

Магненус, Иоганн Хризостом 164, 173
Майнерс, Кристоф 69
Малерб, Франсуа 428, 483, 489
Малле 85, 87
Мальбранш, Никола 231, 290—300, 313, 317, 318, 322—329, 401, 447
Мануций, Павел 483
Медичи, Лоренцо 74, 80
Мейер, Людовик 347, 349, 402
Мерсенн, Марен 136
Мильтон, Джон 419, 435, 483
Мирабо 495
Монтень, Мишель де 476
Монтескье, Шарль-Луи 489, 497
Мосгейм, Иоганн Лоренц 402
Мор, Генри 270
Музой (Музеус) 443
Мюллер, Иоанн фон 429, 489

Наполеон, Бонапарт 428
Нейкирх, Веньямин 431
Ньютон, Исаак 445

Обри 138
Орканья, Андреа 75

Парацельс 93, 185
Парни, Эварист Дезире де Форж 451
Парменид 115
Патрицци, Франческо 81
Перегрин, Протей 113, 447
Перикл 65
Персий, Флакк 490
Петрарка, Франческо 457, 487
Пифагор 65
Плавт, Тит Макций 75, 437
Платон 80, 96, 115, 116, 128, 434, 435
Плотин 363
Плутарх 65
Помпадур, де 421
Прево, Антуан-Франсуа 421, 422, 468
Прокл 100
Присциан 472
Пуаре, Пьер 349
Пужан, Ш. 88

Рамус, Петр 163, 482
Раули 87
Рафаэль, Санцио 74
Режи, Пьер-Сильвен 310, 319, 321, 323, 326
Рихтер, Григорий 186
Рого, Жак 227
Роско, Вильям 74
Руге, Арнольд 184
Руссо, Жан-Жак 457, 483, 484

Сабеллик 457
Сведенборг, Эммануил 208, 280
Селден 137, 160
Секст Эмпирик 66, 323
Сервантес, Мигель де Сааведра 477
Сильвестр, П. 465
Скалигер, Жюль-Сезар 494
Скалигер, Жозеф 494
Скот, Иоанн Эриугена 300
Скюдери, Жорж 454
Скюдери, Мадлен 454
Сократ 436, 467
Сонэрус, Эрнест 296
Сорбьер, Самуэль 137, 164
Спиноза, Бенедикт 36, 52, 63,

88, 180, 220, 223, 239, 281, 290, 327—329, 331, 332, 335, 336, 338, 341, 343—345, 350, 353, 355—359, 361, 363, 365—369, 376—383, 390, 393, 397—407, 409—412, 450—453, 475
Стефенс 87
Стиль, Ричард 491

Тассо, Торквато 457
Телезио, Бернардино 81
Теннеман 72, 354, 359, 368, 380
Теренций, Публий Афр 75, 437
Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс 75
Тилькен, Бальтазар 179, 186, 198, 204, 212
Томсон, Джемс 435

Утцен 446

Фабрициус, Иоганн Людвиг 346
Фалес 65, 488
Фихте, Иоганн Готлиб 135
Фишер, Иоганн Карл 120
Фламминиус, Марк 475
Флотен 381, 395
Фогт 281
Фома Аквинат 70, 300
Фома Кемпийский 78
Фонтенель, Бернар ле Бовье де 298
Форж, Луи де ля 227, 249, 290
Франкенберг, Авраам фон 187
Фридрих V 227
Фукидид 136
Фуртенбах, Иозеф 474
Фюллеборн 66

Хладни, Эрнст 469
Христина 227, 228

Цезарь, Гай Юлий 430
Цицерон, Марк Тулий 67, 163, 173
Чербери, Эдуард Герберт 346
Чирнгаузен, Эренфрид Вальтер 444

Шаллер, Юлиус 165
Шаню, Пьер 228
Шекспир, Вильям 457
Шиблер 187
Шиллер 451, 483, 499
Шпренгель, Курт 74
Штиллинг, Юнг 184, 381, 442

