

ПАМЯТНИКИ  
ФИЛОСОФСКОЙ  
МЫСЛИ

Л.ФЕЙЕРБАХ Сочинения Т.1

Л.ФЕЙЕРБАХ

Сочинения

Т.1

Издательство «Наука»



ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ  
(1804–1872)

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт философии



Издательство · Наука ·  
Москва 1995

# ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Серия основана в 1978 г.

Редакционная коллегия серии  
"Памятники философской мысли":

В.В. БЫЧКОВ, П.П. ГАЙДЕНКО, М.Н. ГРОМОВ,  
А.В. ГУЛЫГА, М.А. КИССЕЛЬ, В.А. КУВАКИН,  
И.А. ЛАВРЕНТЬЕВА (секретарь редколлегии),  
Г.Г. МАЙОРОВ, Н.В. МОТРОШИЛОВА, И.С. НАРСКИЙ,  
В.С. НЕРСЕСЯНЦ, Т.И. ОЙЗЕРМАН (председатель), В.В. СОКОЛОВ,  
А.Л. СУББОТИН (зам. председателя)

# Л.ФЕЙЕРБАХ

Сочинения

Т. 1



Издательство · Наука ·  
Москва 1995

ББК 87.3  
Ф 36

Ответственный редактор  
доктор философских наук Б.В. МЕЕРОВСКИЙ

Рецензенты:  
доктор философских наук, член-корр. Российской академии  
естественных наук *В.В. Соколов*  
доктор философских наук *В.В. Лазарев*

### **Фейербах Л.**

Ф36      Сочинения: В 2 т. Пер. с нем. / Ин-т философии. – М.: Наука,  
1995. Т. 1. – 502 с. (Памятники философской мысли).

ISBN 5-02-008247-3

ISBN 5-02-008248-1, т. 1

Настоящее издание включает основные произведения выдающегося немецкого мыслителя XIX в.: "К критике философии Гегеля", "Необходимость реформы философии", "Основные положения философии будущего", "Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии", "Сущность христианства" и др. Впервые на русском языке публикуется работа: «К критике "позитивной философии"», а также ряд писем. Вышедшие ранее русские переводы сочинений Фейербаха заново сверены с немецкими оригиналами и существенно исправлены. Издание снабжено примечаниями и указателем имен.

Для философов, читателей, интересующихся классическим наследием мировой философской мысли.

Ф  $\frac{0301020000-307}{042(02)-95}$  7 – 94 1 полугодие

ББК 87.3

ISBN 5-02-008247-3

ISBN 5-02-008248-1, т. 1

© Б.В. Мееровский, составление, перевод,  
примечания, 1995

© С.А. Ромашко, перевод, примечания, 1995

© Российская академия наук, 1995

© Сканирование и обработка: *glarus63*

## К КРИТИКЕ “ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ”

---

Как утверждается в книге, которую мы здесь обсуждаем (что делаем ни в коем случае не ради нее самой – она этого не заслуживает, – а лишь из-за той точки зрения, которую она представляет, т.е. используем ее единственно как повод для нашей критики), философия нового времени в обоих своих главных направлениях: субъективном, идеалистическом (Кант, Фихте) и объективном (Спиноза, Гегель, Лейбниц), – сменивала Бога либо с субъективно-человеческим, либо с объективно-человеческим духом и потому была пантеизмом. Таково суждение новейшей “философии”, снабдившей себя эпитетом “позитивная”, а именно с этой точки зрения написана книга. Вот что в ней говорится, например, о Гегеле: “Абсолютный дух – не что иное как понятие, и притом лишь человеческого духа, поскольку он соответствует своему понятию и бесконечен или абсолютен”. (Абсолютен и бесконечен? Изумительно!) «Уже в “Феноменологии духа”<sup>1</sup> обнаруживается смешение объективного (?) понятия человеческого духа с Богом». И далее: “Подобно тому как субъективное самообоснование превратило субъективный дух в абсолютный, и притом почти исключительно в его чистой природной определенности или логической форме, объективное самообоснование превратило объективный дух как истину своей субъективной самоочевидности в абсолютную истину, абсолютизировав объективный дух”. Позитивная же философия, или, вернее, спекуляция, которая обрела свои истоки у г. Гюнтера – “начало, или исходную точку абсолютного самообоснования философии... составляет система (?) Гюнтера” – свой теософический центр у г. Ф. фон Баадера и, по-видимому, достигнет научного завершения в еще пока ожидаемой системе “имманентного деяния” г. фон Шеллинга, эта позитивная спекуляция – я говорю спекуляция, потому что между философией и спекуляцией есть существенное различие, – вознеслась через обожествляющее себя человеческое существо к истинному Богу, к абсолютному духу собственной персоной и достигла тем самым “абсолютного самообоснования”, бывшего с давних пор желанной целью философии.

Да, целью философии, если цель какого-либо дела есть и его окончание, потому что так называемая позитивная философия вонистину представляет собой – по крайней мере судя по тому, что было о ней опубликовано до сих пор, – *конец* философии. Ведь ее принцип есть не

что иное как *личность*, и к тому же личность как *concretum*<sup>2</sup>: Бог есть существо, наделенное личностью, или абсолютная личность, – вот в чем заключено высшее, наиболее существенное понятие и основоположение этой теологической спекуляции. Но именно там, где начинается личность *in concreto*<sup>3</sup>, кончается философия. Личность – предмет поклонения, изумления, ощущения, воззрения, но не предмет науки, не предмет мышления. Личность – это неотчуждаемое во мне, то, что не растворяется в понятии, что оказывается в остатке, то, что не допускает над собой никаких спекуляций. Принципом Якоби была личность Бога, но он доказал, что для него она являлась не пустым звуком, а истиной, что он сам был послушным своему принципу, верным себе, последовательным и потому классическим по духу человеком, доказал именно тем, что не делал абсолютную, или божественную, личность предметом знания и мышления, а трактовал ее как необъяснимую аксиому непосредственного, сугубо аподиктического чувства, т.е. как чисто личную истину и чисто личный вопрос. Подобное познается только подобным: личность воспринимается лишь непосредственно личным образом, только так, как я воспринимаю самого себя, свое собственное бытие. То, что я существую, что я представляю собой личность, я знаю непосредственно, а не на основании мыслительного акта, научной истины. Уверенность в бытии – следствие не доказательства, а простого основания, поскольку бытие – вопрос не мышления, а чувства. Но точно так же обстоит дело и с личностью. Она открывается мне только как объект личного чувства. Любовь есть *познание* личности.

И не возражайте мне, будто сказанное неприменимо к абсолютной личности! Если вы называете Бога личностью, то к нему должно относиться и все то, что заключено в понятии личности. И разве вы не снабжаете его и в самом деле существенными признаками действительной, человеческой личности? А если вы не приписаете ему все, в том числе и вторичные атрибуты человеческой личности, не будет ли это совершенно произвольным пресечением хода вещей, которое, будь то по расчету или из-за близорукости, не даст вашему принципу дойти до своих, все же необходимых, следствий? Более того, что верно для конечной личности, а именно, что она не есть объект разума, верно в еще большей степени для абсолютной личности. Ведь абсолютная личность – как раз наиболее *личная личность*, если можно так выразиться, абсолютно единичное существо, у которого совершенно нет *общих* предикатов и потому нет, так сказать, никаких зацепок для мышления. Она, правда, тоже личность, как и я; но абсолютность – это ее единственность, ее отличие от меня. Поэтому, если относительно другой конечной личности я еще могу гадать и что-то предполагать по причине ее сродства со мной, то относительно абсолютной личности я могу лишь *грезить* и *плести небылицы*, поскольку здесь исчезает даже основание предположения о возможности подобия мне в мысли и дейст-



нии. Определение *действительного* существа, наделенного личностью, – это не мыслительное определение, а непосредственное личное отношение, ускользающее от мышления. Всякая спекуляция относительно личности – не философия, не мудрость, а претензия на всезнание. Идея, как идея личности, суть мысли, намерения, планы. Но кто, кроме самоуверенного глупца, будет пытаться спекулятивным путем получить потасенные, субъективные мысли и побуждения личности? Только вера, доверие, уважение, благоговение, любовь суть адекватные, подобающие отношения в сфере личности, отношения, в которых ты находишься к какому-либо существу, представляющему собой *личность*. Начиная спекулятивные построения относительно личности, ты признаешь тем самым, что она для тебя – бельмо на глазу, превращаешь ее в вещь, с которой ты находишься в неличностных отношениях. Только тогда, когда твоя связь с ней распалась, когда она враждебно противопоставит тебе, когда она потеряла *значение* личности, – тогда ты можешь приступить к спекуляции относительно того, что она собой представляет, о чем думает и помышляет, что делает и говорит. *Религия* есть *истинное* отношение к личности. Отношения супруга к супруге, ребенка к отцу, друга к другу, человека к человеку суть понетинные *религиозные* отношения; только разрушительная мания суеверия сбросила их в класс земных отношений. Там, где Бог как личность есть истина, где его *действительно* и *искренне* исповедуют и утверждают, там с необходимостью и радостью отвергают, отрицают философию – по крайней мере как умозрение относительно Бога, – поскольку философствование относительно Бога ведет к пантеизму, как это понял и с истинно гениальной прозорливостью выразил Якоби (хотя он понимал пантеизм в слишком специальном и потому ограниченном смысле). Поэтому для позитивной философии, которая хочет объединить и то и другое, *ни* личность, *ни* философия не являются *истиной*; если бы истиной для нее была философия, она бы пожертвовала ради нее личностью, если бы истиной была личность, она бы оставила философию и *подобающим* образом обратилась к своему предмету, приняв отношения веры, послушания, отказа от разума, поскольку в применении к личности любознательность оборачивается любопытством, спекуляция – высокомерием, самонадеянностью, дерзостью. Но для этого аут-аут<sup>4</sup> так называемой позитивной философии не хватает *характера*. Она слишком рационалистична, чтобы быть верующей, и слишком верующая, чтобы быть рационалистичной, слишком пррелигиозна, чтобы быть религиозной, и слишком религиозна, чтобы быть пррелигиозной. У нее нет религиозного смирения, но нет и пррелигиозного мужества. Она не находит успокоения в религии, ведь там, где религия удовлетворяет человека, его непосредственно удовлетворяют *религиозные представления и отношения как таковые* – он не философствует. Но она не находит успокоения и в философии, потому что религиозные пред-

ставления составляют ее *потребность*, религиозные отношения – основу ее спекуляции. Но там, где религия не удовлетворяет человека *своими собственными* представлениями и отношениями, там ее более не существует. Религия *самодостаточна* и является религией только тогда, когда ей довольно самой себя, когда она блаженна в самой себе и удовлетворена. Точно так же философия только тогда философия, когда ей достаточно самой себя, когда она радостно восклицает: *omnia mea mesum propter*<sup>5</sup>. Поэтому позитивная философия, которая хочет быть одновременно и религией и философией, или религиозной философией (как она сама себя именует), не является *ни* тем, *ни* другим: *ни религией, ни философией*. Позитивная философия стыдится бюргерской, простоватой сущности религии и ее представлений, она, возможно, посмеивается даже над догматами, как они были поняты и сформулированы ранее, т.е. в те времена, когда они еще были правдой и им поэтому была дана истинная и единственно возможная адекватная форма. Из-за этого позитивная философия подправляет догматы на философский манер, ей хочется быть не только религией, но и еще чем-то кроме того, ей бы хотелось быть и философией, но именно поэтому с ней происходит то же самое, что с Журденом у Мольера<sup>6</sup>, который оказывается ни мещанином, ни дворянином, а смешной нелепостью. Кто высоко заносится, тот больно падает.

Позитивная философия представляет собой *верующее неверие* и *неверующую веру*; несправедливость и бесхарактерность – специфические пороки нашего времени в той форме, в которой они проявляются в области философии. Она есть ложь, с помощью которой наше время пытается выбраться из мучительных противоречий, раздражающих его до основания. Только она является действительно *безнравственной* философией нашего времени. Ведь безнравствен не тот, кто отрицает личность Бога – ибо он отрицает ее только из-за того, что видит в ней небожественное, конечное, определение; безнравствен не тот, кто отбрасывает какой-либо догмат – ибо он отбрасывает его лишь по той причине, что осознает его как неистинный; и даже если он насмехается над догматом, он безнравствен только перед теми, кто этот догмат исповедует или по крайней мере *лицемерно* делает вид, будто исповедует, но не перед собой, не сам по себе, не перед Богом, ведь он осмеивает догмат лишь из-за того, что считает его насмешкой над божественной сущностью. Безнравствен лишь тот, для кого *его* святыня, или то, что *должно* быть святыней, *не* свято, личность Бога одновременно и истина и пустой звук, догматы или Библия – слово божье и в то же время игральный мяч произвольнейшей экзегезы или словесные ухищрения спекулятивного ума.

Догматы – философские учения, а *предметы веры*. То, что современное неверие отделяет от догмата как несущественное, исторически обусловленное, случайное, порожденное субъективными взгляда-

ми прошлого, представляет собой как раз существенное, *сердцевину* догмата. В сущность догмата входит то, что он противоречит разуму: он *должен* ему противоречить, в этом состоит *заслуга веры*; догмат – *ничто* без веры, вера – *ничто* без противоречия разуму и опыту. Догматы только тогда обладают смыслом и разумностью – как бы эта разумность ни противоречила рассудку, – когда их понимают в том смысле, в каком их понимали и свято чтители ранее, и они давно уже обрели ту *форму*, которая единственно отвечает их сущности. К тому же форму нельзя отделить от сущности, не изменив при этом саму сущность. Соответствующее сущности догмата, не безправственное отношение к нему есть поэтому только отношение верующего принятия и неизменно-го следования ему. “Обогащенное объяснение догматов”, которое позитивная философия ставит себе в заслугу, представляет собой *чистую ложь* как в отношении догматов, так и в отношении философии: ложь в отношении философии, потому что она с помощью философских понятий оправдывает и обосновывает догматические представления, которые прямо противоречат этим понятиям, в отношении догматов – потому что она с помощью понятий, которые не только противоречат, но прямо-таки *отрицают* догматы, их защищает и обосновывает. Она выставляет на посмешище и протестирует философию через догматы и в свою очередь – догматы через философию. Догмат превращает философию в пустословие, но и философия, опять-таки, в отместку обращает в пустословие догмат. Так обстоит дело, например, с теоретическим построением триединства, предложенным Гюнтером. Это построение, как будет показано далее, есть не что иное как построение самосознания а la<sup>7</sup> Фихте; но поскольку оно одновременно должно быть оправданием и обоснованием догматических представлений, то различия, заключенные в понятии самосознания, персонеты в “субстанции”. Однако три субстанции тотчас же обращаются в пустой звук, поскольку даже независимо от каких-либо обстоятельств, раз уж в основу положено понятие самосознания, под этими субстанциями не может разуметься *ничего*, кроме различий самосознания, которые не являются субстанциями. Учение о самосознании духа есть философское учение о триединстве, исторически заступившее на место последнего; тем самым догмат обосновывается понятиями, которые его прямо-таки упраздняют, обосновывается учением, которое может обосновать – и в действительности обосновало – лишь *неверие* в догмат. Другой пример – обогащенное объяснение грехопадения. “Изначальное состояние, – говорит г. Гюнтер, – при всем своем совершенстве (?) носило незаконченный характер, совершенное как божественное установление и проявление, оно не было законченным до и без участия человека (?). Испытание свободой – процесс самозавершения в духовном мире, в этом испытании духовная жизнь (сознание) осуществляет высший и последний порыв. В этом заключена возможность первородного

греха". А г. фон Баадер утверждает, например, что неколебимость не могла быть изначально сообщена божественному творению, но что во власти творения было через самоотрицание сделать себя навсегда неколебимым. Здесь оиять-таки используется категория современного исверия, категория необходимости развития и самоосуществления, в соответствии с которой духовное существо в своем начале, в своей непосредственной данности не является тем, чем оно должно быть, но должно через самодеятельность реализовать свою сущность. И эта категория предлагается в качестве основания для догмата, который именно через эту категорию опровергается и отвергается. Ведь в соответствии с догматом Адам был создан совершенным, он вышел из рук Бога, каким должен был быть; он уже до падения был реализованной идеей человека, совершенным подобием Бога. Поэтому превородный грех был чистым падением, исключительно порчей, утерей "праведности перед Богом", и именно поэтому *абсолютная необьяснимость и непостижимость* грехопадения составляют существенное определение этого догмата. Как некогда Иисус Навин повелел солнцу остановить свой бег, так и этот догмат повелевает разуму остановиться. Это теоретическое чудо, *не имеющий основания* факт, о котором можно лишь гадать, но не размышлять, чистый предмет веры.

Но так же как с догматами, обстоит дело и с личностью. Личность, поскольку она не является предметом спекуляции, обращает философию, или спекуляцию, в пустословие, философия же в свою очередь обращает личность в пустой звук; позитивная философия именуется себя в отличие от пантеизма и в противоположность пантеизму "системой имманентности Богу". Однако понятие имманентности – как раз пантеистическая категория (форма), следовательно, пантеизм опровергается категорией, которая лежит в его основании. А именно, имманентность вообще представляет собой выражение глубокой внутренней связи, такой, например, как связь между причиной и следствием, сущностью и свойством, отсюда характерное выражение отношений, связи, в которых пантеист мыслит Бога и мир, которые для него неразделимы.

Личность же разрывает эти узы Бога и мира, она превращает Бога в существо, *находящееся вне мира*, а мир – в бытие, *находящееся вне Бога*, бытие совершенно индифферентное в отношении Бога и потому обязанное своим появлением на свет всего лишь самому по себе индифферентному *акту воли*. Там, где Бога представляют существом, наделенным личностью, там он порождает мир *вне себя*, но в этом втором представлении лишь реализуется то, что само по себе и для себя с самого начала содержится в понятии личности, ведь личность есть существо, отличающее себя от внешнего, иного, и потому существующее само по себе и для себя, сознающее себя, существо, с необходимостью *отчуждающее* свои действия и потому имеющее к ним лишь внешнее отношение. Хотя и там, где личность рассматривается как высшая сущ-

ность, принимается некоторое отношение между Богом и миром, однако оно *совершенно непостижимо*, поскольку несовместимо с понятием личности. Поэтому позитивная философия связывает с личностью отношение, *отрицающее понятие личности*. Имманентностью она упраздняет личность, а личностью – имманентность. Если бы ваша имманентность не была лишь красивым словом, то различие между вашей имманентностью и имманентностью Спинозы или пантеистов могло бы заключаться лишь в том, что вы находитесь в Боге, но не так, как это понимал Спиноза, не как *акциденция* в субстанции, а – поскольку вы называете Бога не субстанцией, а “абсолютным духом” – в качестве ощущений, представлений, мыслей, так как у духа нет акциденций, а есть ощущения, представления и т.д. Но поскольку вы не хотели и не могли выразить это вашей имманентностью, поскольку вы хотели сохранить вашу собственную личность в виду личности абсолютной, то ваша имманентность – пустой звук, лишенный всякого смысла; личности только тем и суть личности, что они разделены в существовании, что не находятся ни в каком имманентном отношении и немислимы в таком отношении.

Позитивная философия – философия *абсолютного произвола*, которая, не считаясь ни с какими законами мышления, совершенно спокойно соединяет самые противоречивые вещи. В качестве наивысшего метафизического выражения этого произвола можно рассматривать положение: “Бог есть то, чем он хочет быть”, – положение, представляющее собой прямую противоположность философии, поскольку философия заявляет: “Бог *есть то*, чем он *должен* быть”, в отличие от конечного, которое *не* является тем, чем оно должно быть. Именно этим объясняется то значение, которое позитивная философия придает опыту в противоположность так называемому априорному мышлению рационалистической философии. Относительно разумного и нравственного человека, т.е. такого человека, который руководствуется в своей жизни непреложными законами разума и этики, можно заранее знать и предполагать, что он будет действовать так, а не иначе, или мог бы поступить так, а не иначе, и если кто-нибудь сообщит нам о факте, который несовместим с его сущностью, то мы, будучи твердо уверены в его характере, будем готовы либо отрицать этот факт как явную клевету, либо истолкуем его в таком смысле, который соответствует понятию и сущности этого человека, убежденные, что порядочный человек никогда не может быть негодяем. Другое дело человек, являющийся игрушкой своих субъективных настроений, рабом своих собственных прихотей, который хотя и не “*лишен*” нравственной и разумной идеи, однако определяет свою жизнь не “*через*” нее, – ведь позитивная философия, в соответствии со своей половичатостью и бесхарактерностью, отрицает разум не совсем, не со всей решительностью, а наполовину: разум для нее не лишен значения, но действует она не через не-

го (различие, впрочем, совершенно несущественное) – о таком человеке нельзя a priori<sup>8</sup> знать и сказать, что он собой представляет, что делает, что он будет делать и что уже совершил; в этом случае мы полностью зависим от случайности эмпирии. Карнавальное веселье, во время которого каждый делает, что хочет, и *является тем, кем хочет*, – вот прототип позитивной философии.

Произвол как акт теоретический есть *воображение*. Соединить противоречивые вещи может только воображение, но не разум. То, что для разума невозможно, для воображения легче легкого. Помыслить можно только разумное, но представить, вообразить можно все что угодно. Мышление – определенная и ограниченная разумом деятельность; воображение же безгранично: оно – орган бессмысленного, для него не существует ни закона, ни истины. В основе позитивной философии лежит воображение, а не мышление; она подставляет на место мысли представление, на место вещи – образ, на место понятия – порождение фантазии; это абсолютно фантастическая философия. *Имманентная* личность – химера, сказочное чудовище. Точно так же и все дальнейшие определения личности – не более как лишённые понятия представления, фантазии, антропоморфизмы, и это именно потому, что личность не является объектом мышления. Характерной чертой антропоморфного представления является – разумеется там, где с ним соединяется рефлексия, – то, что оно превращает *понятие чего-либо в представление ни о чем*. Например, Августин говорит: “Бог гневается, но без человеческого аффекта, без страсти”. Но ведь понятие гнева как раз и есть понятие страсти. Что же тогда такое гнев господень? *Пустое* порождение *фантазии*, объект воображения, но ничто – для мышления. Миллиард глубина антропоморфной точки зрения как раз и есть этот вакуум мысли; чем темнее, чем безрассуднее представление, тем глубже оно кажется, подобно тому как совсем мелкий водосем, если воды его темны и мутны, кажется нам невероятно глубоким. Мышление ограничивает и определяет, сдерживает воображение и направляет его; там же, где мышление кончается, перед толкованием и иллюзией открывается безграничный простор – отсюда и впечатление глубины. Точно так же обстоит дело и в нашем случае, с *абсолютной* личностью, с *абсолютным* самосознанием позитивной философии. Самосознание действительной личности – это всегда *индивидуально определенное* и *ограниченное* самосознание, оно есть акт отличия себя от другого, отделения себя от другого и тем самым положение себя как самости. *Абсолютное* самосознание – non ens<sup>9</sup>, оно не может быть предметом мысли; ведь единственное, что можно было бы помыслить при этом – ограниченность, индивидуальная определенность этого сознания, однако именно предикат “абсолютное” их устраняет. Если бы личность как категория абсолютной субстанции была *реальным* понятием, то необходимым следствием этого было бы следствие в духе

Спинозы: *только* Бог есть личность. Но поскольку пантеизм должен быть устранен через личность, поскольку личность только с тем возводится в божество, чтобы отдельные личности могли обосновать и обеспечить свое существование как истинное, абсолютная личность является как бы только насадкой, под крылышком которой малые личности могут найти укрытие и защиту от холода необходимости природы и разума, и поскольку к тому же в понятии личности содержится множественность, то с необходимостью *понятие* личности абсолютной субстанции – это понятие *единичной, атомистичной*, определенной *для себя* личности, а следовательно, и самосознание этой личности *индивидуальное*, такое же, как и *наше*. Прибавление “абсолютное”, с помощью которого ее самосознание должно быть превращено в *иное*, нежели наше, не выражает поэтому никакого *ens*<sup>10</sup>, никакой реальности, никакого определенного, объективного понятия, а является лишь порождением воображения, видением, с помощью которого погруженный в спекуляцию человек впадает в иллюзию, будто предмет его спекуляции – не *он сам*, а другая, божественная личность. Субъект спекуляции объективирует *самого себя*; если он достаточно глубок – то свой внутренний мир и происходящее в нем, свою душу, свою собственную, скрытую от него сущность, если же он плоский и эгоистичный человек, как современные представители спекулятивной философии, то он объективирует свою личность и предпринимает спекулятивные построения относительно *самого себя как другого* существа, однако – *nota bene*<sup>11</sup> – бессознательно (бессознательность, не критичность – характерные черты всякой мистики и спекуляции от философии), и приписывает затем своему собственному существу, *представленному как другое существо*, предикаты, которые подобают ему как другому, и тем самым придает *феномену* собственного существа *видимость* существа объективного. В этом и заключено мистическое обаяние и очарование данной и всех подобных спекулятивных систем; это полагание себя вне себя и возвращение снова в себя, мистификация собственной личности, это восприятие самого себя как другого существа, которое, особенно в древних мистических спекуляциях, охватывает нас словно эхо в тихой долине, эхо, возвращающееся в уши, эти чувствительные точки души, выкрикнутые нами самими слова, словно слова иного существа.

Погруженный в спекуляцию субъект отражается в себе самом: прозрачной средой при этом является мысль, отражающим слоем – фантастические видения, представление же оказывается – *темным, непостижимым фоном*, на котором посредством предиката “абсолютное” происходит возведение такого самого по себе реального понятия, как сознание, в лишнюю понятийности фантазию, но именно поэтому в представлении другого. Так мысль на темном фоне фантастических видений превращается в *зеркало*, в котором субъект видит самого себя, но невероятно увеличенным, так что он принимает это свое отражение

за другое существо, но одновременно за свой прообраз. Это зеркальное отображение, представляемое как иной субъект, – *абсолютная личность*. Бог мыслит себя, – так, например, говорится в конструкции триединства у Гюнтера, – но субъект спекуляции мыслит себя или по крайней мере знает, что мыслит себя в тот момент, когда говорит и думает: Бог мыслит себя; ведь как иначе мог бы он объективировать мышление себя, т.е. *представить* его как акт другого существа? Лишенный сознания камень, если он – *per impossibile*<sup>12</sup> – начал мыслить, превозносил бы в качестве высшей сущности бессознательное. Предмет божественного мышления есть его подобие, его опредмеченная им самим сущность, *ut ita dicam*<sup>13</sup> – его другая ипостась, или как это еще назвать. Однако эта опредмеченная сущность есть не что иное как образ, в котором субъект спекуляции отражает самого себя, этот образ он какое-то мгновение фиксирует и отделяет от себя, а затем, когда он узнает этот образ, он снова вбирает его в себя, в того, кто его породил, и говорит: это мыслимое, это иное в действительности – лишь я сам. Самосознание представляет собой деятельность, в которой можно различить три момента. Но поскольку субъект производит спекуляцию относительно самого себя, как если бы это происходило относительно другого существа, то он обособляет, объективирует эти моменты или мысленные различия как три субстанции, три личности, которые представляют собой не что иное как именно эти мысленные различия, поданные как представления, или, вернее, *драматические эффекты* мысли, постоянно переходящей в область образной деятельности, отступничество разума. Предмет мысли, будучи мыслимым, в то же время постоянно *изымается из области мышления*. Субъект робко скрывает от света испытующего разума свою сущность в темных образах, чтобы ощутить неопишемое очарование, состоящее в том, что ты *вступаешь в отношения* с самим собой, как если бы это было другое существо. Субъект грезит с открытыми глазами. Спекуляция – это философия в состоянии сомнамбулизма. Субъект спекуляции ненавидит подлинную философию потому, что она обращает внутреннее расщепление и удвоение своего собственного существа в простое тождество самосознания и тем самым лишает субъекта всех тех эпических и драматических эффектов, которые порождают мистика и спекуляция. Философия – это *разочарование*, и потому она строга, горька, сурова, малоприятна, непопулярна, спекуляция же представляет собой *самоочарование*, и потому она приятна, удобна, популярна как всякая иллюзия. Философ занимается сущностью человека, создавая при этом, что эта сущность – его сущность, а поклонник спекуляции занимается ею, не зная этого, поскольку в отличие от философа он не видит разницу между своей собственной, индивидуальной, и общечеловеческой сущностью; он принимает свою собственную сущность за другое существо: *он обманывается*. Предающийся спекуляции человек рождает тавто-



логию: он полагает, будто высказывает нечто иное, нежели он сам, однако он говорит постоянно одно и то же, только говорит это *дважды*; он описывает круг лишь вокруг себя самого. Его положение похоже на положение поэта, который, отвергнувшись от людей, бросается в объятия природы, но подтверждает иллюзорность своей веры, будто человек может избежать людей, подтверждает это фактически и расплачивается тем, что наделяет природу свойствами *человеческого* существа:

Скоро позабудут  
Люди обо мне,  
Речка *помнить* будет,  
Роща на холме.

Так, например, г. фон Баадер пишет (и в этом заключена суть его неуклюжей теософии): “Человек не должен и не может говорить иначе, как: я видим (познаваем, понимаем), поэтому я вижу, я мыслим, поэтому я мыслю, я являюсь предметом желания, поэтому я желаю”. “Знание самого себя конечным духом – вторичное знание. В нем проявляется знание того, что его знает порождающий его абсолютный дух. Декарт считал это вторичное знание первичным... Тем самым была затемнена убежденность *совпадения* знания себя и знания того, что ты есть предмет знания абсолютного духа”. “Человеческий дух познан Богом и познает свою познаемость, природа познана, однако не познает себя. Человек познает свою познаемость Богом или *свою идею*, поскольку он пребывает в Боге, или через свою имманентность Богу, не будучи при этом Богом или не становясь им”. Смысл этих слов заключается не в том, что я познаю себя, потому что познаю свою познаемость Богом, не в том, что я мыслю себя, потому что мыслю свою мыслимость Богом, поскольку в этом случае мое мышление было бы зависимо лишь от моего мышления. Речь идет о непосредственном, *химическом* взаимопроникновении божественного и человеческого мышления – ведь г. Баадер, будучи теологом и теософом, всегда одновременно действует как химик и механик, он – самый причудливый и бурлескный теософ, который, пожалуй, когда-либо существовал. Речь идет о прямом совпадении и прямой имманентности: я думаю, потому что мыслим Богом, мое мышление зависимо от моей мыслимости Богом, я думаю *в* Боге и *из* Бога, как *причины* моего мышления. Может показаться, что за этими теософическими ухищрениями кроется удивительно сколько мудрости, по это не более как иллюзия. Если божественное познание иное, нежели человеческое, *иное* по природе, то я не могу в его познании познать себя; если оно иное, то я должен был бы обладать еще и *иным* познанием, нежели мое собственное, чтобы познать себя в его познании. Точно так же его мышление не может быть иным по отношению к моему, если мое мышление должно зависеть от его мышления. И как было бы возможно помыслить мою мыслимость Богом, да-

же только получить об этом представление, если бы оно было иным? Как может мое понимание слова зависеть от понимания меня моим учителем, если он говорит на чужом, непонятном мне языке? Следовательно, мыслимость меня Богом – лишь объективированное мышление меня самим собой. Я представляю свое мышление – ах, какое смирение! – зависимым от моей мыслимости Богом; но зато я превращаю – какая гордыня! – божественное мышление в чисто человеческое. Человек отрицается, но взамен этого Бога обращают в человеческое существо. То же самое относится к идее, или содержанию, божественного знания. “Я” обращается в содержание Бога – Бог знает *меня*. Поскольку он знает меня и знает меня *так*, как он “знает все, зная себя”, постольку я не могу знать в его знании себя; но так как это всеобъемлющее знание неясно и неопределенно, то, по крайней мере *для меня*, оно затемняет мой образ. И я не могу вывести из *этого* знания или обосновать с его помощью *мое* знание обо *мне*, которое является совершенно определенным, независимо от того, понимаю ли я под этим “мне” человека вообще или данного человека. Подобно тому как я не могу из универсальной идеи растения познать розу, фиалку, лилию, поскольку в этой идее отсутствует то, что делает розу розой в отличие от прочих видов растений, точно так же я не могу найти в универсальной идее творения в Боге идею этого определенного, человеческого существа. Лишь в совершенно определенной идее, идее, которая представляет только человеческое существо, исключая все прочие, я могу обнаружить и познать себя. Я могу знать, что являюсь предметом представления, только из представления Бога обо мне, которое *не отличается* от представления, кое я сам получаю *из* себя и *через* себя. Идея Бога обо мне – не что иное как идея, которую я сам составляю о себе, разве что только это мое представление, или идея, подается или объективируется как представление кого-то другого обо мне. Итак, здесь все оказывается пустейшей тавтологией и фантастикой. Человеческое бессознательно превращают в божественное, чтобы затем сознательно вывести человеческое как вторичное из человеческого, представленного божественным, – в данном случае человеческое мышление из божественного, которое на самом деле не что иное как объективированное человеческое мышление. Мы не можем *помыслить иного мышления*, нежели наше – утверждение, само себя оправдывающее для *думающего*, разумного человека, – ведь если это действительно *иное* мышление, то это такое мышление, которое не имеет ничего общего с нашим и, следовательно, *немыслимо*; мышление же, о котором я могу помыслить, – мышление, совпадающее с моим собственным.

Все определения, которые мы только можем произвести, чтобы выразить отличие божественного мышления от человеческого, входят в область нашего мышления, это наши мысли, мысли, в которых осуществляется наше мышление. Например, положение: Бог знает и мыслит все,

зная и мысля себя, – положение, которое можно найти уже у самых давних мистиков и схоластов, у Дионисия Ареопагита, Альберта Великого, Фомы Аквинского, это положение, казалось бы, абсолютно возвышает божественное мышление и знание над человеческим мышлением. Однако эта кажимость может ослепить лишь фантаста, но не мыслителя. Ведь это положение содержит *implicite*<sup>14</sup> или в качестве предпосылки тезис или мысль: Бог есть все. Иначе как же он мог бы, зная себя, знать все? Но Бог есть все не материальным, чувственным, единичным, а идеальным, духовным, универсальным образом: он есть все существа в сущности, в идее, потому что он – сущность всех существ, всеобщее существо. Поэтому мысля себя, Бог мыслит все, но не все в его рассеянной множественности, в единичности – в этом случае его знание было бы само чувственным, знанием, перечисляющим одно за другим, – но все в его всеобщей идее, где чувственное, множественное исчезает. Но разве это мышление выходит за пределы понятия нашего мышления? Разве могли бы мы в противном случае даже только говорить о нем, не обращая нашу речь в бессмыслицу? Разве, например, идея человека не есть идея всех людей в отвлечении от их индивидуальных и специальных различий? Даже тогда, когда я мыслю Бога как всеобщее существо, – а это понятие, как уже говорилось, лежит в основе положения: Бог мыслит все, мысля себя, – или как существо всех существ, не мыслю ли я его как все существа в их сущности? Разве я сам не охватываю, произнося: “Бог – все существа *idealiter*”<sup>15</sup> – все разнообразные существа, опуская их разнообразие, во всеобщем понятии существа, в котором они *idealiter* содержатся? В чем же тогда заключается различие между якобы божественным и человеческим мышлением? Ни в чем, если иметь в виду мышление, а не воображение, для которого невозможное возможно, призрачное реально. Поэтому обоснование человеческого мышления через божественное – лишь самообольщение: в действительности человеческое мышление обосновывается лишь *через само себя*.

Наиболее ярко это самообольщение спекуляции проявляется в *теории творения*, представляющей для спекуляции особое значение, поскольку это наиболее возвышенное и эффективное театральное зрелище, на которое она способна. После того как субъект спекуляции построил самосознание, однако не как свое собственное, а как сознание другого, абсолютного существа, т.е. высказал и обосновал положение, согласно которому истинная, абсолютная жизнь – сознательная жизнь (только в перевернутом виде), а какой иной смысл имеет положение: абсолютное существо сознает себя, нежели: самосознание есть абсолютное существо? – после этого субъект переходит к построению мира. Между тем эта задача заключается в следующем: как можно перейти от самодостаточного самосознания к сознанию другого, от субъективности к понятию объективности? Субъект спекуляции уходит в себя, отмежевывается от всего, кроме себя, и прославляет это свое зна-

ние отмежеванности от всего иного как высшую истину и блаженство, свободу и бессмертие. Абсолютное существо *до* творения – не что иное как освобожденная от всех связей, поставленная вне мира субъективность, представленная как абсолютное существо. Поэтому полагание другого, мира – *свободное действие*, т.е. субъект объективирует свой субъективный произвол, с помощью которого он переходит от представления самодостаточного Я к представлению другого – ведь для перехода нет *основания*, нет необходимости полагать другое, когда внемировое Я само представляет себя абсолютным существом. Творение представляет собой насильственное действие, акт своеволия, результат хотя и не “слепой необходимости”, зато *слепого* произвола.

Хотя субъект спекуляции стремится опосредствовать и творение, т.е. указать основания и таким образом живописать внутренний процесс этого великого события, но именно этим он наиболее ясно демонстрирует против своей воли, что его спекуляция относительно абсолютного существа является спекуляцией лишь относительно собственной субъективности. “Творение как божественное откровение, – говорит, например, Г. Гюнтер, – не может иметь первоначально иной цели, нежели явить себя существам *вне себя*. Это явление другим предполагает одновременно наличие других существ, т.е. творение и проявление *вовне* взаимно обусловлены”. Полагать наличие иных существ *помимо себя* значит не что иное как полагать самого себя ограниченным, полагать себя как одно из существ; воспринимая иные существа помимо себя, я воспринимаю себя как единичное, особое, ограниченное существо. Высокомерный мнит себя единственно существующим, все иные кроме него обращаются для него в ничто, только он составляет для себя предмет, но именно поэтому он (в своем воображении) является исключительно, несравненно, неограниченно мудрым, добрым или прекрасным. Напротив, разумный предполагает существование других и воспринимает их, тех, кто разделяет с ним причастность к благам, и именно поэтому он сознает свои границы, полагает себя как ограниченное существо. Но лишь *само по себе* ограниченное существо может полагать себя ограниченным. Поэтому теория творения – исповедь абсолютной личности, открывающая, что личность – это лишь мистифицированная человеческая личность. “Противоположение возникает в Боге (читай: человеке) только потому, что он формально отрицает сам себя в своем Я и полагает это отрицание как реальность, т.е. реализует или утверждает. Мысль в божественном существе (вернее: человеческом существе) об этом отрицании в нем самом есть идея творения в его целостности (универсум), следовательно, творение в его реальности (действительность) – это реально объективированная идея божественного (т.е. человеческого) *не-Я*”. “Бог никогда не мыслил свое Я без не-Я (творения) в соответствии с *формальной* реальностью, что же касается реальной действительности, то Бог должен реализовать только то, что составляет его Я, а не является отрицанием

его... Объективная реализация идей равнозначна творению. Если, с одной стороны, формально в Боге с необходимостью наряду и вместе с Я присутствует идея не-Я (ведь самоутверждение включает как таковое уже формальное самоотрицание в самоотрицании в самоотличении от сына), то, с другой стороны, предметное осуществление этой идеи совершенно не необходимо, поскольку она никак не составляет момента реального основания абсолютного Я и личности. Бог должен мыслить свое Я, но не *создавать*".