Эвклид 136
Эврипид 323, 476, 483
Эльзевир 224, 227
Эмпедокл 323
Эпикур 164, 165, 170—173
Эразм Роттердамский 428
Эссекс, Роберт 84, 85
Эттингер, Фридрих 196, 203, 208, 220, 280

Якоби, Фридрих Генрих 349, 378, 380, 381, 400

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абстракция 41, 50, 55, 70, 234
— как условие познания 49
Акциденция 143, 344, 381
— определение 144, 145
(см. также Субстанция)
Атеизм 44, 129, 130, 160, 162, 397, 411
(см. также Религия, Теизм)
Атеисты 42, 43, 161
Атом 177
— определение 169
— свойства 170, 172
— и движение 173, 174
— и пустота 171
Атомизм 173, 174, 271
Атрибут 244, 338, 339, 350, 360, 366—370, 384, 385, 401, 404
Аффект 320, 395, 418, 420
(см. также Страсть, Чувство)

Бесконечность (бесконечное) 51—53, 57, 377
— дурная 54
(см. также Бог, Конечное, Субстанция)
Бессмертие 38, 429
(см. Душа)
Благо (добро) 148, 149, 214
— высшее 156, 396
(см. также Зло)
Бог 41, 44, 51, 66, 107, 161, 181, 184, 190, 193, 205, 211, 213, 286, 288, 294, 306, 327
— определение 40, 188, 351
— воля 290, 295
— доказательства бытия 40, 256—258
— понятие 258
— разум 313, 314
— философский 404
— как абсолютно бесконечное существо 325, 342
— как абсолютно первое существо 344
— как высшая сущность 247
— как единая сущность 188, 258
— как принцип знания 305
Бытие 77, 236, 238, 240, 376
— субстанциальное 355
(см. также Субстанция)
— формальное 384
— чувственное 237, 241, 355
— и небытие 60, 62
(см. также Существование)

Вера 37, 78, 127, 162, 283, 284, 403
Вещь
— идея 291
— материальная 261
— чувственная 229, 234
Воля 194, 196, 287, 296, 301, 371
— определение 297, 314, 389
— объект 149
— принцип 315
— безосновная 191, 196
— вечная 194
— всеобщая 154, 157

— единая 158, 188, 194
— единичная 153
— постижимая 189
— самостоятельная 211
— формальная 159
— частная 212
(см. также Бог, Свобода)
Воображение 91, 233, 312
(см. также Фантазия)
Восприятие
— чувственное 81, 94
(см. также Ощущение)
Время 60—62, 145
(см. также Пространство)
Вселенная 268, 452
Всеобщее (общее) 52, 95
(см. также Особенное)

Государство 71, 139, 162
— верховный принцип 154
— естественное 150, 151
— законное (политическое) 151
— цель 153
(см. Философия)
Граница 53, 286, 289
— определение 52
(см. также Предел)

Движение 109, 110, 119, 142, 144—146, 170, 173, 201, 270, 316, 317, 375, 387
— причина 146, 268
— механическое 143
Детерминизм 400
Добродетель
— определение 391
— абсолютная 396
Дуализм 92
Дух 38, 132, 134, 179, 182, 183, 229, 233, 235, 244, 249, 251, 273, 274, 282, 288, 291, 295, 296, 298, 323, 327, 335, 337, 386, 387, 463, 465
— определение 246, 256, 292
— бессмертие 175, 176
— бытие 241
— объект 176
— понятие 275
— сущность 248, 280, 285, 300
— мыслящий 72
— религиозный 71, 76
— сотворенный 318
— человеческий 130
(см. также Душа)
Душа 54, 58, 167, 308, 309, 318, 322, 383
— определение 487
— бессмертие 55, 177
— разумная 176
(см. также Дух)