Какой тщетный, и в то же время полный обмана фарс! Человек никогда не мыслит своего Я без не-Я, сознание самого себя – одновременно сознание другого, или, вернее, Я только в представлении возможного или реального не-Я, которому оно противопоставлено и от которого оно отличается, становится Я; так же и Бог, он не мыслит себя, он не есть Я без идеи отрицания, мира: Бог – объективированное Я. Но поскольку он представлен как другое Я, требуется различие; в качестве такового выдвигается сотворение. Однако различие это опять-таки лишь формальное, воображаемое, исчезающее под действием мысли. Сотворение как реализация идеи представляет собой совершенно формальный, равнодушный, но потому и безразличный акт, акт, который может совершиться или нет, что никак не затрагивает главного; ведь в соответствии с идеей мир уже готов и завершен. Внутренне мир уже существует, его внешнее, чувственное существование – лишь дополнение, добавляющее только *чувственное представление*, но не новая мысль или понятие. Мир составляет внешнюю, чувственную предпосылку человеческого Я, а для божественного Я – внутреннюю, поскольку божественное Я – это не Я без идеи своего не-Я. Следовательно, не-Я как идея идеи божественного Я предполагает само себя. Но это отличие только иллюзорное. Прочие отличия божественного и человеческого Я – также лишь иллюзии, порожденные воображением, или очевидные фарсы спекулятивного прозвона. Так, например, у г. Гюнтера мы читаем: "Общая у человека с Богом лишь форма, самосознание, но не сущность, человек трончен по сущности и един по форме, Бог же наоборот". Совершенно верно, наоборот, потому что ваш Бог – лишь перевернутый человек. Между ними только формальное различие, т.е. различие для фантаста, спекулятивного фокусника, но не для серьезного, разумного, критического мыслителя. Можно сказать, что человек трончен по сущности и един по форме, но с равным успехом я могу сказать: человек трончен по форме и един по сущности, потому что он – только *одна* личность, *одно* существо. *одна* субстанция, а не три субстанции. Абсолютная личность – *tabula rasa*<sup>16</sup>, на которой субъект спекуляции набрасывает свой портрет, это золотая рама, окаймляющая собственный образ человеческой личности. Различие между "системами" Баадера и Гюнтера заключается только в том, что у г. Гюнтера человеческая личность, словно личинка жука, узнаваема с первого взгляда, обнажена и открыта, в то время как у г. фон Ба-

адера она, словно личинка ручейника, прячет свое брюшко в сооружение, слепленное из разного рода причудливых предметов и частиц, так что нужно подстеречь момент, когда она высунет голову, чтобы понять, что в этом странном предмете обитает живое существо. Имеет ли г. фон Баадер в виду божественный или химический процесс, в большинстве случаев трудно установить. Особенно он любит играть с огнем – его можно было бы по правилу назвать пиротехником немецкой спекуляции – но в любом случае его игры с природными силами для знатока не более как устроенные в честь человеческой личности и ограниченности фейерверки. Бог г. фон Баадера находит в самом человеке сотрудника и викария. *Sat sapientia*<sup>17</sup>.

Чем же отличается в таком случае так называемая позитивная философия от пантеизма предшествующей философии? Одним только религиозным фанатизмом, *навязчивой идеей*, будто она одна обладает истинным Богом, единственно спасительными представлениями; свои частные ощущения, свои частные представления о Боге она считает самим Богом и потому все, что этим частным ощущениям и представлениям противоречит, стремится искоренить как идолопоклонничество. Вы верите, будто избежали опасности пантеизма, смешения творения с творцом, придав вашему Богу собственное, и личное существование? *Santa simplicitas*<sup>18</sup>! Разве олимпийские боги не обладали личным существованием? И разве не обладали Ибис и Апис египтян собственным существованием? Разве не заключается самое главное исключительно в определении сущности? Но есть ли у вас какие-либо иные определения кроме тех, что взяты из сущности природы или сущности человека? Не являются ли в действительности ваши определения божественной сущности определениями человеческой сущности? Разве не являются личность, сознание, воля, мышление человеческими определениями, а различия, которые вы проводите между божественным и человеческим мышлением, – лишь фантазиями, реальное же понятие – всегда человеческим определением? Итак, вы либо превращаете человека в *не-творение*, наделяя его особой привилегией, делая его фактически Богом, только снова противопоставляя его себе, как Бога, как наделенное личностью существо, либо ваша спекуляция – такой же пантеизм, такое же смешение творения с творцом, как и предыдущая философия, только ваш пантеизм представляет собой пантеизм *иного рода*. Так оно и есть на самом деле. Ваше преимущество перед пантеистами заключается лишь в том, что вам кажется и вы думаете, будто вы не пантеисты, вам не слишком выгодное отличие состоит в том, что философ пантеист – обожествляет *сущность* человека, сознавая, что человек не может превзойти свою сущность, вы же, охваченные помрачением глубочайшего и опаснейшего высокомерия, обожествляете *человеческое Я, личность*, полагая, будто человеческий *индивидуум* может превзойти *сущность* человека. Или, быть может, вы надеетесь опередить мысль своими религиозными чувствами? *Santa sim-*

plicitas? – восклицаю я снова. Человеческие у вас чувства или нечеловеческие, сверхчеловеческие, превышающие заключенное в сущности человека? То, что превышает заложенное в сущности человека, превышает и его способность восприятия и ощущения. Если же чувства – человеческие, каковыми они и являются с необходимостью, то и их *содержание* человеческое. Что бы ни входило в ваши чувства, это не что иное, как проявление скрытой для вас человеческой сущности, являющейся *абсолютной мерой* человеческого индивидуума. И как бы вы ни относились к своему предмету, уже тем самым, что вы к нему как-то относитесь, что он составляет для вас предмет, вы обращаете его в *человеческий предмет*. Поэтому философия религии только тогда может быть *философией*, когда она понимает и трактует религию как *эзотерическую* психологию. Великие эпохи в истории религии и философии различаются лишь по тому, что в сущности человека считается высшим, обожествляется. Народы Востока, например, обожествляли проявляющуюся как воображение или даже как безумие, помешательство сущность человека; греческий народ – эстетическое созерцание; греческий мудрец – практический или теоретический разум; христианство – внутренний мир эмоций, душу с ее радостями и горестями. Для кого высшее – разум, для того эстетическое созерцание – последнее дело, и потому тот, кто его ценит – идолопоклонник; для кого высшее – непостижимая для самой себя душа, для того слуга сознательного ясного разума будет идолопоклонником. Следовательно, различие между язычеством и христианством заключается не в том, что первое представляет собой идолопоклонничество, а второе – истинное служение Богу (так судит лишь фанатизм религиозного партикуляризма, ведь мусульманин и христианство считает идолопоклонничеством), они различаются лишь тем, что язычество, по крайней мере философское, видит высшее в разуме, а христианство – в любви. Бог есть nous<sup>19</sup>, разум – в основании этого положения лежит посылка: высшее есть разум, следовательно и т.д., – такова специфическая сердцевина философского язычества. Бог есть любовь – в основании этого положения в свою очередь лежит посылка: высшее есть любовь, следовательно и т.д., – таково специфическое, положительное зерно христианства (утверждение, столь же простое, сколь и плодотворное, оно может быть развито и проверено вплоть до тончайших деталей). Поэтому если обожествляемый nous – творение человека, то же относится и к обожествляемой любви. Но что же тогда не человеческое творение? Даже деревья, звезды, которые мы видим, таковы, какими мы их видим, это творение человека – человеческие деревья, человеческие звезды. Другим существам с другими глазами сущности или вещи, которые мы имеем деревьями, считаем деревьями, возможно представляются совершенно иными сущностями и вещами. Для вооруженного глаза капля воды становится населенным водосмом. И насколько необходимо, настолько же независимо от наших субъективных мнений и желаний, пред-

меты, которые мы видим деревьями, предстают перед нашими чувствами как деревья, – с такой же необходимостью разум представляется высшей сущностью истинно мыслящему, и любовь – истинно любящему. Блаженна, удовлетворена собой любовь, блажен, внутренне удовлетворен разум. То, что блаженно в себе, не ищет ничего за пределами себя, не знает ничего выше себя, почитает себя за божественную сущность и является таковой на самом деле. Поэтому Христос повелевает нам уподобиться детям, если мы хотим войти в царствие небесное, – потому что ребенок не стремится превзойти себя, потому что он внутренне удовлетворен, удовлетворен детской сущностью человека, по крайней мере, пока это еще истинный и неспорченный ребенок\*.

В заключение мы напомним “позитивной философии” Сократово “познание себя” и не устаревающее от повторения евангельское изречение: “Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в своем глазе не чувствуешь?” – с тем, чтобы она смиренно обратилась на себя и пришла к пониманию своих границ, избавив нас отныне от своих громких фраз и обещаний. Верно, что философия должна пойти дальше философии Гегеля. Верить в возможность действительного воплощения философии в каком-либо определенном историческом ее проявлении – спекулятивное суеверие. Вы хотите быть философами и замыкаете вечно творящую жизнь духа в узкие временные и пространственные рамки? Разве не было времени, когда Аристотель почитался за само воплощение философии и разума? Разве не прошло это время и его вера? Разве не точно такая же судьба постигнет и вас, и вашу веру? Или может быть то, что у Аверроэса было суеверием, у вас – разум? Итак, философия должна быть свободна и самостоятельна, но она должна быть также проста и естественна. Только простейшие воззрения и основания – истинные воззрения и основания. Важнейшие исторические, природные и психические явления могут быть объяснены гораздо более простым и естественным, но именно поэтому более непротиворечивым, образом, нежели это до сих пор делала спекулятивная философия. Поэтому немецкой спекулятивной философии следует отбросить эпитет “спекулятивная” и быть именоваться впредь просто философией – философией без всяких прилагательных. Спекуляция\*\* – это пьяная философия. Поэтому философия должна протрезветь. Тогда она станет для духа тем, чем для тела является чистая родниковая вода.

\* Приведенное высказывание и глубинная сущность детства в указанном смысле были великолепно истолкованы в интересной, заслуживающей внимания из-за одного только мастерского изложения книге: *Theanthropos. Eine Reihe von Aphorismen*. Zürich, 1838<sup>20</sup>.

\*\* Значение, которое здесь придается слову “спекулятивный”, ни в коем случае не относится к Гегелю, потому что у Гегеля спекуляция, что доказывает, по крайней мере, его “Феноменология”, обладает имманентным, философским значением; речь идет о том направлении, которое спекулятивная философия приняла частично еще до Гегеля, частично после него, и, надо признать, не без участия Гегеля.



## К КРИТИКЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

---

Немецкая спекулятивная философия составляет прямую противоположность древней мудрости Соломона<sup>1</sup>. В то время как последняя не усматривает *ничего* нового под солнцем, первая видит *только* новое в этом мире; в то время как представитель Востока ради единства упускает из виду различие, представитель Запада за различием забывает единство; в то время как первый в своем равнодушии к вечному однообразию доходит до апатии, идиотизма, второй усиливает свою восприимчивость к разнообразию и многообразию до лихорадочного жара буйствующего воображения. Когда я говорю: немецкая спекулятивная философия, то я главным образом имею в виду философию, господствующую в наши дни, философию *Гегеля*; ведь философия Шеллинга, в сущности говоря, была экзотическим растением, это – древнее восточное тождество на немецкой почве; отсюда тяготение школы Шеллинга к Востоку, составляющее существенную черту этой школы, – как и наоборот, тяготение к Западу и приращение Востока является специфическим признаком гегелевской философии и школы. Характерным элементом философии Гегеля – в противоположность ориентализму философии тождества – является элемент *различия*. Натурфилософия не смогла превзойти возможности зоофитов<sup>2</sup> и моллюсков, к которым, как известно, принадлежат безголовые и брюхоногие<sup>3</sup>. Гегель поднял нас на более высокую ступень, в класс *членистоногих*, высший вид которого составляют *насекомые*. Дух Гегеля есть дух *логический*, определенный, если можно так выразиться, *этимологический* дух, другими словами, это – дух, который может обитать только в теле, наделенном многими выступающими члениками с глубокими бороздами и выемками. Этот дух в особенности обнаруживается в его воззрении на историю и в обращении с историей. Гегель фиксирует и отмечает только самые примечательные отличия разнообразных религий, философий, времен и народов, притом неизменно лишь в их восходящей последовательности; общее, одинаковое, тождественное совершенно отходит на задний план. Формой гегелевского созерцания, как и самого его метода, служит непримиримое время, тогда как *пространство* с его терпимостью не допускается вовсе; система Гегеля знает только *подчинение* и последовательность, не ведая ни согласования, ни сосуществования. Правда, последней ступенью развития всегда оказывается целостность, которая вбирает в себя другие ступени, но так как она сама есть *определенное* явление во *времени* и поэтому носит харак-

тер чего-то особенного, то она не может включить в себя другие явления без того, чтобы не поглотить их самостоятельность и не завладеть *тем* значением, которое им свойственно лишь в состоянии их полной свободы. Метод Гегеля похвально тем, что он следует природному пути; он и в самом деле подражает природе, но этой копии не хватает *жизненности* оригинала. Правда, природа сделала из человека владыку животных, но она ему дала не только *руки*, чтобы обуздывать животных, но также *глаза* и *уши*, чтобы восхищаться животными. Самостоятельность, которую похищает у животных жестокая рука, вновь к ним возвращается благодаря сострадательным уху и глазу. Искусство своей любовью разрушает оковы, в которые заковывает животных эгоизм ремесла. Лошадь, на которую наездник давит своим телом, превращается художником в объект искусства, а соболя, убиваемого для того, чтобы скорняк превратил его мех в украшение человеческого тщеславия, натуралист оставляет жить, чтобы изучить его во всей полноте. С монархическими тенденциями времени природа всегда соединяет либерализм пространства. Правда, цветок соперничает с листом, но неужели растение было бы совершенным только в том случае, если бы цветок красовался исключительно на стеблях, лишенных листьев? И хотя некоторые растения лишают себя листьев, чтобы иметь возможность употребить все свои силы на образование цветка, но, с другой стороны, у иных растений лист появляется либо позднее цветка, либо одновременно с ним, – в доказательство того, что для воспроизведения растения в его целостности необходимы как листья, так и цветки. Верно, что человек есть закон [для] животного, но разве была бы жизнь природы, даже жизнь самого человека, совершенной жизнью, если бы животные существовали самостоятельно? Разве отношение человека к животным чисто деспотическое? Разве покинутый и изгнанный человек не находит в верности животного возмещения за неблагодарность, интриганство и вероломство своих сограждан? Разве для своего разбитого сердца он не находит в животном *примиряющей* целебной силы? Разве в основе культа животных нет хорошего, разумного смысла? Не потому ли этот культ нам кажется смешным, что мы впали в другой вид идолопоклонства? Разве животное в басне не обращается к сердцу ребенка? Разве благодаря ослице не открылись глаза у ожесточенного пророка?<sup>4</sup>

Поэтическое значение ступеней развития природы отнюдь не только *историческое*; во всяком случае, это – известные моменты, но моменты природы непосредственно данной как целое, а не *особого индивидуального* целого, являющегося в свою очередь лишь моментом вселенной, т.е. природы в ее целостности. Иначе обстоит дело в философии Гегеля, формой созерцания которой, как уже было указано, служит только время, а не пространство вместе с ним. Здесь *особому историческому* явлению приписывается в качестве предиката полнота, безусловность,

так что ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь *исторический* смысл, продолжают же они жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупницы в ступени абсолюта. Так, например, христианская религия в ее исторически-*догматическом* развитии определяется как религия *абсолютная*, и в помощь этому определению выделяется *только* отличие христианской религии от других религий, между тем как общее, самая *суть* религии, лежащая как единственно абсолютное в основе всех религий, упускается из виду. Также обстоит дело и с философией. *Гегелевская* философия определяется и провозглашается как *абсолютная* философия, если и не самим философом, то все же, и причем вполне последовательно, в полном согласии с учением философа, – его учениками, по крайней мере его правоверными учениками. Говоря так, я подчеркиваю название *гегелевская*, имея в виду определенную, особую, *эмпирически* данную философию, отвлекаясь от ее содержания, – вопрос о ее составе мы пока оставим открытым. Так, совсем недавно один гегельянец, остроумный и вдумчивый мыслитель, открыто и по своему основательно попытался доказать, что философия Гегеля есть “*абсолютная действительность идеи философии*”.

Но как бы вдумчив ни был этот автор, он все же с самого начала действует не критически, не ставя себе вопроса: *возможно* ли вообще, чтобы род осуществился абсолютно в *одном* индивидуе, чтобы искусство реализовалось в *одном* (художнике), а философия в *одном* философе? И все же это и есть как раз главный вопрос; ведь мне не помогут никакие доказательства, что мессия – вот он, если я вообще не верю, что когда-либо появится какой-либо мессия, что он должен появиться, что он может появиться. Поэтому если этот вопрос не ставится, то молча предполагается, что должен существовать или действительно существует эстетический или спекулятивный Далай-Лама, что существует эстетическое или спекулятивное пресуществование, эстетический или спекулятивный конец света. Но этому предположению противоречит разум. Гёте говорит: “Только люди в *совокупности* познают природу, только люди в целом переживают человеческое” (“Переписка с Шиллером”, т. IV, с. 469). Как глубоко и, что важнее, как верно! Только любовь, только восхищение, только благоговение, словом, только аффект превращает индивида в род. Так, восхищенные красотой и обаянием некой особы, мы восклицаем: она сама красота, сама любовь, само милосердие! Но разум, неизменно помнящий изречение Соломона: “*nil novi sub sole*”<sup>5</sup>, ничего не знает о действительном, абсолютном воплощении рода в определенной индивидуальности. Правда, дух, сознание есть “род, существующий как род”, но у индивида, у органа духа, у *головы*, какой бы всеобъемлющей она ни была, неизменно имеется *определенный* нос, – острый или курносый, тонкий или толстый, длинный или короткий, искривленный или прямой. Что однажды вступило

в пространство и время, то должно также подчиняться законам пространства и времени. Deus terminus<sup>6</sup>, как страх, охраняет вход в мир. Самоограничение есть условие этого входа. Все, что становится действительным, становится таковым лишь как нечто определенное. Воплощение рода во всей его полноте в одной индивидуальности было бы абсолютным чудом, насильственным упразднением всех законов и принципов действительности, фактически это было бы *гибелью мира*.

Поэтому очевидно, что вера апостолов и первых христиан в близкое светопреставление была теснейшим образом связана с их верой в воплощение. С появлением божества в определенное время и в определенном образе, время и само пространство *в себе* упраздняются, поэтому приходится ждать только *действительного конца мира*. История становится невозможной: она бесцельна и бессмысленна; *воплощение и история абсолютно несовместимы* друг с другом; где само божество вступает в историю, там история кончается. Если же история продолжает свое поступательное движение так же, как и прежде, то фактически теория воплощения оказывается опровергнутой самой историей. Явление божества, которое для других, позднейших времен стало лишь сообщением, рассказом и тем самым только объектом представления и воспоминания, утратило признак божественности, перешло из разряда чудесных и сверхъестественных явлений в один ряд с прочими обычными явлениями истории, распространяясь на последующие времена уже лишь *естественным* путем. С того момента, как чудо становится чем-то прошедшим, предметом рассказа, оно перестает быть чудом. Sic transit gloria mundi<sup>7</sup>. Поэтому не напрасно было сказано: *время* выдает все тайны. Veritas filia temporis<sup>8</sup>. Поэтому если бы историческое явление было реальным явлением, воплощением божества, то такое явление – и только соответствующее ему действие было бы его доказательством – должно было бы, как солнце затмевает звезды, как день затмевает ночные фонари, загасить все светочи истории, в особенности же церковные свечи, должно было бы своим пленительным небесным светом осветить всю землю, оказаться абсолютным, вездесущим и непосредственным явлением для всех людей всех времен. Ведь то, что сверхъестественно, должно было бы *как таковое* влиять и действовать *вне всяких границ времени*, и поэтому все то, что распространяется лишь естественным путем, что сохраняется и действует лишь посредством традиции, устной или письменной, является неизбежно опосредствованным по своему происхождению и принадлежит к естественному порядку вещей.

Не иначе обстоит дело с теориями воплощения в области искусства, в области науки. Если бы философия Гегеля представляла абсолютную действительность идеи философии, то остановка разума в философии Гегеля имела бы своим неизбежным последствием остановку времени. В самом деле, если бы время после этого момента, как и до него,

стало продолжать свой печальный ход, то философия Гегеля неизбежно потеряла бы свой предикат абсолютности. Перенесемся на несколько мгновений в будущее ближайших столетий! Разве тогда, уже только с временной дистанции, философия Гегеля не предстанет пред нами как чуждая, *унаследованная* философия? Сможем ли мы рассматривать в качестве нашей *собственной* современной философии философию *другого* времени, философию прошлого? Ведь философские системы изживают свой век по той самой причине, по которой меняются люди и времена, почему последующее поколение хочет жить не наследием своих предков, но своими благоприобретенными способностями. Поэтому не будем ли мы также воспринимать и гегелевскую философию как стеснение, как обузу, подобно тому, как обстояло дело у реформаторов, воспринимавших некогда так средневекового Аристотеля? Разве не образуется неизбежное противоречие между старой и новой философией, между философией несвободной, поскольку она нами унаследована, и свободной, поскольку она самостоятельно выработана? А философия Гегеля не окажется ли *volens volens*<sup>9</sup> вытесненной из ранга абсолютной действительности идеи на скромное место определенной и частной действительности? И разве не было бы разумным, не было бы долгом и обязанностью мыслящего человека предусмотреть разумом неизбежное, неотвратимое действие времени? Не следует ли, познав природу вещи, предвидеть заранее то, что когда-нибудь придет само собой, рожденное естественным течением времени?

Итак, попробуем предвосхитить разумом время и доказать, что философия Гегеля действительно представляет собою определенную, особую философию. Доказать это нетрудно, как бы ни отличалась от всех прежних философских систем гегелевская философия своей строгой научностью, своим универсальным характером и бесспорным богатством своих мыслей. Философия Гегеля появилась в определенное время, она возникла тогда, когда человечество, как это бывает во все века, достигло определенной точки зрения и когда имелась определенная философия; философия Гегеля соотносилась с этой философией, она сама к ней примкнула; таким образом, философия Гегеля должна иметь определенный и, следовательно, конечный характер. Итак, всякая философия как определенное явление во времени начинается с известной *предпосылки*; правда, *самой* ей кажется, что она беспредпосылочна; в отношении прежних систем она и является таковой, но в последующее время выясняется, что и она опирается на предпосылку, а именно частную, самую по себе случайную предпосылку, в отличие от тех *неизбежных*, разумных предпосылок, которые нельзя отрицать, не впадая в абсолютную бессмыслицу. Или, быть может, в начале философии Гегеля отсутствует и предпосылка? “Именно так! Его философия начинается с чистого бытия; у нее нет никакого *особого* начала, но она начинается безусловно неопределенным понятием, самым началом”.

Вот как? Разве это не предпосылка, что философия вообще должна иметь начало? Но это само собою разумеется, “начало должно быть у всего, следовательно, и у философии”. Верно, но такое начало случайно, безразлично; у того же начала, с которого начинается философия, – *особый* смысл, смысл первоначального в себе или научно первоначального. Но я как раз и спрашиваю: зачем вообще нужно такое начало? Разве понятие начала не является более предметом критики, разве оно самоочевидно и общезначимо? Почему тогда мне вначале не поступиться понятием начала, почему мне непосредственно не опереться на действительность? Гегель начинает с бытия, т.е. с понятия бытия. Почему мне нельзя начать с самого бытия, т.е. с действительного бытия? Или, почему мне не начать с разума, поскольку бытие, раз оно мыслится, как это происходит в “Науке логики”, где оно является предметом, непосредственно отсылает меня обратно к разуму? Разве это предпосылка, если я начинаю с разума? Нет! В разуме я не могу усомниться, от разума я не могу отвлечься, не признавая тем самым своего сомнения, своего акта отвлечения за нечто лишненное разумности. Но допустим даже, что я делаю предпосылку, поскольку я, не озабоченный вопросом о начале, непосредственно начинаю философствовать, отправляясь от действительного бытия или разума, – что в этом плохого? Разве я не могу впоследствии доказать, что моя предпосылка только формальная, мнимая, что она на самом деле не есть предпосылка? Ведь не с того же момента я начинаю мыслить, когда свои мысли пишу на бумагу. Ведь мне заранее известно, чем дело кончится. Лишь постольку я нечто предпосылаю, поскольку знаю, что моя предпосылка сама собою оправдается.

Итак, является ли это начало, которое полагает философия Гегеля в “Логике”, всеобщим, абсолютным необходимым началом? Не есть ли оно скорее определенное начало, а именно начало, обусловленное точкой зрения философии до Гегеля? Не примыкает ли это начало к “наукоучению”?<sup>10</sup> Не связано ли начало у Гегеля с прежним вопросом о первом основоположении философии, не связано ли оно с той точкой зрения, когда интерес философии по существу был лишь систематическим, формальным, а не материальным, когда главным вопросом был вопрос: что первоначально в научном смысле? Разве эта связь не доказывается уже тем, что метод Гегеля – разумеется, отвлекаясь от различия в содержании, которое становится и различием в форме, – по *существу* или, во всяком случае, в общем является методом Фихте? Разве ход мысли “наукоучения” не заключается в том, что данное первоначально лишь *нам*, в конце концов оказывается также таковым и *для себя* и что конец таким образом возвращается к началу и поступательное движение науки описывает в конце концов круг (см.: “Основа общего наукоучения”, изд. 2, с. 291, 301; “О понятии наукоучения”, изд. 2, с. 35–36; “Очерк особенностей наукоучения”, изд. 2, с. 4; “Система трансцендентального идеа-

лизма” Шеллинга, например, с. 186–190)<sup>11</sup>. Не становится ли круговое движение – *форменным образом* круговое – потребностью или необходимым следствием там, где метод, научное *изложение* считается сущностью философии, где то, что не является системой (системой в *самом узком* смысле), не является и философией? Ведь система и есть как раз то, что представляет собою замкнутый круг, что не уходит в бесконечность, но в конце возвращается к своему началу. И действительно, философия Гегеля есть наиболее завершенная *система* из всех ранее существовавших. Гегель действительно осуществил то, к чему стремился Фихте, но чего он не мог достичь потому, что Фихте приходит в конце концов к долженствованию, а не к концу, совпадающему с началом. Но вместе с тем системное мышление не есть *мышление в себе*, не есть *сущностное* мышление, но есть только *излагающее* себя мышление. Излагая свои мысли, я их переношу *во время*; что во мне составляет нечто одновременное, возвышающееся над всякой последовательностью понимания, то теперь оказывается данным одно за другим. Я считаю подлежащее изложению чем-то несуществующим, я заставляю его возникнуть перед моими глазами, я отвлекаюсь от того, что оно было до изложения. Поэтому что бы я ни взял за начало, это будет прежде всего лишь нечто совершенно неопределенное; ведь я же о нем ничего не знаю; только излагающее знание поначалу должно быть знанием. Поэтому, строго говоря, я могу начать только с понятия начала; ведь какой бы предмет я ни взял, в самом начале природа его сводится к природе начала вообще. Здесь Гегель гораздо более последователен, гораздо более научен, чем Фихте со своими Я-Я. Поскольку же начало есть нечто неопределенное, постольку смысл продвижения вперед – в определении. Лишь по мере изложения определяется, раскрывается, что же такое то, с чего я начинаю. Поэтому развитие есть обратный ход, – я вновь возвращаюсь к тому, из чего я исходил. При обратном ходе я отвожу *последовательность*, размещение мысли *во времени*: я опять восстанавливаю утраченное тождество. Но то начало, к которому я возвращаюсь, уже больше не есть прежнее, неопределенное, недоказанное начало, но опосредствованное, и поэтому уже не то же самое первое или, если и то же самое, то не в той же форме. Во всяком случае, этот процесс – обоснованный, неизбежный процесс, но в то же время он опирается только на отношение проявляющегося, излагающего себя мышления к мысли в себе, т.е. к внутренней мысли. Это нужно понимать следующим образом. Я прочитываю “Логикю” Гегеля с начала до конца. В конце я возвращаюсь к началу. Идея идеи, или абсолютная идея, включает в себя идею сущности, бытия. Итак, я уже теперь знаю бытие, сущность, как моменты идеи; я знаю абсолютную идею как логику *in se*<sup>12</sup>. В конце я действительно возвращаюсь к началу, но, надо надеяться, *не во временном* смысле, не так, чтобы мне пришлось вновь начать логику с начала, – ведь тогда пришлось бы дважды, трижды и так далее проделывать тот же путь, так что

вся моя жизнь была бы круговым движением в пределах “Логики” Гегеля. Но, прочитав об абсолютной идее, я закрываю все три тома “Логики”, потому что теперь я *знаю* содержание “Логики”; в моем познании я снимаю процесс опосредствования во времени; я теперь знаю абсолютную идею как целое; правда, мне нужно время, если бы я захотел формально восстановить ее процесс, но в данном случае эта последовательность совершенно безразлична. Итак, “Логика” в трех томах, т.е. логика в ее изложении, не есть сама по себе цель, иначе моя жизнь не имела бы никакой другой цели, кроме вновь и вновь перечитывать “Логика” или выучить ее наизусть, как “Отче наш”<sup>13</sup>. Ведь абсолютная идея отменяет собственный процесс опосредствования, *заключает в себя* этот процесс, устраняет реальный ход изложения, обнаруживая себя как первое и последнее, как единое и все. И именно поэтому я теперь закрываю “Логика” и заключаю это экстенсивное бытие в *единой* идее. Ведь в заключении логика приводит нас обратно к *нам самим*, к внутреннему познавательному акту; опосредствующее, излагающее знание превращается в знание *непосредственное*, — непосредственное не в субъективном смысле Якоби, так как в этом смысле нет непосредственного знания. Я имею в виду другую непосредственность.

Мышление есть *непосредственная* деятельность, поскольку оно — *самодетельность*. Никто другой не может мыслить за меня; в истинности мысли я убеждаюсь только *через самого себя*. Платон есть нечто бессмысленное, его нет вовсе для того, у кого нет разума, он — чистый лист для того, кто не может связывать соответствующие мысли с его словами. Платон в письменном виде для меня лишь *средство*; первоначальное, априорное, *основное*, к чему все сводится и возвращается, — это разум. Не во власти философии наделять разумом, она его *предполагает*; она только *определяет* мой разум. *Образование* понятий средствами определенной философии носит не реальный, а только формальный характер, не есть творение из ничего, а есть только развитие заключенного во мне духовного материала, еще неопределенного, но способного ко всяческому определению. Философ только доводит во мне до сознания то, что я могут знать, он идет от моей духовной *способности*. Поэтому философия, сходя с уст или из-под пера, непосредственно возвращается к своему собственному *источнику*; она говорит не для того, чтобы говорить — отсюда ее антипатия к красноречию, но — чтобы *не* говорить, чтобы мыслить; она доказывает не для того, чтобы доказывать — отсюда ее ненависть к софистической силлогистике, но — чтобы показать, что ею доказываемое *безусловно* таково с точки зрения *принципа* всякого доказательства, разума, что это — закономерная мысль, т.е. мысль, выражающая для всякого мыслящего *закон разума*. Доказательство — не что иное как демонстрация того, что *сказанное* мною — *истинно*, не что иное как возвращение отчуждения мысли к первоисточнику мысли. Поэтому значение доказательства нельзя понять, не приняв во внимание



значения языка. Язык – отвлекаясь от потребности, которая, пожалуй, везде составляет исходный пункт, но не истинную и последнюю причину, – есть не что иное, как *реализация рода*, опосредствование Я и Ты, чтобы устранением их индивидуальной разобщенности представить единство рода. И поэтому стихия слова есть воздух, наиболее духовная и всеобщая жизненная среда. Смысл доказательства коренится только в посреднической деятельности *для других*. Если я хочу нечто доказать, то это я доказываю для других. Когда я доказываю, учу, пишу, то я доказываю, учу и пишу, разумеется, не для самого себя, – ведь я же знаю, хотя бы в основном, и то, чего я не пишу, чему я не учу и чего я не разъясняю. Поэтому часто всего труднее бывает писать о том, что знаешь лучше всего, что представляется настолько очевидным и ясным, что просто невозможно понять, как этого не знают другие. Писатель, пишущий о чем-либо, настолько для него очевидном, что это писание ему кажется не стоящим труда, впадает в состояние своеобразного юмора. Когда он пишет, он одновременно разрушает то, что сам пишет, в доказательстве он шутит над доказательством. Если мне нужно писать, при этом писать хорошо и основательно, то мне следует *сомневаться*, знают ли другие то, что знаю я, во всяком случае, знают ли они это так, как знаю я. Только поэтому я сообщаю свою мысль. Но одновременно я предполагаю, что они должны это знать и *могут* это знать. Обучать не значит вдальблывать в голову, но учитель обращается к активной способности приобретать знания. Художник предполагает наличие чувства красоты, он не хочет, да и не может сам создать его. В самом деле, для того, чтобы мы нашли его произведения прекрасными, чтобы мы их приняли и восприняли, необходимо наличие у нас художественного вкуса. Художник может только развивать этот вкус, только давать ему определенное направление. Точно так же и философ не полагает, будто он спекулятивный Далай-Лама, что он просто проглотил разум весь без остатка. Если он хочет, чтобы мы признали его мысли истинными, чтобы мы даже только смогли их понять, он должен предположить в нас такой же разум, как в себе, предположить общее начало, общее мерило. Мы должны познать то, что познал он, мы должны сами *в себе* обрести то, что нашел он, – ведь мышление находится *в нас*. Поэтому всякое доказательство не есть опосредствование мысли в мысли или для мысли же, но посредничество при помощи языка между мышлением, поскольку оно *мое* мышление, и мышлением другого, поскольку оно *его* мышление, – где собрались двое или трое во имя мое, там и я посреди них: там и разум, там и истина посреди вас. Это есть посредничество между Я и Ты для познания тождества разума, или такое посредничество, посредством которого я доказываю, что *моя* мысль – не моя, но мысль *в себе и для себя*, – поэтому она так же хорошо может быть и моей мыслью, как и мыслью другого. Если нам в жизни безразлично, поймут ли наши мысли и будут ли их разделять или нет, то такое безразличие распространяется только на того или

много человека, на ту или иную группу людей, потому что мы считаем, что эти люди предубеждены, их точка зрения predetermined особыми интересами, чувствами и т.п., что они неисправимы, в корне испорчены. Вообще здесь число людей совершенно безразлично. *Satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus*<sup>14</sup>. И в самом деле: человек может удовлетвориться самим собой, потому что он себя знает как некоего человека, потому что он отличает себя от самого себя, потому что он может для самого себя быть другим, – человек разговаривает, беседует с самим собой; он удовлетворится самим собой, зная, что его мысль не была бы его собственной мыслью, если бы она не была также мыслью других, хотя бы *в возможности*. Но все это безразличие, вся эта удовлетворенность самим собой и ограничение самим собой – лишь частное явление. По существу мы не равнодушны; стремление сообщить – коренное стремление, стремление истины. Только через других мы сознаем и убеждаемся в истинности собственного дела, – разумеется, не через то или иное *случайное* лицо. Что истинно, то не есть исключительно мое или твоё достояние, – это есть достояние *всеобщее*. Мысль, единящая Я и Ты, – *истинная* мысль. Это единение есть подтверждение, есть знание, утверждение истины – уже только потому, что самое единение есть истина. Что объединяет, то истинно и хорошо. Нет смысла отвечать на возражение, что в таком случае и воровство и т.п. хорошо и правдиво, раз в воровстве люди часто объединяются, – ведь в воровстве каждый действует ради себя.

Все известные нам философы *выражали* свои мысли, т.е. *обучали*, либо устно, как Сократ, либо в письменном виде, – иначе, разумеется, они не были бы нам известны. Выражать *мысли* значит учить; поучать значит доказывать. Итак, доказательство не есть отношение мыслящего или в самом себе замкнутого мышления к самому себе, но отношение мыслящего к другим людям. Следовательно, виды доказательств и заключений не представляют собою *формы разума*\* как таковые, это не

\*Так называемые *логические* формы суждения и умозаключения не представляют собою поэтому активные формы мысли, не являются (ut ita dicam)<sup>15</sup> изначальными отношениями разума. Они *предполагают* метафизические понятия всеобщности, особенности, единичности, целого и части, так же, как *regula de omni*<sup>16</sup>, как закон необходимости, закон причины и следствия. Эти логические формы могут быть усвоены только при помощи этих понятий, поэтому они – установленные, выведенные, а не первоначальные формы мысли. Только метафизические отношения представляют собой отношения логические, только метафизика как наука о категориях есть подлинная *эзотерическая* логика, – такова глубокая мысль Гегеля. Так называемые логические формы – только *абстрактные, элементарные формы языка*, по говорить не значит мыслить, – в противном случае величайший болтуш был бы величайшим мыслителем. Наше так называемое обычное мышление есть лишь перевод (более или менее) неизвестного, трудно-понимаемого языка, действующего в нас словно внутренний голос незнакомого автора, на понятный нам язык, и только к этому *переводу*, а не к оригиналу приложимы так называемые логические формы; поэтому они входят в состав не оптики, но *диоптрики* духа, – правда, эта область еще неизвестна.

формы внутреннего акта мысли и познания; это только *формы сообщения*, способы выражения, воспроизведения и представления, проявления мысли. Быстрый ум поэтому опережает учителя с его доказательствами; он при первой же мысли мгновенно предвосхищает весь ее ход, который другой принужден проследивать по мере доказательства. *Гений мысли*, точно так же как и художественный гений, существует и в известной степени имеется у всех людей в виде восприимчивости. Мы *сами себя обучаем*, мы вообще уже в мышлении сами выражаем, высказываем наши мысли, – мы уже для самих себя, словно для других, как бы представляем и воспроизводим, чтобы довести мысль до ясного сознания, те наши основные мысли, которые непосредственно рождаются гением мысли, которые приходят нам в голову неизвестным для нас самих способом, которые даны нам вместе с нашей сущностью. Только это обстоятельство и служит причиной того, что мы формы сообщения, способы выражения принимаем за сами основные формы разума, мышления в себе и для себя. Следовательно, доказательство есть лишь средство, при помощи которого я лишаю мои мысли индивидуальной формы, чтобы и другой мог усмотреть в них свои собственные мысли. Без *сообщения* доказательство бессмысленно. Но сообщение мыслей не есть сообщение материальное, не есть *реальное* сообщение, – реальным сообщением являются удар, звук, потрясающий мои уши, свет. Материальное я воспринимаю пассивно: я в страдательном состоянии, духовное же приобретает мною самим, только самодеятельностью. Поэтому нам сообщается при доказательстве не *самая вещь*, но только средство к ней; ведь представляющий доказательства не вливает в меня своих мыслей подобно каплям лекарства, он проповедует не немым рыбам, как это делал св. Франциск, он обращается к мыслящим существам. *Самого главного* – понимания предмета – он мне не дает, он вообще не *дает* никому разума, – иначе философ в самом деле мог бы *создавать* философов, что доныне никому не удавалось, – а, скорее, предполагает [во мне] разум; лишь показывает мне – т.е. другому лицу вообще – мой разум в *зеркале* [своего ума]; он только актер, он воплощает, он мне представляет то, что я должен в себе самостоятельно воспроизвести, следуя ему; излагающая систематическая философия есть философия драматическая, театральная, в противоположность лирике обращенного на себя материального мышления. Философ говорит и показывает мне: это разумно, это истинно, это – закон; так ты должен мыслить и так ты об этом мыслишь, если ты мыслишь истинно; он, конечно, хочет меня привести к своим мыслям, но не как к своим, а как к имеющим всеобщее значение, следовательно и моим собственным мыслям; он только *выражает* мой собственный разум. Таким образом оправдывается требование: философия должна будить, должна возбуждать мысль, она не должна брать в плен наш разум сказанным или написанным словом, что всегда умерщвляет дух; сообщенная же мысль как раз и есть мысль, отчужденная в слове. Всякое уст-

ное или письменное изложение философии имеет и может иметь лишь значение средства. Всякая система есть лишь *выражение*, лишь *образ* разума, поэтому она есть лишь объект для разума; разум как живая сила, неизменно воспроизводящаяся в новых мыслящих существах, отличает от себя этот предмет и противопоставляет его себе как объект критики. Всякая система, которая познается и усваивается не в качестве простого средства, *ограничивает* и извращает дух, ставя на место непосредственного, первичного, материального мышления мышление опосредствованное, формальное; она убивает исследовательский дух; она не позволяет отличать *дух* от *буквы*, ведь *неизбежно* вместе с мыслью удерживается и *слово* – в этом как раз обнаруживается ограниченность всякой системы как чего-то внешне существующего – таким образом, первоначальный смысл и назначение всякой выраженной мысли, всякой системы полностью теряется. Всякое изложение, всякое доказательство, – а изложение мысли и есть доказательство, – имеет целью в соответствии со своим первоначальным назначением, – а мы, разумеется, должны исходить только из него – познавательный акт другого человека.

Впрочем, само собою понятно, что изложение или доказательство есть вместе с тем *самоцель*, – ведь всякое средство сначала должно быть целью. Форма сама должна быть поучающей, объективно это значит, что изложение философии само должно быть философским. В этом находит свое оправдание требование тождества формы и содержания. *Систематическим* оказывается то изложение, которое само носит философский характер, которое соответствует мыслям. Благодаря этому изложение обретает ценность в себе и *для самого себя*. Поэтому систематик есть художник; история философских систем есть картинная галерея, пинакотека разума. Гегель – наиболее совершенный *философский* художник; его изложение представляет *непревзойденный образец научного художественного* вкуса; благодаря строгости изложения мы в его философии имеем *подлинное средство образования и дисциплины духа*. Но именно в связи с этим он и превратил форму в сущность, бытие мысли для других в самодовлеющее бытие, *относительную цель* в *цель конечную*; он сделал это в силу некоторого общего закона, о котором мы здесь говорить не будем. В изложении он хотел предвосхитить или полонить самый разум, сжать его в систему. Система должна была стать как бы самим разумом, непосредственной деятельностью – целиком раствориться в деятельности опосредствованной; изложение не должно было *ничего предполагать*, т.е. в данном случае не должно было оставлять внутри нас ничего, полностью нас исчерпав и истощив. Система Гегеля есть *абсолютное самоотчуждение* разума; между прочим, это *объективно* получает у него свое выражение в том, что его естественное право является чистейшим *спекулятивным эмпиризмом* (например, *дедуцируются даже владельцы майоратов!*). Гегель все втискивает в изложение, отвлекается от предше-

ствования разума, не обращается к разуму в нас; – в этом одном подлинная и последняя причина направленных по его адресу упреков в формализме, в пренебрежении субъективностью и т.д. Правда, в результате Гегель объявляет недействительным процесс опосредствования, но поскольку форма положена как объективная сущность, постольку остается опять-таки сомнение относительно объективности или субъективности процесса опосредствования. Поэтому хотя *материально* правы утверждающие, что процесс опосредствования абсолюта есть лишь формальный процесс но нельзя назвать неправыми, по крайней мере в формальном смысле, и тех, кто утверждает противоположное – объективную реальность этого процесса.

Итак, философия Гегеля представляет собою кульминационный пункт спекулятивно-систематической философии. Тем самым мы нашли и рассмотрели основу начала “Логики”. Все должно быть изложено (доказано), или все должно включиться и раствориться в изложении. Изложение отвлекается от того, что известно до изложения, оно должно составить абсолютное начало. Но как раз в этом тотчас обнаруживается *граница* изложения. Мышление *предваряет* воспроизведение мышления. Начало изложения есть нечто первичное лишь для изложения, но *не* для мышления. Изложение нуждается в мысли, которая хотя и проступает позднее, но внутренне, в мышлении, всегда имеется налицо\*. Изложение есть нечто в себе и для себя опосредствованное, поэтому изначальный элемент в этом изложении никогда не может быть

\*То, что здесь обозначается выражением “изложение” (“Darstellen”), в философии Гегеля носит название “полагания” (“Setzen”). Например, понятие *в себе* – уже суждение, но как таковое оно еще не положено; суждение в себе уже есть умозаключение, но как таковое еще не положенное, не реализованное. Предшествующее уже предполагает последующее, но вместе с тем оно должно выступить для себя самого, чтобы это предположенное (а именно последующее) *в себе* первоначально опять-таки оказалось положенным для самого себя. Следуя этому методу, Гегель *превращает в нечто самостоятельное* определения, которые *сами по себе* реальностью не обладают. Так обстоит дело с бытием в начале “Логики”. Как иначе можно понять “бытие”, как не *реальное, действительное* бытие? Итак, что же такое понятие бытия в *отличие* от понятия личного бытия, реальности, действительности? Разумеется, ничто. Но представляет ли собою что-нибудь это обособление и отличие? Так же обстоит дело и с формами умозаключений и суждений, которым Гегель придает самостоятельность как *особым, логическим* отношениям. Так, *утвердительные* и *отрицательные* суждения должны выражать *особое* отношение, а именно отношение непосредственности, а единичное, частное или всеобщее суждение должно выражать отношение рефлексии. Но все эти многообразные формы суждения суть лишь *эмпирические способы языкового выражения*; их прежде всего надлежит *свести к такому* суждению, в котором предикат содержит *существенное отличие, природу, род субъекта*, – тогда только будет *выражено логическое* отношение. Так же обстоит дело с ассерторическим, проблематическим суждением. Чтобы суждение понятия было *положено*, эти формы также должны быть положены в качестве *особых* ступеней, а ассерторическое суждение *снова* должно оказаться непосредственным суждением. Но какое реально-логическое отношение лежит в основе всех этих форм суждения? Не коренится ли оно просто в судящем *субъекте*?

чем-нибудь непосредственным, наоборот, это – нечто положенное, зависимое, опосредствованное; при этом изначальный элемент определяется такими определениями мысли, которые самоочевидны и даны независимо от философии, себя излагающей и во времени раскрывающейся. Таким образом, изложение всегда апеллирует к высшей инстанции, по отношению к нему априорной. Не то ли самое происходит с бытием в “Логике” Гегеля? “Бытие есть нечто непосредственное, неопределенное, равное себе, себе тождественное, неразличимое”<sup>17</sup>. Но разве здесь не предполагаются понятия непосредственности, неопределенности, тождества? “Бытие переходит в ничто: оно непосредственно исчезает в своей противоположности, их истинность сводится к этому движению непосредственного исчезновения”<sup>18</sup>. Ведь здесь предполагаются даже представления. Разве исчезновение есть понятие? Скорее оно является чувственным представлением. “Становление есть беспокойство, беспокойное единство бытия и ничто, а наличное бытие – единство, пришедшее в состояние покоя”<sup>19</sup>. Разве здесь не предполагается или, во всяком случае, не допускается в высшей степени сомнительное представление покоя? Разве скептик не может возразить: покой есть только обман чувств, все непрестанно находится в движении? Итак, к чему начинать с этих представлений, даже если это лишь *образы*? Однако могут возразить: ведь во всяком случае такие предпосылки, как понятия тождества, идентичности и т.д., понятны сами по себе, совершенно естественны. Как бы иначе могли мы мыслить бытие? Эти понятия – необходимые средства, благодаря им мы можем познать бытие как нечто первоначальное. Совершенно верно; но в таком случае представляет ли собою бытие, по крайней мере для нас, нечто непосредственное? Не является ли, скорее, для нас первоначальным то, от чего мы больше не можем абстрагироваться. Это, во всяком случае, известно и философии Гегеля. Бытие, с которого начинается “Логика”, имеет своей предпосылкой, с одной стороны, феноменологию, с другой – абсолютную идею. Изначальное, неопределенное бытие в конце отменяется, оно оказывается не *истинным* началом. Но в *таком* случае не оказывается ли и “Логика” в свою очередь “Феноменологией”? А бытие только *феноменологическим* началом? Не оказываемся ли мы и в пределах “Логики” в разладе между видимостью и истиной? Почему же тогда не начать с *истинного* начала? “Да, истинное может быть только *результатом*, истинное должно доказать себя таковым, должно быть изложено”. Но как это возможно, если бытие само предполагает идею, следовательно, уже идея *в себе* предположена как первоначальная? И вот таким-то образом философия должна себя обосновать и доказать как истину, так что в ней нельзя будет больше сомневаться; другими словами, тогда сомнение скептицизма уже не будет иметь никакого объективного основания. Разумеется, кто говорит А, тот должен также сказать Б. Кто в начале принимает бытие “Логики”, тот должен бу-

дет принять и идею; для кого раскрывается это бытие, тому идея *res se*<sup>20</sup> уже оказалась доказанной. Но как быть, если кто-то ни за что не желает говорить А? Что, если он возразит: твое неопределенное, чистое бытие – всего лишь абстракция, которой не соответствует ничто реальное; действительно же только конкретное бытие. Или же докажи мне сначала реальность *общих* понятий! Разве мы, таким образом, не наталкиваемся здесь на *общие* вопросы, касающиеся истинности и реальности философии вообще, а не только этой определенной “Логик”?” Возвышается ли “Логика” над спором между номиналистами и реалистами (обозначим старыми названиями естественную противоположность)? Разве “Логика” в первых же своих понятиях не противоречит чувственному созерцанию и ее адвокату – рассудку? Разве созерцание не имеет права возражать “Логике”?” “Логика” может пренебречь его голосом, но рассудок зато также отвергнет “Логик”, говоря себе: ты *iudex in propria causa*<sup>21</sup>. Разве тут перед нами не *то же* противоречие с самого начала науки, как и в философии Фихте? Там – противоречие между *чистым* Я и Я эмпирическим, реальным; здесь – противоречие между *чистым* бытием и эмпирическим, реальным бытием. “Чистое Я уже не есть Я”, но ведь и чистое, пустое бытие также уже не есть бытие. “Логика” заявляет: я отвлекаюсь от *определенного* бытия; единство бытия и ничто я не приписываю определенному бытию; если рассудку это единство представляется парадоксальным и смешным, то он подменяет чистое бытие определенным, и тут же, разумеется, налицо противоречие, раз бытие должно быть ничем. Но рассудок опять-таки отвечает на это: только *определенное* бытие есть бытие, в понятии бытия заключено понятие абсолютной определенности. Я извлекаю понятие бытия из самого бытия, но всякое бытие есть бытие определенное, – поэтому я, кстати сказать, и полагаю в противоположность бытию ничто, которое и обозначает не нечто, поскольку я неизменно и неразрывно связываю с бытием нечто, и если ты в бытии опустишь определенность, то никакого бытия для меня уже не останется, и нет ничего удивительного, если ты относительно этого бытия указываешь, что оно ничто. Ведь это самоочевидно. Если ты отбросишь то, благодаря чему человек оказывается человеком, то ты без труда сможешь доказать мне, что это – не человек. Но понятие человека, в котором ты опускаешь *differentia specifica*<sup>22</sup> человека, больше уже не оказывается понятием человека, но понятием выдуманного существа, подобного, например, платоновскому человеку у Диогена<sup>23</sup>; точно так же и понятие бытия, в котором ты опускаешь содержание бытия, уже больше не оказывается понятием бытия. Сколь многообразны вещи, столь же многообразно бытие. Бытие составляет единство с той вещью, которая существует. У кого ты отнимаешь бытие, того ты лишаешь всего. Бытие нельзя отмежевать как нечто самостоятельное. Бытие не есть особенное понятие: во всяком случае, для рассудка оно – все.

Итак, если “Логика” или некая другая определенная философия начинается с противоречия чувственной реальности, с противоречия восприятию действительности, *не разрешая этого противоречия*, то как она вообще может доказать свою истинность и реальность? Нет никакого сомнения, что она *себя самое* доказывает как истинную, но ведь не об этом речь. Для доказательства необходимы два лица; мыслитель *раздваивается* при доказательстве; он сам себе противоречит, и лишь когда мысль выдержала и преодолела это противоречие с самой собой, она оказывается доказанной. Доказывать значит не что иное, как оспаривать. У всякого интеллектуального определения есть своя антитеза, есть свое противоречие. Истина заключается не в единстве со своей противоположностью, но в ее опровержении. Диалектика не есть монолог, который умозрение ведет с самим собой, но диалог умозрения с опытом. Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он – *противник самого себя*. Усомниться в самом себе – высшее искусство и сила. Поэтому, если философия или “Логика” хотят оправдать себя, то они должны опровергнуть рациональный опыт или разум, их отрицающий, единственно им противоречащий; в противном случае все их доказательства остаются лишь *субъективными* уверениями в *противоположность разуму*. *Не ничто, а чувственное, конкретное бытие есть противоположность бытию* в общем смысле, как его понимает “Логика”. Чувственное бытие отрицает логическое бытие, первое противоречит второму, а второе – первому. Если бы мы разрешили *это* противоречие, то мы имели бы доказательство реальности логического бытия, доказательство того, что оно не есть (нереальная) абстракция\*, каковой оно сейчас представляется разуму.

Только *та* философия, которая свободна и имеет мужество усомниться в себе самой, только та философия, которая возникает из своей *противоположности*, есть единственно *беспредпосылочная* философия в отношении к своему началу. Новейшие же философии все без исключения начинали *с самих себя*, а не со своей противоположности. Они предполагали философию, т.е. свою философию, как нечто непосредственно истинное. Под опосредствованием у них понимается или *уяснение*, как у Фихте, или *развитие*, как у Гегеля. Кант был критичен по отношению к старой метафизике, но не по отношению к самому себе. Фихте взял в качестве предпосылки истинность философии Канта. Он хотел только возвысить ее до науки, связать то, что у Канта было в разрозненном виде, выведя все это из общего принципа. Равным образом Шеллинг, с одной стороны, считал философию Фихте совершен-

---

\*Нереальная абстракция, в отличие от *реальной*, коренящейся в *природе* предмета и науки, необходимой абстракции. Кто отвергает саму *абстракцию*, тот уязвляет дух, самого человека в его *истинном* достоинстве, поскольку человек отличается от животного только тем, что в состоянии *абстрагировать*.



ной истиной, с другой стороны, он был восстановителем Спинозы, в противоположность Фихте. Гегель есть Фихте, опосредствованный Шеллингом. Гегель полемизировал против абсолюта Шеллинга, он усмотрел в нем недостаток момента рефлексии, рассудка, отрицательность, другими словами – он одухотворил, он определил, он оплодотворил лоно абсолютного тождества семенем понятия (фихтевского Я), но он вместе с тем предполагал абсолютом как нечто истинное. Он не оспаривал у абсолютного тождества его существования, его объективной реальности, он принимал философию Шеллинга как по *существу* истинную философию, он ставил ей в упрек только недостаток *формы*. Следовательно, Гегель так же относился к Шеллингу, как Фихте – к Канту. Для обоих истинная философия по ее содержанию и по ее материали уже существовала; у обоих был лишь чисто научный, т.е. в данном случае *систематический, формальный* интерес. Оба критиковали только отдельные стороны, свойства имеющейся философии, а не ее *сущность*. Абсолют существует, – в этом нет сомнения; но он должен быть доказан, он должен быть познан *как таковой*. Таким образом, абсолютом становится результатом, объектом опосредствующего понятия, иными словами – научной истиной, а не простой гарантией интеллектуального созерцания.

Именно поэтому и у Гегеля по *существу, принципиально, доказательство* абсолюта имеет лишь *формальный* смысл, какой бы замечательной научной строгостью ни отличался ход его мысли. Философия Гегеля уже в самом начале, в своем исходном пункте представляет для нас противоречие, а именно: противоречие между истиной и научностью, между сущностью и формой, между *мышлением* и *писанием*. Хотя *формально* абсолютная идея не является предпосылкой, но по *существу* это так. То, что Гегель предпосылает как опосредствующие ступени и члены, то он уже *мыслил* как нечто *определенное* абсолютной идеей. Гегель не вышел из пределов собственной мысли, не *забыл* об абсолютной идее, но он уже мыслит ту противоположность, из которой она должна возникнуть, *имея ее в качестве предпосылки*. На деле идея уже доказана до всякого формального доказательства, поэтому она навсегда остается недоказуемой, она всегда субъективна для *другого*, уже усмотревшего в противоположности идее посылку, которую *она сама* себе предпослала. Отчуждение (Entäußerung) идеи есть только своего рода *притворство*; она только делает вид, но это не всерьез, она *играет*. Убедительным доказательством является начало “Логики”, ее начало должно быть началом философии вообще. То, что начало отправляется от бытия – чистый формализм, ведь это не есть подлинное начало, подлинный исходный пункт; с таким же успехом можно было бы начать с абсолютной идеи именно потому, что абсолютная идея была для Гегеля вещью несомненной, непосредственной истиной еще до того, как он начал *писать* свою “Логiku”, т.е. облечь логические идеи

в научную форму. Абсолютная идея, идея абсолюта, есть несомненная самоочевидность в качестве абсолютной истины; она заранее предполагает свою истинность; то, что она полагает как другое, то опять-таки по существу уже предполагает идею. Таким образом, доказательство носит только формальный характер. Для Гегеля *как мыслителя* абсолютная идея была абсолютной достоверностью, а для Гегеля *как писателя* она формально не была достоверна. Есть противоречие между мыслителем, уже удовлетворенным, перешагнувшим изложение, для которого дело уже сделано, – и писателем, еще не удовлетворенным, постепенно пишущим, который считает за формально недостоверное то, что для мыслителя достоверно; это противоречие, будучи объективировано, составляет процесс абсолютной идеи, предполагающей бытие и сущность, но так, что в действительности они уже предполагают саму идею. Это одно достаточно хорошо объясняет противоречие между имеющимся началом “Логики” и подлинным началом, находящимся лишь в конце. В *глубине души* для Гегеля, как было сказано, абсолютная идея была достоверностью; здесь он не был *критиком*, скептиком; но ее следовало доказать, она должна была выйти за пределы субъективно интеллектуального созерцания, она должна была получить силу и для *других*. Таким образом, доказательство имело *существенное* значение и *вместе с тем несущественное*. Оно было необходимостью: абсолютная идея *должна* быть доказана, она является таковой, лишь поскольку она себя доказывает; но в то же время оно было излишеством для внутренней достоверности ее истинности. Выражением этой излишней необходимости, этой ненужной неизбежности, или неизбежной ненужности, является метод Гегеля; поэтому-то начало оказывается концом, а конец началом; поэтому-то бытие уже есть *достоверность* идеи, бытие уже есть не что иное, как *идея в ее непосредственности*; поэтому-то незнание идеи о самой себе в начале есть в соответствии с идеей лишь ироническое незнание. Идея высказывается иначе, нежели мыслит; она говорит “бытие”, она говорит: “сущность”, но имеет при этом в виду лишь самое себя. Только в конце ее слова совпадают с мыслью, но здесь она отрекается от того, что она сказала вначале, и заявляет: то, что вы до сих пор, в начале и в продолжение всего пути, считали за другое существо, – смотрите! – это и есть я сама. Бытие, сущность – это идея, но она еще не признается в том, что это она; она пока сохраняет эту тайну про себя.

Повторяю, именно поэтому доказательство, опосредствование абсолютной идеи, оказывается лишь формальным. Идея создается и удостоверяет себя не через *действительное другое*, этим другим могло бы быть только эмпирически-конкретное созерцание рассудка – идея создается путем *формальной*, мнимой антитезы. Само по себе бытие есть идея. Если доказано бытие, то *per se* доказана и идея. Но ведь доказать значит только следующее: заставить *другого* (в возможности

или действительности) принять мои убеждения. Истина заключается лишь в единении *Я с Ты*. “Иное” чистой мысли в общем есть чувственный рассудок. Таким образом, доказательство в области философии есть лишь преодоление противоречия между чувственным рассудком и чистой мыслью, – мысль становится истинной не только *для себя*, но и для своей противоположности; в самом деле, хотя каждая истинная мысль истинна только *через самое себя*, у мысли, выражающей *противоположность*, засвидетельствование самой себя оказывается до тех пор субъективным, односторонним, сомнительным, покуда она опирается только на самое себя. Между тем логическое бытие представляет прямое, непосредственное, резкое противоречие бытию эмпирически-конкретного созерцания рассудка, это бытие есть лишь индугенция идеи, снисходительная, как бы добровольно полагающая себя идея; следовательно, уже само по себе это бытие есть то, что еще только подлежит доказательству; таким образом, я получаю доступ к “Логике”, как и к интеллектуальному созерцанию, лишь посредством насильственного действия, трансцендентного акта, путем *полного разрыва* с действительным созерцанием. Поэтому к философии Гегеля относится тот же упрек, который может быть обращен ко всей новейшей философии, начиная с Декарта и Спинозы: упрек в полном разрыве с чувственным созерцанием\*, упрек в том, что философия оказывается непосредственной предпосылкой всего остального.

“Феноменология” здесь не является возражением: ведь “Феноменология” следует за “Логикой”, а бытие, составляющее противоположность бытию логическому, всегда стоит перед нашим взором, неизбежно вызывается самой этой своей противоположностью и возбуждается к противоречию против “Логики”; и с тем большей силой, что “Логика” оказывается *новым* началом, сызнова начинает, и, таким образом, разум с самого начала оказывается уязвленным. Но предоставим “Феноменологии” положительное, актуальное значение по отношению к “Логике”! Вывел ли Гегель из *инобытия* мысли или вообще идеи идею или мысль? Посмотрим! Первая глава озаглавлена: “Чувственная достоверность, или “Это”, и мнение”. Она обозначает ту ступень сознания, на которой чувственное единичное бытие представляется сознанию как истинное, реальное бытие, а затем, сперва украдкой, оно раскрывается как всеобщее бытие. “Находящееся здесь – дерево”; но я иду дальше и говорю: “Находящееся здесь – дом”. Первая истина исчезла. “Теперь – ночь”; но проходит немного времени и оказывается: “Теперь – день”. Первая предположенная истина в данный момент “выдохлась”. “Теперь” раскрывается, таким образом, как всеобщее “теперь”, как

\*Правда, есть неустрашимый разрыв, который коренится в природе науки вообще; но нет необходимости в том, чтобы разрыв этот был полным. Философия опосредствует его благодаря тому, что она сама возникает из философии.

простая (отрицательная) множественность. Так же обстоит дело и с “здесь”. “Само “здесь” не исчезает; но оно есть постоянно в исчезновении дома, дерева и т.д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, “это” опять-таки оказывается опосредствованной простотой или всеобщностью”<sup>24</sup>. Единичное, подразумеваемое нами в чувственной достоверности, мы даже не можем высказать. “Но язык, как мы видим, правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое мнение; и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только это истинное, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы подразумеваем”. Но разве это рассуждение является диалектическим опровержением реальности чувственного сознания? Разве этим *всеобщее доказывается* как реальное? Разве что для того, кто уже заранее уверен, что всеобщее реально, но это не доказано для чувственного сознания, это не доказано для нас, стоящих на этой точке зрения или на нее *становящихся*, стремящихся убедиться в ирреальности чувственного бытия и в реальности мысли. Моего брата зовут Иоганн или Адольф, но помимо него существует множество других людей, которых также зовут Иоганн, Адольф. Следует ли из этого, что мой Иоганн не есть реальность, следует ли из этого, что “иоганность” есть нечто истинное? Для чувственного сознания все слова – имена, *nomina propria*<sup>25</sup>; сознанию они сами по себе совершенно безразличны, они для него лишь знаки, при помощи которых сознание кратчайшим путем достигает своей цели. Здесь язык *не* относится к *сущности дела*. Реальность чувственного единичного бытия есть истина, скрепленная нашей *кровью*. В области чувственности действует закон: око за око, зуб за зуб. *Ad rem*<sup>26</sup>: все это слова. *Покажи* мне, что ты там говоришь. Для чувственного сознания как раз язык есть нечто нерепальное, ничтожное. Каким образом чувственное сознание может осознать себя опровергнутым или оказаться опровергнутым тем, что единичное бытие не может быть высказано? В этом как раз чувственное сознание усматривает опровержение языка, а не опровержение чувственной достоверности. И здесь чувственное сознание в своей сфере совершенно право, иначе мы могли бы в жизни удовлетворяться словами, а не вещами. Поэтому содержание всей первой главы “Феноменологии” для чувственного сознания – не что иное, как старые рассказы Стильпона из Мегары; это не что иное, как словесная игра мысли, *убежденной в себе* как в чем-то истинном, с естественным сознанием. Но сознание не позволяет ввести себя в заблуждение, оно продолжает настаивать на реальности единичных вещей. “Здесь” (почему не здесь находящееся?), “теперь” (почему не теперь существующее?) никогда *таким* способом не станет опосредствованным, всеобщим “здесь”, опосредствованным, всеобщим “теперь” для чувственного сознания, для нас, являющихся его адвокатом и желающих удостовериться на чем-то другом, на чем-

то лучше. Сегодня – это “теперь”, но и завтра это – опять “теперь”, и оно все еще то же, неизменившееся и неисправимое “теперь”, каковым оно было вчера. Здесь – дерево, там – дом, но и там я опять-таки говорю: “здесь”; “здесь” неизменно остается старым “повсюду” и “нигде”. Nil novi sub sole. Чувственное бытие, “это”, проходит, но на его место вступает другое бытие, которое опять-таки оказывается “этим”. Природа, таким образом, опровергает *это* единичное, но она снова в себя вводит поправку, она опровергает опровержение, ставя на это место *другое* единичное. Поэтому для *чувственного* сознания чувственное бытие оказывается пребывающим неизменным бытием.

Здесь, в начале “Феноменологии”, нам бросается в глаза то же самое непосредственное противоречие и тот же разлад между бытием как предметом феноменологии и бытием как предметом чувственного сознания. Феноменологическое “здесь” ничем не отличается от другого “здесь”, которое я фиксирую; и оно *обнаруживается* как нечто всеобщее лишь потому, что оно уже в действительности есть нечто всеобщее; но реальное “здесь” отличается именно *реально* от другого “здесь”, это – *исключающее* “здесь”. «Положим, “здесь” это – дерево. Я поворачиваюсь, и эта истина исчезла!» Разумеется, она исчезла в “Феноменологии”, где поворот совершается путем маленького словечка; но в действительности, когда мне приходится поворачивать свое неповоротливое тело, то за моей спиной оказывается для меня это “здесь” все еще весьма реальным бытием. Дерево *очерчивает границу* моей спины: оно *вытесняет* меня с того места, которое им уже занято. Гегель опровергает не “здесь” – предмет чувственного сознания и нечто, данное нам в отличие от чистой мысли, но логическое “здесь”, логическое “теперь”. Гегель опровергает *мысль* об определенно данном, опровергает *haecceitas*<sup>27</sup>; он показывает неистинность единичного бытия, как оно *фиксируется* в *представлении* в качестве [теоретической] реальности. “Феноменология” есть не что иное, как феноменологическая “Логика”. Лишь с этой точки зрения можно оправдать главу о чувственной достоверности. Но именно потому, что Гегель на самом деле не был вовлечен в чувственное сознание и не вдумался в него, что для него чувственное сознание было объектом лишь постольку, поскольку оно есть объект самосознания мысли, что это чувственное сознание есть лишь отчуждение мысли *в пределах* достоверности самой себя, – поэтому и “Феноменология”, или “Логика” (поскольку одно сводится к другому), начинает с непосредственного предположения самой себя, следовательно, – *quod eam demonstrandum*<sup>28</sup>, – начинает с непосредственного противоречия, начинает абсолютным разрывом с чувственным сознанием; в самом деле, как было сказано, “Феноменология” начинает не с инобытия мысли, но с *мысли об инобытии мысли*, из-за чего, разумеется, мысль заранее уже уверена в победе над своим противником, – отсюда тот юмор, с каким

мысль издевается над чувственным сознанием. Но именно поэтому мысль и не опровергла своего противника.

Но если даже совершенно не принимать во внимание значение “Феноменологии”, то Гегель, как было сказано, с самого начала своего философствования исходил из предположения абсолютного тождества. Идея абсолютного тождества, или абсолюта вообще, представлялась ему объективной истиной, и не просто некоторой истиной, но истиной абсолютной, самой абсолютной идеей, – абсолютной, т.е. не подверженной более никаким сомнениям, возвышающейся над всякой критикой и скептицизмом. Между прочим, необходимое с точки зрения психологии и весьма примечательное действие и свойство идеи абсолюта состоит в том, что человек, ее разделяющий, уже не в состоянии подвергнуть ее сомнению. Вместе с тем по своему *положительному* значению идея абсолюта была лишь идеей объективности в *противоположность* идее субъективности канто-фихтевской философии. Поэтому философию Шеллинга следует понимать как *противоположность* критической философии, а не как “абсолютную” философию, каковою она представлялась ее приверженцам\*. Сперва, как известно, Шеллинг предполагал пойти противоположным, или обратным, путем по сравнению с идеализмом. И действительно, натурфилософия с начала была лишь идеализмом наизнанку, и поэтому переход от одного к другому не был трудным. Идеализм и в природе усматривал жизнь и разум, но как свою собственную жизнь, как свой собственный разум; то, что он усматривал в природе, он сам же в нее вкладывал; поэтому то, что он доставлял природе, он вновь присваивал себе: природа есть объективированное Я, есть дух, который созерцает самого себя как нечто находящееся вне себя. Поэтому и идеализм был уже тождеством субъекта и объекта, духа и природы, но при этом так, что природа в этом единстве имела лишь смысл объекта, чего-то положенного духом. Чтобы дать природе *тот* смысл, который она позднее получила в натурфилософии, нужно было лишь освободить ее для самостоятельного бытия из тех оков, в которые ее заключил идеалист, приковав к своему Я. Идеалист говорил природе: ты мое *alter ego*, мое другое Я, но он подчеркивал только Я, и смысл его речи был таков: ты – проявление, отблеск меня самого, не составляя для себя ничего особого. Натурфилософ говорил то же самое, но подчеркивал *alter*: природа, разумеется, твое Я, но твое *другое*, поэтому реальное для себя Я, от тебя отличное. Итак, первоначально и в натурфилософии тождество духа и природы было чисто идеалистическим. “Природа – лишь видимый организм на-

\*И философию Гегеля можно правильно понять, оценить и квалифицировать лишь в том случае, если мы признаем, что она по своему *содержанию* представляет противоположность кантианству и фихтеанству, несмотря на то, что она формально впитала в себя фихтеанство.

*шего разума*” (“Введение к наброску системы натурфилософии”). “Организм сам есть лишь *форма созерцания* интеллекта” (“Система трансцендентального идеализма”, с. 265)<sup>29</sup>. “Ясно, что Я, созидая материю, в сущности созидает само себя... Этот продукт, являющейся материей, представляет собою, таким образом, завершенное построение Я, но не для самого Я, еще совпадающего с материей” (там же, с. 189). “Природа должна быть видимым духом, дух – невидимой природой” (“Иден к философии природы”, Введение, с. 64; см. там же, с. 128, и сл. – превосходную дедукцию понятия материи). Натурфилософия должна была только исходить из объективного, приходит же она должна к тому же результату, к которому пришел идеализм через себя и из себя. “Естественная тенденция всякого естествознания – идти от природы к сознанию” (“Система трансцендентального идеализма”, с. 3). “Задача натурфилософии заключается в том, чтобы взять за основу объективное и вывести из него субъективное! Всякая философия должна стремиться к тому, чтобы производить или из природы сознание или из сознания природу” (там же, с. 6). В связи с этим натурфилософия сохранила идеализм в его полной неприкосновенности: в сущности говоря, она лишь стремилась апостериорным путем доказать то, что идеализм высказал априорно, от себя. Между ними обонми была лишь разница пути, разница метода. Вместе с тем в основе этого противоположного пути лежал противоположный взгляд, или, во всяком случае, необходимо должен был из него развиваться. Природа на этом пути с неизбежностью получила значение чего-то *для себя* значимого. Объект был освобожден из рамок субъективного идеализма, даже только будучи положен в качестве объекта *особой* науки. Природа перестала быть чем-то производным, положенным, но предстала как нечто первичное, самостоятельное, – пусть не сама по себе, но, во всяком случае, *для* натурфилософии. И природа получила тем самым значение, обратное тому, которое она имела в идеализме Фихте. Все же *то* значение, которое имела природа в идеализме и для идеализма, т.е., значение, прямо противоположное натурфилософии, должно было оставаться, как и прежде, правильным: вообще идеализм продолжал сохранять в неприкосновенности все свои права и претензии. Поэтому мы теперь вместо единой, безусловно определенной самостоятельности и истинности Я Фихте имеем два самостоятельных начала, две противоположные истины: истину идеализма, отрицающего натурфилософскую истину, и истину натурфилософии, которая со своей стороны опять-таки отрицает истину идеализма. Для натурфилософии существует *только* природа, для идеализма – *только* дух. Для идеализма природа – лишь объект, лишь акциденция, а для натурфилософии – это субстанция, субъект-объект, то, что в пределах идеализма сознание присваивает лишь себе. Но ведь две истины, два абсолютных начала – это противоречие. Как же нам избавиться от этого конфликта между идеализмом, отрицающим натурфи-

лософию, и натурфилософией, отрицающей идеализм? Только так, что мы *предикат*, одинаковый в обеих системах, превращаем в субъект, получая таким образом абсолют, безоговорочно самостоятельное начало; субъект же мы превращаем в предикат: абсолют есть дух и природа. Дух и природа – только предикаты, определения и формы одного и того же – абсолюта. Но что же такое абсолют? Не что иное, как союз “и”, единство духа и природы. Сдвинулись ли мы, однако, при этом с места? Разве это единство не было заключено в понятии самой природы? Натурфилософия не есть наука об объекте, противоположном Я, но об объекте, который сам есть субъект-объект, иными словами, натурфилософия одновременно является идеализмом. Объединение понятий субъекта и объекта в понятии природы являлось как раз устранением разделения, произведенного идеализмом, разделения на наделенное сознанием и лишенное его, – следовательно, устранением разделения между природой и духом. Итак, чем же абсолют отличается от природы? Абсолют есть абсолютное тождество, абсолютный субъект-объект, природа же есть объективный субъект-объект, а сознание – субъективный субъект-объект. Ах, как это прекрасно! Какой сюрприз! Здесь мы внезапно снова оказываемся на точке зрения идеалистического дуализма; у природы мгновенно опять отнимается то, что ей было дано. Природа есть субъект-объект плюс *объективность*; иначе говоря, ее положительное понятие, – если только плюс дает понятие, – поскольку природа не теряется в пустоте абсолюта, ибо она является *природой*, составляет понятие *объективности*; точно так же понятие духа, поскольку он дух, а не неопределенное, безыменное спс, составляет понятие *субъективности*, обладает в качестве своего признака плюсом *субъективности*. Но разве мы стали теперь умнее, чем были вначале? Разве мы не должны нести свой крест субъективности и объективности? Когда познается абсолют, когда он извлекается в сферу ясного понятия из тьмы абсолютной неопределенности, где он лишь объект представления и фантазии, – тогда он опознается *либо* как дух, *либо* как природа. Нет науки об *абсолюте как таковом*, но, как раньше, так и теперь, существует лишь наука об абсолюте *как природе* или об абсолюте *как духе*. Следовательно, существует *либо* натурфилософия, *либо* идеализм, а если существуют то и другое одновременно, то только так, что натурфилософия является философией абсолюта как природы, а идеализм философией абсолюта как духа. Пусть натурфилософия имеет своим предметом абсолют *как природу*, в таком случае *положительное* понятие будет исключительно *понятием природы*, другими словами – предикат опять станет субъектом, а субъект, абсолют – неопределенным, ничего не говорящим предикатом. Итак, я прямо-таки могу *вычеркнуть* абсолют из натурфилософии; ведь абсолют так же приложим к духу, как и к природе, ведь он так же подходит к этому определенному предмету, как к его противоположно-



сти, он в такой же степени свет, как и тяжесть. Таким образом, абсолют для меня растворяется в понятии природы как нечто совершенно неопределенное, как nihil negativum<sup>30</sup>, или, если я не могу выкинуть абсолют из головы, то перед лицом абсолюта для меня исчезает природа. Поэтому натурфилософия и смогла прийти только до *исчезающих* определений и отличий, иными словами, до отличий и определений, которые в действительности являются лишь *воображаемыми*, лишь представлениями различий, но не реальными определениями познания.

Поэтому-то в философии Шеллинга только *натурфилософия* имеет положительное значение, в противоположность ограниченности идеализма Фихте с его отрицательным отношением к природе; следовательно, нечего удивляться тому, что основоположник натурфилософии изобразил абсолют лишь с его реальной стороны, поскольку изображение его с идеальной стороны уже было дано с самого начала в предшествующей натурфилософии системе – фихтеанстве. Хотя философия тождества и восстановила утраченное единство, но не тем, что она объективировала это единство как абсолют, как общую сущность, отличающуюся, вместе с тем, от духа и природы, – ведь этот абсолют был лишь *сомнительной пометью* идеализма и натурфилософии, возникшей вследствие двойственности позиции основоположника натурфилософии как идеалиста и натурфилософа; она восстановила это единство лишь постольку, поскольку понятие этого единства было понятием природы как субъект-объекта, т.е. восстановлением природы вообще.

Но натурфилософия вступила в конфликт с положительной стороной идеализма из-за того, что ей недостаточно было *этой* противоположности субъективному идеализму, составлявшей ее положительную заслугу, она не признала своей границы и захотела стать абсолютной философией. Кант допустил противоречие, бывшее для него неизбежным, – о чем здесь не стоит распространяться, – ложно понимая и истолковывая *положительные, разумные* границы разума. Кант понял эти границы как *ограничения*, ограничения же представляют собою нечто *произвольное*, не необходимое, их можно устранить. Философия же тождества вместе с этими ограничениями отбросила также положительные границы разума и философии. Для нее единство мысли и бытия, или созерцание, было не чем иным, как единством *мышления* и *воображения*, поскольку воображение, или фантазия, – идентичное созерцанию мышления. Философия теперь стала *красивой*, поэтической, уютной, романтической, но зато она стала трансцендентной, суверенной, *абсолютно некритичной*. Коренное условие всякой критики, различие между субъективным и объективным – исчезло. *Различающее и определяющее* мышление считалось лишь конечной, отрицательной деятельностью. Что же удивительного в том, что философия тождества в конце концов беспомощно и без всякой критики подпала под влияние мистицизма сапожника из Гёрлица<sup>31</sup>.