Единичное 55, 320, 400
Единство 214
— безразличное 209
— вечное 188, 201
— отрицательное 209
— чистое 187
Естествознание 104
— цель 121
(см. также Наука)

Жизнь 419, 420, 426, 432, 436, 441, 450
— цель 477
(см. также Смерть)

Зло 44, 58, 155, 216
— определение 210
— принцип 212, 215
— происхождение 217
(см. также Благо)

Идеализм 135, 282
Идея 95, 167, 301, 303, 304, 383, 384, 386
— происхождение 302
— адекватная 391
— бесконечная 307
— врожденная 252
— всеобщая 306, 320
— истинная 351
— логическая 391
— необходимая 320
— особенная 308
Индукция 105, 106—109, 129
Искусство 73—75
Истина (истинное) 39, 403
— определение 122
— абсолютная 290
— антропологическая 38
— религиозная 38

История 123
— естественная 113, 114
— гражданская 123
— предмет 123

Католицизм 78
Качество 97, 109, 135, 210
Количество 97
Конечное 68, 377
(см. также Бесконечность)

Литература 430
Логика 71, 126, 140, 166
(см. Опыт)
Любовь 53, 198, 202, 209, 335, 462, 508, 512
— определение 54, 509
— сущность 55
— естественная 307, 316
— интеллектуальная 396

Магия 116
Математика 97, 100, 142
Материализм 77, 91, 129, 132, 135
Материалисты 42, 204, 276, 280
Материя 52, 66, 98, 113, 263, 268, 273, 292, 316, 322, 325—328, 337, 338, 405
— понятие 264, 330
— субстанция 335
— сущность 264, 300
— абстрактная 135
— первая 117
— чувственная 135
Медицина 126
Метафизика 71, 113, 114, 132
— определение 115, 116
— объект 115
— формальная 181
Метемпсихоз 435
Механика 116
Мир 267, 287
— видимый 206
— внешний 207
— духовный 207
— интеллигибельный 325
— материальный 210, 325
Мировоззрение 51
Модификация 293, 294, 310, 311, 353, 356, 357
— бесконечная 375
— конечная 376
Модус (состояние) 337, 344, 351, 352, 375, 376
— определение 351
Монада 452
Мораль (нравственность) 142, 149, 150, 154, 399
(см. также Благо, Добродетель, Зло, Этика)
Мудрость 211
Мышление 94, 140, 169, 235, 237, 246, 247, 272, 285, 320, 367, 368, 452
— определение 238
— логически - метафизическое 70
— метафизическое 91

Народ 158
Наука 67, 71, 82, 83, 89, 90, 92, 99—102, 104—106, 113, 122, 123, 141, 429
— основание 114
— предмет 121
— сущность 121
— цель 120
— всеобщая 124
— наук 93
Необходимое 51, 52, 173, 351, 372
(см. также Идея, Случайное)
Нечто 53, 195, 196, 198
Ничто 195, 198
— безосновное 190

Онтология 139
Определение 52, 343, 365
Опыт 81, 92, 132, 271
— определение 82
— логика 94
— как основа естествознания 92
(см. также Практика)
Особенное 55, 95
(см. также Всеобщее, Единичное)
Ощущение 244, 279, 319, 322
— определение 146, 147

— объект 148
— субъект 148
(см. также Воспоминания)

Пантеизм 397
Письменность 419, 421, 429
Познание 132, 183, 390
— виды 308
— достоверность 261
— метод 394
— предмет 124
— принцип 294
— роды 392
Поэзия 124, 424, 452
— предмет 123
Право 152
— государственное 158
Практика 37, 109
(см. также Опыт)
Предел 53
— как утверждение 52
(см. также Граница)
Предрассудок 102, 104
(см. также Суеверие)
Представление 167, 169
— единичное 168
— общее 168
Прекрасное 55, 58, 73
Причина
— внешняя 334
— внутренняя (имманентная) 334, 379
— всеобщая 268
— естественная 295, 316
— истинная 316
— конечная 372
— полная 253
— свободная 370
— случайная 316
Природа 68, 69, 81, 83, 212, 223, 262, 402, 405, 411, 421
— определение 128, 200
— бытие 40
— свойства 201
— сущность 263
— вечная 200, 216
— временная 216
— субстанциальная 263
— чувственная 216
Пространство 144, 266, 267
— действительное 145
(см. также Время. Протяжение)
Протестантизм 76—79
Противоположность 221
Противоречие 192
Протяжение 145, 272, 321, 328, 329, 339, 364, 367, 368
(см. также Пространство)
Психология 222, 223, 279