С этой философии и в пределах ее начал Гегель свое философствование, как ни в какой мере не зависимый от ее родоначальника ученик, как равный с равным. Гегель – восстановитель философии из ее падения в царство воображения. Один гегельянец справедливо применил к Гегелю то, что Аристотель сказал об Анаксагоре: среди натурфилософов он казался единственным трезвым между пьяными. Единство мышления и бытия получило у него рациональный смысл, впрочем, смысл, над критикой не возвысившийся. Его принципом был мыслящий *νοῦς*<sup>32</sup>. Он включил в философию элемент рационализма, разум, а именно как момент самого абсолюта; тот разум, который фактически был изъят из идеи абсолюта, хотя философы и воображали противное и уверяли в этом. Метафизическим выражением этого является положение: “Не следует отрицательное, отличное, предмет рефлексии брать только отрицательно, только как нечто конечное, но брать как нечто положительное, существенное”. Отсюда у Гегеля – *отрицательный, критический* элемент. Вместе с тем и Гегеля определяла идея абсолюта. Правда, он признал в абсолюте отсутствие разума или принципа формы, – что для него равносильно; правда, полагая этот принцип формы в абсолюте, он на самом деле определил самый абсолют иначе, чем Шеллинг; правда, он возвысил тем самым форму до чего-то существенного, – несмотря на это, форма снова вместе с тем получила смысл лишь чего-то формального, что неизбежно заключено в самом ее понятии, а разум *все же* получил опять-таки лишь чисто отрицательный смысл. Содержание истинно, оно умозрительно глубоко, – так говорилось о философии абсолюта, но ей не хватает понятия, не хватает формы. Понятие, форма, разум были положены как нечто существенное постольку, поскольку отсутствие их было признано недостатком. Но раз содержание истинно, то именно этот недостаток сам есть лишь *формальный* недостаток, – в этом одновременно заключено и доказательство того, что было сказано выше о методе Гегеля. Получается, что в область философии входит только форма, только понятие. Содержание есть нечто *данное*, хотя бы философия в пределах самой себя, приняв содержание уже в форму понятия, и должна была самостоятельно образовать его. Философия должна только освоить содержание при помощи критического разграничения между существенным и несущественным, т.е. тем, что придает специфическую форму представлению, чувственности и т.д. Поэтому философия имеет у Гегеля, хотя и критическое, но не *генетически-критическое* значение. Генетически-критической философией можно назвать ту, которая не догматически доказывает и усваивает предмет, данный средствами представления, но исследует *происхождение* его, сомневается в том, является ли предмет действительным предметом или только представлением, вообще – психологическим явлением; поэтому генетически-критическая философия строжайшим образом отличает субъективное от объективного;

ведь к непосредственным предметам, т.е. данным через *природу*, действительно реальным предметам, безусловно приложимо сказанное Гегелем. Предметом генетически-критической философии по преимуществу является то, что обычно называли *causae secundae*<sup>33</sup>; если попытаться при помощи *сравнения* конкретизировать это отношение, то можно сказать так: генетически-критическая философия относится к абсолютной философии *так же*, как чисто физическое или натурфилософское воззрение относится к богословскому рассмотрению природы, усматривающему в кометах или других выдающихся явлениях природы непосредственное воздействие Бога; так, например, физическое истолкование объясняет невинными укусами насекомого чернильные орешки, расцениваемые богословием как доказательство существования дьявола в виде личного существа. Ведь абсолютная философия рассматривает все с точки зрения абсолюта, превращает субъективные психологические процессы в умозрительные потребности, например процесс опосредствования Бога у Якова Бёме, в процессы абсолюта. Философия Гегеля – *рациональная мистика*; поэтому она есть нечто единственное в своем роде, поэтому она привлекает и вместе с тем отталкивает; она отталкивает мистически-спекулятивные души, для которых соединение мистического с рациональным представляет невыносимое противоречие, – ведь понятие их разочаровывает, разрушая мистическое обаяние темного представления; отталкивает она и рационально настроенные умы, которым претит соединение рационального элемента с мистическим. Единство субъективного и объективного, как оно было провозглашено Шеллингом и поставлено им во главу самой философии, остается еще в основе философии Гегеля, хотя он и поставил его, правда, лишь формально, на подобающее место, а именно – в конец философии, в качестве результата. Это единство – в равной степени бесплодный и пагубный для философии принцип, устраняющий и в частном различие между субъективным и объективным, этот принцип подрывает генетически-критический, условный способ мышления, *si fabula vera*<sup>34</sup>. И, действительно, Гегель признал за объективную истину некоторые представления, выражающие лишь субъективные потребности, и это потому, что он не вернулся к источнику этих представлений, к той *потребности*, которая вызвала их; он принял за чистую монету и включил в счета то, что в высшей степени сомнительно, если рассмотреть его при свете; он вторичное превратил в первичное, а собственно первичное или не принял во внимание, или как несамостоятельное поставил в подчиненное положение. Он доказывал как нечто в себе и для себя разумное то, что лишь частично, относительно разумно. Отсюда, вследствие отсутствия *генетически-критического* исследования, определенную роль уже в начале “Логики” играет *ничто* – представление, весьма близкое к идее абсолюта. Но что же такое это ничто? “Клянусь тенью Аристотеля!” Ничто есть нечто безусловно чуж-

дое мысли и разуму\*. Ничто совершенно нельзя помыслить, потому что мыслить – значит определять, как это заявляет сам Гегель; следовательно, если бы можно было помыслить ничто, то оно оказалось бы *определенным*, следовательно, оно уже *не было бы больше* ничто. Поэтому правильно говорилось: *non entis nulla sunt praedicata; non entis nulla est scientia*<sup>35\*\*</sup>. “*Nihilum dicimus, cui nulla respondet notio*”<sup>36</sup> (Вольф). Мышление может мыслить только существующее, так как оно само есть *существующая* реальная деятельность. Языческим философам ставилось в упрек, что они не преодолели вечности материи, вечности мира. Материя у них имеет лишь значение бытия, она служит лишь чувственным выражением для бытия, поэтому упрек, к ним обращенный, сводится к тому, что они *мыслили*. Но разве христиане смогли удалить вечность, т.е. реальность, бытия? Они только перенесли вечность в особое бытие, в божественное бытие, которое они мыслили как основание самого себя, как безначальное бытие. Мышление не может выйти за пределы существующего, потому что оно не может выйти за пределы самого себя, потому что разум есть только утверждение бытия, потому что только то или иное бытие может мыслиться как ставшее, а не само бытие. Мыслительная деятельность удостоверяет себя в качестве основательной, реальной деятельности лишь тем, что ее первое и последнее понятие составляют понятие безначального бытия. Ничто Августина есть лишь выражение *абсолютного произвола и отсутствия мысли*, которое внушает уважение спекулятивным умам и кажется столь глубоким только потому, что за ним ничего не стоит. Я не могу представить себе никакой другой причины мира, кроме абсолютного произвола, иными словами: я не могу себе представить никакой иной причины, кроме *отсутствия* причины, кроме простого, пустого волевого акта; но с этим простым волевым актом кончается разум, если я в качестве основания не привожу чего-либо, что могло бы быть материей мысли; в сущности я ничего не говорю, я высказываю только свое собственное незнание, свой собственный произвол. “Ничто” есть абсолютный самообман, *πρῶτον ψεῦδος*<sup>39</sup>. безусловная в себе самой ложь. Мышление о ничто есть мышление, *само себя опровергающее*. Кто мыслит ничто, тот именно ничего не мыслит. Ничто есть отрицание мышления, оно может быть предметом мысли лишь в том случае, если оно мыслится как *ничто*. Итак, в тот самый момент, когда оно мыслится, – оно *не мыслится*, поскольку я всегда мыслю *противоположное* в отношении ничто. “Ничто есть простое равенство с самим собой”. Вот как? Разве простота, равенство с самим собой не представляют *реальных оп-*

\*Сам Гегель, как я обнаружил, называет ничто непричастным мысли. “Уже в наличном бытии лишённое мысли ничто становится границей” (так говорится в “Логике”)<sup>37</sup>.

\*\*См. также “Вторую аналитику” Аристотеля, кн. 2, гл. 7, § 2 и кн. 1, гл. 2, § 10<sup>38</sup>.

*ределений?* И разве я мыслю *ничто*, когда я мыслю о простом равенстве? Разве ничто не отрицается в тот самый момент, когда я хочу его положить? “Ничто есть полная пустота, отсутствие всякого определения и содержания, неразличимость *в самом себе*”. Ничто неразлично *в самом себе*? Разве я не полагаю нечто в ничто в соответствии с тем, как в творении из ничего ничто превращается в некое подобие вещества, причем *из* него, *ex nihilo*<sup>40</sup> и должен быть сотворен мир? Итак, могу ли я хотя бы только высказать ничто без того, чтобы не уличить себя самого во лжи? Ничто есть полная пустота? Но что такое пустота? Пусто там, где ничего нет, но где нечто должно или может быть, следовательно, пустота есть выражение способности. Итак, не является ли тогда ничто в некотором роде *ens capacissimum*<sup>41</sup>? Абсолютным отсутствием определения и абсолютной бессодержательностью? Бессодержательное и неопределенное я не могу мыслить безотносительно к содержанию и определенности; у меня не будет понятия о том, что лишено определенности, без того, чтобы это понятие не опиралось на определенность. Частицами “без” и “не” я выражаю отсутствие чего-либо, высказываю известный упрек: таким образом, я думаю о содержании, об определении как о чем-то первоначальном, поскольку это есть нечто положительное; следовательно, я мыслю ничто только посредством того, что *не* есть ничто. Я отношу ничто к тому, что приспосабливается к содержанию; но там, где я полагаю отношения, я полагаю определения. Мышление есть до такой степени безоговорочно определенная, т.е. *утвердительная*, деятельность, что абсолютно неопределенное, становясь предметом мысли, мыслится как нечто определенное; таким образом, мысль о ничто непосредственно через дело обнаруживается как отсутствие мысли, как *неистинная* мысль, как *невозможность* мысли, как то, что *совершенно нельзя* помыслить! Если бы ничто фактически было *мыслимым*, то исчезло бы различие между *разумом* и *неразумием*, между мыслью и отсутствием мысли, в таком случае *все возможное* и даже невозможное, даже величайшая бессмыслица, могли бы быть предметом мысли и могли бы быть оправданы. Поэтому пока творение *из ничего* считалось мыслью, истиной, до тех пор бессмысленнейшие фантазии, нелепейшие чудеса казались *возможными*: они ведь были лишь естественным следствием из ничто, которое как освященный авторитет возглавляло творение мира. Ничто есть граница разума. Кантианец сделал бы из этого вывод об *ограниченности* разума, как он заключает, исходя из других границ. Но ничто есть *разумная* граница, граница, которую себе ставит сам разум; она есть выражение его существенности и реальности, именно поскольку ничто есть безусловно лишенное разума. Если бы разум мог помыслить ничто, то он уничтожил бы себя как разум.

Но “все-таки есть же разница, созерцается ли, мыслится ли нечто или ничто. Созерцать или мыслить ничто, следовательно, имеет смысл;

ничто содержится в нашем созерцании или мышлении, вернее, это есть само пустое мышление и созерцание”. Однако *пустая* мысль не есть мысль. Пустая мысль есть чепуха, воображаемое, а не действительное мышление. Ведь если мышление о ничто имеет смысл (конечно, смысл оно имеет, но только тот, что оно не является мышлением), а именно такой смысл, что из него делается заключение об объективном значении ничто, то и *знание о ничто* обозначает *знание*; в таком случае, если я о незнающем скажу, что он *ничего* не знает, кто-нибудь мог бы мне ответить: значит, ты ему все-таки приписываешь знание, он *знает* ничто, следовательно, он не есть незнающий. Ничто есть только краткое, эмоциональное выражение для того, что не имеет ничего основательного, ничего дельного, не имеет той или другой определенности, не заключает ничего разумного и т.д. То же самое, когда я говорю: ничто не противоречит самому себе, – то здесь ничто есть лишь тавтология, оно лишь значит: это противоречит самому себе, это опровергает себя самим собой, это – неразумно. Здесь слово “ничто” имеет лишь *словесное* значение. Но опять-таки могут возразить: “Все же ничто обретает свое бытие в мышлении, в представлении и т.д. Поэтому говорят, что, хотя ничто существует в мышлении, в представлении, однако в связи с этим существует не *оно*, но бытием обладают только мышление или представление”. Допустим, что ничто встречается в наших представлениях, в нашем воображении, входит ли оно поэтому в логику? Ведь среди наших представлений попадают и призраки, но разве это означает, что призрак в качестве реальной сущности входит в состав психологии? Конечно, для философии он имеет значение, но только в целях исследования происхождения грез и веры в призраки. Чем же еще может быть в действительности ничто, как не видением, как не призраком умозрительной фантазии? Это представление, которое *не есть* представление, мысль, которая *не есть* мысль, так же как призрак есть существо, существом *не являющееся*, тело, которое *не есть* тело. И не обязано ли ничто своим происхождением *тьме*, подобно призраку? Разве представление тьмы для чувственного сознания не то же самое, что представление ничто для сознания абстрактного? Гегель сам заявляет: “Ничто – здесь простое отсутствие бытия, это nihil privativum<sup>42</sup>, подобно тому как тьма есть отсутствие света”<sup>43</sup>. Итак, здесь признается родство между ничто и тьмой, – родство, которое тотчас обнаруживается в том, что, подобно тому, как глаз не может *видеть* тьму, так же разум не может мыслить ничто. Но именно это несомненное родство приводит нас к признанию их общего источника. Ничто как *противоположность* бытия есть продукт восточного воображения; это воображение представляет *само лишнее сущности как сущность*, противопоставляет жизни смерть как самостоятельный принцип уничтожения, противопоставляет свету ночь, как если бы ночь не была лишь простым отсутствием света, но чем-то для себя положи-

тельным. Ночь как сущность, противоположная свету, не содержит реальности; так же мало обоснованности и разумной реальности у ничто как противоположности бытия вообще. Ночь только там становится субстанцией, где человек еще не различает между субъективным и объективным, где он свои *субъективные* впечатления и ощущения превращает в объективные свойства, где горизонт его представлений еще в высшей степени ограничен, где его местная точка зрения кажется ему всемирной точкой зрения, точкой зрения самой Вселенной, где поэтому исчезновение света для него кажется реальным исчезновением, где тьма представляется ему закатом самого источника света, солнца, где он именно поэтому может себе объяснить тьму лишь предположением *особого* существа, враждебного свету; при затмениях солнца оно ему представляется в виде дракона или змеи, борющейся с носителем света. Причина тьмы как особого враждебного свету существа коренится в потемках разума: она существует только в воображении. В природе нет *никакой реальной противоположности* свету. Материя не есть нечто само по себе и для себя темное, по *прозрачному* или светлосвету только *не* для самого себя. Если применить схоластические термины, то свет есть только реальность, *actus*<sup>44</sup> некоторой возможности, *potentia*<sup>45</sup>, заключающаяся в самой материи. Поэтому всякая темнота имеет лишь относительный характер. Даже плотность не есть нечто, свету противоположное. Если даже не принимать во внимание плотности прозрачного алмаза и хрустала, то существуют тела, которые, будучи даже уплотнены, становятся прозрачными, как, например, бумага, пропитанная маслом. Даже самые плотные темные тела, будучи разрезаны на тонкие пластинки, становятся прозрачными (см. "Фотометрию" Ламберта, § 617). Разумеется, не существует *абсолютно* прозрачного тела, но это обуславливается, если даже не учитывать ближайших эмпирических причин, самостоятельностью тел; это столь же естественно, как и то, что одна и та же мысль, воспринятая различными мыслящими существами, претерпевает изменение. Это изменение зависит от их самостоятельности, от их самодеятельности; но эта самодеятельность поэтому еще не выражает противоположности по отношению к деятельности существа, сообщающего, открывающего свои мысли. С ничто дело обстоит так же, как с ночью Зороастра. Ничто есть только предел человеческой способности представления; оно возникает не из мысли, но из *отсутствия* мысли. Ничто есть именно ничто, тем самым оно также ничто для мысли; больше об этом нечего сказать; ничто отрицает само себя. Лишь фантазия превращает ничто в имя существительное, но только так, что при этом ничто становится существом, лишенным сущности, наподобие призрака. В связи с этим Гегель не выяснял генезиса ничто, он принял ничто за чистую монету. Поэтому противоположность между бытием и ничто как таковым есть, кстати сказать, не универсальная метафизическая противоположность, если при-

нять во внимание только что выясненное значение ничто\*; эта противоположность скорее входит в определенную область, в область отношения единичного бытия к бытию всеобщему, индивида к роду, и притом индивида, наделенного представлением и рефлексией. Род есть нечто *безразличное* в отношении к отдельному индивиду. Рефлектирующий индивид имеет в себе сознание рода; следовательно, он может выйти за пределы своего реального бытия, полагать это бытие как нечто безразличное, предвосхищая свое небытие в представлении и в противоположность своему реальному бытию; небытие и имеет смысл только в этом противопоставлении, притом данным лишь в представлении. Что определяю я? – с такой речью может обратиться человек к самому себе, – что определяет мою жизнь, смерть? Никому нет дела до того, существую ли я или *не существую*. А если я умру, то буду непричастным ни боли, ни сознанию. Небытие здесь представляется и становится самостоятельным как состояние чистого бесстрастия и бесчувствия. Следовательно, единство бытия и ничто получает свой положительный смысл лишь как *безразличие* рода или сознание рода в отношении к единичному бытию, самая же *противоположность* между бытием и ничто существует лишь в представлении; в самом деле, бытие существует в действительности или, вернее, само есть нечто действительное, а ничто, небытие существует только в представлении и рефлексии.

Судьбу понятия “ничто” в “Логике” Гегеля разделяют и другие понятия его философии. Не случайно, а в соответствии с духом немецкой спекулятивной философии со времени Канта и Фихте Гегель поставил в подчиненное положение *естественные* основания и причины, основу генетически-критической философии; поставил в подчиненное положение *causa secundae*<sup>46</sup>, которые слишком часто оказываются *causa primae*<sup>47</sup> и усваиваются в их подлинной природе лишь в тех случаях, когда они взяты не только эмпирически, но и метафизически. Из крайности сверхкритического субъективизма мы с абсолютной философией оказались ввергнутыми в крайность некритического объективизма. Правда, прежние естественные и психологические способы объяснения были поверхностны, но именно потому, что не умели усмотреть в психологии логику, в физике – метафизику, в природе – разум. Если же природу постигнуть в ее подлинной сути, постигнуть как опредмеченный ра-

\*Для греческой философии противоположность между бытием и небытием является, очевидно, лишь *абстрактным выражением* противоположности между утверждением и отрицанием, между действительностью и недействительностью в смысле истинности и ложности. Очевидно, эта противоположность, по крайней мере у Платона в “Софисте”, не имеет другого значения, как противоположность между истинностью и ложностью, отсюда понятие среднее между бытием и небытием, вокруг которого здесь все и вертится, это – понятие *отличия*: ведь где *нет отличия*, там *нет истины*, где все без различия истинно, как у софистов, там *нет ничего истинного*.



зум, то природа оказывается единственным каноном как для философии, так и для искусства. Высшее в искусстве – это человеческий образ, образ не только в узком смысле, как облик, но также и в поэтическом; высшее в философии – это человеческое *существо*. Человеческий образ не есть образ ограниченный, конечный, в противном случае поэтический дух устранил бы эти границы и творчески создал бы из него более высокий образ; человеческий образ составляет родовой принцип разнообразных видов животных, и этот образ как раз в человеке существует не как вид, но как *род*; человеческое существо не есть больше особое, субъективное существо, но существо универсальное, так как предметом познавательного стремления человека является Вселенная, а ведь только существо *космополитическое* может сделать космос своим предметом. *Simile simile gaudet*<sup>48</sup>. Правда, звезды не являются предметом непосредственного чувственного созерцания, но самую суть мы знаем, – *то*, что они подчиняются *тем же законам*, что и мы. Итак, тщетно всякое умозрение, которое хочет выйти за пределы природы и человека; такое умозрение так же тщетно, как и искусство, которое, желая дать нечто более высокое, чем человеческий образ, создает одно уродство. Поэтому тщетно и то умозрение, которое стало подниматься против Гегеля и приобрело определенный вес, а именно спекулятивная система позитивной философии. Вместо того чтобы возвыситься *над* Гегелем, она пала глубоко *ниже* Гегеля, причем она не поняла как раз наиболее значительных намеков, которые были сделаны Гегелем и еще до него Кантом и Фихте, правда, в их своеобразной манере. Философия есть наука действительности в ее подлинности и целостности, но воплощением действительности является *природа* (природа в наиболее универсальном смысле слова). Глубочайшие тайны заключены в простейших явлениях природы, которые попирает ногами мечтательный метафизик, взгляд которого устремлен на потустороннее. Источник оздоровления – только в возвращении к природе. Ложный путь усматривать противоречие между природой и этической свободой. Природа не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла также храм мозга; она не только даровала нам язык, снабженный бугорками, соответствующими ворсинкам тонких кишок, но она снабдила нас ушами, которые восхищаются только гармонией звуков, и глазами, наслаждающимися только небесной, бескорыстной сущностью света. Природа сопротивляется только фантастической свободе, с *разумной* же свободой она не находится в противоречии. Каждый стакан вина, который мы выпиваем сверх меры, есть весьма патетическое или перипатетическое доказательство того, что потворство страстям возбуждает кровь, – доказательство того, что греческое *σωφροσύνη*<sup>49</sup> находится в полной гармонии с природой. Как известно, основным положением самих стоиков, я подчеркиваю – стоиков-ригористов, этих пугал христианских моралистов, было: *το ὀμολογούμενός τῆ φύσει*<sup>50</sup>.

## О “НАЧАЛЕ ФИЛОСОФИИ”

---

“Философия отличается от реальных наук тем, что ее предмет ей не дан и что у нее нет готовых принципов и метода, чтобы мыслить свой предмет. Философия беспредпосылочна. Это отсутствие предпосылок составляет ее начало, то начало, которым она отличается от всех других наук. Беспредпосылочность и есть понятие философии, в том виде, в каком оно выступает в ее начале”. “Предпосылать нечто значит нечто данное класть в основу дальнейшего рассмотрения”. В таких выражениях характеризуется начало, первое понятие философии в произведении Я.Ф. Рейфа “О начале философии”. Но это положение, высказанное в таком неопределенном, всеобщем виде, ни в коей мере не является столь несомненно достоверным, свободным и беспредпосылочным, как это здесь безоговорочно предполагается. Коль скоро “реальные науки” пришли в конце концов к определенному бытию, то их предмет и метод в самом деле являются чем-то данным, чего, однако, нет, покуда они находятся в процессе становления. Вообще задачей науки является не “снятие” предмета – боже упаси! – а превращение в *предмет* того, что *не* является предметом. Но что не является предметом, то, разумеется, и не дано, поэтому всякая наука начинается без *datum*<sup>1</sup>, начинается, не имея твердой почвы под ногами. Ведь что такое непредметное? Все, что существует, – и самая чувственная, и самая обычная, будничная вещь, покуда она является объектом жизненных интересов или расхожих представлений, а не науки. В высшей степени поучительный и интересный пример представляет воздух. Воздух для нас – наиболее существенная внешняя среда, наиболее нам близкая, необходимая, всепроникающая и навязчивая, и все же, как долго он ускользал даже от физиков и философов, сколько времени понадобилось, чтобы даже одни только его элементарные свойства, тяжесть и способность расширяться, стали для нас предметом! Поэтому нет ничего более нелепого, как обозначать “потусторонний, духовный мир” и тому подобные вещи или фантазии как беспредметные и недоступные, как мистические. Духовный мир был открыт людям с давних пор, когда еще воздушная среда была для них закрыта, они скорее жили в свете иного мира, чем этого, они скорее были знакомы с небесными сокровищами, чем с сокровищами земными. Как раз ближайшее для человека оказывается для него наиболее отдаленным; именно потому, что ближайшее не составляет для него тайны, оно остается для него за-

гадкой; именно потому, что оно всегда составляет для него некий предмет, оно для него *никогда* предметом не оказывается.

Делать беспредметное предметным, непостижимое – постижимым, т.е. объект жизненных интересов возводить в мысленный предмет, в предмет знания, – это абсолютный, философский акт, тот же акт, которому философия, знание вообще обязаны своим существованием. А непосредственным следствием этого является то, что начало философии составляет начало знания вообще, а вовсе не начало ее как *особого* знания, *отличного* от реальных наук. Это подтверждается даже историей. Философия – мать наук. Первые естествоиспытатели, как древнего, так и нового времени, были философами. На это, правда, указывает, что весьма отрадно, и автор разбираемого произведения, но не в начале философии, как следовало бы, а в конце. В самом деле, если начало философского и эмпирического знания первично представляет собой один и тот же акт, то, очевидно, задача философии в том, чтобы с самого начала помнить об этом общем происхождении и, следовательно, начинать не с *отличия* от (научного) опыта, но, скорее, с *тождества* с этим опытом. По мере развития философия может и должна от него отмежеваться, но если она начнет с обособления, то она никогда в конце надлежащим образом с опытом не объединится, как это все же желательно, ведь из-за изолированного начала она никогда не превзойдет статуса изолированной науки, она неизменно сохранит затруднительное положение чрезмерно цепетильной особы, которая боится потерять свое достоинство от одного только прикосновения к эмпирическим орудиям; словно одно только гусиное перо может быть органом откровения и орудием истины, но не астрономический телескоп, не минералогическая паяльная трубка, не геологический молоток, не луна ботаника. Разумеется, только ограниченный, жалкий опыт не поднимается до философского мышления или, по крайней мере, не стремится подняться до него; но столь же ограничена всякая философия, которая не опускается до опыта. А каким образом философия доходит до опыта? Тем, что она только усваивает его результаты? Нет, только тем, что она признает *эмпирическую деятельность* так же, как деятельность философскую, – признает, что и *зрение есть мышление*, что *органы чувств* являются *органами философии*. Новейшая философия именно тем и межевалась от философии схоластической, что она снова соединила эмпирическую деятельность с мыслительной, что она, в противоположность *мышлению, оторванному от реальных вещей*, выдвинула тезис: “*Duce sensu philosophandum esse*”<sup>2</sup>. Поэтому если мы обратимся к началу новейшей философии, то мы будем иметь перед собою подлинное начало философии. Не в конце своего пути приходит философия к реальности, напротив, с реальности она начинается. Только этот путь, а не тот, на который вступает автор в со-

ответственности со спекулятивной философией со времен Фихте, есть единственно естественный, т.е. целесообразный и верный путь. Дух следует за чувством, а не чувство за духом; дух есть конец, а не начало вещей. Переход от опыта к философии есть *необходимость*, переход от философии к опыту – *расточительная прихоть*. Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающаяся, в конце концов дряхлеет, пресыщается и становится самой себе в тягость. В самом деле, если мы начинаем с реальности и остаемся ей верными, то философия оказывается для нас неизменной потребностью; опыт на каждом шагу нам изменяет и таким образом постоянно заставляет нас обращаться к мышлению. Поэтому философия, завершающаяся опытом, конечна, а та, что исходит из опыта, бесконечна; у второй есть всегда материал для мысли, а у первой разум в конце концов сходит на нет. Философия, исходящая из мысли *без реальности*, совершенно последовательно завершается реальностью, *лишенной мысли*. Пишущий настоящие строки ничего не имеет против, если его за то только что высказанную им мысль обвинят в эмпиризме. Он со своей стороны, во всяком случае, считает более почетным и разумным *начать с нефилософии*, а *кончить философией*, чем наоборот, как некоторые “великие” немецкие философы, – *exempel sunt odiosa*<sup>3</sup> – *начинают circulum vitae*<sup>4</sup> *философски*, а *кончают нефилософски*. Впрочем путь от опыта к философии можно достаточно хорошо обосновать также и умозрительно. А именно, если несомненно, что природа составляет основу духа, – и не потому, что природа есть тьма, а дух – свет, что свет возникает только из тьмы, как этому учат мистические теории, но, напротив, потому, что природа уже сама по себе есть свет, дух, цель, разум – то также несомненно, что природа есть объективно обоснованное начало, есть истинное основание философии. Философия должна начинать со своей *антитезы*, со своего *alter ego*<sup>5</sup>, иначе она останется навсегда субъективной, будет всегда поглощена Я. Беспредпосылочная философия есть та, которая предполагает *самое себя*, которая начинается непосредственно с самой себя.

Если уточнить, то в качестве беспредпосылочного начала философии Рейф выдвигает “Я, чистое Я”, а именно нижеследующим образом: “Данное, как таковое, поскольку оно вообще дано Я, есть нечто иное, нежели Я. Однако оно не дано как нечто иное, но именно Я отличает данное как нечто другое по отношению к себе, оно познает себя в отличие от этого чужого; оно высказывает, что данное не есть Я, но нечто иное, чем Я. Это возможно лишь посредством отличительного акта от того, что дано, благодаря этому Я полагает данное как нечто иное по сравнению с тем, что оно есть, именно Я. Таким образом, данное исчезает. Оно становится другим по отношению к Я: Это другое дано лишь в отличительном акте Я”. Но разве это отмежеванное от ве-

щей Я, полагающее все предметное как другое по отношению к себе и этим его снимающее, не есть гипотетическое Я? Не есть ли, по крайней мере, это Я – Я *особой* точки зрения? И является ли эта точка зрения безоговорочно необходимой, абсолютной точкой зрения, той точкой зрения, на которую должна встать философия, если она предполагает быть философией? Разве является объект только объектом, и ничем более? Несомненно, это есть нечто другое по отношению к Я, но не вправе ли я сказать и наоборот: Я есть нечто другое, объект объекта, и следовательно, и объект есть Я? Как же Я приходит к тому, чтобы положить нечто другое? Только благодаря тому, что оно в отношении к объекту есть то самое, чем является объект в отношении к Я. Но Я признается себе в этом лишь *косвенным* образом, превращая свою пассивную форму в активную. Между тем тот, кто самое Я делает объектом критики, признает, что добровольное полагание объекта со стороны Я в действительности не выражает ничего иного, как принудительное полагание Я со стороны объекта. Продолжая рассуждать тем же абстрактным языком, можно сказать так: если объект есть не только нечто положенное, но также и нечто само себя полагающее, то из этого явствует, что беспредпосылочное Я, отрицающее и исключаящее из себя объект, является лишь предпосылкой субъективного Я; против этой предпосылки протестует объект, следовательно, это беспредпосылочное Я вовсе не есть универсальный, достаточный принцип дедукции, как то думает автор. Поэтому, если философия, сама на себя опирающаяся и, собственно говоря, уже с самого начала себя осознавшая, усматривает свой наиболее существенный интерес в ответе на вопрос, каким образом доходит Я до признания мира, до признания объекта, то идущая объективным путем философия, философия, начинающая со своей антитезы, скорее, ставит себе *противоположный* вопрос, гораздо более интересный и плодотворный: *как приходим мы к признанию Я, которое вопрошает таким образом и может вопрошать?*

Нет спора, ничто не может произойти с Я, ничто не может в него проникнуть, для чего нельзя было бы найти основания в самом Я, по меньшей мере – предрасположенности. Всякое внешнее предопределение в конце концов одновременно оказывается самоопределением, и самый предмет есть не что иное, как ставшее предметом Я. Но совершенно так же, как Я заключается в предмете, так же точно и предмет полагает и раскрывает себя в Я. Реальность Я в предмете является одновременно и реальностью предмета в Я. Ведь если бы все сводилось к впечатлениям объекта, как то полагает бездушный материализм и эмпиризм, то уже животные могли бы быть физиками, даже должны были бы стать ими; если же все сводить к Я, то другие, отличные от Я существа, вне нас находящиеся, не могли бы получать одинаковые или хотя бы аналогичные нашим впечатления от тех же

предметов. Разумеется, впечатление, оказываемое на Я, “отлично от оттиска пальца на воске”, но и восковой отпечаток отличен от оттиска на тальке, на извести или каком-нибудь другом теле. Тальк нежен, мягок, но не так податлив и пассивен, как воск; между тем всякая попытка ковырнуть пальцем *calcareus densus*<sup>6</sup> натывается на упорное ее сопротивление. Следовательно, причина того, что я могу давить на воск, не испытывая сопротивления, а лишь получая впечатление чего-то размазывающегося и *semper aliquid haeret*<sup>7</sup>, лежит в его пассивных свойствах; и, наоборот, причина того, что на известь нельзя давить без того, чтобы не ощутить сопротивление, коренится в ее собственной твердости и крепости. Еще Теофраст в своем исследовании о породах камней заметил, что “разные породы камней следует обрабатывать разными способами”, – так же как и люди, наделенные определенной индивидуальностью, не хотят и не могут допустить, чтобы к ним относились так, будто все они сделаны по одной колодке.

Итак, нельзя только изобретательности и универсальности нашего Я приписывать все то, что свойственно собственной жизненной силе и индивидуальности вещей и что поэтому одинаковым образом возбуждает как не-Я, так и Я. Теплота весеннего солнца, манящая человеческое Я выйти на прогулку, освободиться от оков холодного формализма, вызывает также и ящериц и медянок из их нор на свет. *Stapelia hirsuta*<sup>8</sup> издает запах падали не только для нас, но и для стервозядных мух, иначе они не соблазнились бы этим запахом и не доверили бы ей своих яичек. Горный хрусталь, не оказывающий сопротивления проникновению световых лучей, именно поэтому представляет нечто прозрачное и для нашего зора, доставляя величайшее наслаждение нашим глазам; воск, почти невесомый для нашего осязания, оказывает очень незаметное давление и на воду, в то время как тяжеловесный известковый камень, который в воде идет к самому дну, валит наземь и наше Я. Как бы мы были счастливы, если бы природа раскрывала свои чары только нашему Я, о, как счастливы! В таком случае никакая большая или малая восковая тля не разрушала бы наших ульев, долгоносики не опустошали бы наших полей, капустные гусеницы не губили бы наших огородов. Но то, что кажется сладким и вкусным нам, то по вкусу и другим существам. *Nunc lacrymae illae*<sup>9</sup>.

Или, может быть, от того, что мы здесь вступаем в коллизии и соперничество даже с долгоносиками и капустными гусеницами, вкус и запах недостойны нашего человеческого Я? Может быть, они не должны быть свойственны *нашему Я*, как и чувства вообще, а лишь существам, стоящим вне нас – и ниже нас? Но, если глаза твои ослепнут, уши перестанут слышать, а вкус и обоняние притупятся, не будешь ли ты себя чувствовать в высшей степени жалким и несчастным как телесно, так и духовно? Разве не будешь ты с сокрушением вос-

клицать тысячу раз в день: о, если бы ко мне вернулись мои чувства!?

А этим ты открыто признаешь и заявишь, что, во всяком случае, и чувства составляют достояние твоего Я, что ты, ты, говоряю я, – ты сам, а не только твое тело, – без чувств или с несовершенными чувствами, будешь жалким калекой? Или, может быть, это Я, ущербное, искалеченное потерей чувств, – таково, например, твое или, во всяком случае, мое Я, – будучи настолько честным, чтобы признать, что оно потеряло часть *самого себя* в случае утери *части своего тела*, не является умозрительным Я? Но какого же рода Я будет это умозрительное Я? Как может идти речь “об общем чувстве, о влечении, об ощущении” и тому подобных вещах, если это есть Я, отличное от реального Я? Как бы могло сохранить это Я название “Я”, если бы оно стало отрицать свое родство с эмпирическим Я? Скорее это умозрительное Я будет стремиться к тому, чтобы не иметь никакого другого отличия от нашего эмпирического Я, кроме того, что оно есть *такое Я*, под которое всякий, произносящий “Я”, может без особых оличностей подвести себя, Я, очищенное от всех частных, несущественных и случайных элементов опыта? Но к этим частностям и случайностям явно нельзя причислить тело. Итак, и умозрительному Я свойственно тело, во всяком случае умозрительное тело; ведь непонятно, почему бы мы допускали отличие между необходимым и случайным только по отношению к Я, а не к телу; таким образом, было бы непонятно, почему бы мы не могли очистить, подобно Я, и тело от всего неуместного и случайного.

Я – телесно, и это значит не что иное, как: Я есть не только нечто активное, но и пассивное. И было бы ошибкой пытаться вывести эту пассивность Я непосредственно из его активности или представить ее как активность. Напротив: пассивность Я есть активная сторона объекта. Именно потому, что и объект деятелен, наше Я пассивно, – этой пассивности, впрочем, Я не должно стыдиться, ибо объект сам составляет принадлежность внутренней сути Я.

Но именно в силу этого было бы в высшей степени односторонним и пристрастным желанием рассматривать и представлять все предопределения Я как его чистые самоопределения, да это было бы и совершенно невыполнимо. Как раз собственные силы Я совершенно недостаточны, чтобы удовлетворить все его потребности; поэтому *volens volens*<sup>10</sup> оно должно заниматься недостающие средства у объективного мира или у собственного тела. Так, например, очевидно, что “ощущение животного тепла”, которое Я получает в психологии, – исключительно телесного происхождения. Но как это совместимо с Я, черпающим все лишь из самого себя? Каким образом беспокойный огонь животного тепла попадает в “гностическое *σῆμα*<sup>11</sup> Я, сосредоточенное только на самом себе”? Не потому ли, что в противовес переменчивости внешней температуры животное тепло утверждает собственную

самостоятельность и независимость? Но и у этой независимости есть свой предел, который нам тотчас же напоминает о неразрывности субъекта и объекта. На экваторе люди внезапно умирали, когда температура приближалась к 40°. Или же вообще материальное тело настолько совпадает с Я, что Я черпает из самого себя то, что оно черпает из тела? Однако Я “открыто миру” ни в какой мере не как таковое, “благодаря самому себе”, но только благодаря себе как телесному существу, следовательно, благодаря телу. В противоположность отрешенному Я тело представляет собою объективный мир. Благодаря телу Я уже не Я, но – объект. Быть телесным значит быть включенным в мир. Сколько чувств, столько пор, столько и прогалин. Тело есть не что иное, как пористое Я. Неужели ощущение животного тепла только как *ощущение* свойственно Я? А что такое ощущение без тепла? Что же вообще остается, если я абстрагируюсь от предмета или содержания ощущений или деятельности Я? Как могу я, например, зрительное ощущение, или зрительную деятельность приписать Я, как могу я включить их в психологию, как я сумею их определить, когда я отрешаюсь от их предмета, от света? Ведь зрение прежде всего есть не что иное, как ощущение, или восприятие, света, ощущение светлого вообще, глаз есть “чувство света”. Видеть без света – то же, что дышать без воздуха; зрение есть поглощение света\*.

Правда, можно превратить Я в универсальный принцип дедукции, – это, разумеется, произойдет вразрез с тем смыслом, который мы связываем с понятием или со словом “Я” со времени Фихте, но лишь при условии, что мы вскроем и докажем наличность в Я не-Я, вообще вскроем в нем различия, противоположности; ведь на однообразном, монотонном повторении вечного Я–Я явно далеко не уедешь. Я, из которого происходит музыкальный звук, – совсем другое Я, чем то Я, которое порождает логическую категорию или моральный или юридический закон. Но в таком случае изначальной и всеобщей наукой, всем другим наукам предшествующей, окажется исключительно психология, и будет она иметь одну только задачу – склонять Я, чтобы дедуцировать из различных положений Я в самом себе различные принципы. Поэтому совершенно неуместно и несостоятельно превращать психологию, как это делает Рейф, в особую науку и выводить из нее одни абстрактные науки: логику и метафизику. Между тем, самую существен-

---

\* Иначе обстоит дело с предметами трансцендентного объективизма, будь то спекулятивный или религиозный объективизм. Здесь неограниченно действует полное выведение из Я. Совершенно верно поэтому то, что Рейф говорит относительно религии: “Философия откровения – чистое противоречие; ведь попытка философски доказать, что в самом Я не может быть заключено начало религии – что и должна была бы сделать философия откровения – значит не что иное, как ликвидировать философию религии с помощью самой философии”.



---

ную, коренную противоположность, необходимо связанную с Я, составляет тело, плоть, конфликт духа и тела, только он один, господа, составляет высший *principium metaphysicum*<sup>12</sup>, только он один есть тайна творения, основа мира. Да, плоть, или, если вы предпочитаете, тело, имеет не только естественно-историческое или эмпирико-психологическое значение, но имеет существенно умозрительный, метафизический смысл, ибо чем иным является тело, как не пассивным элементом Я? И как вы сможете дедуцировать из Я волю, даже ощущения без принципа пассивности? Воля немислима без того, что воле сопротивляется, и в каждом ощущении, сколь бы духовным оно ни было, не больше деятельности, чем страдания, не больше духа, чем плоти, не больше Я, чем не-Я.

## НЕОБХОДИМОСТЬ РЕФОРМЫ ФИЛОСОФИИ

---

Одно дело – новая философия, относящаяся к эпохе, общей с прежними философиями; совсем другое дело – философия совершенно нового периода человечества; иными словами, одно – это философия, обязанная своим возникновением только философской потребности, какова, например, философия Фихте по сравнению с философией Канта; нечто совсем иное – философия, отвечающая запросам человечества; одно – философия, которая принадлежит истории *философии* и только косвенно, через нее, связывается с историей человечества, и нечто радикально иное – философия, непосредственно составляющая историю *человечества*.

Поэтому спрашивается: есть ли нужда в изменении, в реформе, в обновлении философии? И если реформа нужна, то *как* ее можно, *как* ее следует проводить? Это изменение – в духе и смысле прежней философии или в новом смысле? Идет ли речь о философии, подобной прежним, или о *существенно* иной? Оба вопроса зависят от третьего: стоим ли мы на пороге новой эпохи, нового периода развития человечества или мы все тащимся по старому пути? Если бы мы подошли к вопросу о необходимости изменения лишь с *философской* точки зрения, то мы поставили бы вопрос слишком узко, мы бы дали материал лишь для обычных школьных споров. Это совсем излишне.

Неизбежной, настоящей может быть только *та* перемена в философии, которая отвечает запросам времени, которая отвечает интересам человечества. Правда, в эпоху упадка всемирно-исторического взгляда потребности противоречивы: одни усматривают потребность в том, чтобы удержать старое, чтобы изгнать новое, для других потребность – реализовать новое. На чьей стороне подлинный запрос времени? На той, которая составляет потребность будущего, где предвосхищается будущее, где имеется прогресс. Потребность удержать старое есть искусственная, вымученная потребность, – это реакция. Система Гегеля была произвольным соединением различных имеющихся систем, была соединением полумер – без положительной силы, вследствие отсутствия абсолютной отрицательности. Только тот имеет силу создать *новое*, у кого есть мужество быть абсолютно отрицательным.

Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Данное историческое движение только тогда достигает своей основы, когда оно глубоко проникает в человеческое сердце. Сердце – не форма религии, так что нельзя сказать, что религия долж-

на быть *также* и в сердце; оно – *сущность* религии. Теперь спрашивается, что же, в нас произошла религиозная революция? Да, у нас больше нет сердца, нет больше религии. Христианство отвергается, отвергается даже теми, кто по видимости его еще сохраняет, но не хочет предать гласности, что христианство отвергается. Из соображений политических в этом не хотят сознаться, делают из этого тайну, предаются вольному или невольному самообману; даже отрицание христианства выдают за христианство, христианство превращается в простое название. В отрицании христианства заходят так далеко, что отбрасывают всякую положительную руководящую нить, в качестве мерила христианства не признают ни символических книг, ни отцов церкви, ни Библии: как будто не всякая религия лишь до тех пор является религией, покуда имеется известный критерий, известный центр, известный принцип. Это есть сохранение в форме отрицания. Что же такое христианство? Если у нас нет больше *завета*, откуда нам известна *воля*, дух основателя религии? Это равносильно тому, что больше нет никакого христианства. Все эти явления не что иное, как признаки внутреннего упадка, заката христианства.

Христианство больше не удовлетворяет ни теоретика, ни человека практики; оно больше не удовлетворяет духа, не удовлетворяет оно больше и сердца, потому что наше сердце имеет совершенно иные интересы, чем вечное небесное блаженство.

Прежняя философия относится к периоду заката христианства и отрицания его, когда желание сохранить его в положительном виде еще не иссякло. Философия Гегеля прикрывала отрицание христианства, ссылаясь на противоречие между представленным и мыслью: иными словами, она отрицала, утверждая его, она вуалировала отрицание христианства указанием на противоречие между христианством в его первоначальной и завершающей форме. Первоначальное христианство было неизбежно; здесь были сброшены все пути. Но религия продолжает существовать до тех пор, покуда она еще сохраняется в своем первоначальном, коренном смысле. Вначале религия – огонь, энергия, истина; первоначально всякая религия строга, безусловно ригористична; постепенно она утомляется, ослабевает, изменяет себе, становится равнодушной и подвергается участи всякой привычки. Чтобы примирить с религией это противоречие практики, отпадения от религии, чтобы прикрыть его, прибегают к традиции или модифицируют древнюю книгу законов. Так это было у евреев. Христиане прибегают к тому, что они в свои священные документы вкладывают смысл, находящийся в безусловном противоречии с этими документами.

Христианство отвергнуто – отвергнуто в духе и сердце, в науке и жизни, в искусстве и индустрии, отвергнуто основательно, безнадежно, бесповоротно, потому что люди усвоили истинное, человеческое, нече-

ство; таким образом, у христианства оказывается отнятой всякая сила сопротивления. До сих пор отрицание было бессознательным, только теперь это отрицание осознается, его начинают желать, к нему начинают непосредственно стремиться, тем более, что христианство стало одним из препятствий *политической свободе*, этой насущной потребности современного человечества. Сознательное отрицание христианства открывает новую эпоху, вызывает необходимость новой, чистосердечной философии, уже более не христианской, принципиально нехристианской философии.

Философия занимает место религии; но именно в связи с этим на место старой философии выступает совершенно другая философия. Прежняя философия не может заменить религии; она была философией, но не была религией, она была без религии. Своеобразная сущность религии оставалась вне ее, она притязала только на форму мысли. Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать *религией*, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии.

Потребность в существенно иной философии явствует также из того, что тип прежней философии стоит перед нами в своем законченном виде. Поэтому все, что с ней схоже, — излишне; излишне все, что преподносится в духе старой философии, хотя бы отдельные определения и не совпадали. Личный Бог может быть понят, может быть обоснован различными способами, — мы достаточно наслушались всего этого; нам теперь до всего этого нет дела, с нас довольно теологии.

Существенные особенности философии суть существенные особенности человечества. Место веры теперь заняло неверие, место Библии — разум, место религии и церкви — политика, место неба — земля, место молитвы — работа, место ада — материальная нужда, место Христа — человек. Люди, которые больше не разорваны на господа на небе и хозяина на земле, люди, обращающиеся к действительности с неразделенной душой, — это другие люди по сравнению с теми, кто живет в разладе. Для нас *непосредственно* достоверно то, что для философии было результатом мысли. Поэтому мы нуждаемся в принципе, соответствующем этой непосредственности. Если практически человек занял место Христа, то и теоретически человеческое существо должно стать на место существа божественного. Короче говоря: то, чем мы хотим стать, мы должны сосредоточить в высшем начале, закрепить высшим словом; только таким способом мы освятим нашу жизнь, только так мы обоснуем наше стремление. Только так мы освободимся от противоречия, в настоящее время отравляющего нашу душу, от противоречия нашей жизни и мысли с религией, принципиально несовместимой с этой жизнью и мыслью. Ведь мы снова должны стать *религиозными* — *политика* должна стать нашей религией, но это возможно лишь в том

случае, если в наших взглядах есть то высшее, что превращает политику в религию.

Можно инстинктивно превратить политику в религию; но речь идет об окончательном, выявленном основании, об официальном принципе. В отрицательной форме таким принципом оказывается *атеизм*, т.е. отказ от Бога, отличного от человека.

В обычном смысле религия не составляет связи государства – скорее она ее устраняет. С точки зрения религии, Бог – это отец, вседержитель, промыслитель, страж, защитник, правитель и владыка земной монархии. Поэтому человек не нуждается в другом человеке. Все, что он должен получить от себя или от других, он непосредственно получает от Бога. Он полагается на Бога, не на человека; он благодарит Бога, а не человека. Следовательно, человек с человеком связан лишь случайно. Если с субъективной точки зрения объяснять государство, то ведь только потому люди объединяются, что они не верят в Бога, что они бессознательно, невольно, практически отрицают свою религиозную веру. Государства основывались не верой в Бога, а разочарованием в нем. Субъективное объяснение возникновения государства коренится в вере в человека как Бога для человека.

Человеческие силы выделяются и раскрываются в государстве с тем, чтобы путем этого разъединения и воссоединения составить бесконечную сущность; множество людей, сил слагаются в единую силу. Государство есть средоточие всяческой реальности, государство – провидение человека. В государстве один заменяет другого, один восполняет другого, – чего я не могу, чего я не знаю, то может другой. Я не одинок, предоставленный случайности силы природы; другие за меня заступятся, я окружен общей сущностью, я – член целого. Истинное государство есть неограниченный, бесконечный, подлинный, завершенный, божественный человек. Государство прежде всего – человек, государство – *абсолютный человек*, сам себя определяющий, к себе самому относящийся.

Государство – реальность, но вместе с тем – практическое опровержение религиозной веры. Верующий, находясь в нужде, даже в наши дни ищет помощи только у человека. Он удовлетворится “божественной благодатью”, которая должна быть повсюду. Конечно, часто успех зависит не от человеческой деятельности, а от случая, от благоприятных обстоятельств, но “божественная благодать” – призрак, которым религиозное безверие прикрывает свой практический атеизм.

Итак, практический атеизм составляет связь государств; люди входят в государство, потому что в государстве они без Бога, потому что государство для людей оказывается Богом, поэтому государство законоприсваивает себе божественный предикат “величества”. Мы теперь осознали тот практический атеизм, который бессознательно составляет основу и связь государства. Люди теперь бросаются в политику, по-

тому что в христианстве они усматривают религию, лишаящую человека политической энергии.

То же самое, что проявляется в сознании мыслителя, еще до сознания проявляется у практического человека в его стремлении. Но практическое стремление человечества есть стремление *политическое*, стремление к *активному* участию в государственных делах, стремление к ликвидации политической иерархии, к ликвидации неразумия народа, стремление упразднить *политический* католицизм. Реформация разрушила *религиозный* католицизм, но зато новое время водворило на его место католицизм политический. В области политики теперь стремятся к тому, чего домогалась, что ставила себе целью реформация в области религии.

Подобно тому как превращение Бога в разум не упраздняет Бога, но только его перемещает, так и протестантизм только поставил на место папы короля. Теперь мы имеем дело с политическим панством. Основания, доказывающие необходимость короля, те же самые, что и основания, доказывающие необходимость папы в религии.

Прежнее, так называемое *новое* время представляет собою протестантское средневековье, в котором мы только путем полуотрицаний и уловок удерживали римскую церковь, римское право, уголовное право, университеты в старых формах и т.п. С уничтожением протестантского христианства, как определяющей дух религиозной силы и истины, мы вступили в действительно *новое* время. Дух времени и будущее принадлежит *реализму*. Если мы в качестве высшего начала и сущности признаем существо, отличное от человека, то различие между абстрактным началом и человеком будет неизменным условием познания этого существа, и мы никогда не придем к непосредственному единству с самим собой, с миром, с действительностью; мы при помощи другого, третьего создаем посредников между собою и миром, и у нас всегда оказывается продукт творчества вместо созидания; у нас есть потустороннее, но не *вне* нас, а *в нас* самих; мы всегда находимся в разладе между теорией и практикой, у нас выношенное головой не совпадает с тем, что взлелеяно сердцем, в голове у нас – “абсолютный дух”, в жизни – человек; там мысль без сущности, здесь – существа, которые не представляют собой никаких ноуменов, никаких мыслей; во всяком жизненном шаге мы оказываемся *вне* философии, во всякой философской мысли мы оказываемся *вне* жизни.

Глава церкви – папа – такой же человек, как и я; король – такой же человек, как и мы все. Его посягательства не могут быть неограниченными, он не стоит выше государства, выше общества. Протестант – это *религиозный* республиканец. Протестантизм превращается в *политическое* республиканство по мере того как он сходит на нет, по мере того как раскрывается, разоблачается его религиозное

---

содержание. Если уничтожить разлад протестантизма между небом, где мы господа, и землей, где мы рабы, если признать нашим поприщем землю, то протестантизм тотчас приведет нас к *республике*. Если в прежнее время республика была связана с протестантизмом, то эта связь была случайной, хотя и симптоматичной, потому что протестантизм дает только религиозную свободу; отсюда противоречие, поскольку мы не могли расстаться с протестантской религиозной верой. Только если ты откажешься от христианской религии, ты, так сказать, получишь *право* на республику: ведь в христианской религии твоя *республика* – *на небе*. Здесь же ты, в таком случае, в республике *не* нуждаешься. Наоборот: здесь ты должен быть рабом, иначе небо для тебя будет излишне.

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ТЕЗИСЫ К РЕФОРМЕ ФИЛОСОФИИ

---

Тайна *теологии* заключается в *антропологии*, тайна же *спекулятивной философии* – в *теологии*, в *спекулятивной* теологии, тем отличающейся от *обычной* теологии, что она переносит в посюстороннее, т.е. *делает* наличным, *определяет*, *реализует* божественное существо, удаленное в потустороннее под влиянием страха и непонимания.

\* \* \*

*Спиноза* – прямой основоположник современной спекулятивной философии. *Шеллинг* ее восстановил, *Гегель* ее завершил.

\* \* \*

“*Пантеизм*” – *необходимое следствие* теологии (или теизма), *последовательная* теология; “*атеизм*” – *необходимое следствие* “пантеизма”, *последовательный* “пантеизм”<sup>\*</sup>.

\* \* \*

*Христианство* – *противоречие* политеизма с монотеизмом.

\* \* \*

Пантеизм – это *монотеизм* с *предикатом* политеизма, другими словами, пантеизм превращает самостоятельные существа политеизма в предикаты, в атрибуты *одного* самостоятельного существа. Так, Спиноза сделал атрибутами субстанции, т.е. атрибутами Бога, мышление, как воплощение мыслящих вещей, и материю, как воплощение протяженных вещей. Бог – мыслящая вещь, Бог – вещь протяженная.

Философия тождества отличалась от философии Спинозы только тем, что она мертвый, вялый предмет субстанции одухотворила *spiritus*<sup>1</sup> идеализма. В особенности Гегель превратил в атрибут субстанции са-

---

<sup>\*</sup> Эти *богословские* обозначения употребляются здесь только в смысле *тривиальных* кличек. (Сами по себе они ложны. Сколь мало философия Спинозы и Гегеля является пантеизмом – пантеизм есть ориентализм – столь же в малой степени новая философия является атеизмом. – О необходимости перехода от *половинчатой* теологии к *полной*, т.е. к пантеизму, см. § 83 моей “Истории философии от Бэкона до Спинозы”).



модельность, способность саморазличения, самосознание. Парадоксальное положение Гегеля: “сознание о Боге есть божественное самосознание”, покоится на *том же основании*, что и парадоксальное положение Спинозы: “протяженность или материя есть атрибут субстанции”; положение Гегеля значит не что иное, как: самосознание составляет атрибут субстанции или Бога, Бог есть Я. Сознание, которое теист приписывает Богу в отличие от *действительного* сознания, есть лишь представление, лишенное реальности. А положение Спинозы: “материя есть *атрибут* субстанции”, – равносильно утверждению, что материя есть субстанциальная божественная сущность; точно так же положение Гегеля равносильно утверждению: сознание есть божественная сущность.

\* \* \*

Метод преобразующей критики *спекулятивной философии в целом* ничем не отличается от метода, который уже был применен в *философии религии*. Достаточно повсюду подставить *предикат* на место *субъекта* и этот новый *субъект* на место *объекта* и *принципа*, т.е. только *перевернуть* спекулятивную философию, и мы получим истину в ее неприкрытом, чистом, явном виде.

\* \* \*

“Атеизм” есть перевернутый “пантеизм”.

Пантеизм есть *отрицание теологии с точки зрения теологии*.

Как, согласно Спинозе (“Этика”, ч. 1, определение 3 и теорема 10), атрибут или предикат субстанции есть сама субстанция, так и, по Гегелю, *предикат* абсолюта, вообще субъекта, есть *самый субъект*. Абсолютное, по Гегелю, есть бытие, сущность, понятие (дух, самосознание). Но абсолют, взятый лишь как бытие, есть *не что иное*, как бытие; абсолют, поскольку он мыслится в той или другой определенности, в той или иной категории, *совершенно* растворяется в этой категории, в этой определенности, так что абсолют, если *не принимать в расчет* сказанного, оказывается простым названием. Однако, несмотря на это, основанием остается абсолют *в качестве субъекта*, между тем как *подлинный субъект, то*, благодаря чему абсолют есть не простое название, но *нечто*, – эта *определенность* все же остается в значении простого предиката, наподобие атрибута у Спинозы.

С психологической точки зрения абсолют, или бесконечное, в спекулятивной философии есть не что иное, как нечто неопределен-

ное, недетерминированное, это – абстракция от всякой определенности, взятая как нечто отличное от этой абстракции, а вместе с тем как сущность, опять-таки с ней отождествленная; с исторической же точки зрения это не что иное, как старая богословско-метафизическая *не конечная, не человеческая, не материальная, не определенная, не сотворенная сущность* или фикция – первобытное ничто, полагаемое *как акт*.

“Логика” Гегеля – это *теология*, превращенная в *логику*, в приемлемом для *разума* и *современности* виде. *Божественное существо теологии есть идеальное, или абстрактное, воплощение всех реальностей, иначе говоря, – всяческой определенности, всего конечного; такова же и “Логика”*. Все, что есть на земле, мы вновь находим в небе теологии; так же точно *все, что есть в природе, налицо и в небесах божественной логики*: качество, количество, мера, сущность, химизм, механизм, организм. В теологии у нас все имеется в *двойном* виде, то – в абстрактном, то – в конкретном. Точно так же и в философии Гегеля все *удвоено*: сначала как предмет “Логики”, а потом опять-таки как предмет философии природы и философии духа.

\* \* \*

Сущность теологии есть *трансцендентная сущность* человека, вынесенная за пределы человека; сущность гегелевской “Логки” есть *трансцендентное мышление*, человеческое мышление, *вынесенное за пределы человека*.

\* \* \*

Теология *раздваивает и отчуждает* человека, чтобы эту отчужденную сущность опять с ним отождествить; так же точно Гегель *размножает и расщепляет простую тождественную самой себе сущность* природы и человека, чтобы насильственно расторгнутое опять насильственно примирить.

\* \* \*

Только в том случае метафизика или логика оказывается *реальной, имманентной наукой*, если ее *не отделять* от так называемого *субъективного духа*. Метафизика – *эзотерическая психология*. Какой произвол, какое насилие рассматривать качество как нечто самостоятельное и ощущение как нечто самостоятельное, отторгать одно от другого в отдельные науки, как будто качество представляет собой нечто вне ощущения и как будто есть ощущение без качества.

\* \* \*

*Абсолютный дух* Гегеля есть не что иное, как *абстрактный*, отмежеванный от самого себя, так называемый *конечный дух*; так же точно бесконечная сущность теологии есть не что иное, как *абстрактная* конечная сущность.

\* \* \*

По Гегелю, абсолютный дух раскрывается, или реализуется в искусстве, в религии, в философии. Попросту говоря, это значит: *дух искусства, религии и философии есть абсолютный дух*. Но искусство нельзя отделить от человеческих ощущений и созерцания, религию – от душевного настроения и фантазии, философию – от мышления, – короче, абсолютный дух нельзя отмежевать от субъективного духа или сущности человека, иначе мы опять вернемся к старой теологической точке зрения, иначе мы будем вводить себя в заблуждение абсолютным духом как *иным*, отличным от человеческого существа духом, другими словами, вне нас существующим призраком.

\* \* \*

“Абсолютный дух” есть “отрешенный дух” богословия, который в виде *призрака* бродит еще в философии Гегеля.

\* \*

Теология есть *вера в призраки*. Но в *обычной* теологии теологические призраки составляют плод чувственного воображения, в *спекулятивной* же теологии – отрешенной от чувств абстракции.

\* \* \*

Абстрагировать – значит полагать *сущность* природы *вне природы*, *сущность* человека – *вне человека*, *сущность* мысли – *вне акта мысли*. Философия Гегеля превратила человека в нечто *самому себе чуждое*, взяв за основу всей своей системы эти акты абстракции. Правда, она снова отождествляет разделенное, но опять-таки при помощи *разграничения, опосредствования*. Философии Гегеля не хватает *непосредственного единства, непосредственной достоверности, непосредственной истинности*.

\* \* \*

Непосредственное, ясное, как день, безошибочное отождествление отчужденной с помощью абстракции от человека человеческой сущности с человеком не может быть выведено позитивным путем из гегелевской философии, а лишь путем ее *отрицания*; вообще можно *понять, уразуметь* это отождествление лишь как *полное отрицание* спекулятивной философии, хотя оно и составляет ее *истину*. Философия Гегеля заключает в себе все, но всегда одновременно с *отрицанием, с противоположностью*.

\* \* \*

*Искусство* есть очевидное доказательство того, что абсолютный дух есть так называемый конечный, субъективный дух, и одно нельзя и не следует отмежевывать от другого. Искусство происходит из чувства, что посторонняя жизнь есть подлинная жизнь, что *конечное* есть *бесконечное*, – из восхищения *определенной, действительной* сущностью как *высочайшей божественной* сущностью. *Христианский монотеизм* не несет в себе *принципа художественного и научного творчества*. Только *политеизм*, так называемое *идолопоклонство*, составляет *источник искусства и науки*. Греки возвысились до совершенного пластического искусства лишь благодаря тому, что для них человеческий образ был *безусловным и несомненным* высочайшим образом, образом божества. Христианам лишь тогда стала доступна поэзия, когда они стали *практически отрицать христианскую теологию*, когда они *женское* существо стали почитать как существо *божественное*. Христиане были художниками и поэтами, находясь в противоречии с сущностью своей религии, как они ее себе представляли, как она была *объектом* их сознания. Петрарка как религиозный человек *каялся* по поводу стихотворений, в которых он обоготворил свою Лауру. Почему у христиан нет, как у язычников, произведений искусства, соответствующих их религиозным представлениям? Почему у них нет образа Христа, который бы вполне их удовлетворял? Потому, что религиозное искусство христиан разбивается о роковое *противоречие* между их *сознанием* и *истиной*. В действительности сущность христианской религии – *человечна*, в сознании же христиан это – *нечто другое, не человеческое*. Христос должен быть и человеком и не человеком: это – *нечто двусмысленное*. Искусство же может изображать только *истинное, недвусмысленное*.

\* \* \*

Определенное, ставшее плотью и кровью сознание, что человеческое есть божественное, конечное – бесконечное, является источником новой поэзии и искусства, которое превзойдет все ранее существова-

шие искусства по своей энергии, глубине и огню. Вера в потустороннее есть абсолютно непоэтическая вера. В страдании источник поэзии. Лишь тот, кто ощутил утрату конечного существа как бесконечную утрату, исполнился силой лирического вдохновения. Лишь щемящая тоска от воспоминания о том, чего *больше нет*, есть первый художник, первый идеалист в человеке. Но вера в потустороннее обращает всякую скорбь в видимость, в неправду.

\* \* \*

Философия, извлекающая конечное из бесконечного, определенное из неопределенного, *никогда не достигнет подлинно конечного и определенного положения*. Конечное извлекается из бесконечного – это значит: бесконечное, неопределенное определяется, *отрицается*; признается, что бесконечное – *ничто без определения, т.е. вне конечного*; таким образом, в качестве *реальности* бесконечного полагается *конечное*. Но в основе остается отрицательная фикция абсолюта; положенная конечность все вновь и вновь снимается. *Конечное есть отрицание бесконечного*, и, в свою очередь, *бесконечное – отрицание конечного*. Философия абсолюта – *противоречие*.

\*

В теологии человек есть *истинность, реальность* Бога, – ведь все предикаты, реализующие Бога как Бога, превращающие Бога в *действительное существо* (таковы могущество, мудрость, благость, любовь, даже бесконечность и личность, имеющие своим условием *отличие от конечного*), утверждаются лишь в человеке и с человеком; точно так же и в спекулятивной философии *истинность бесконечного* составляет *конечное*.

\* \* \*

В абсолютной философии истинность конечного получает свое выражение лишь в *не прямой, извращенном* виде. Ведь если бесконечное только тогда существует и только тогда обладает *истинностью и реальностью*, когда оно становится *определенным*, иначе говоря, когда оно полагается не как бесконечное, а как *конечное*, то вонистину *конечное* оказывается *бесконечным*.

\* \* \*

Задачей подлинной философии является познание не бесконечного как конечного, но познание конечного, как *не* конечного, как бесконечного, или полагание не конечного в бесконечном, но бесконечного в конечном.

\* \* \*

Началом философии является не Бог, не абсолют, не бытие в качестве *предиката* абсолюта или идеи, – началом философии является конечное\*, определенное, *действительное*. Бесконечное нельзя помыслить *без* конечного. Можешь ли ты помыслить, определить качество *вообще* без того, чтобы не мыслить *определенного качества*? Таким образом, первоначальным является не неопределенное, а определенное, ведь *определенное* качество есть не что иное, как *действительное* качество; мыслимому качеству предшествует качество действительное.

\* \* \*

*Субъективный* источник и ход развития философии есть также *объективный* ход и источник. Прежде чем помыслить качество, ты *чувствуешь* качество. Мышлению предшествует *страдание*.

\* \* \*

Бесконечное есть *истинная сущность* конечного, *подлинное* конечное. [Истинное] умозрение [или философия] есть не что иное, как *подлинный* и *универсальный* опыт. (Однако из наиболее глубоких и истинных мыслей Гегеля, – та, что он высказал, правда, случайно по поводу Аристотеля в “Истории философии”: “Эмпирическое во всей своей полноте есть спекулятивное”.)

\* \* \*

Бесконечное, которым характеризуется религия и философия, есть и было не чем иным, как чем-то *конечным*, чем-то определенным, но данным в *мистифицированной* форме, другими словами, это – конечное, определенное, *сопровожаемое требованием* не быть *ничем* конечным, *ничем* определенным. Спекулятивная философия оказалась повинной *в той же ошибке*, что и теология, – в превращении в определения, в предикаты бесконечного бытия определений действительности, или конечности, только путем отрицания *той* определенности, в которой они составляют то, *что они есть*.

\* Слово “конечное” я повсюду беру только в смысле “абсолютной” философии, для которой с точки зрения абсолюта реальное, действительное кажется чем-то *недействительным*, *ничтожным*, потому что для нее *недействительное*, *неопределенное* имеет силу реального, хотя бы, с другой стороны, с *точки зрения ничтожества*, конечное, ничтожное представлялось реальным. – противоречие, которое обнаруживается в ранней философии Шеллинга, впрочем, также лежит в *основе* гегелевской философии.

\* \* \*

Честность и искренность полезны во всяком деле, также и в философии. Но философия честна и искренна только в том случае, если она признает конечный характер своей спекулятивной бесконечности, признает таким образом, что, например, тайна природы в Боге есть не что иное, как тайна человеческой природы, что *ночь*, которую она полагает в Боге, чтобы вызвать из нее свет сознания, есть не что иное, как ее собственное *темное, инстинктивное* чувство реальности и неизбежности материи.

\* \* \*

Путь, которым до сих пор шла спекулятивная философия от абстрактного к конкретному, от идеального к реальному, – извращенный путь. По этому пути мы никогда не придем к *подлинной, объективной* реальности, но всегда только к *реализации своих собственных абстракций*, и именно поэтому никогда – к истинной *свободе духа*; ведь человека делает свободным и лишенным всех предрассудков только созерцание *вещей и сущности в их объективной действительности*. Переход от идеального к реальному происходит только в практической философии.

\* \* \*

Философия есть познание того, *что есть*. Высший закон, высшая задача философии состоит в том, чтобы мыслить вещи и сущности *так*, познавать их *такими, каковы они есть*.

\* \* \*

То, что есть, выраженное *так, как оно есть*, т.е. истинное, высказанное во всей его *истине, кажется поверхностным*; то, что есть, выраженное в таком виде, *каким оно не есть*, т.е. истинное, высказанное в *неистинной, извращенной форме, кажется глубокомысленным*.

\* \* \*

*Правдивость, простота, определенность* – формальные признаки *реальной философии*.

\* \* \*

Бытие, с которого начинается философия, нельзя отрывать от сознания, сознание – от бытия. Реальность ощущения есть качество, и, наоборот, ощущение есть реальность качества: точно так же бытие есть

реальность сознания, и, наоборот, сознание есть реальность бытия, лишь сознание есть *действительное* бытие. Только сознание есть *реальное* единство духа и природы.

\* \* \*

Все определения, формы, категории, как бы их ни называли, заимствованные спекулятивной философией у абсолюта и ввергнутые в область *конечного, эмпирического*, как раз содержат *подлинную сущность* конечного, *подлинную бесконечность, подлинные и последние мистерии* философии.

\* \* \*

*Пространство и время* составляют формы бытия всего сущего. Только существование в пространстве и времени есть *существование*. Отрицание пространства и времени есть только *отрицание их границ, а не их сущности*. Вневременное ощущение, вневременная воля, вневременная мысль, вневременное существо, – все это фикции. У кого нет времени вообще, у того не может быть ни времени, ни порыва к воле, не может быть никакого порыва к мысли.

\* \* \*

Отрицание пространства и времени в метафизике, в сущности вещей имеет пагубные практические последствия. Только тот, кто *повсюду* считается с временем и пространством, и в жизни обладает *тактом* и *практическим умом*. Пространство и время – первые критерии практики. Народ, исключаяющий время из своей метафизики, обожествляющий вечное, т.е. *абстрактное*, отрешенное от времени бытие, последовательно исключает время и из своей политики, обожествляет принцип стабильности, противный праву и уму, антиисторический принцип.

\* \* \*

Спекулятивная философия превратила в форму, в атрибут абсолюта *развитие, оторванное от времени*. Это отделение развития от времени есть настоящий шедевр *спекулятивного произвола*; оно убедительно доказывает, что спекулятивные философы со своим абсолютом сделали то же самое, что сделали теологи со своим Богом, обладающим всеми человеческими аффектами *без всякого аффекта*, любящего *без любви*, гневающегося *без гнева*. Развитие вне времени равносильно развитию *без развития*. Положение: абсолютное существо развивается из самого себя – есть, конечно, правильное, разумное положе-



ние, но только *наизнанку*. Смысл должен быть таков: только развивающееся и раскрывающееся во времени существо есть абсолютное, т.е. истинное, реальное существо.

\* \* \*

Пространство и время – формы проявления *реального*, бесконечного.

\* \* \*

Где *нет границы, нет времени, нет нужды, там нет и качества, нет энергии, нет spiritus, нет огня, нет любви*. Только испытывающее *нужду* существо есть существо *необходимое*. Существование *без потребностей* есть *бесполезное* существование. Что вообще лишено потребностей, то не имеет потребности и в существовании. Существует ли оно или нет – безразлично, безразлично для него самого, безразлично для других. Существо без *нужды* есть существо *без почвы*. Только то, что способно *страдать*, заслуживает существования. Только *преисполненное скорбей* существо есть существо *божественное*. Существо, *не испытывающее страданий*, есть существо *без сущности*. Существо, *не испытывающее страданий*, есть не что иное, как существо *без чувственности, без материи*.

\* \* \*

Если философия не включает в себе *пассивного принципа*, если философия размышляет о бытии *вне времени*, о наличном бытии, *без длительности*, о качестве *вне ощущения*, о сущности *вне существа*, о жизни *вне жизни*, о жизни *бестелесной и бескровной*, то такая философия, как вообще философия *абсолюта*, будучи исключительно *односторонней*, своей противоположностью *неизбежно* имеет опыт. Правда, Спиноза сделал материю атрибутом субстанции, но не как страдательное начало, а именно потому, что она *бесстрастна*, что она *едина*, *неделима*, *бесконечна*, что она имеет те же определения, какими обладает *противоположный* ей атрибут мышления, – одним словом, потому, что это материя *абстрактная*, материя *вне материи*, подобно тому, как сущность в “Логике” Гегеля есть сущность природы и человека, но *без сущности, без природы, без человека*.

Философ должен включить в *состав философии* ту сторону человеческого существа, которая *не философствует*, которая, скорее, стоит в *оппозиции* к философии, к абстрактному мышлению, словом, то, что Гегелем было убрано в *примечание*. Только таким способом филосо-

фия станет *универсальной, свободной от противоречий, неопровержимой, неодолимой силой*. Следовательно, философия должна начать не с себя, но со своей антитезы, с того, что *не есть философия\**. Эта заключенная в нас сущность, отличная от мышления, не-философская, абсолютно *враждебная схоластике*, есть принцип *сенсуализма*.

\* \* \*

Важнейшими орудиями, органами философии являются: *голова* – источник активности, свободы, метафизической бесконечности, идеализма, и *сердце* – источник страдания, конечного, потребностей, сенсуализма; выражаясь же теоретически это: *мысль и созерцание*; ибо *мысль* есть *потребность головы*, а *созерцание, чувственность* – *потребность сердца*. Мышление есть школьный принцип, принцип системы, созерцание – *жизненный принцип*. В созерцании предмет *меня* определяет, в мышлении *я* определяю предмет; в мышлении *я* – это *Я*, в созерцании *я* – не-*Я*. Истинная, объективная мысль, подлинная объективная философия создается лишь *отрицанием* мышления, путем *определения* со стороны предмета, через *страсть*, через источник всякой радости и горя. Созерцание доставляет нам только сущность, *непосредственно совпадающую с бытием*, сущность же, доставляемая мышлением, есть сущность, *опосредствованная различием, обособлением* от бытия. Следовательно, *жизнь и истина* – только там, где объединились бытие с сущностью, созерцание с мыслью, пассивность с активностью, *антисхоластический, сангвинический принцип французского сенсуализма со схоластической флегмой немецкой метафизики*.

\* \* \*

Какова философия, таков и философ, и наоборот: свойства философа – *субъективные условия и элементы* философии – являются также и ее *объективными* элементами. Подлинный философ, *не оторванный от жизни, от человека*, должен быть *галло-германской* крови. Вы, целомудренные немцы, не пугайтесь этого смешения. Еще в 1716 г. “Acta philisophorum”<sup>2</sup> высказали эту мысль: “Если сравнить немцев и французов, то умы вторых отличаются большей живостью, а первых – большей основательностью, поэтому можно было бы с полным правом сказать, что галло-германский темперамент лучше всего подходит для философии или что ребенок, имеющий отцом француза, а матерью немку, должен бы был (*cacteris paribus*)<sup>3</sup> обладать хорошим *ingenium*”

\* (См. об этом, как и вообще о философии Шеллинга и Гегеля, мою работу “К критике философии Гегеля”, вышедшую в “Галлеском ежегоднике” (септ., 1839), которая, как и следовало, впрочем, в то время ожидать, встретила самую небрежную оценку.)

philosophicum<sup>24</sup>. Совершенно верно, но только нужно, чтобы мать была француженкой, а отец немцем. *Сердце*, это женский принцип, это *чувство* конечного, это средоточие материализма – настроено по-французски. Голова же – мужской принцип, средоточие идеализма – по-немецки. Сердце порождает революции, голова – реформы; голова приводит вещи в порядок, сердце – в движение. Дух же только там, где движение, волнение, страсть, кровь, чувственность. Только esprit<sup>5</sup> Лейбница, только его сангвиническая, материалистическо-идеалистическая жилка впервые освободила немцев от их философского педантизма и схоластицизма.

\* \* \*

До настоящего времени сердце считалось в философии опорой теологии, но как раз сердце есть безусловно *антитеологическое* начало в человеке, антирелигиозное, атеистическое начало в теологическом смысле. Ведь сердце не верует ни во что другое, кроме себя самого, верует только в неопровержимую, божественную, абсолютную реальность своей сущности. Но та голова, что сердцу не внемлет, превращает собственную сущность сердца в обособленную, объективную, внешнюю сущность – ведь расторгать, разделять на субъект и объект есть дело головы. Разумеется, сердце нуждается в другом существе, но только в таком существе, которое ему сродни, которое от сердца не обособлено, которое не противоречит сердцу. Теология отрицает правду сердца, истину религиозного аффекта. Религиозный аффект, сердце, заявляет, например: “Бог страдает”; теология возражает: Бог не страдает, другими словами, сердце отрицает различие между Богом и человеком, а теология его утверждает.

\* \* \*

Тензм коренится в разладе между головой и сердцем; пантензм есть устранение этого разлада путем разлада же; в самом деле, он делает божественную сущность имманентной лишь в качестве трансцендентного. У антропотензма нет разлада. Антропотензм есть сердце, возведенное к уму; он осмысливает головой только то, о чем сердце говорит своим языком (он полагает в качестве абсолютного существа такое, которое познало сердце как существенную часть самого себя). Религия есть только аффект, чувство, сердце, любовь, т.е. отрицание, растворение Бога в человеке. Поэтому новая философия, отрицающая теологию, отвергающую подлинность религиозного аффекта, есть утверждение религии. Антропотензм есть пришедшая к самосознанию религия, религия, которая сама себе уразумевает. Теология же, напротив, религию отрицает, прикрываясь видимостью её утверждения.

\* \* \*

*Шеллинг и Гегель – противоположности.* Гегель – представитель мужского начала самостоятельности, самодеятельности, словом, идеального начала; Шеллинг – женского начала рецептивности, восприимчивости; сначала он воспринял Фихте, потом Платона и Спинозу, наконец, Я. Бёме, – словом, это представитель материалистического принципа. Гегелю не хватает созерцания, Шеллингу – силы мысли и определения. Шеллинг – мыслитель только в области *всеобщего*; когда же он доходит до дела, до особенного, до определенного, то он впадает в сомнамбулизм воображения. У Шеллинга рационализм – только *видимость*, иррационализм – *истина*. Гегель достигает лишь *абстрактного*, иррационального принципа; Шеллинг же приходит к *мистическому, воображаемому бытию* и реальности, противоречащим рациональному принципу. Гегель надостаток реализма возмещает *грубо чувственными*, Шеллинг – *красивыми* словами, Гегель выражает необычное расхожим образом, Шеллинг расхожее выражает необычно. Гегель превращает *вещи* в *чистые мысли*, Шеллинг же превращает *чистые мысли*, например самобытность Бога, в *вещи*. Гегель вводит в заблуждение мыслящие головы, Шеллинг – *немыслящие*. Гегель из неразумия созидает разум; Шеллинг, наоборот, разум превращает в неразумное. У Шеллинга реальная философия представлена в *грезях*, у Гегеля – уже в *понятии*. Шеллинг отрицает абстрактное мышление в *воображении*. Гегель – в *абстрактном мышлении*. Гегель как *самоотрицание* отрицательного мышления, как завершение прежней философии есть отрицательное начало новой; Шеллинг – это старая философия, *находящаяся в иллюзии, воображающая*, что она новая реальная философия.

\* \* \*

Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности Кантом, но – *заметьте себе!* – только устранение данного противоречия в *пределах самого противоречия*, в пределах одной сферы, в *пределах мышления*. У Гегеля *мысль* – это *бытие*; *мысль* – *субъект*, *бытие* – *предикат*. “Логика” есть мышление в сфере мысли, или мысль, сама себе мыслящая, мысль как *субъект*, *лишенный предиката*, или мысль, которая *одновременно* является *субъектом* и *предикатом самого себя*. Мышление же в сфере мысли есть еще абстрактное мышление, поэтому оно реализуется, отчуждается. Эта реализованная, отчужденная мысль есть природа, вообще реальное, бытие. Но что же подлинно реально в этом реальном? Мысль, которая поэтому тотчас сбрасывает с себя предикат реальности, чтобы восстановить отсутствие предиката как свою под-

линную сущность. Но именно поэтому Гегель и не дошел до *бытия как такового*, до свободного, самостоятельного, самодовлеющего бытия. Гегель мыслил объекты лишь как *предикаты* самомыслящей мысли. Установленное противоречие между *существующей* и мыслимой религией в “Философии религии” Гегеля возникло лишь потому, что здесь, как и повсюду, мысль превращается в субъект, предмет же, религия – в простой *предикат* мысли.