Разум 36, 79, 166, 169, 175, 379, 380, 406, 409, 423, 438
— определение 312, 371
— авторитет 72, 312
— свойства 341
— сущность 41
— бесконечный 314
— всеобщий 66
— чистый 37
(см. также Бог, Рассудок, Ум)
Рассудок 105, 175, 211, 311
— определение 312
— аналитический 69
(см. также Разум, Ум)
Религия 42, 43, 57, 65, 78, 79, 127, 130
— антикосмическая (отрицательная) 67
— предмет 66, 403
(см. также Атеизм, Бог, Вера, Теизм, Протестантизм, Теология, Христианство)

Самопознание 191
Самосознание 211, 213
Самость 293, 318—320
Свобода
— воли 398
— желания 155
— естественная 152
Сенсуализм 129
Случайное (случай) 172, 173, 372
(см. также Необходимое, Причина)
Смерть 60
(см. также Жизнь)
Совесть 424
Созерцание 39, 51, 286

— математическое (количественное) 264
— предмет 81
— чувственное 427
Сознание 69
Сомнение 229, 230, 234, 248
— определение 228
Спиритуализм 280
Страсть 215, 391
(см. также Аффект, Чувство)
Субстанция 242, 336, 344, 352—354
— определение 329, 337, 350
— понятие 338, 339, 357
— абсолютная 292 (см. Бог)
— бесконечная 253, 254, 291, 309 (см. Бог)
— божественная 294, 295
— мыслящая 279, 329, 330
— телесная 340, 361, 365
(см. также Акциденция, Атрибут, Бытие, Модификация, Модус)
Суеверие 101 (см. также Предрассудок)
Существование 255, 352, 376, 377 (см. также Бытие)
Сущность 202
— абсолютная 290
— бесконечная 309
— всеобщая 309
— определенная 221
— особенная 309
Схоластика 71—73

Творчество
— научное 500
— философское 500
Теизм 44, 162
Тело 118, 119, 220, 251, 266, 273, 274, 286, 288, 295, 311, 363, 382, 383
— определение 144, 145
— понятие 275
— сущность 264, 265, 277
Теология 51, 69, 282, 318, 324, 403, 404
— определение 129
— предмет 127
— естественная 125
— священная 126
Теория 37

Ум 304
— конечный 305
(см. также Разум, Рассудок)
Фантазия 49, 50, 70, 196, 423
(см. также Воображение)
Фатализм 400
Физика 81, 92, 97, 98, 113, 114, 116, 142, 166
— определение 140
— предмет 141
Философ 480, 481
Философия 37, 50, 78, 79, 81, 83, 94, 96, 99, 133, 140
— определение 136, 165
— задача 51
— значение 124
— объект 81, 111, 124, 138, 149
— предмет 123, 272, 403
— принцип 235
— первая 124, 144
— подлинная 39
— схоластическая 72, 76
— языческая 65
— государства 136
— природы 100—102, 111—114, 142
— о человеке 125, 126

Христианство 66, 67, 128—131
— сущность 57

Чувственное 67
— чувственно нечувственное 56
Чувство 49, 50, 105, 166—169, 228, 279, 320, 420, 423
— наслаждения 61
— софистическое 175
(см. также Аффект, Страсть)

Эксперимент 128
Эмпиризм 42, 133—135
Эмпирия 91, 95, 96, 108, 133
Этика 126, 141
(см. также Мораль)

Юмор 416

Язычество 65

СОДЕРЖАНИЕ

М. М. Григорьян. Людвиг Фейербах как историк философии 5

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ 33

ИЗ ЭРЛАНГЕНСКИХ ЛЕКЦИЙ ПО ЛОГИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ 47

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ ОТ БЭКОНА ВЕРУЛАМСКОГО ДО БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ 63

ВВЕДЕНИЕ 65

§ 1. Миросозерцание древности и христианства . . —

§ 2. Религия и наука 67

§ 3. Теология и философия 69

§ 4. Схоластика как наука средних веков 71

§ 5. Средневековое искусство 73

§ 6. Сущность протестантизма 76

§ 7. Возвращение к античному образованию . . . 79

§ 8. Новый научный интерес к природе 81

I. ФРАНЦИСК БЭКОН ВЕРУЛАМСКИЙ 84

§ 9. Жизнь Франциска Бэкона Веруламского . . . —

§ 10. Размышления о жизни и характере Бэкона . . 87

§ 11. Философское значение Бэкона 92

Мысли Бэкона об особенном, извлеченные из его сочинений 98

§ 12. Жалкое состояние современных наук . . . . —

§ 13. Причины жалкого положения современных наук 100

§ 14. Необходимость и условия полного преобразования наук 101

§ 15. Метод естествознания 104

§ 16. Объект естествознания 109

§ 17. Подразделение естествознания 113

§ 18. Мысли Бэкона о некоторых всеобщих предметах природы 116

§ 19. Цель науки, особенно естествознания 120

§ 20. Сущность науки вообще, ее величие и действие на человека 121

§ 21. Подразделение науки 123

§ 22. Философия 124

§ 23. Отношение Бэкона к христианству 126

II. ТОМАС ГОББС 132
§ 24. Переход от Бэкона к Гоббсу . . . . . —
§ 25. Жизнь Гоббса 135
§ 26. Мысли Гоббса о философии, ее материи, форме и разделении 138
§ 27. Критический обзор философии природы Гоббса 142
§ 28. Philosophia prima Гоббса 144
§ 29. Физика Гоббса 146
§ 30. Обзор и критика гоббсовской морали и политики 149
§ 31. К морали Гоббса 154
§ 32. К политике Гоббса 156
§ 33. Критический взгляд на государственное право Гоббса 158
§ 34. Отношение Гоббса к религии 160
III. ПЬЕР ГАССЕНДИ 163
§ 35. Жизнь Гассенди и его значение в истории философии . . . . . —
§ 36. Логика Гассенди 165
§ 37. Критические замечания о теории происхождения познания Гассенди 168
§ 38. Физика, или учение об атомах, Гассенди . . . 169
§ 39. Критика учения об атомах Гассенди 172
§ 40. Учение Гассенди о духе 175
§ 41. Критический взгляд на Гассенди 177
IV. ЯКОВ БЁМЕ 178
§ 42. Значение Якова Бёме для истории философии —
§ 43. Жизнь Якова Бёме 185
Изложение [учения] Якова Бёме 187
§ 44. Чистое единство . . . . . —
§ 45. Единство, различающееся в себе 188
§ 46. Объяснение предыдущих отделов 190
§ 47. Необходимость противоположности 192
§ 48. Объяснение процесса раздвоения на бога и природу 195
§ 49. Сущность и свойства вечной природы 200
§ 50. О семи свойствах 204
§ 51. Видимая природа и ее происхождение в ее особенных формах 206
§ 52. Происхождение зла 210
§ 53. Антропология Якова Бёме 218
V. РЕНЭ ДЕКАРТ 224
§ 54. Жизнь и сочинения Декарта . . . . . —
Философия Декарта 228
§ 55. Сомнение как начало философии . . . . . —
§ 56. Более близкое определение и объяснение сомнения 232
§ 57. Развитие положения «я мыслю, следовательно, я существую» 235
§ 58. Общее и более точное определение духа . . . 242
§ 59. Истинный смысл и содержание философии духа Декарта 245