\* \* \*

*Кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии.* Учение Гегеля, что природа, реальность *положена* идеей, есть лишь *рациональное* выражение теологического учения, что природа сотворена Богом, что материальное существо создано нематериальным, т.е. абстрактным, существом. В конце “Логики” это даже приводит абсолютную идею к фантастическому “решению”, чтобы собственноручно подтвердить свое происхождение из теологического неба<sup>6</sup>.

\* \* \*

*Философия Гегеля есть последнее прибежище, последняя рациональная опора теологии.* Некогда католические теологи *de facto*<sup>7</sup> сделались *аристотеликами*, чтобы иметь возможность бороться с протестантизмом, в настоящее время так же точно протестантские теологи должны *de jure*<sup>8</sup> стать *гегельянами*, чтобы иметь возможность бороться с “атеизмом”.

\* \* \*

Действительное отношение мышления к бытию только таково: *бытие – субъект, мышление – предикат* (но такой предикат, который содержит *сущность* соответствующего субъекта). Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления. Бытие дано из себя и через себя, бытие дается только бытием, основа бытия в нем самом, – ведь только бытие есть смысл, разум, необходимость, истина, – словом, всяческое во всем. *Бытие существует* потому, что *небытие* есть *небытие*, иначе говоря, *ничто, бессмыслица*.

\* \* \*

Сущность бытия, как *бытия*, есть сущность природы. Возникновение во времени распространяется только на порождение природы, а не на ее сущность.

\* \* \*

Бытие только там выводится из мышления, где *разрушено подлинное единство* мышления и бытия, где путем абстракции сначала у бытия отнимается его *душа*, его *сущность*, а вслед за этим в сущности, изъятый из бытия, снова усматривается *смысл* и *основание* этого самого по себе пустого бытия; точно так же мир выводится из Бога и должен быть из него выведен только там, где сущность мира произвольно отмежевывается от мира.

\* \* \*

Тот, кто спекулирует по поводу особого реального принципа философии, вроде так называемых позитивных философов, тот, “как скот голодный, что в степи сухой кружит себе, злым духом обойденный, а вокруг цветет *роскошный луг зеленый!*”<sup>9</sup>

Этот роскошный луг зеленый представляет собой природу и человека, потому что одно связано с другим. Созерцайте же природу, созерцайте человека! И перед вашими глазами предстанут мистерии философии.

\* \* \*

Природа есть *неотличимая от бытия* сущность, человек есть *сущность, отличающая* себя от бытия. Неотличимая сущность есть основание сущности, отличающей себя, – таким образом, природа есть основание человека.

\* \* \*

Новая, единственно позитивная философия есть *отрицание всякой школьной философии*, и, хотя она в себе заключает истинную сторону последней, она все же есть отрицание философии как *абстрактного, партикулярного, т.е. схоластического*, качества: у нее нет особого абстрактного принципа, у нее нет пароля, нет *специального* языка, нет *особого* имени, нет *особого* принципа. Новая философия не является более *абстрактным качеством, особым факультетом* – она есть *сам мыслящий человек*, человек, который *существует и знает себя* как природное существо, одаренное самосознанием, как существо историческое, как существо государственное, как существо религиозное, это человек, который *существует и знает себя* как *действительное* (не воображаемое) *абсолютное тождество* всех противоположностей и противоречий, всех активных и пассивных, духовных и чувственных, политических и социальных качеств; человек, который *знает*, что пан-

*теистическая* сущность, отделенная от человека спекулятивными философами или, скорее, теологами, объективированная в качестве *абстрактной* сущности, есть не что иное, как его *собственная неопределенная*, но способная к *бесконечным определениям* сущность.

\* \* \*

Новая философия есть *отрицание* как *рационализма*, так и *мистицизма*, как *пантеизма*, так и *персонализма*, как *атеизма*, так и *теизма*; она составляет *единство всех этих противоположных истин*, будучи *абсолютно самостоятельной и подлинной истиной*.

\* \* \*

Новая философия в качестве философии религии высказалась как *отрицательно*, так и *положительно*. Достаточно только *выводы* из ее анализа сделать *посылками*, и мы в них усмотрим принципы позитивной философии. Но новая философия не гонится за расположением публики. Уверенная в самой себе, она не хочет цеголять *видимостью* того, что она есть; поэтому она принуждена *быть* тем, что она *не* есть для нашего времени, существенно заинтересованного в том, чтобы *видимость* принималась за сущность, иллюзия – за реальность, название – за самую вещь. Так противоположности восполняют друг друга! Где *ничто* принимается за *ничто*, *ложь* – за *правду*, там совершенно логично приходится *ничто* считать за *ничто*, *истину* принимать за *ложь*. И где делается доселе неслыханная попытка создать философию, основанную на *расположении и мнении* газетной публики, там совершенно честным и христианским поступком будет попытка *опровержения* философских произведений посредством одной лишь клеветы перед публикой в аугсбургской “Всеобщей газете”<sup>10</sup>. Любопытно, что все это происходит в тот самый момент, когда философия охвачена решительным, всеобщим *разочарованием в самой себе*. О, как же пристойны, как моральны общественные условия Германии!

\* \* \*

Новый принцип выступает всегда с *новым названием*, новыми словами, он дарует княжеский титул наименованию, возводя его из низкого, подчиненного положения и делая его обозначением чего-то высочайшего. Если наименование новой философии, название “человек” перевести как “самосознание”, то это значит толковать новую философию в духе старой, отодвигать ее вновь на старые позиции, ведь самосознание прежней философии в *обособлении от человека* есть *абстракция без реальности*. Человек есть самосознание.

\* \* \*

С точки зрения языка, название “человек” есть особое название, а с точки зрения истины – это есть название всех названий. Человеку подбает предикат *πολλωνυδος*<sup>11</sup>. Что бы человек ни называл и ни выражал, он всегда раскрывает свою собственную сущность. Поэтому язык есть критерий того, на каком уровне находится человеческая культура. Имя же божье есть только название того, что для человека является величайшей силой, высочайшим существом, другими словами, наивысшим чувством, наивысшей мыслью.

Обычно названием “человек” обозначается человек с его потребностями, ощущениями, умонастроениями – человек как личность в отличие от его духа, вообще от его всеобщих общественных качеств, в отличие, например, от художника, мыслителя, писателя, судьи, словно это не *характерное, существенное свойство*, что он мыслитель, что он художник, что он судья и т.д., словно человек в искусстве, в науке выходит *за свои пределы*. Спекулятивная философия теоретически закрепила это обособление существенных человеческих качеств от самого человека и тем самым она обожествила одни абстрактные качества в виде самостоятельных существ. Так, например, в § 190 “Философии права” Гегеля читаем: “В праве предметом является лицо, в моральной точке зрения – субъект, в семье – *член семьи*; в гражданском обществе – *гражданин* вообще (в качестве *bourgeoisie*); здесь же, на точке зрения потребностей, предметом является то конкретное в *представлении*, которое называют *человеком*; следовательно, только здесь, и, собственно говоря, лишь здесь речь идет о *человеке* в этом смысле”<sup>12</sup>. В этом смысле, значит, и тогда, когда речь идет о гражданине, о субъекте, о члене семьи, о личности, ведь всегда на самом деле идет речь об *одном и том же* существе, человеке, только в разных смыслах, в разных качествах.

\* \* \*

Все спекулятивные рассуждения о праве, о воле, о свободе, о личности помню человека, вне его или даже поверх него, – все это рассуждения *без единства, без необходимости, без субстанции, без основания, без реальности*. Человек есть бытие свободы, бытие личности, бытие права. Только человек является *основой и почвой* Я Фихте, монады Лейбница, абсолюта.



\* \* \*

В основе всех наук должна лежать *природа*. Учение до тех пор является лишь *гипотезой*, пока не найдено его *естественное основание*. В особенности это относится к *учению о свободе*. Только новой философией удастся сделать чем-то *естественным* свободу, которая до сих пор была *противоестественной и сверхъестественной гипотезой*.

\* \* \*

*Философия должна вновь соединиться с естествознанием, а естествознание – с философией*. Это единение, основанное на взаимной потребности, на внутренней необходимости, будет продолжительнее, счастливее и плодотворнее по сравнению с *мезальянсом* между философией и теологией, *существовавшим до сих пор*.

\* \* \*

Человек есть 'εν και πᾶν<sup>13</sup> государства. Государство есть реализованная, развитая, раскрытая полнота человеческого существа. Существенные качества или виды деятельности человека реализуются в государстве в отдельных сословиях, но в личности главы государства они вновь сводятся к тождеству. Глава государства является правителем всех сословий, без различия: перед ним они все одинаково нужны, имеют одинаковые права. Глава государства есть представитель универсального человека.

\* \* \*

Христианская религия связала человеческое имя с именем божьим в *одном* названии – богочеловека, она, таким образом, человеческое имя вознесла до атрибута высшего существа. Сообразно истинному положению вещей новая философия превратила этот атрибут в субстанцию, предикат – в субъект; новая философия есть *реализованная идея*, она есть *правда* христианства. Но именно потому, что она заключает в себе *сущность* христианства, она отказывается от *названия* христианства. Христианство высказало истину лишь в *противоречии с истиной*. Непротиворечивая, чистая, не извращенная правда есть *новая правда – новый автономный акт* человечества.

## ЛЮТЕР КАК ТРЕТЕЙСКИЙ СУДЬЯ МЕЖДУ ШТРАУСОМ И ФЕЙЕРБАХОМ

---

Штраус и Фейербах! Кто из них прав в недавно поднятом вопросе о понятии чуда?<sup>1</sup> Штраус, который рассматривает вопрос как теолог, а следовательно, предвзято, или же Фейербах, который рассматривает его как не-теолог, следовательно, свободно? Штраус, который видит вещи такими, какими они *представляются* в глазах спекулятивной теологии, или же Фейербах, который их видит такими, каковы они *на самом деле*? Штраус, который так и не высказывает окончательного суждения о том, что есть чудо, и вдобавок предполагает, что за чудом стоит еще особая духовная сила, отличная от желания (как будто желание не есть эта самая, предполагаемая им сила духа, или человека; как будто, например, желание быть свободным не является *первым* актом свободы), или же Фейербах, который без всяких обиняков говорит: чудо есть реализация естественного, т.е. человеческого, желания сверхъестественным способом? Кто из них прав? Лютер, – весьма солидный авторитет, бесконечно превосходящий всех протестантских догматиков, вместе взятых, ибо религия была для него *непосредственной истиной*, так сказать *природой*, – Лютер пусть решит, кто из них прав.

Лютер говорит, *например*, – ибо можно было бы привести из его сочинений бесчисленное множество аналогичных мест, – по поводу воскресения мертвых в Евангелии от Луки (гл. 7):

“Дело нашего господина, Иисуса Христа, мы должны чтить иначе и *выше*, чем дела людей, ибо того ради начертаны они для нас, чтобы по ним мы могли познать, какой он всемогущий владыка, – а именно, *такой владыка и Бог, который в состоянии помочь, когда никто больше не может помочь*; следовательно, ни один человек не упал так низко, чтобы Бог не был в состоянии ему помочь, как бы велико ни было бедствие”. “И что же для *нашего Господа Бога невозможно*, так что мы в этом деле не могли бы с упованием положиться на него? Ведь он *создал из ничего* землю и небо и *все остальное*. Из года в год покрывает он деревья вишнями, сливами, яблоками, грушами, и *ничего ему для этого не требуется*. Для любого из нас немисливо зимой, когда лежит снег, извлечь из-под снега хотя бы одну вишенку. Бог же – такое существо, которое *все может создать*, которое *может сделать живым то, что было мертвым, и вызвать к жизни то, что не существовало*. Таким образом, как бы низко какое-либо существо ни пало, для нашего Господа Бога оно пало не настолько низко, чтобы он не мог его поднять и поставить. Мы должны познать эти дела Бога и по-

нять, что для него нет ничего невозможного и то, когда нам худо, мы, полагаясь на его всемогущество, должны учиться неустрашимости. Пусть придет турок или другая какая-нибудь беда, – мы должны помнить, что есть такой радатель и спаситель, чья десница всемогуща и в силах помочь. Такова правильная, истинная вера”. “В Боге надо черпать отвагу и не приходить в уныние. Ибо то, что не в состоянии сделать я и другие люди, то может сделать Он. Если ни я, ни другие люди не в состоянии помочь, то Он может мне помочь и спасти меня от смерти, как говорится в 68-м псалме: *Есть у нас Бог, который помогает, и царь царей, который спасает от смерти*. Поэтому сердце наше должно быть полно отваги и упования на Бога. Такие сердца поспешнее служат Богу и любят его, это – сердца, которые не поддаются унынию и страху”. “В Боге и сыне его, Иисусе Христе, мы должны черпать отвагу. Ибо что не можем сделать мы, то может сделать Он; чего у нас нет, то есть у Него. Если мы сами не можем помочь себе, то может помочь Он, – и Он это делает с радостью и охотой, как мы видим” (Сочинения Лютера (часть XVI), Лейпциг, 1732, с. 442–445)<sup>2</sup>.

В этих немногих словах вы вместе апологию всей книги Фейербаха<sup>3</sup>, – апологию тех определений провидения, всемогущества, творения, чуда, веры, которые в этой книге даны. Стыдитесь, христиане, – благородные и простые, ученые и неученые, – стыдитесь, что антихристианину пришлось показать вам сущность христианства в её подлинном, неприкрытом виде. А вам, спекулятивные теологи и философы, я советую: освободитесь от понятий и предрассудков прежней спекулятивной философии, если желаете дойти до вещей, какими они существуют в действительности, т.е. до истины. И нет для вас иного пути к истине и свободе, как только *через огненный поток*<sup>4</sup>. Фейербах – это чистильщик нашего времени.

Не-берлинец

# ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемые “Основные положения” содержат продолжение и дальнейшее обоснование “Предварительных тезисов к реформе философии”, преследуемых безграничным произволом немецкой цензуры<sup>1</sup>. Первоначально рукопись представляла собой объемистую книгу; но при переписке набело мной владел – я сам не знаю как – дух немецкой цензуры, и я *варварски* вычеркивал. То, что сохранилось от этой нескромной цензуры, свелось к предлагаемым немногим печатным листам.

“Основными положениями философии будущего” я назвал их потому, что современность вообще как эпоха утонченных иллюзий и затасканных предрассудков не способна просто даже понять, не говоря уже о том, чтобы оценить, *непростые истины*, от которых абстрагированы настоящие основные положения, именно в силу этой их простоты.

Философия будущего имеет задачу вернуть философию из царства “душ усопших” в царство душ, наделенных *телом* и *живых*; стащить ее из ее божественного, ни в чем не нуждающегося мысленного блаженства в царство *человеческой скорби*. Для этой цели она нуждается только в *человеческом* рассудке и в *человеческом* языке. Однако мыслить, говорить и действовать истинно и чисто по-человечески суждено только грядущим поколениям. В настоящее время речь идет не о том еще, чтобы *изъяснить* человека, но о том, чтобы вытащить его из того болота, в котором он погряз. Плодами этой неблагодарной и тяжелой работы и являются настоящие “Основные положения”. Их задача состояла в том, чтобы из философии абсолюта, т.е. из теологии, вывести необходимость философии человека, т.е. антропологии, и путем *критики божественной* философии обосновать *истину философии человеческой*. Поэтому для их оценки требуется хорошее знакомство с философией нового времени.

Выводы из этих “Основных положений” не замедлят последовать.  
Брукберг, 9 июля 1843 г.

## § 1

Задача нового времени заключалась в воплощении и очеловечении Бога, в *превращении* и растворении теологии в антропологию.

## § 2

Протестантизм представлял собой *религиозный* или *практический* способ этого очеловечения. Богом протестантизма был только *тот* Бог, который есть человек, – человеческий Бог, т.е. Христос. Протестантизм, в противоположность католицизму – уже не интересуется больше тем, что такое Бог *сам по себе*, а интересуется только тем, *каков Бог для человека*; в связи с этим у протестантизма больше нет умозрительной или созерцательной тенденции, как у католицизма; протестантизм уже не есть *теология*, – он по существу только христология, т.е. *религиозная антропология*.

## § 3

Впрочем, протестантизм только *практически* отрицал Бога самого по себе или Бога как Бога – ведь только Бог сам по себе есть Бог в собственном смысле; теоретически он оставлял его неприкосновенным; Бог существует, но только не для человека, т.е. не для *религиозного* человека; он – существо *потустороннее*, существо, которое только некогда там на небе будет *объектом для человека*. Но что находится *по ту* сторону религии, то лежит *по сю* сторону философии, что не является объектом первой, то как раз составляет объект второй.

## § 4

*Рациональная* или *теоретическая* обработка и анализ беспредметного Бога, потустороннего для религии, составляет *спекулятивную философию*.

## § 5

*Суцность* спекулятивной философии есть не что иное как *рационализированная, реализованная, наличная суцность Бога*. Спекулятивная философия есть *настоящая, последовательная, разумная* теология.

## § 6

Бог как Бог, как *духовная или абстрактная суцность*, т.е. *не* человеческая, *не* чувственная, *доступная только для разума или интеллекта* и составляющая *его объект*, есть *не что иное, как суцность самого разума*; *силой воображения суцность эта представляется обычной теологии или теизму существом самостоятельным, отличным от разума*. Есть поэтому внутренняя, священная *необходимость* в том, чтобы эта суцность разума, отделенная от разума, была в конце кон-

цов отождествлена с разумом, чтобы таким образом божественное существо было познано, реализовано и представлено в качестве сущности разума. В этой необходимости коренится великое историческое значение спекулятивной философии.

Доказательство тождества божественного существа с сущностью разума или интеллекта заключается в том, что *определения* или *свойства Бога* являются *свойствами разума*, конечно, поскольку они разумны, или духовны, а не представляют собою *определений чувственности* или *воображения*.

“Бог – бесконечное, ничем не ограниченное существо”. Но то, что не составляет границы или предела для Бога, то не является также пределом для разума. Где, например, Бог оказывается существом, возвышающимся над всеми ограничениями чувственности, там и разум оказывается таким же. Кто не может себе представить другого существования, кроме чувственного, у кого поэтому разум ограничен чувственностью, у того в силу той же причины и Бог ограничен чувственностью. Разум, мыслящий Бога как безграничное существо, мыслит в Боге только *свою собственную безграничность*. Что для разума является божественным существом, только то для него также составляет разумное существо, т.е. существо, вполне возражающее и представляющее разум и именно поэтому его удовлетворяющее. А то, в чем существо находит свое удовлетворение, есть не что иное, как его *предметная сущность*. Кто находит удовлетворение в поэзии, тот сам является поэтической натурой, кто находит удовлетворение в философии, тот сам философ, и что это именно так, находит свое предметное выражение и для него, и для других лишь в самом процессе удовлетворения. Разум, однако, не ограничивается чувственными, конечными вещами; он удовлетворяется только в существе бесконечном, – итак, только в этом существе раскрывается сущность разума.

“Бог – необходимое существо”. Но эта его необходимость коренится в том, что он – *разумное, одаренное интеллектом* существо. Не в мире, не в материи заложено основание того, что мир, материя существуют, и что они таковы, каковы они есть, ведь для мира совершенно безразлично, существует он или нет, таков он или иной\*. Следовательно, мир с необходимостью предполагает в качестве причины другое существо, а именно *разумное, сознающее себя*, действующее согласно основаниям и целям. Ведь если у этого другого существа отнять интеллект, то вновь возникает вопрос о его основании. Необходимость первичного, высшего существа коренится поэтому в предположении, что только *разум* являет-

\* Само собою разумеется, что здесь, как и во всех параграфах, касающихся вопросов исторических и их развивающих, я излагаю и привожу доводы не со своей собственной точки зрения, но с точки зрения того или иного учения, следовательно, здесь – с точки зрения тезиса.

ся *первым и величайшим, необходимым и подлинным* существом. Вообще как и все метафизические или онтологические определения только тогда получают подлинность и реальность, когда они сведены к психологическим или, скорее антропологическим определениям, – точно так же и в старой метафизике или онтологии необходимость божественного существа оказывается осмысленной и разумной, подлинной и реальной лишь в психологическом или антропологическом определении Бога как существа, наделенного интеллектом. Необходимое существо есть то, которое необходимо мыслить и безусловно полагать, которое безусловно невозможно отрицать или упразднить, но лишь поскольку оно есть *самомыслящее* существо. Итак, разум в необходимом существе обнаруживает лишь свою собственную необходимость и реальность.

“*Бог есть безусловное, всеобщее, неизменное, вечное или вневременное существо*”, – “Бог не есть то или другое”. Но ведь даже с точки зрения самой метафизической теологии безусловность, неизменность, вечность, всеобщность суть также свойства истин или законов разума, следовательно, – это свойство самого разума, ибо чем иным могут быть эти неизменные, всеобщие, безусловные, всегда и везде значимые истины разума, как не выражениями сущности этого разума?

“*Бог – независимое, самостоятельное существо, не нуждающееся для своего бытия ни в каком другом существе, следовательно, от себя и через себя суще*”. Но и это абстрактное, метафизическое определение обладает смыслом и реальностью лишь в качестве определения сущности разума и потому значит только , что Бог есть мыслящее, обладающее интеллектом существо или, наоборот, что только мыслящее существо есть существо божественное; ибо только *чувственное* существо нуждается для своего существования в других вещах помимо себя. Я нуждаюсь в воздухе, чтобы дышать, в воде, чтобы пить, в свете, чтобы видеть, в растительных и животных веществах, чтобы есть, но я ни в чем не нуждаюсь, по крайней мере непосредственно, чтобы мыслить. Нельзя себе представить, чтобы существо дышало без воздуха, чтобы оно видело без света, но я в состоянии вообразить мыслящее существо как нечто изолированное. Существо, которое дышит, *неизбежно* связано с сущностью, вне его находящейся; его *существенный* объект, то, благодаря чему оно есть то, что оно есть, находится *вне его*; мыслящее же существо *соотносится с самим собой* – оно есть свой собственный объект, заключает свою сущность в себе самом, оно есть то, что есть, через самого себя.

## § 7

То, что в *теизме* составляет *объект*, является *субъектом* в *спекулятивной* философии, что в первом есть лишь *мысленная*, данная в представлении сущность разума, то здесь оказывается *мыслящей* сущностью самого разума.

Теист представляет себе Бога как существо, *существующее вне разума*, вообще вне человека, *личное* существо, – он как субъект мыслит о Боге как объекте. *Он мыслит о Боге как о существе* духовном, нечувственном; таков Бог по *существованию*, т.е. по его представлению, а по своему *бытию*, т.е. в *действительности*, он – *чувственное* существо. Ведь *существенным признаком* объективного бытия, бытия вне мысли и представления, *является* чувственность. Теист отличает от себя Бога в том же смысле, в каком он отличает от себя чувственные вещи и существа как вне его находящиеся; словом, он мыслит Бога с *точки зрения чувственности*. Между тем спекулятивный теолог или философ мыслит о Боге с *точки зрения мышления*; он поэтому не имеет между собой и Богом в качестве среднего члена назойливого образа чувственного существа; таким образом, он беспрепятственно отождествляет объективное, мыслимое существо с *субъективным*, мыслящим существом.

Внутренняя неизбежность превращения Бога из человеческого *объекта* в *субъект*, в *мыслящее Я* человека, нагляднее вытекает из изложенного выше так: Бог есть объект человека, и только человека, а не животного. А чем является существо – это познается лишь из его *объекта*; объект, к которому существо неизбежно относится, есть не что иное, как его выявленная сущность. Так растение есть объект травоядных животных; но благодаря этому объекту данные животные существенно отличаются от других, плотоядных животных. Так объектом глаза является свет, а не звук и не запах. В объекте глаза раскрывается его сущность. Поэтому нет разницы между не видящим и не имеющим глаз. В связи с этим и в жизни мы называем вещи и существа только согласно их объектам. Глаз есть “орган света”. Кто возделывает поле, тот – хлебопашец, кто объектом своей деятельности избирает охоту, тот – охотник, кто ловит рыбу, тот – рыболов и т.д. Итак, если Бог, каким он является по своей необходимости и сущности, является объектом человека, то в сущности этого объекта раскрывается лишь собственно сущность человека. Представь себе, что мыслящее существо на какой-либо планете или комете нашло несколько тезисов христианской догматики, в которых речь идет о существе божием. Что бы заключило это существо из этих тезисов? Неужели о бытии Бога в смысле христианской догматики? Нет! Оно заключило бы лишь о том, что и на Земле имеются мыслящие существа; в определениях, данных обитателями Земли своему Богу, оно усмотрело бы лишь определение их собственного существа, так, например; в определении: Бог есть дух, оно усмотрело бы лишь доказательство и выражение их собственного духа; словом, из сущности и свойств объекта оно бы сделало вывод о сущности и свойствах субъекта. И это было бы совершенно закономерно; ведь в *данном* объекте отпадает различие между тем, что составляет объект *сам по себе*, и тем, чем *он* является для человека. Это различие



уместно лишь в непосредственно чувственном объекте, именно поэтому такой объект дан и другим существам помимо человека. Свет дан не только человеку, он действует также на животных, на растения, даже на неорганические существа: это есть всеобщая сущность. Для познания света мы поэтому наблюдаем результаты и воздействия, которые свет оказывает не только на нас, но и на другие существа, от нас отличные. Поэтому здесь различие между предметом *в себе* и предметом *для нас*, т.е. различие между действительным предметом и предметом в нашей мысли и представлении, необходимо, объективно обосновано. Бог же есть предмет *только* для человека. Животные и звезды славят господу лишь по *смыслу, вкладываемому в это человеком*. То, что Бог не является объектом для какого-либо другого существа, кроме человека, что он есть объект специфически человеческий, что он есть тайна человека, – все это, следовательно, свойственно самой сущности Бога. Если же Бог раскрывается исключительно в человеке, то что нам раскрывается в существе божием? Не что иное, как существо человека. (Ведь в чем причина того, что он есть объект лишь для человека? В природе Бога, но равно и в природе человека, – следовательно, в тождестве божественной и человеческой природы.) Для кого высшее существо является предметом, тот сам оказывается высшим существом. Чем больше человеческие черты становятся объектом для животных, тем выше они стоят, тем больше они приближаются к человеку. Если бы для животного объектом оказался человек как человек, собственная человеческая сущность, такое животное перестало бы быть животным, а само бы стало человеком. Только равноценные существа являются объектом друг для друга, а именно в таком виде, каковы они *сами по себе*. Во всяком случае тождество божественного и человеческого существа проникает даже в сознание теизма. Но поскольку теист, несмотря на то, что он усматривает сущность Бога *в* (человеке), [духе], вместе с тем все же представляет себе Бога как вне человека находящееся чувственное существо, постольку для него и это тождество является объектом лишь как *чувственное* тождество, *сходство* или *родство*. Родство выражает то же самое, что тождество, но с родством одновременно связано чувственное представление того, что родственные существа являются двумя самостоятельными, т.е. чувственными, вне друг друга находящимися существами.

## § 8

*Обычная теология превращает человеческую точку зрения в божественную; спекулятивная же теология, напротив, превращает божественную точку зрения в точку зрения человека или, скорее, мыслителя.*

Бог есть в обычной теологии объект, причем подобный любому

другому чувственному объекту; но вместе с тем он опять-таки субъект, и субъект именно в смысле человеческого субъекта: Бог творит вещи *вне себя*, устанавливает отношения *к самому себе* и к другим *вне* его находящимся существам, любит и вместе с тем мыслит себя и другие существа. Словом, человек превращает свои мысли и даже аффекты в божественные мысли и аффекты, свою сущность, свою точку зрения превращает в божественную точку зрения. Спекулятивная же теология перевертывает это положение вещей. (И это обращение совершенно обоснованно и справедливо. Если я наделяю Бога человеческими мыслями, вообще человеческими свойствами, то почему бы не наделить человека божественными свойствами? Если Бог мыслит подобно человеку или, скорее, по-человечески, почему бы и человеку не мыслить подобно Богу или по-божьи? Поэтому в обычной теологии Бог есть мыслимое человеком существо, в спекулятивной же – человек есть мыслимое Богом существо.) В обычной теологии Бог есть *противоречие с самим собой*, ведь он *должен* быть не человеческим, а *сверхчеловеческим* существом, вместе с тем, согласно всем своим определениям, он в действительности, однако, – человеческое существо. Что же касается спекулятивной теологии или философии, то там, наоборот, Бог есть *противоречие с человеком*, он *должен* составлять сущность человека, по крайней мере разума, в действительности же он – нечеловеческое, сверхчеловеческое, т.е. абстрактное существо. Сверхчеловеческий Бог в обычной теологии лишь назидательная фраза, фантазия, игра воображения, в спекулятивной философии, наоборот, это – истина, горькая правда. Самое резкое противоречие, с которым столкнулась спекулятивная философия, коренится лишь в том, что она превратила Бога, который в теизме является лишь фантастическим существом, отдаленным, неопределенным, туманным, в наличное, определенное существо, и тем самым разрушила призрачное очарование, которым наделяет отдаленное существо голубая дымка воображения. Так, теисты негодовали на то, что логика, являясь, по Гегелю, изображением Бога в его вечной, домировой сущности<sup>2</sup>, в то же время трактует, например в учении о количестве, об экстенсивных величинах, дробях, степенях, отношениях меры и т.п. Они, возмущенно, восклицали: неужели этот бог должен быть нашим Богом? И вместе с тем разве этот бог гегелевской “Логике” есть что-либо другое, нежели теистический Бог, извлеченный на свет определяющей мысли из тумана песяного образа, поиманный, так сказать, *ad solem*<sup>3</sup>, на слове, – Бог, который все сотворил и упорядочил согласно мере, числу и весу? Если Бог все устроил и сотворил согласно числу и мере, если, таким образом, мера и число, прежде чем реализоваться во внебожественных вещах, содержались и до сих пор содержатся в разуме, а следовательно, и в существе Бога, поскольку между разумом Бога и его существом нет различия, то не относится ли и математика к богословским мистериям? Впрочем, конеч-

но, существо кажется совсем другим в воображении и представлении, нежели воистину и в действительности. Нет ничего удивительного в том, что для тех, кто судит лишь по внешности, по видимости, то же самое существо представляется как два совершенно различных существа.

### § 9

*Существенные свойства или предикаты божественного существа являются существенными свойствами или предикатами спекулятивной философии.*

### § 10

Бог есть чистый дух, чистая сущность, чистая деятельность – *actus purus* – без страстей, без определений извне, без чувственности, без материи. Спекулятивная философия и есть этот чистый дух, эта чистая деятельность, реализованная в виде акта мысли, абсолютная сущность как абсолютная мысль.

Как абстракция от всего чувственного и материального составляла некогда необходимую предпосылку теологии, точно так же она была необходимой предпосылкой и спекулятивной философии, с той лишь разницей, что теологическая абстракция сама была чувственной абстракцией, аскетизмом, поскольку ее предмет, хотя и абстрактное существо, вместе с тем опять-таки представлялось существом чувственным; что же касается абстракции спекулятивной философии, то это исключительно духовная, мыслящая абстракция, имеющая только научный или теоретический, а не практический смысл. Начало картезианской философии, отвлечение от чувственности, от материи, является началом новой спекулятивной философии. Однако Декарт и Лейбниц смотрели на эту абстракцию лишь как на субъективную предпосылку для познания нематериального божественного существа, они представляли себе нематериальность Бога в виде *объективного* свойства, *независимого* от абстракции, от мысли. Они стояли еще на теистической точке зрения, для них нематериальная сущность была только *объектом*, а не *субъектом, принципом, действительной сущностью* самой философии. Разумеется, Бог является первоосновой философии также и у Декарта и Лейбница, но лишь как *объект, отличающийся* от мышления, – поэтому Бог для них был первоосновой лишь вообще, лишь в представлении, а не на деле и в действительности. Бог есть только *первоначальная* и *общая* причина материи, движения и деятельности; что же касается специальных движений и деятельности, определенных действительных материальных вещей, то они рассматриваются и познаются вне зависимости от Бога. Лейбниц и Декарт – идеалисты лишь в общих взглядах, в частных вопросах они

– чистые материалисты. Только Бог есть последовательный, совершенный, настоящий идеалист, потому что только он представляет себе все вещи без затемнения, т.е., с точки зрения философии Лейбница, – помимо чувств и воображения; он есть чистый разум, т.е. отмежеванный от всякой чувственности и материальности; поэтому для него материальные вещи – исключительно мысленные сущности, чистые мысли, вообще для него не существует никакой материи, так как материя опирается лишь на смутные, т.е. чувственные, представления. Однако все же и человек, по Лейбницу, включает в себя значительную долю идеализма. Как возможно было бы представить себе нематериальное существо, не обладая нематериальной способностью и, следовательно, не обладая нематериальными представлениями? Ведь человек, помимо чувства и воображения, имеет рассудок, а рассудок и есть как раз нематериальная, *чистая* сущность, поскольку она мыслит; разница в том, что человеческий рассудок не *вполне* чист, не чист в том безграничном и широком смысле, каков божественный рассудок или божественное существо. Таким образом, человек, в частности этот человек – Лейбниц, оказывается *частичным, половинчатым идеалистом*, только Бог есть *полный идеалист*, “совершенный мудрец”<sup>4</sup>, как его определенно называет Вольф, т.е. Бог есть идея завершенного, абсолютного идеализма позднейшей спекулятивной философии, разработанного во всех частностях. В самом деле, что такое разум, что такое вообще существо божие? Это не что иное, как человеческий разум, как человеческая сущность, отмежеванная от всех определений, составляющих границы человека в определенное время, будь они действительные или воображаемые. У кого разум не находится в конфликте с чувствами, для кого чувства не являются границами, тот не считает разум, лишенный чувств, за высший, подлинный разум. Что другое представляет собою идея какой-нибудь вещи, как не ее сущность, очищенную от отграничений и затемнений, испытываемых ею в реальном мире, в котором она находится в связи с другими вещами? Итак, по Лейбницу, предел человеческого разума заключается в том, что он погряз в материализме, т.е. в смутных представлениях; но эти смутные представления опять-таки возникают лишь потому, что человеческое существо находится в связи с другими существами, вообще с миром. Однако эта связь не имеет отношения к сущности разума, она, скорее, ему противоречит, ибо разум *сам по себе*, т.е. по идее, является нематериальной, *т.е. для себя самой существующей*, изолированной сущностью. А эта идея, этот таким образом очищенный от всех материалистических представлений разум и есть божественный разум. Но то, что для Лейбница являлось лишь *идеей*, в позднейшей философии стало *истиной и действительностью*. Абсолютный идеализм есть не что иное, как *реализованный, божественный разум* Лейбницевого теизма, систематически

завершенный чистый разум, освобождающий все вещи от их чувственной оболочки, превращающий их в чистые мысленные сущности, в мысленные вещи; он не загрязнен ничем инородным, он занят лишь самим собой как сущностью сущностей.

Бог есть мыслящее существо, но предметы, которые он мыслит и постигает в себе, *не отличны*, подобно его разуму, *от его сущности*; таким образом, мысля вещи, он мыслит только *самого себя*, он, следовательно, пребывает в *ненарушаемом единстве с самим собой*. Это *единство мыслящего и мыслимого* составляет *тайну спекулятивного мышления*.

Так, например, в “Логике” Гегеля предметы мысли не отличаются от сущности мышления. Здесь мышление пребывает в непрерывном единстве с самим собой; предметы мышления представляют собой лишь мысленные определения, они растворяются в мыслях, в них нет ничего, что оставалось бы вне мышления. Но в чем заключается сущность “Логики”, то составляет и божественную сущность. Бог есть [духовная] абстрактная сущность (поскольку он освобожден от всех определений действительных сущностей как ограниченный; правда, они к нему прилагаются, но отвлеченные от определенности, которой они обладают в действительности). Но вместе с тем он есть сущность сущностей, обнимающая все сущности в себе, притом в единстве с этой своей абстрактной сущностью. Но что представляют собой эти сущности, совпадающие с абстрактной духовной сущностью? Они сами являются абстрактными сущностями – *мыслями*. Вещи, каковы они в Боге, не совпадают с тем, каковы они вне Бога; их как раз следует отличать от действительных вещей, подобно тому, как мы отличаем вещи как предметы “Логики” от вещей как предметов действительного созерцания. Итак, к чему же сводится различие божественного и метафизического мышления? Только к различию воображения, к различию между *воображаемым* мышлением и действительным мышлением.

## § 12

Различие между *божественным знанием*, или *мышлением*, *предвосхищающим* как *прообраз* вещи и их *созидающим*, и *человеческим знанием*, *следующим* за вещами как *отображение*, есть не что иное, как различие между знанием *априорным*, или *спекулятивным*, и знанием *апостериорным*, или *эмпирическим*.

Теизм представляет себе Бога как *чувственное существо*, хотя оно и есть существо мыслящее [или духовное]. Поэтому с божественным мышлением и волей теизм непосредственно связывает *чувственные, материальные* действия – действия, находящиеся в противоречии с сущностью мышления и воли, выражающие лишь *мощь природы*. Такое *материальное* действие, являясь простым выражением чувствен-

ной мощи, есть прежде всего произведение, или продукт, действительного, материального мира. Между тем спекулятивная теология превращает этот чувственный акт, противоречащий сущности мысли, в логический или теоретический акт, превращает материальное созидание предмета в спекулятивное порождение из понятия. В теизме мир – произведение Бога, возникшее во времени: мир существует несколько тысячелетий, а до того, как он возник, был Бог; между тем в спекулятивной теологии мир или природа следуют за Богом только по рангу, по значению: акциденция предполагает субстанцию, природа предполагает логику, по понятию, но не в смысле чувственной наличности, следовательно, не во времени.

Теизм переносит в Бога не только спекулятивное, но и *чувственное, эмпирическое* знание, притом в его высшем завершении. Божественное знание до всякой Вселенной, до всякого предметного мира получило свою реализацию, подтверждение и действительность в априорном знании спекулятивной философии; подобным же образом и *чувственное знание* Бога впервые реализовалось в *эмпирических науках* новейшего времени. Самое совершенное и, следовательно, божественное чувственное знание есть не что иное, как *самое чувственное знание*, знание всех молочай и незаметнейших частности – “поэтому Бог и является всеведущим, – говорит св. Фома Аквинский, – что он знает все самые единичные вещи”, это то знание, которое не схватывает в нерасчлененном виде волосы на голове человека в одном пучке, но их сосчитывает и знает в отдельности каждый волосок. Это божественное знание, бывшее в теологии простым образом, фантазией, превратилось в *разумное, действительное* знание в естественнонаучных исследованиях, пользующихся телескопом и микроскопом. Естественные науки сосчитали звезды на небе (например, только в созвездии Ориона 2000 звезд), икринки в телах рыб и яички бабочек, крапинки на крылышках насекомых, чтобы отличить их друг от друга. Науки эти анатомически доказали, что у одной только гусеницы ивового шелкопряда в голове 228 мускулов, в теле – 1647, в желудке и кишках – 2186 мускулов. Чего еще требовать? Здесь мы имеем наглядный пример той истины, что человеческое представление о Боге является представлением человеческого индивида о его роде, что Бог как средоточие всяческих реальностей и совершенств есть не что иное, как объединенное для пользы ограниченного индивида сжатое понятие родовых свойств, распределенных между людьми и реализующихся в процессе мировой истории. По своему количественному охвату сфера естествознания для отдельного человека совершенно необозрима и неизмерима. Кто может одновременно сосчитать звезды на небе и мускулы, а также нервы в теле гусеницы? Лионэ потерял свое зрение на анатомировании ивовых гусениц. Кто может одновременно пронаблюда-

дать различие лунных гор и кратеров и оттенки бесчисленных аммонитов и просверлинок? Но то, чего не знает и не может отдельный человек, то знают и могут люди в совокупности. Таким образом, божественное знание, охватывающее все частности *сразу*, осуществляется в знании рода.

Подобно божественному всеведению, божественная вседесущность также реализовалась в человеке. В то время как один человек подмечает, что происходит на Луне или Уране, другой занят Венерой или внутренностями гусеницы, или находится еще в таком месте, куда в свое время, в эпоху господства всеведущего и вседесущего Бога, не проникал ни один человеческий глаз. Да, в то время как один человек наблюдает какую-нибудь звезду из Европы, другой человек вместе с ним наблюдает ту же звезду из Америки. Что совершенно невозможно *одному* человеку в одиночку, то возможно для двух. Но Бог повсюду, он одновременно во всех местах, он знает все, знает все без различия. Это так; но нужно отметить, что это всеведение и вседесущность существуют лишь в представлении, в воображении, и потому не следует упускать из виду несколько раз упоминавшиеся существенное различие между предметом воображаемым и действительным. В воображении, конечно, можно *одним* взглядом обозреть 4059 мускулов гусеницы, в действительности же, где они существуют врозь, их можно обозреть только последовательно. Точно так же ограниченный индивид в своем воображении может себе представить ограниченный объем человеческого знания, и в то же время, если бы он действительно захотел усвоить это знание, он никогда не завершил бы его. Возьмем в качестве примера одну только науку, историю. Попробуем мысленно расчленить всемирную историю на истории отдельных стран, историю отдельной страны – на истории отдельных провинций, далее – на хроники городов, хроники городов – на истории семей, на биографии. Каким образом отдельный человек мог бы дойти до той точки, где бы он мог воскликнуть: я достиг предела исторических знаний человечества! Так, время нашей жизни, как истекшее, так и будущее, представляется нам исключительно кратким в воображении, сколько бы мы его ни удлиняли, и в моменты, когда мы стараемся вообразить себе это, мы чувствуем себя вынужденными восполнить эту краткость, исчезающую пред нашим представлением, необозримой, бесконечной жизнью после смерти. А между тем, как долго тянется в действительности даже *один* день, даже *один* час! Откуда это различие? А вот откуда: представляемое время есть *пустое* время, стало быть, это ничто между исчисляемыми пунктами начала и конца; действительное же время жизни есть время заполненное, где между “теперь” и “потом” – целые горы всевозможных трудностей.

## § 13

*Абсолютная беспредпосылочность* – начало спекулятивной философии – есть не что иное, как *беспредпосылочность* и *безначальность*, в себе и через себя бытие божественного существа. Теология делает различие между деятельными и покоящимися божественными свойствами. Философия же превращает и покоящиеся свойства в деятельные, превращает все существо божие в деятельность, но в человеческую деятельность. Это можно приложить также к первым двум словам настоящего параграфа. Философия беспредпосылочна, это значит, что она *абстрагирует* от всех непосредственных, т.е. чувственно данных объектов, отличных от мышления, словом, абстрагирует от всего, от чего можно абстрагировать, не переставая мыслить; этот же акт абстрагирования от всякой предметности она делает для себя исходным пунктом. Но что такое абсолютное существо, как не существо, которому ничто не предшествует, которому, кроме него самого, не дано никакой вещи, да оно в ней и не нуждается. Это есть существо, оторванное от всех объектов, от всех чувственных вещей, которые от него отличны и которые могут быть от него отличены, – это существо становится поэтому для человека предметом только посредством абстрагирования от всех этих вещей. От чего свободен Бог, от этого ты сам должен освободиться, если ты хочешь прийти к Богу, и ты действительно освобождаешься, когда ты его себе представляешь. Поэтому, если ты себе мыслишь Бога как существо без предположения какого бы то ни было другого существа или объекта, то ты сам мыслишь, не предполагая никакого внешнего объекта; свойство, приписываемое тобой Богу, есть свойство твоего мышления. Разница лишь в том, что для человека *деятельностью* является то, что составляет *бытие* Бога или представляется таковым. Что же такое “Я” Фихте, которое заявляет: “я просто есмь, потому что я есмь”<sup>5</sup>, что такое чистая, беспредпосылочная мысль Гегеля? Это есть не что иное, как божественная сущность старой теологии и метафизики, превращенная в *наличную, деятельную, мыслящую* сущность человека.

## § 14

Спекулятивная философия как реализация Бога есть одновременно *утверждение* и *устранение* или *отрицание* Бога, есть *теизм* и *вместе с тем атеизм*, ведь Бог лишь до тех пор Бог (в теологическом смысле), покуда он представляется самостоятельным существом, отличным от человеческого существа и существа природы. *Тот* теизм, который в качестве утверждения Бога одновременно является отрицанием его или, наоборот, вместе с отрицанием Бога его утверждает, – есть *пантеизм*. Действительный, или теологический, теизм в свою очередь есть не



что иное, как *воображаемый* пантеизм, а этот последний – не что иное, как реальный, подлинный теизм.

Воображение, представление Бога как личного существа – вот что единственно отличает теизм от пантеизма. Все определения Бога являются определениями действительности – или природы, или человека, или обоих вместе; таким образом, это *пантеистическое* определение, – ведь учение, не отличающее Бога от сущности природы и человека, есть пантеизм. Без определения же Бога нельзя обойтись, иначе он будет ничто, иначе он не будет предметом представления. Таким образом, Бога можно отличить от мира, этой совокупности природы и человечества, лишь исходя из его личности или бытия, а не с точки зрения его основных свойств или сущности; *это значит*, что он только *представляется* другим существом, сам же он в *действительности не есть другое существо*. Теизм есть противоречие между явлением и сущностью, между представлением и истиной, пантеизм есть единство того и другого, – пантеизм есть *обнаженная истина теизма\**. Все представление теизма, если в них всмотреться, если принять их всерьез, осуществить и реализовать, неизбежно ведут к пантеизму. Пантеизм есть *последовательный* теизм. Теизм (например) мыслит Бога как причину, а именно, как живую личную причину, как творца мира: Бог сотворил мир по своей воле. Но воли недостаточно. Где есть воля, там должен быть и разум: *чего* мы хотим, в этом компетентен только разум. Без разума нет предмета<sup>6</sup>. Вещи, сотворенные Богом, до своего создания были в Боге как предметы его ума, как мысленные сущности. [Теология учит, что] божественный разум есть средоточие всех вещей и сущностей. Откуда они могли бы возникнуть, как не из ничего? И безразлично, представляешь ли ты себе это ничто в своем воображении самостоятельно или переносишь его в Бога. Но Бог только *идеальным способом* содержит в себе все или есть все, только *посредством представления*. Между тем этот идеальный пантеизм с необходимостью приводит к реальному или действительному, ведь от божественного ума недалеко до сущности, а от сущности недалеко до действительности Бога. Как можно было бы отделить разум от сущности, а сущность от действительности или бытия Бога? Если вещи содержатся в божественном разуме, как они могли бы быть вне божественной сущности? Если они следствия его разума, почему им не быть следствиями его сущности? И если в Боге его сущность непосредственно совпадает с его реальным существованием, если от понятия Бога нельзя отделить его бытие, то каким же образом в божественном понятии о вещах понятие вещи могло бы отделиться от действительной вещи? Итак, каким же

\* [Если свести пантеизм и теизм к последним отличительным элементам, то, разумеется, их взаимоотношение будет иным, именно таким, каким я его уже определял в другом месте.]

образом в Боге могло иметь место *то* различие, которое составляет лишь природу конечного, небожественного разума, – различие между вещью, как она дана в представлении, и вещью вне представления? Если же у нас больше нет вещей *вне божественного разума*, то мы уже больше не имеем вещей и *вне сущности*, наконец, не имеем их и *вне бытия Бога*, – все вещи *суть* в Боге и это в действительности и вонститу, а не только в представлении. В самом деле, где они существуют только в представлении, – или божественном, или человеческом, – где они, следовательно, существуют в Боге только идеально, или, скорее, в воображении, там они, вместе с тем, существуют вне представления, вне Бога. Если же у нас больше нет вещей, больше нет мира вне Бога, то у нас и Бога больше нет вне мира, нет только идеального, данного в представлении, но есть реальное существо. *Одним* словом, таким образом мы приходим к спинозизму, или пантеизму. (Что верно для божественного разума, то в еще большей степени верно для прочих его определений, как, например, вездесущность, бесконечность, реализованные только в пантеизме. Даже определение Бога как причины мира или материи в теизме является представлением без реальности, чистой фантазией.)

Теизм представляет себе Бога как существо исключительно нематериальное. Определять же Бога как нечто нематериальное равносильно взглядам на материю, как на ничтожную вещь, как на нечто несуществующее; ведь только Бог есть мера действительности, только Бог есть бытие, истина, сущность; только то, что имеет силу от Бога и в Боге, то *существует*; что отрицается Богом, того нет. Выведение материи из Бога равносильно поэтому желанию обосновать ее бытие через небытие; ибо вывести значит привести основание, основать. Бог создал материю. Но как, для чего, из чего? На это теизм не дает ответа. Для теизма материя – совершенно *необъяснимая* наличность, т.е. она составляет *границу, предел* теологии, на материи теология терпит крушение как в жизни, так и в мысли. Следовательно, каким же образом я из теологии могу вывести конец, отрицание теологии, не отрицая ее самой? Каким образом можно искать объяснения, искать выхода там, где теология теряет разум? Если сущность теологии сводится к отрицанию материи или мира, то как из этого отрицания, как из положения о *несуществовании* материи извлечь утверждение материи, положение о ее *бытии*, притом наперекор теологическому Богу? Как этого можно достигнуть, если не путем простой фикции? Материальные вещи могут быть выведены из Бога только в том случае, если *сам Бог определяется как материальное существо*. Лишь таким образом Бог из причины, данной только в представлении, воображении, превращается в *действительную* причину мира. Кто не стыдится шить башмаки, тот не должен стыдиться быть сапожником и так называться. Ведь был же Ганс Сакс одновременно сапожником и поэтом. Но его башмаки были де-

лом его рук, а его стихи – делом его головы. Каково действие, такова и причина. Материя же *не* есть Бог, она, скорее, есть нечто конечное, внебожественное, отрицающее Бога, – безусловные почитатели и приверженцы материи оказываются атеистами. Таким образом, пантеизм соединяет с теизмом атеизм, соединяет с Богом его *отрицание*: Бог есть *материальная*, – если пользоваться выражением Спинозы, – *протяженная* сущность.

Пантеизм есть *теологический атеизм, теологический материализм, отрицание теологии*, но все это с *точки зрения теологии*; ведь он матерно, отрицание Бога превращает в *предикат* или *атрибут божественного существа*. А кто превращает матерно в божественный атрибут, тот делает матерно *божественной сущностью*. Реализация Бога имеет вообще своей *предпосылкой божественность, т.е. истинность и подлинность действительности*. А сущностью нового времени и является *обожествление действительного, материально существующего, отрицание теологии*, – таков материализм, эмпиризм, реализм, гуманизм. Поэтому пантеизм есть не что иное, как *сущность нового времени, возведенная в божественную сущность, в религиозно-философский принцип*.

Теология отрицается эмпиризмом или реализмом, – под последним здесь вообще понимаются так называемые реальные науки, в особенности естествознание; но это отрицание не теоретическое, а *практическое*, осуществляемое *делом*, причем реализм превращает в *существенное* дело своей жизни, в *существенный объект* своей деятельности, то, что является отрицанием Бога или, во всяком случае, *не* есть Бог. Но у кого дух и сердце сосредоточены лишь на материальном, на чувственном, тот *фактически* отказывается сверхчувственному в его реальности; ведь только то действительно, по крайней мере для человека, что является для человека объектом реальной, действительной деятельности. “О чем не знаю, о том не тужу”. Утверждение, что мы ничего не можем знать о сверхчувственном, – простая отговорка. Мы только в том случае больше ничего не знаем о Боге и о божественных вещах, когда мы о них ничего не *желаем* знать. Сколько вещей было известно о Боге, о чертях, сколько всего мы знали об ангелах, куда эти [сверхчувственные] существа были предметом *действительной* веры! Чем мы *интересуемся*, к тому мы и *способны*. Только потому средневековые мистики и схоласты не имели ни способности, ни умения подойти к естествознанию, что у них не было никакого интереса к природе. Где есть понимание, там оказываются и чувства и органы. Чему открыто сердце, то не является также и тайной для ума. Так и современное человечество только потому утратило органы восприятия сверхчувственного мира и его тайн, что вместе с утратой веры в него оно перестало его чувствовать, поскольку главной тенденцией современного человечества явилась тенденция антихристианская, антитеологическая, т.е.

антропологическая [космическая], реалистическая, материалистическая тенденция\*. Поэтому своим парадоксальным положением, что Бог есть протяженная, следовательно, материальная сущность, Спиноза попал в точку. Для новой материалистической тенденции он нашел настоящее философское выражение, во всяком случае для своего времени; он узаконил, он санкционировал эту тенденцию: сам Бог – материалист. Философия Спинозы была религией, сам же он был человеком с цельным характером. В отличие от бесчисленного количества других мыслителей, для него материализм не находился в противоречии с образом нематериального, антиматериалистического Бога, – такой Бог последовательно вменяет человеку в *обязанность антиматериалистические, небесные тенденции и занятия*. Ведь Бог есть не что иное, как прообраз и идеал человека: *каков Бог, таким должен и таким желает* быть человек или, по крайней мере, таким он надеется когда-либо стать. Но только там мы находим цельный характер, истину и религию, где теория не идет вразрез с практикой, а практика – с теорией. Спиноза есть Моисей для современных вольнодумцев и материалистов.

## § 16

*Пантеизм* есть *отрицание теоретической* теологии, а *эмпиризм* – *отрицание практической* теологии; пантеизм отрицает *принцип*, эмпиризм же – *выводы* теологии.

Для пантеизма Бог – наличная, действительная, материальная сущность; эмпиризм (к нему мы причисляем и рационализм) делает из него отсутствующее, отдаленное, недействительное, отрицательное существо. Эмпиризм не отрицает бытия у Бога, но он отрицает все положительные его определения, – ведь их содержание – конечное, эмпирическое, поэтому бесконечное не является предметом для человека. Но чем большее количество определений я отрицаю у известного существа, тем меньше оказывается у этого существа связи со мной; тем меньшее воздействие и влияние на меня приписываю я ему, тем более я от него освобождаюсь. Чем большим количеством свойств я обладаю, тем большее значение я имею для других, тем обширнее сфера моих воздействий, моего влияния. И *чем значительнее* кто-либо, тем больше я могу о нем *знать*. Всякое отрицание божественных свойств есть поэтому частичный атеизм, есть сфера безбожия. Отнимая свойства, я лишая Бога частицы его бытия. Если, например, сочувствие, милосердие не являются божественными свойствами, то я в своих страданиях предоставлен исключительно себе, – Бога как моего утешителя *нет лица*. Если Бог – отрицание всего конечного, то логически и конечное

\* [Для этой работы, разумеется, не имеют значения различия между материализмом, эмпиризмом, реализмом, гуманизмом.]

есть отрицание Бога. Верующий человек заключает так: я имею основание думать о Боге лишь в том случае, если он думает обо мне; лишь в его бытии-для-меня лежит основание моего бытия-для-него. Поэтому воистину для эмпиризма теологическое существо – ничто, т.е. не является ничем действительным, но эмпиризм переносит это небытие не в предмет, но *только в самого себя*, в свое знание. Он не отрицает у Бога бытие, т.е. мертвое безразличное бытие, но он отрицает у него такое бытие, которое утверждает себя *как бытие*, – деятельное, воспринимаемое, активно вторгающееся в жизнь бытие. Эмпиризм утверждает Бога, но *отрицает все последствия*, необходимо связанные с этим утверждением. Он отказывается от теологии, отбрасывает ее, но не по теоретическим основаниям, а из *отвращения*, из *нерасположения* к теологическим предметам, т.е. из неосознанного чувства их нереальности. Эмпирик про себя думает, что теология – ничто, но он к этому добавляет: *для меня*; иначе говоря, – его суждение субъективно, *патологично*; в самом деле, у него нет свободы, у него нет охоты и призвания подвергнуть теологические предметы суду разума. В этом назначении философии. Целью новейшей философии было не что иное, как поднять до уровня *теоретического*, *объективного суждения* *патологический взгляд эмпиризма*, что теология ни к чему не приведет; это равносильно превращению непрямого, бессознательного, негативного отрицания теологии в прямое, положительное, сознательное отрицание. Как смешно поэтому желание подавить философский “атеизм”, не обуздывая одновременно атеизма эмпирического! Как смешно преследовать теоретическое отрицание христианства, вместе с тем оставляя в силе фактическое отрицание христианства, которым пренебрежена современность! Смешна попытка посредством устранения *сознания*, т.е. симптома зла, хотеть устранить также *причину* зла! Да, это смешно! И все же история кишит такими смешными вещами! Они повторяются во все критические времена. Нет ничего удивительного: прошлому все прощается. Мы признаем неизбежность происшедших изменений [и революций]; против же приложения их к *современным* обстоятельствам мы сопротивляемся всеми силами; из близорукости или ради удобства современность выступает для нас исключением из правил.

## § 17

Возведение материи в божественную сущность непосредственно сводится к одновременному возведению *разума* в *божественную сущность*. Что теизм из *потребности сердца*, из жажды безграничного блаженства отрицает у Бога силой воображения, то утверждается о Боге пантеизмом из *потребности разума*. Материя есть существенный объект разума. Не будь материи, не было бы для разума ни *побуждения*, ни *материала* для мышления, не было бы содержания. От материи

*нельзя отречься, не отрекаясь от разума; ее нельзя признать, не признавая разума.* Материалисты – это рационалисты. Но пантеизм только *косвенно* признает разум как божественную сущность только тем, что он превращает Бога в объект разума, в разумное существо, из существа воображаемого, каков он в теизме [в виде личного существа]; *прямым* апофеозом разума является *идеализм*. Пантеизм *неизбежно* приводит к идеализму. Идеализм относится к пантеизму именно так, как последний относится к теизму.

Каков объект, таков и субъект. Согласно Декарту, *сущность* телесных вещей, тело в *качестве субстанции* составляет объект не для чувств, а только для разума; но именно поэтому, по Декарту, не чувство, а разум является *сущностью* воспринимающего субъекта, человека. Только сущности дана сущность в качестве объекта. Согласно Платону, объектом мнения оказываются лишь непостоянные вещи, поэтому оно само есть неустойчивое, изменчивое знание – именно только мнение. Для музыканта высшей сущностью является сущность музыки, поэтому для него высшим органом является слух; он готов потерять лучше глаза, чем слух; естественный испытатель же скорее готов поступиться слухом, чем зрением, так как для него объективная сущность в свете. Если я обожествлю звук, то я обожествлю ухо. Поэтому, если я скажу, подобно пантеисту: божество, или, что то же, абсолютное существо, абсолютная истина и действительность даны *только разуму*, составляют *объект лишь для разума*, то для меня Бог будет разумной вещью или разумной сущностью, и этим я косвенно утверждаю лишь абсолютную истину и реальность разума. И поэтому необходимо, чтобы разум обернулся *на самого себя*, чтобы он затем *перевернул* это *искаженное* самопризнание, чтобы он прямо провозгласил себя абсолютной истиной, чтобы он без всякого промежуточного звена для самого себя непосредственно стал объектом в качестве абсолютной истины. Пантеист утверждает то же самое, что и идеалист, но утверждает объективно и реалистически то, что идеалист высказывает в субъективном или идеалистическом смысле. У пантеиста его *идеализм предметен*, – вне субстанции, вне Бога нет ничего, все вещи – только определения Бога; *пантеизм* же идеалиста сосредоточен в *Я*, – вне *Я* нет ничего; все вещи лишь объекты *Я*. При всем том идеализм составляет истину пантеизма; ведь Бог, или субстанция, есть лишь объект разума, *Я*, мыслящего существа; если я не верю в Бога, если я вообще о нем не думаю, то у меня его и нет; он *мне* дан только *через меня*; он дан разуму только через разум. – только *мыслящее* существо, а не *мыслимое*, *только субъект*, а не *объект* есть априорная, первоначальная сущность. Естествознание от света перешло к глазу, с той же самой неизбежностью философия от предметов мысли перешла к положению: я мыслю. Что представляет собою без глаза свет в качестве освещающей, дающей свет сущности, в качестве объекта оптики? Ничто. Таков предел естествознания. Но, ставит даль-

нейший вопрос философия, – что такое глаз без сознания? Также ничто. Вижу ли я, *не сознавая* того, или вовсе *не вижу* – безразлично. Только сознание видения есть подлинность видения или действительное видение. Но почему ты думаешь, что нечто находится вне тебя? Потому что ты нечто видишь, нечто слышишь, нечто чувствуешь. Поэтому это нечто оказывается *реальным* нечто, *действительным объектом* лишь в качестве предмета сознания, – таким образом, сознание есть абсолютная реальность или действительность, мерило всяческого бытия. Все сущее *существует* только для сознания, только как *сознаваемое*, ибо только *быть осознанным* значит *быть*. Так божественная сущность реализуется в идеализме, а сущность теологии – в Я, в сознании. Без Бога нет ничего, без него ничего нельзя помыслить. С идеалистической точки зрения это значит: все есть только действительный или возможный предмет сознания; быть значит быть *предметом*, следовательно, здесь предполагается сознание. Вещи, вообще мир есть произведение, есть продукт абсолютного существа, Бога; но это *абсолютное существо* есть Я – *сознательное, мыслящее* существо. Таким образом, мир есть *ens rationis divinae*<sup>7</sup>, как превосходно говорит Декарт с точки зрения теизма, это – мысленная вещь, порождение мысли Бога. Но в самом теизме, в теологии эта мысленная вещь есть опять-таки неясное представление. Если мы реализуем это представление, если мы так сказать, практически осуществим то, что в теизме составляет лишь теорию, то мы будем иметь мир как продукт Я (Фихте) или как произведение, как продукт нашего созерцания, нашего рассудка (Кант), – по крайней мере мир нам так представляется, таковым мы его созерцаем. “Мы выводим природу из законов возможности опыта вообще”<sup>8</sup>. “Рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей”<sup>9</sup>. Таким образом, идеализм Канта, в котором вещи следуют рассудку, а не рассудок – вещам, есть не что иное, как реализация теологического представления о божественном уме, который не вещами определяется, а, наоборот, – их определяет. Как глупо поэтому признавать небесный идеализм, т.е. фантастический идеализм, за божественную истину, а земной идеализм, т.е. идеализм разума, отбрасывать как человеческое заблуждение! Если вы отрицаете идеализм, то отрицайте также и Бога! Только Бог есть родоначальник идеализма. Если вы не признаете выводов, то не принимайте и принципа. Идеализм есть просто *рациональный* или рационализированный теизм. Однако кантовский идеализм – это еще ограниченный идеализм, это *идеализм на базе эмпиризма*. Согласно изложенному выше ходу мысли, для эмпиризма Бог есть лишь существо в представлении, в теории, – в теории, в обычном, дурном смысле, но не на самом деле и вонетну, он – вещь в себе, по уже не вещь *для него*, ибо вещи для него суть только эмпирические, реальные вещи. Материя есть единственный материал его мышления, поэтому *для Бога у него больше нет материала*: Бог существует, но он для

*nas* – *tabula rasa*<sup>10</sup>, пустая сущность, голая мысль. Бог, по-нашему представлению и мысли, это – наше Я, наш разум, наша сущность; но *такой* Бог есть лишь *проявление нас для нас же, а не Бог в себе*. Кант – идеалист, еще находящийся в плену теизма. Часто мы на деле уже освободились от какой-нибудь вещи, учения или идеи, но голова наша еще не свободна; это уже не истина для *нашего* существования, может быть она никогда и не была истиной, но она еще остается теоретической истиной, т.е. ограничивает наш ум. Так как голова основательнее всего берется за всякие вещи, то она позднее всего от них освобождается. Теоретическая свобода, по крайней мере во многих вещах, приходит позднее всего. Сколько людей – республиканцы по сердцу, по настроению, а по уму они еще не освободились от монархических идей; их республиканское сердце разбивается о возражения и препоны, созданные умом. Так же обстоит дело и с теизмом Канта. Кант, отрицая теологию, реализовал ее в *морали*, а божественное существо – в *воле*. Для Канта воля – подлинная, непосредственная, безусловная сущность, из самой себя исходящая. Итак, на деле Кант приписывает божественные предикаты воле; поэтому его теизм имеет смысл только в пределах сознания [в теоретических границах]. Освободившийся от тисков теизма Кант – это Фихте, “мессия спекулятивного разума”. Философия Фихте – это кантовский идеализм, *но на позициях идеализма же*. Только с эмпирической точки зрения существует, по Фихте, отличный от нас, вне нас пребывающий Бог; в действительности же, с точки зрения идеализма, вещь в себе Бог, поскольку Бог и есть вещь в себе в собственном смысле, – только Я в себе, т.е. Я, отличное от индивида, от эмпирического Я. Вне Я нет Бога: “наша религия – разум”. Но идеализм Фихте есть только отрицание и реализация абстрактного и формального теизма, монотеизма, а не религиозного, материального, содержательного теизма, божественной троичности; реализацией этой троичности является лишь “абсолютный” идеализм Гегеля. Другими словами, Фихте реализовал лишь божество пантеизма, поскольку оно *мыслящее* существо, но не поскольку оно есть протяженная, материальная сущность. Фихте – это тенетический идеализм. Гегель – пантеистический идеализм.

## § 18

Новейшая философия реализовала и упразднила божественное существо, отмежевавшее и отличное от чувственности, от мира, от человека, но *только в мышлении, в разуме, притом в разуме, также отрешенном от чувственности, от мира, от человека*. Это значит, что новейшая философия доказала только божественность разума, увидела исключительно разум, а именно *абстрактный разум как божественное, абсолютное существо*. Картезианское определение себя как духа: “Моя сущность заключается только в мышлении”<sup>11</sup>, – есть *самоопреде-*



ление новейшей философии. Воля в кантовском и фихтеанском идеализме представляет собою *чисто мысленную сущность*, и интуиция, которую Шеллинг, в противоположность Фихте, связал с разумом, есть фантазия, а не истина и поэтому не меняет дела.

Новейшая философия исходила из теологии, – она сама по себе не что иное, как теология, растворившаяся и превратившаяся в философию. Абстрактная и трансцендентная божественная сущность могла поэтому реализоваться и упраздниться *только абстрактным и трансцендентным способом*. Чтобы превратить Бога в разум, сам разум должен был принять свойства абстрактной божественной сущности. “Чувства не доставляют истинной реальности, сущности, очевидности, – утверждает Декарт, – только отрешенный от чувства разум дает истину”<sup>12</sup>. Откуда этот разлад между разумом и чувствами? Его источником является исключительно теология. Бог не есть чувственное существо, он, скорее, отрицание всех чувственных определений и познается только через абстракцию от последних; но все же он Бог, т.е. *самое истинное, самое реальное, самое достоверное* существо. Каким же образом истина может оказаться причастной чувствам – чувствам, которые являются прирожденными атенстами? Бог есть сущность, у которой бытие нельзя отделить от сущности, от понятия, эту сущность можно мыслить лишь как существующую. Декарт превращает эту объективную сущность в субъективную, онтологическое доказательство превращает в психологическое; положение: “*cogitatur deus ergo est*”<sup>13</sup> превращает в положение: “*cogito ergo sum*”<sup>14</sup>. В Боге бытие нельзя отделить от мыслимости; точно так же и во мне как духе, составляющем, впрочем, мою сущность, нельзя бытие отделить от мышления, – как в первом случае, так и во втором сущность определяется этой неразрывностью. Сущность, которая *существует*, – безразлично сама по себе ли или для меня, – только как *мыслимое*, как предмет абстракции от всяческой чувственности, реализуется и неизбежно субъективируется исключительно в таком существе, которое дано *лишь как мыслящее*, сущность которого сводится к абстрактному мышлению.

## § 19

Завершением новейшей философии является философия Гегеля. Поэтому *историческая необходимость и оправдание* новой философии по преимуществу связаны с *критикой Гегеля*.

## § 20

С точки зрения исторических исходных положений, новая философия имеет по отношению к прежней философии *ту же задачу*, занимает *то же* положение, которое *последняя* имела в отношении *теологии*.

Новая философия есть *реализация* гегелевской, вообще предшествующей философии, но реализация, которая одновременно является ее *отрицанием*, притом отрицанием, *свободным от противоречий*.

## § 21

*Противоречие* новейшей философии, в особенности пантеизма, заключающееся в том, что пантеизм представляет собой *отрицание теологии с точки зрения теологии* или *такое* отрицание теологии, которое *само опять-таки оказывается теологией*, это противоречие по преимуществу характеризует философию Гегеля.

Нематериальная сущность, сущность, как чисто рассудочный объект, как чисто мысленная сущность, является для новейшей философии, а также и для Гегеля, истинной, абсолютной сущностью – Богом. Даже материя, которую Спиноза превращает в атрибут божественной субстанции, – вещь метафизическая, это – чисто мысленная сущность; ведь у этой материи отнято существенное определение ее в отличие от разума, от мыслительной деятельности – определение, по которому она является пассивной сущностью. Но Гегель тем отличается от предшествующих философов, что он иначе определяет отношение материальной, чувственной сущности к нематериальной. Прежние философы и теологи усматривали в истинном, божественном существе сущность, освобожденную от природы, *per se* отмежеванную от чувственности, или материи; они *в самих себя* переносили все усилия и работу абстракции по освобождению себя от чувственности, чтобы прийти к тому, что *само по себе свободно от чувственности*. В этом *свободном бытии* они усматривали божественное *блаженство*, в этом *освобождении себя – добродетель* человеческого существа. Гегель же превратил эту субъективную деятельность в *самодеятельность* божественного существа. Бог сам должен себя вовлечь в эту работу; он, подобно языческим героям, должен через добродетель отвоевать свою божественность. Только таким способом свобода абсолюта от материи становится действительной и истинной, являясь вне этого только предположением, только представлением. Но это самоосвобождение от материи может быть только тогда перенесено в Бога, если вместе с тем усматривать в нем материю. А каким образом материя может в него внедриться? Только тем, что он ее сам полагает. Но в Боге находится только Бог. Таким образом, необходимо, чтобы он *сам себя* полагал как материю, как не-Бога, как свое другое. Следовательно, материя не есть непонятным образом предположенная противоположность Я, духу: она есть *самоотчуждение духа*. Тем самым материя сама становится духовной и разумной, она включается в абсолютное существо как момент его жизни, образования и развития; вместе с тем материя опять-таки полагается как сущность *ничтожная, неистинная*, поскольку завершенной

сущностью в ее подлинном облике и форме объявляется только сущность, образующаяся из этого отчуждения, а именно сущность, сбрасывающая с себя матерно и чувственность. Итак, естественное, материальное, чувственное и здесь есть нечто *подлежащее отрицанию*, подобно природе, отравленной первородным грехом, согласно теологическим взглядам; при этом чувственность берется здесь не в обычном, моральном, а в метафизическом смысле. Правда, материальное принимается в разум, в Я, в дух, но оно есть *неразумное* в разуме, *не-Я* в Я, *отрицательная* его сторона, подобно тому как у Шеллинга природа в Боге есть небожественная сторона в Боге; будучи в нем, она существует *вне* его; так и тело картезианской философии хотя и связано со мной, с моим духом, все же находится *вне меня*: не принадлежит мне, моей сущности, поэтому безразлично, связано ли со мной тело или нет. Итак, материя пребывает в *противоречии* с той сущностью, которая в философии предполагается как подлинная сущность.

С одной стороны, материя полагается в Боге, т.е. полагается в качестве Бога, а полагание материи как Бога равносильно отрицанию Бога, следовательно, равносильно упразднению теологии, признанию истинности материализма. Но одновременно предполагается, однако, истинность сущности теологии. Поэтому мы снова приходим к отрицанию атеизма, к отрицанию отрицания теологии; таким образом, через философию теология восстанавливается в своих правах. Бог только потому есть *Бог*, что он преодолевает, отрицает матерно, отрицает это отрицание Бога. Истинным утверждением, по Гегелю, оказывается отрицание отрицания. Итак, мы в конце концов оказываемся снова там, откуда мы первоначально исходили, – в лоне христианской теологии. Таким образом, мы уже в высшем принципе гегелевской философии имеем принцип и результат его религиозной философии, а именно, что философия не упраздняет теологических догматов, но только отрицанием рационализма снова их восстанавливает, только их опосредствует. В результате тайна диалектики Гегеля сводится к тому, что он в философии отрицает теологию и затем снова посредством теологии отрицает философию. Начало и конец образует теология; в середине пребывает философия как отрицание первого положения; отрицанием же отрицания является теология. Сначала все опрокидывается, а затем все снова восстанавливается на старых местах, как у Декарта. Философия Гегеля – последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии; попытка эта сводится к тому, что *отрицание* христианства, как вообще это делается в новое время, *отождествляется с самим христианством*. Прославленное спекулятивное тождество духа и материи, бесконечного и конечного, божественного и человеческого – не что иное, как злощастное противоречие новейшего времени: тождество веры и безверия, теологии и философии, религии и атеизма, христианства и язычества –

на его высочайшей вершине, на вершине метафизики. Это противоречие у Гегеля перестает резать глаза, смягчается тем, что отрицание Бога, атеизм, становится объективным определением Бога, – Бог определяется как *процесс*, а атеизм – как момент этого процесса. Но если эта восстановленная из неверия вера не оказывается подлинной верой, поскольку в ней неизменно вновь присутствует ее противоположность, то столь же мало Бог, восстановленный из своего отрицания, оказывается подлинным Богом, скорее, это раздираемый противоречиями, атеистический Бог.

## § 22

Божественная сущность есть не что иное, как человеческая сущность, освобожденная от природных ограничений, так же точно сущность *абсолютного идеализма* есть не что иное, как *сущность субъективного идеализма, освобожденная от границ субъективности, а именно – разумных границ*, т.е. освобожденная от чувственности или предметности вообще. Поэтому философию Гегеля можно непосредственно вывести из идеализма Канта и Фихте.

Кант говорит: “...правильно считая предметы чувств *лишь явлениями*, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит *вещь в себе*, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явления, т.е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, *допуская явления*, тем самым признает и существование *вещей в себе*; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений, стало бытть, о чисто *умопостигаемых сущностях*, не только допустимо, но и неизбежно”<sup>15</sup>. Следовательно, предметы чувств, предметы опыта суть для разума *только явления, а не истина*; следовательно, эти предметы чувств не удовлетворяют разума, иначе говоря, они не *соответствуют его сущности*. Поэтому разум в своем существе ни в какой мере не ограничивается чувственностью, иначе он в чувственных вещах усматривал бы не явления, а чистую истину. Что меня не удовлетворяет, то меня также не ограничивает и не урезывает. И все же мысленные сущности не представляют собой действительных объектов для разума! Кантовская философия есть противоречие между *субъектом* и *объектом, сущностью и существованием, мышлением и бытием*. Сущность достается здесь разуму, существование – чувствам. *Существование без сущности есть чистое явление* – это *чувственные вещи*; сущность без существования – это *чистая мысль, мысленные сущности*, ноумены; их мыслят, но им недостает существования – по крайней мере для нас, – недостает объективности; они суть вещи в себе, *истинные вещи*, но они не суть *действительные вещи*, а следовательно, и не вещи для разума, иначе говоря, это не определяемые и не познаваемые разумом

вещи. Какое противоречие: отделять истину от действительности, действительность от истины! Поэтому, если мы устраним это противоречие, мы получим философию тождества, в которой *умственные объекты, мысленные вещи в качестве истинных вещей* оказываются также и *действительными* вещами, в которой сущность и свойства *объекта* разума соответствуют сущности и свойствам самого разума, или *субъекта*, следовательно, в ней субъект уже не ограничен и не обусловлен находящейся вне его субстанцией, противоречащей его сущности. Но субъект, не имеющий никакой внешней себе вещи и, следовательно, не содержащий в себе никаких границ, уже не есть “конечный” субъект, не *то Я*, которому противостоит объект: это – абсолютная сущность, теологическим или популярным выражением которой служит слово “Бог”. Правда, это тот же субъект, то же Я, что и в субъективном идеализме, но *без ограничений*, это *то Я*, которое больше не кажется Я, субъективной сущностью, а поэтому больше и не *называется Я*.

## § 23

Философия Гегеля есть *вывернутый наизнанку теологический идеализм*, подобно тому как философия Спинозы есть *теологический материализм*; она вынесла сущность Я за пределы Я, отмежевала от Я, превратила эту сущность в предмет в виде субстанции, в виде Бога, но этим она опять-таки провозгласила *божественность Я*, при этом *косвенным, извращенным* образом. Этого она добилась тем, что она превратила Я в *атрибут* или *форму божественной субстанции*, как это сделал Спиноза с материей; таким образом, *человеческое сознание Бога* оказывается *самосознанием Бога*. Это значит: сущность принадлежит Богу, знание – человеку. Между тем божественная сущность для Гегеля фактически не что иное, как сущность мышления, или мышление, *абстрагированное от Я, от мыслящего*. Философия Гегеля превратила мышление, иначе говоря *субъективную сущность*, но взятую без субъекта, в *божественное, абсолютное* существо; таким образом, она представляет себе мышление как сущность, *отличную* от субъекта.

Итак, тайна “*абсолютной*” философии есть тайна теологии. Эта последняя превращает определения человека в определения Бога, лишая их *той определенности*, в которой они суть то, что они есть; совершенно также поступает и абсолютная философия. “Разумное мышление свойственно каждому. Чтобы мыслить разум как нечто *абсолютное*, чтобы таким образом достигнуть постулируемой мною точки зрения, следует *отвлечься от мыслящего*. Для погруженного в абстракцию разум непосредственно перестает быть чем-то *субъективным*, каким он представляется большинству; его даже нельзя мыслить и как *нечто объективное*, поскольку *объективное*, или *предмет мысли*, возможен

лишь в *противоположность* мыслящему, а от мыслящего мы здесь *всцело отвлекаемся*. Таким образом, путем *этой абстракции* разум становится истинным *в себе* [сущим], которое утрачивает различие субъективного и объективного” (Шеллинг)<sup>16</sup>. То же самое у Гегеля (с той лишь разницей, что на место напыщенных фраз Шеллинга он поставил определенные понятия). *Сущность* “Логики” Гегеля сводится к *мыслению, лишенному своей определенности, в которой оно является мышлением, деятельностью субъективного начала*. Третью часть “Логики” составляет “субъективная логика”, как она выразительно называется, и все же субъективные формы, являющиеся предметом этой части “Логики”, не *должны* быть *субъективными*. Понятие, суждение, умозаключение, даже отдельные формы умозаключений и суждений, каковы проблематические, ассергориические суждения, не являются нашими понятиями, суждениями и умозаключениями; нет! это объективные в себе и для себя сущие абсолютные формы. Так абсолютная философия отчуждает и отнимает у человека его собственную сущность, его собственную деятельность! Этим объясняется то насилье, то мучение, которые абсолютная философия причиняет нашему духу. Мы должны свое мыслить не своим, мы должны отвлечься от определенности, в которой нечто составляет то, что оно есть, иначе говоря, мы должны мыслить это нечто *без смысла*, мы должны его взять в *бессмыслице* абсолюта. *Бессмыслица* есть глубочайшая сущность теологии, как обычной, так и спекулятивной.