§ 60. Переход к объективному принципу познания 250
§ 61. Идея бесконечной субстанции 252
§ 62. О доказательстве бытия бога 256
§ 63. Принцип объективной достоверности и познание 261
§ 64. Переход к философии природы 262
§ 65. Принципы философии природы 264
§ 66. Критика принципа философии природы Декарта 270
§ 67. Снятие противоречий духа и природы и их критика 272
§ 68. Заключительные замечания о философии Декарта 277
VI. АРНОЛЬД ГЕЙЛИНКС 285
§ 69. Разработка философии Декарта Арнольдом Гейлинксом . . . . . —
VII. НИКОЛАЙ МАЛЬБРАНШ 290
§ 70. Введение и переход от Декарта к Мальбраншу —
§ 71. Жизнь и характер Мальбранша 297
Изложение философии Мальбранша 300
§ 72. Сущность духа и идеи . . . . . —
§ 73. Различные взгляды на происхождение идей 302
§ 74. Бог — принцип всякого знания 305
§ 75. Различные виды познания духа 308
§ 76. Способ созерцания вещей в боге 310
§ 77. Всеобщий разум 312
§ 78. Бог — принцип и истинный объект воли . . . 314
§ 79. Бог — принцип всякой деятельности и движения природы 316
§ 80. Истинный смысл философии Мальбранша . . 317
VIII. БЕНЕДИКТ СПИНОЗА 327
§ 81. Переход от Мальбранша к Спинозе . . . . . —
§ 82. Введение и переход от Декарта к Спинозе . . 329
§ 83. Жизнь и интеллектуальный характер Спинозы 345
Изложение философии Спинозы 350
§ 84. Общие принципы ее . . . . . —
§ 85. Объяснение понятия единства сущности и существования в идее субстанции 353
§ 86. Необходимое существование единственной субстанции и ее атрибуты 359
§ 87. Объяснение понятия протяжения как божественного атрибута 361
§ 88. Критика учения об атрибутах 366
§ 89. Состояния атрибутов и способ действия бога 370
§ 90. Более точное определение образа действий субстанции 374
§ 91. Развитие понятия причинности субстанции и происхождения конечного 376
§ 92. Переход к единству духа и тела 382
§ 93. Единство духа и тела, как и вообще идеальных и материальных объектов 383
§ 94. О воле 387

§ 95. О свободе и добродетели духа или познания 390
§ 96. Различные роды познания 392
§ 97. Истинный метод познания 394
§ 98. Цель духа 395
§ 99. Заключительные критические замечания 1833 г. 397
§ 100. Заключительные критические замечания 1847 г. 402
ПИСАТЕЛЬ И ЧЕЛОВЕК. СОБРАНИЕ ЮМОРИСТИЧЕСКИХ ФИЛОСОФСКИХ АФОРИЗМОВ 413
Предисловие 415
Примечания 513
Указатель имен 532
Предметный указатель 536

Фейербах, Людвиг
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
Собрание произведений в трех томах
том 1

Редактор *А. И. Ардабьев*

Младший редактор *В. П. Бужинский*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *М. Н. Мартынова*
Корректор *Л. Г. Севастьянова*

Подписано в печать с матриц 30 ноября 1973 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская, № 2. Усл. печатных листов 28,66 с вкл. Учетно-издательских листов 26,79 (0,038 л. вкл.). Тираж 50 000 экз. Заказ № 980. Цена 1 р. 85 к.

Издательство «Мысль»
117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени
Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.

Отпечатано с матриц в типографии им. Котлякова издательства «Финансы» Государственного комитета Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 191023, Ленинград, Д-23, Садовая, 21.

Гр. 85к.