Гегель с упреком замечает о философии Фихте, что всякому кажется, будто в нем есть Я; каждый вспоминает себя и все же в себе Я не обнаруживает; это замечание можно отнести к спекулятивной философии вообще. Она все вещи берет в таком смысле, в каком этих вещей уже нельзя узнать. Корень этого зла именно в теологии. Божественное, абсолютное существо должно быть отлично от конечных, т.е. реальных, существ. Но у нас нет определения для абсолюта, кроме определений реальных вещей, при этом безразлично, относятся ли они к природе или к человеку. Каким же образом эти определения окажутся определениями абсолюта? Это возможно лишь, если брать эти определения в другом смысле по сравнению с действительным; иначе говоря, брать их в совершенно *извращенном* смысле. В абсолюте находится все, что находится в конечном существе; но в нем это дано *совсем иначе*, чем здесь. Там действуют совершенно *другие* законы, чем у нас; там разум и мудрость то, что у нас – полная бессмыслица. Отсюда *безграничный произвол* умозрения, которое употребляет название вещи, не считаясь с понятием, связанным с этим названием. Умозрение оправдывает этот произвол тем, что оно утверждает, будто оно берет из языка для своих понятий названия, с которыми “обыденное сознание” связывает представления, имеющие отдаленное сходство с этими понятиями. Таким образом, умозрение сваливает вину на язык. Но вина свя-

зана с самим делом, с *принципом* самого умозрения. Противоречие между названием и вещью, между представлением и понятием для умозрения не что иное, как старое теологическое противоречие между определениями божественной и человеческой сущности; эти определения берутся в отношении человека в собственном, действительном смысле, в отношении же Бога – лишь в символическом смысле, в смысле аналогий. Во всяком случае, философии не следует обращаться к представлениям, которые связаны с определенным названием в силу привычки или в силу злоупотребления, но она должна следовать за определенной природой вещей, знаками которой являются названия.

## § 24

*Тождество мышления и бытия, центральный пункт философии тождества, есть неизбежное следствие и реализация понятия Бога как существа, смысл и сущность которого содержит бытие. Спекулятивная философия лишь обобщила то, что теология считала исключительным свойством понятия Бога, представив это свойство в виде свойства мышления, понятия вообще. Поэтому тождество мышления и бытия есть лишь выражение божественности разума, выражение того, что мышление, или разум, представляет собою абсолютную сущность, средоточие всяческой истинности и реальности. С этой точки зрения нет ничего противоположного разуму, напротив, скорее разум составляет все, подобно тому как в строгой теологии Бог есть все, т.е. все существенное и воистину наделенное бытием. Между тем бытие, не отличное от мышления, бытие, составляющее лишь предикат, или определение разума, есть только мысленное, абстрактное бытие, в действительности же совсем не бытие. Итак, тождество мышления и бытия выражает только тождество мышления с самим собою. Другими словами: абсолютное мышление не может отмежеваться от самого себя, оно из себя не может проникнуть к бытию. Бытие остается чем-то потусторонним. Нужно признать, что абсолютная философия сумела превратить потустороннее теологии в поустороннее, но зато она из поустороннего действительного мира сделала потустороннее.*

Мышление спекулятивной, или абсолютной, философии в противоположность себе как деятельности опосредствования определяет бытие как нечто непосредственное, непосредствованное. Для мышления, по крайней мере для того мышления, с которым мы сейчас имеем дело, бытие значит только это. Мышление противопоставляет себе бытие, но в пределах самого себя, и тем самым непосредственно, без трудности устраняет противоположность бытия себе самому, ибо бытие, как противоположность мышления, будучи дано в мышлении, само есть не более как мысль. Если бытие есть не что иное, как нечто непосредственное, и непосредственность составляет единственное отлич-

чис бытия от мышления, то так легко доказать, что и мышлению свойственно определение непосредственности, т.е. бытие! Если простая *определенность в мысли* составляет сущность бытия, как можно бытие отличить от мышления?

## § 25

Доказательство, что нечто *существует*, значит лишь то, что нечто не есть *только мыслимое*. Однако соответствующее доказательство *нельзя* почерпнуть из самого мышления. Если к объекту мышления должен присоединиться *предикат бытия*, это значит, что к мышлению должно *присоединиться* нечто, *отличное от мышления*.

Гегель высмеял пример различия между сотней талеров в представлении и сотней реальных талеров, выбранный Кантом при критике онтологического доказательства, чтобы обозначить отличие мышления от бытия; между тем установленное Кантом различие по существу совершенно правильно<sup>17</sup>. Ведь первые талеры имеются только в моей *голове*, вторые же находятся в *руке*; первые непосредственно даны только *мне самому*, а вторые также и *для других*; их можно осязать, их можно видеть; существует же только то, что одновременно дано и мне и другим, в чем я и другие согласны, что не только мое, но *принадлежит всем*.

В мышлении как таковом я составляю тождество с самим собой, я абсолютный господин; здесь мне ничто не противоречит; здесь я одновременно судья и сторона, следовательно, здесь нет критического различия между предметом и моей мыслью о нем. Но когда речь идет о *бытии* известного объекта, то я не могу в этом быть единственным судьей, я должен выслушать свидетелей, *от меня отличных*. Чувства и являются такими свидетелями, отличными от меня как мыслящего субъекта. Бытие есть нечто, чему *причастен* не я один, но также и другие, прежде всего – самый *объект*. Быть – значит быть *субъектом*, значит быть *для себя*. И это далеко не безразлично, являюсь ли я субъектом или только объектом, существом для себя самого или только существом для другого существа, т.е. только мыслью. Пусть я буду простым объектом представления, я в таком случае больше не буду самим собой; таков человек после смерти, здесь я должен буду подчиниться всему: всякий другой человек сможет составить себе такое представление обо мне, которое будет понесение карикатурой, и я не смогу против этого протестовать; если же я существую еще в действительности, то я могу расстроить его планы, я могу заставить его почувствовать и доказать ему, что имеется колоссальная разница между мной, каков я в его представлении, и мной, каков я в действительности, иначе говоря – между мной как объектом для него и мною как субъектом. В мышлении я абсолютный субъект, для меня все имеет значение лишь как мой объ-



ект, предикат меня, мыслящего; здесь я нетерпим; в сфере же деятельности чувств я, наоборот, либерален, я даю предмету возможность быть тем, чем являюсь я сам, – субъектом *действительным, себя самого утверждающим* существом. Только чувство, только созерцание дает мне нечто в качестве субъекта.

## § 26

Существо, которое *только мыслит*, и притом мыслит *абстрактно*, не имеет никакого представления о бытии, существовании, действительности. Бытие есть граница мышления; бытие как бытие не есть предмет философии, во всяком случае абстрактной, абсолютной философии. Спекулятивная философия сама это косвенно утверждает тем, что для нее бытие равносильно небытию, что бытие для нее – ничто. Между тем ничто не есть предмет мышления.

Бытие в качестве объекта спекулятивного мышления есть нечто безоговорочно непосредственное, т.е. неопределенное, таким образом, в нем ничего нельзя различать, ничего нельзя мыслить. Но спекулятивное мышление есть для себя мера всякой реальности, для него только то есть нечто, в чем оно деятельно, в чем оно находит материал для мышления. Поэтому для абстрактного мышления бытие есть ничто в себе и для себя, поскольку оно составляет ничто мысли, т.е. ничто для мысли, – нечто *непричастное мысли*. Именно поэтому и бытие в том виде, в каком его вовлекает в свою сферу спекулятивная философия и в каком оно приписывается понятию, есть голый призрак, который находится в полном противоречии с действительным бытием и тем, что под бытием понимает человек. А именно, под *бытием* человек в соответствии с реальностью и разумом понимает *наличность, для-себя-бытие, реальность, существование, действительность, объективность*. Все эти определения или названия с различных точек зрения выражают то же самое. Бытие in abstracto<sup>18</sup>, бытие без действительности, без объективности [без реальности], без для-себя-бытия есть, разумеется, ничто, но в этом ничто я выражаю только ничтожность этой моей абстракции.

## § 27

Бытие в “Логике” Гегеля есть *бытие старой метафизики*: это бытие является предикатом всех вещей без различия, ибо с ее точки зрения все вещи объединяются тем, что они существуют. Это *безразличное бытие*, однако, есть *абстрактная мысль, мысль без реальности*. *Бытие столь же многообразно, как существующие вещи*.

В одной из “Метафизик” вольфовской школы говорится, что Бог, Вселенная, человек, стол, книга и т.д. – все это объединяется тем, что

существует. И Кристиан Томазий говорит: “Бытие повсюду одинаково. Сущность столь же многообразна, как и вещи”<sup>19</sup>. Это бытие, всюду одинаковое, неразличимое и бессодержательное, и есть как раз бытие “Логики” Гегеля. Гегель сам замечает, что полемика против отождествления бытия и ничто происходит только потому, что бытию приписывается определенное содержание. Между тем как раз сознание бытия всегда и необходимо связано с *определенным* содержанием. Если я отвлекусь от *содержания* бытия, а именно – от всякого содержания, поскольку все есть содержание бытия, – то мне действительно ничего не останется, кроме мысли о ничто. Поэтому когда Гегель упрекает обыденное сознание, что оно приписывает бытию как предмету “Логики” нечто, что бытия не касается, то этот упрек относится скорее к нему самому, поскольку он беспочвенную абстракцию приписывает тому, что человеческое сознание правомерно и сознательно понимает под “бытием”. Бытие *не* есть общее понятие, которое можно отделять от вещей. Оно едино с тем, что существует. Его можно мыслить лишь опосредствованно – через предикаты, определяющие сущность вещи. Бытие есть утверждение сущности. *Что составляет мою сущность, то и есть мое бытие*. Рыба существует в воде, но от этого существования нельзя отмежевать ее сущности. Самый язык отождествляет бытие и сущность. Лишь в человеческой жизни бытие и сущность отделены, но и то в ненормальных, несчастных случаях; бывает иногда, что мы находимся не там, где находится наше бытие, где находится наша сущность, но вследствие этого расщепления мы на самом деле и не присутствуем там, мы душой своей не находимся там, где мы пребываем реально своим телом. Только там, где находится твое сердце, только там *ты существуешь*. Но, за исключением противоположных случаев, все существа охотно пребывают там, где они существуют, такими, каковы они есть, и охотно составляют то, чем они являются в действительности, иначе говоря – их сущность не отмежевана от их бытия, и их бытие не отмежевано от сущности. Поэтому-то ты и не можешь фиксировать бытие как безоговорочно тождественное в отличие от многообразия сущности, какова она для себя. Бытие, *если снять с него все существенные качества* вещей, окажется только твоим представлением о бытии, искусственным, вымышленным бытием, бытием без сущности бытия.

## § 28

*Философия Гегеля не освободилась от противоречия между мышлением и бытием. Бытие, с которого начинается “Феноменология”, стоит в прямом противоречии с действительным бытием не в меньшей степени, чем бытие, с которого начинается “Логика”.*

Это противоречие обнаруживается в “Феноменологии” под видом

“этого” и “всеобщего”, поскольку единичное относится к бытию, всеобщее – к мышлению. В “Феноменологии” “это” с “этим” неразличимо сливаются для мысли. Но какая поразительная разница между “этим” как объектом абстрактного мышления, и им же как объектом действительности! Например, *эта* женщина – *моя* жена, *этот* дом – *мой* дом, хотя каждый, подобно мне, может сказать о своем доме и о своей жене: этот дом, эта женщина. Безразличие и неразборчивость логического “это” здесь прерывается и упраздняется правовым сознанием. Если бы мы логическое “это” оставили в силе в естественном праве, то мы непосредственно пришли бы к общности жен и имущества, раз нет различия между той и этой, раз любой имеет любую, или, скорее, мы пришли бы прямо к отрицанию всякого права; в самом деле, право держится лишь реальностью отличия между тем и этим.

В начале “Феноменологии” мы находим не что иное, как противоречие между *словом*, представляющим нечто общее, и *вещью*, которая всегда единична. А мысль, которая опирается только на слово, не в силах преодолеть это противоречие. Но слово никогда не является вещью, так же точно *сказанное* или *мысленное* бытие не есть действительное бытие. Если возразят, что у Гегеля речь идет о бытии только с теоретической, а не с практической точки зрения, как здесь, то следует ответить, что последняя точка зрения здесь вполне уместна. Вопрос о бытии есть как раз вопрос практический, вопрос, в котором заинтересованно наше бытие, вопрос жизни и смерти. И если мы в области права держимся за наше бытие, то мы не поступимся им и в логике. И логика должна признать это бытие, если она не хочет находиться в противоречии с действительным бытием. Впрочем, практическая точка зрения, точка зрения еды и питья, принимается во внимание даже “Феноменологией” при опровержении истинности чувственного, т.е. единичного, бытия. Но и здесь мое существование никогда не обязано словесному или логическому хлебу, абстрактному хлебу, но всегда только *этому* хлебу, “*невыразимому*”. Поэтому бытие, опирающееся исключительно на такого рода невыразимое, само есть нечто несказанное. Вот именно, несказанное. Где смолкают слова, только там начинается жизнь, открывается тайна бытия. Поэтому если невыразимость есть неразумность, то всякое бытие есть неразумность, потому что оно повсюду только это бытие. Но это не так. Бытие само по себе обладает смыслом и разумом, даже не будучи высказываемо.

## § 29

Мышление, которое “*охватывает свое другое*”, есть мышление, *преступающее свои естественные границы*; ведь “другое по отношению к мысли” – бытие. Мышление охватывает свою противоположность, это значит – мышление *присваивает себе* то, что *свойственно*

не мышлению, а бытию. Бытию свойственна единичность, индивидуальность, мышлению – всеобщность. Итак, мышление присваивает себе единичность, оно превращает единичность, отрицание всеобщности, существенную форму чувственности, в момент мышления. Таким образом, “абстрактное” мышление, или абстрактное понятие, имеющее бытие вне себя, оказывается “конкретным” понятием.

Каким же образом человек доходит до этого покушения мышления на достояние бытия? Путем теологии. (Бог есть общее понятие – не некое существо, это или то, а существо как таковое, всеобщее, всеохватывающее и всепоглощающее существо. Но Бог не только существо, но и одновременно существование, действительность.) В Боге, таким образом, с сущностью или понятием непосредственно связано бытие, с всеобщностью – единичность, форма существования. “Конкретное понятие” есть Бог, превращенный в понятие. Но каким образом человек от “абстрактного” мышления переходит к мышлению “конкретному”, или абсолютному, каким образом он от философии приходит к теологии? Ответ на этот вопрос уже дан самой историей в переходе от античной языческой философии к так называемой неоплатонической; в самом деле, неоплатоническая философия отличается от античной лишь тем, что она есть теология, в то время как та – только философия. Античная философия имела своим принципом разум, “идею”, но “идея не определялась Платоном и Аристотелем как то, что все в себе содержит”<sup>20</sup>. Античная философия оставляла нечто вне мышления, который как бы остаток, который не растворялся в мышлении. Образ этого бытия вне мышления – материя, субстрат реальности. Разум в материи находил свою границу. Античная философия еще жила, отличая мышление от бытия; для нее мышление, дух, идея не была еще всеохватывающей реальностью, т.е. единственной, исключительной, абсолютной реальностью. Античные философы были сверх того еще мирскими мудрецами – физиологами, политиками, зоологами, словом – антропологами, а не теологами; во всяком случае, были только частично теологами, правда, именно потому также частичными, следовательно, ограниченными, несовершенными антропологами. Между тем для неоплатоников материя, материальный, действительный мир вообще больше уже не есть решающая инстанция, больше уже не есть реальность. Родина, семья, мирские связи и вообще все блага, которые старая перипатетическая философия причисляла еще к кругу человеческого блаженства, – все это ничто для мудреца-неоплатоника. Он даже смерть ставит выше, чем телесную жизнь; тело он не относит к своему существованию; блаженство он усматривает только в душе, отмежевываясь от всего телесного, словом, отмежевываясь от внешних вещей. А там, где человек ничего не имеет вне себя, там он ищет и находит все в себе, там на место действительного мира он водворяет воображаемый, интеллигибельный мир, в котором заключено все, что имеется в действ-

вительном, но заключено в *абстрактном виде*, в *виде представления*. Даже материя находится у неоплатоников в нематериальном мире, но в нем она лишь идеальная, мыслимая, воображаемая материя. Там же, где человек больше не обладает *сущностью вне себя*, там он в *мыслях* создаст себе *сущность*, которая, *будучи мысленной сущностью*, однако, вместе с тем обладает *свойствами реального существа*; являясь *сверхчувственным существом*, оказывается *одновременно существом чувственным*; являясь *объектом теоретическим*, оказывается одновременно *объектом практическим*. Эта *сущность* есть *Бог* – высшее благо неоплатоников. Человек находит свое удовлетворение только в *сущности*. Недостаток реальной *сущности* он восполняет *сущностью* идеальной, иначе говоря, он теперь подчиняет *сущность* брошенной или утраченной реальности своим представлениям и мыслям, – представление для него больше не представление, но сам *предмет*, образ для него больше не образ, но сама вещь; мысль, идея – реальность. Именно потому, что он как субъект больше не устанавливает своих отношений к действительному миру как объекту, его представления становятся для него *объектами*, существами, духами и богами. Чем абстрактнее, чем отрицательнее отнесется он к реально чувственному, тем *чувственнее* он оказывается *именно в области абстракции*. Бог, единое, познается путем прикосновения, через непосредственное присутствие (*παρουσία*), при этом единое составляет высший объект и *сущность* абстракции от всякой множественности и многообразия, т.е. чувственности. Подобно самому низкому, подобно материи, и высочайшее, единое, познается *незнанием, неведением*. Это значит: мысленное, абстрактное, *нечувственное, сверхчувственное* существо есть вместе с тем действительно существующее, *чувственное* существо.

Если человек *лишает* себя *тела*, если он отрицает тело, этот *разумный предел* субъективности, то он впадает в фантастическую трансцендентную практику, где имеет дело с *телесными* проявлениями бога и духов, таким образом, он *практически* снимает различие между воображением и созерцанием; точно так же и *теоретически* исчезает различие между мышлением и бытием, субъективным и объективным, чувственным и нечувственным там, где материя уже не является реальностью и, следовательно, не оказывается границей мыслящего разума; где разум, интеллектуальная *сущность*, *сущность объективности* вообще, в этой своей безграницности, оказывается *единственной, абсолютной сущностью*. Мышление отрицает все, но только для того, чтобы все положить в себе. Для него больше нет *никакой границы с чем-нибудь, вне его* находящемся, по тем самым оно выходит даже из *своих имманентных, своих естественных границ*. Так разум, идея становятся конкретными; иначе говоря, то, что должно доставить созерцание, присваивается мышлению, то, что составляет функцию, дело чувства, ощущения, жизни, становится функцией, де-

лом мышления, т.е. конкретное делается предикатом мысли, бытие превращается в простую определенность мысли; ведь положенно: “понятие конкретно” совпадает с положением: бытие есть определенность мысли. Гегель только превратил в понятия, рационализировал то, что для неоплатоников было представлением, фантазией. Гегель не “немецкий или христианский Аристотель” – он немецкий Прокл. “Абсолютная философия” есть возрожденная александрийская философия<sup>21</sup>. Согласно выразительному определению Гегеля, абсолютной философией является не аристотелевская, вообще не древнеязыческая философия, а александрийская, христианская философия, хотя еще и смешанная с языческими элементами; дана же она в виде абстракции от конкретного самосознания<sup>22</sup>.

Следует еще заметить, что неоплатоническая теология особенно отчетливо показывает, что каков объект, таков и субъект, и наоборот; что поэтому объект теологии есть не что иное, как опредмеченная сущность субъекта, человека. Для неоплатоников Бог в высшей степени есть нечто простое, единое, безусловно неопределенное и неразличимое, это не существо, но нечто, над существом возвышающееся, поскольку существо еще определяется тем, что оно существо; Бог не есть понятие, не есть ум, но сам, ума не имея, он над умом возвышается, поскольку и ум определяется тем, что он ум; а где ум, там различие, раздвоение мыслящего и мыслимого, что, разумеется, не может иметь места в безоговорочно простом. Но что для неоплатоника – высшее существо в объективном смысле, то для него высшее существо и субъективно; то, что неоплатоник полагает в предмете, в Боге как бытие, то он в себе полагает как деятельность, как стремление. Быть Богом и значит не быть различным, не быть умом, не быть самим собой. Но неоплатоник стремится *стать* тем, что *есть* Бог [как нечто завершенное]; цель его деятельности в том, чтобы перестать “быть самим собой, быть рассудком и разумом”. Для неоплатоника экстаз, восхищение – высшее психологическое состояние человека. Это состояние, опредмеченное в существе, есть божественное существо. Таким образом, Бог исходит только из человека, но не наоборот (во всяком случае первоначально), т.е., не человек из Бога. Это особенно отчетливо обнаруживается также из определения Бога, как ни в чем не нуждающегося, блаженного существа; – такое определение встречаем мы также и у неоплатоников. В самом деле, в чем другом, как не в страданиях и потребностях человека это лишнее страдания и потребностей существо находит свое основание и источник? Если не будет нужды, возникающей из потребностей и страданий, то пропадет также представление и ощущение блаженства. Блаженство обладает реальностью только в своей противоположности несчастью. Место рождения Бога – исключительно в человеческих страданиях. Только из человека заимствует Бог все свои определения, – Бог *есть* то, чем человек *хочет* быть, – его собст-

венная сущность, его собственная цель, представленное как действительное существо. В этом заключается также отличие неоплатоников от стоиков, эпикурейцев и скептиков. Освобождение от страданий, блаженство, отсутствие потребностей, свобода, самостоятельность составляли также цель этих философов; но только как человеческие добродетели, – иначе говоря: для них основой *в качестве истины* все еще был *конкретный, действительный человек*, а свобода и блаженство должны были привзойти в этот субстрат в качестве предиката. Но у неоплатоников этот предикат стал субъектом, прилагательное к “человеку” стало существительным, действительным существом. Впрочем, для них языческая добродетель была еще истиной, отсюда их отличие от христианской теологии, которая перенесла блаженство, совершенство, богоподобие человека в потусторонний мир. Но именно поэтому и реальный человек превратился в простую абстракцию без плоти и крови, в аллегорическую фигуру божественного существа. Плотин стыдился иметь тело, так во всяком случае рассказывает его биограф<sup>23</sup>.

### § 30

Определение, согласно которому только “конкретное” понятие – *то* понятие, которое носит в себе природу действительности, есть *истинное* понятие, выражает признание *истинности* конкретного или действительного. Однако, поскольку с самого начала понятие, *т.е.* сущность мысли, *предположено* в качестве абсолютной, единственно подлинной сущности, то реальное, или действительное, может быть признано лишь *косвенным* путем, только как существенное и необходимое прилагательное понятие. Гегель – *реалист*, но реалист *чисто идеалистический*, или, скорее, – *абстрактный*, реалист в *абстракции от всякой реальности*. Он *отрицает* мышление, именно абстрактное мышление, но *опять-таки в абстрактном мышлении*, так что отрицание абстракции, в свою очередь, оказывается абстракцией. С его точки зрения, только то, “*что есть*”, составляет объект философии, но это “*есть*” само есть только нечто *абстрактное, мыслимое*. Гегель – мыслитель, который *превосходит* самого себя в мышлении – он хочет овладеть *самой вещью*, но *в мысли о вещи*, хочет быть *вне* мышления, но вместе с тем в самом *мышлении* – отсюда трудность уловить “конкретное” понятие.

### § 31

Признание *света действительности* во тьме абстракции *заключает противоречие*, это – признание действительности через ее отрицание. *Новая философия* признает *конкретное не в абстракции, а в конкретном*, действительное – *в его действительности*, следовательно,

признает в нем *истину* способом, *соответствующим сущности действительного*, вместе с тем она возводит это действительное в *принцип и предмет* философии; благодаря этому новая философия действительно составляет *истину* философии Гегеля, истину новейшей философии вообще.

Историческая необходимость, или генезис, новой философии из старой раскрывается следующим образом. Конкретное понятие идеи, по Гегелю, изначально только абстрактно, заключено только в стихию мышления, это – рационализированное божество теологии *до сотворения мира*. Но подобно тому, как Бог проявляется, открывается, реализуется и переходит в мир, так же точно реализуется и идея; Гегель представляет собою историю теологии, превращенную в логический процесс. Но раз мы с реализацией идеи вступаем в царство реализма, где *истинность* идеи сводится к тому, что она *действительна*, что она *существует*, то для нас *критерием истинности* оказывается *существование*; только то, что *действительно* – истинно. Вопрос лишь в том, что действительно? Только мыслимое? Только то, что является объектом мышления, разума? Но таким образом мы не выйдем за пределы идеи *in abstracto*. И идея Платона есть тоже объект мышления, и небесный потусторонний мир также является внутренним объектом, объектом веры, представления. Если реальность мысли есть *мысленная* реальность, то реальность мысли опять-таки есть лишь мысль, таким образом, мы остаемся при *тождестве мысли с самой собой*, остаемся в идеализме, а такой идеализм от субъективного идеализма отличается лишь тем, что он обнимает все содержание действительности и превращает ее в определенность мысли. Поэтому, если мы (*действительно*) *всерьез* берем реальность мысли или идеи, то к ней должно присоединиться нечто *другое*, чем она сама, иначе говоря, – мысль как *мысль реализованная* должна быть *чем-то другим*, нежели *мысль нереализованная*, нежели *голая* мысль, должна быть предметом не только мышления, но и *не* мышления. Мысль реализуется – это и значит: она *отрицает* себя, она перестает быть только мыслью. Но что же такое это отсутствие мышления, это – от мышления отличное? Это – чувственность. Мысль реализуется – значит, она делается *чувственным объектом*. Итак, *реальность идеи* есть *чувственность*, но реальность есть *истинность* идеи, следовательно, только чувственность есть ее истинность. Однако опять-таки для нас чувственность все еще составляет предикат, а идея или мысль – субъект. Но почему же идея становится чувственной? Почему она *не истинна*, если она *не реальна*, т.е. *не чувственна*? Разве этим ее истинность не ставится в зависимость от чувственности? Разве этим чувственности, какова она сама по себе, вне зависимости от того, что она является реальностью идеи, не придается значение и ценность? Если чувственность *сама по себе* – ничто, почему в ней нуждается идея? Если только идея доставляет чувственности цен-



ность и содержание, то чувственность – чистая роскошь, мишура, только плюзия, которой тешит себя мысль. Но это не так. К мысли только потому предъявляется требование реализовать себя, сделаться чувственной, что *бессознательно* мысли предполагается как *истина* реальность, чувственность, от мысли независимая. Мысль оправдывает себя через чувственность; как бы это было возможно, если бы чувственность *бессознательно* не почиталась за истину? Вместе с тем, поскольку *сознательно* исходят из истинности мысли, постольку истинность чувственности оказывается засвидетельствованной лишь задним числом, и чувственность превращается лишь в атрибут идеи, что оказывается противоречием; в самом деле, с одной стороны, чувственность – только атрибут, и все же только она доставляет истинность мысли; таким образом, она одновременно нечто основополагающее и второстепенное, одновременно сущность и акциденция. От этого противоречия мы освобождаемся лишь, если мы реальность, чувственность превращаем в *субъект самого себя*, если мы придадим ей безусловно самостоятельное, божественное, изначальное значение, а не будем считать ее за нечто производное от идеи.

### § 32

*Действительное в своей действительности или в качестве действительности есть действительное как чувственный объект, есть чувственное. Истинность есть то же самое, что действительность, чувственность. Только чувственное существо есть истинное, действительное существо (только чувственность – истина и действительность).* (§ 33) Только благодаря *чувствам предмет* дается в *истинном смысле*, а не посредством мышления для *самого себя*. *Объект, данный вместе с мышлением или с ним тождественный, есть только мысль. (Где нет чувства, нет сущности, нет действительного предмета.)*

Объект, подлинный объект, дается мне лишь там, где дано существо, на меня воздействующее, где моя самодеятельность, – если судить с точки зрения мышления, – наталкивается на сопротивление, поскольку деятельность другого существа является *границей* моей самодеятельности. Понятие объекта в изначальном смысле есть не что иное, как понятие *иного Я*. Поэтому понятие *объекта* вообще опосредствовано понятием “ты”, т.е. *опредмеченного Я*; так, человек в детстве воспринимает все вещи как самостоятельные, произвольные существа. Объект, т.е. иное Я, дан не моему Я, но дан не-Я, во мне находящемуся, если выразить это языком Фихте; в самом деле, только там, где я из Я превращаюсь в Ты, только там, где я – нечто страдательное, возникает представление активности, *вне меня находящейся*, – т.е. объективности. Но только благодаря чувству Я есть *не-Я*.

Для прежней абстрактной философии характерен вопрос: каким об-

разом различные самостоятельные существа, субстанции могут воздействовать друг на друга, например, тело на душу, на Я? Этот вопрос был для нее вопросом неразрешимым, потому что она абстрагировалась от чувственности, потому что для нее субстанции, долженствовавшие воздействовать друг на друга, были абстрактными сущностями, голыми мысленными сущностями. Только чувственность разрешает тайну взаимодействия. Только чувственные существа воздействуют друг на друга. Я есть Я – для самого себя, и одновременно Ты – для другого. Но таким я могу быть только как существо чувственное. Абстрактный же рассудок обособляет это для-себя-бытие в качестве субстанции, атома, Я, Бога, – он поэтому только произвольно может связать с ним бытие для другого; ведь необходимость этой связи есть только чувственность, от которой он, однако, абстрагировался. То, что я мыслю без чувственности, я мыслю без связи и вне всякой связи. Как же я, следовательно, несвязанное могу одновременно мыслить связанным?

### § 33 (§ 34)

Новая философия рассматривает и принимает во внимание *бытие*, каково оно для нас, *не только как мыслящих, но и как действительно существующих; следовательно, для нее бытие есть объект бытия, объект его самого*. Бытие как предмет бытия есть *чувственное, созерцаемое, ощущаемое бытие*, бытие, которое можно *любить* – только *это* бытие есть бытие и заслуживает это название. Таким образом, бытие есть *тайна* созерцания, ощущения, любви.

Только в ощущении, только в любви “*это*”, т.е. это лицо, эта вещь, иначе говоря, эта единичная сущность, обладает абсолютной ценностью, только в ощущении *конечное* оказывается *бесконечным*; в этом, и только в этом, коренится безмерная глубина, божественность и истинность любви. Только в любви Бог, для которого все волосы на голове сочтены, истин и реален. Христианский Бог сам есть лишь абстракция человеческой любви, только образ любви. Но именно потому, что “*это*” имеет абсолютную ценность лишь в любви, – только в ней, а не в абстрактном мышлении раскрывается тайна бытия. Любовь есть страсть, и только страсть есть знамение бытия. Существует только то, что является *объектом страсти*, будь он действительный или возможный. Абстрактное мышление без сущности и страсти устраняет *различие между бытием и небытием*, по для любви это ускользающее от мысли различие составляет реальность. Любить – не что иное, как постигать это различие. Кто ничего не любит, тому все равно, существует ли что-нибудь или нет, – каков бы ни был предмет этой любви. Поскольку же вообще различие между бытием и небытием дано мне только в любви, в ощущении, постольку мне лишь в них дается и *объект* в отличие от меня самого. Боль есть громкий протест против отождествления субъективного и

объективного. Страдание любви свидетельствует, что в действительности *нет* того, что есть в представлении. Здесь субъективное оказывается объективным, представление – объектом; но этого-то и не *должно* быть; это противоречие, это ложь, это несчастье, – отсюда стремление к восстановлению истинного взаимоотношения, где субъективное и объективное не совпадают. Даже животная боль достаточно выразительно выявляет это различие. Страдания от голода заключаются только в том, что в желудке не оказывается ничего предметного, желудок сам для себя является словно объектом, пустые стенки трутся друг о друга вместо того, чтобы перетирать другое вещество. Поэтому значение человеческих ощущений не эмпирическое, не антропологическое в смысле старой трансцендентной философии, – ощущения имеют онтологическое, *метафизическое* значение: в ощущениях, даже повседневных, скрыты глубочайшие и величайшие истины. Таким образом, любовь есть подлинное *онтологическое* доказательство наличия предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще. Существует только то, *наличие* чего доставляет тебе *радость*, *отсутствие* чего доставляет тебе *скорбь*. Различие между объектом и субъектом, между бытием и небытием, есть *радостное* и в той же степени *скорбное* различие.

#### § 34 (§ 35)

*Новая философия опирается на истину любви, на истину чувства. В любви, вообще в чувстве всякий человек признает истинность новой философии. Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как сущность чувства, возведенная до сознания; она только подтверждает в уме и при помощи ума то, что исповедуется сердцем каждого человека – действительного человека. Она есть возведенное к разуму сердце. Сердцу не нужны абстрактные, метафизические или теологические объекты, ему нужны подлинные, чувственные объекты и существа.*

#### § 35 (§ 36)

*Прежняя философия утверждала: что не мыслится, того нет, а новая философия утверждает: чего мы не любим, чего нельзя полюбить, того нет. А чего нельзя полюбить, тому нельзя молиться. Только то, что может быть объектом религии, является объектом философии.*

И объективно, и субъективно любовь служит критерием бытия – критерием истинности и действительности. Где *нет любви, там нет и истины*. Только тот представляет собою *ничто*, кто *что-то любит – быть ничем и ничего не любить* – то же самое. Чем больше бытия в человеке, тем больше он любит, и наоборот.

## § 36 (§ 37)

Исходной позицией *прежней философии* являлось следующее положение: *я – абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности; что же касается новой философии, то она исходит из положения: я – действительное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; более того, тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность.* Прежний философ, чтобы защититься от чувственных представлений, чтобы не осквернить отвлеченных понятий, мыслит в *непрестанном противоречии и раздоре с чувствами*, новый же философ, напротив, мыслит в *мире и согласии с чувствами*. Прежняя философия признавала истинность чувственности – даже в понятии Бога, заключающем в себе бытие, поскольку это бытие должно же было быть одновременно *бытием, отличным от бытия в мысли*, должно было быть бытием *вне духа, вне мышления – подлинно объективным, т.е. чувственным бытием*, но прежняя философия признавала чувственность *только тайно, только абстрактно, бессознательно и против своей воли*, только потому, что ей приходилось считаться с чувственностью, между тем *новая философия с радостью, сознательно признает истинность чувственности.* Она – *откровенно чувственная философия.*

## § 37 (§ 38)

Новейшая философия домогалась чего-либо *непосредственно достоверного.* Поэтому она покинула схоластическую мысль, *беспочвенную и не имевшую под собою основания.* Она воздвигла философию на *самосознании*; на место *только мыслимого* существа, на место Бога, высшего, последнего существа схоластической философии, она водворила *мыслящее существо, Я, самосознающий дух*; в самом деле, для мыслящего мыслящее существо *бесконечно ближе, бесконечно доступнее, достовернее, чем мыслимое.* Бытие Бога может быть подвергнуто сомнению, как вообще то, о чем я мыслю; между тем несомненно, что я существую, я, мыслящий, сомневающийся. Но самосознание *новой философии в свою очередь только мыслимая, опосредствованная абстракцией сущность*, следовательно, сущность, в которой *можно усомниться.* Несомненно, *непосредственно достоверно* только то, что является *чувственным, созерцаемым объектом, объектом оцущаемым.*

## § 38 (§ 39)

*Истинно и божественно* только то, что *не нуждается ни в каком доказательстве, что непосредственно достоверно через само себя, что непосредственно говорит за себя и к себе располагает, непосред-*

ственно сопровождается утверждением, что оно есть это нечто, – *безоговорочно определенное, безоговорочно несомненное, ясное, как солнце*. Не ясно, как солнце, только чувственное; только там, где *начинается чувственное, кончается всяческое сомнение и спор*. Тайна непосредственного знания заключена в чувственности.

“Все опосредствовано”, – заявляет философия Гегеля<sup>24</sup>. Но истинно только нечто, когда оно не является чем-то опосредствованным, а дано непосредственно. Поэтому исторические эпохи возникают лишь тогда, когда то, что раньше было только предметом мысли, чем-то опосредствованным, простою мыслью, становится объектом непосредственной, чувственной уверенности, а потому *истиной*. Это схоластика – превращать опосредствование в божественную необходимость, в существование свойство истины. Неизбежность опосредствования – лишь *относительна*; оно необходимо только там, где в основе лежит *ложная предпосылка*, где истина, учение возникает вразрез тому учению, которое еще считается истинным, которое все еще вызывает к себе уважение. *Опосредствующая себя истина* есть еще истина, *обремененная своей противоположностью*. Начало связано с противоположностью, но далее эта противоположность снимается. Если же противоположность подлежит устранению, отрицанию, зачем мне начинать с нее, почему не начать сразу с ее отрицания? Приведем пример: Бог в качестве такового есть абстрактная сущность, он обособляется, определяется, реализуется в мире, в человеке; только там он конкретен, только там он отрицает абстрактную сущность. Но почему же мне не начать сразу с конкретного? Почему же то, что достоверно и доказано *само через себя*, не должно быть выше того, что достоверно через ничтожество своей противоположности? Итак, кто может возвести опосредствование в необходимость, в закон истины? Только тот, кто стеснен отрицаемым, кто *еще борется и спорит с самим собой*, кто *еще вполне не посчитался с самим собой*, – словом, только тот, в ком истина еще только талант, проявление своеобразной, хотя бы и выдающейся способности, а не гений – проявление всего человека. Гений – непосредственное, чувственное знание. То, что у таланта только в голове, то вошло в плоть и кровь гения; другими словами, – что для таланта является еще только объектом мышления, то для гения – объект чувственно-

### § 39 (§ 40)

Прежняя абсолютная философия *оттеснила чувство в область явлений, конечного*, и все же в *противоречии* с этим она *абсолют, божественное* определила как *объект искусства*. Но *объект искусства* есть *видимый, слышимый, осязаемый предмет* – для словесного искусства в опосредствованной форме, для изобразительного искусства – не-

посредственно. Таким образом, *не только конечное*, не только *явление*, но также *подлинная, божественная сущность* есть *чувственный предмет*, а *чувственность* – *орган абсолюта*. Искусство “изображает истинное в чувственном”<sup>25</sup>, – если это верно понять и выразить, то это значит: *искусство изображает истинность чувственного*.

#### § 40 (§ 41)

С *религией* дело обстоит так же, как и с искусством. *Сущность христианской религии* коренится не в представлении, а в *чувственном созерцании*, это форма, *орган высшего, божественного существа*. А где чувственное созерцание имеет силу *органа божественного, истинного существа*, там *божественное существо выражается и признается как чувственное, чувственное же* – как *божественное*, ведь каков субъект, таков и объект.

И “слово стало плотью и обитало с нами... и мы *видели* славу сго”<sup>26</sup>. Лишь для позднейших исследователей предмет христианской религии оказался объектом представления и фантазии, но первоначальное созерцание снова получает свои права. Христос находится на небе; он как Бог является объектом *непосредственного, чувственного созерцания*. Там он из *объекта представления*, из *объекта мысли*, т.е. из *духовного существа*, чем он оказывается для нас здесь, становится *чувственным, осязаемым, видимым существом*. Таким образом, сущность христианства сводится к этому созерцанию, поскольку оно является как началом, так и целью христианства. Поэтому спекулятивная философия усвоила и изобразила искусство и религию не в их настоящем свете, не в свете реальности, но в сумерках рефлексии; причем эта философия, опираясь на свой принцип, абстракцию от чувственности, свела чувственность только к определенности ее формы: искусство есть Бог в определенности формы чувственного созерцания, религия есть Бог в определенности формы представления. В действительности же сущность есть как раз то, что для рефлексии представляется лишь формой. Где Бог проявляется в огне, и ему молятся как огню, там в самом деле огонь в молитве представляется богом. Бог огня есть не что иное, как *сущность* огня, поражающая человека своими действиями и свойствами. Бог же в *человеке* есть не что иное, как *человеческая сущность*. Так же точно то, что искусство изображает в чувственной форме, есть не что иное, как *собственная сущность чувственности, неотделимая от этой формы*.

#### § 41 (§ 42)

Объектами *чувств* служат не только “*внешние*” предметы. *Человек дан самому себе только чувственно* – он сам себе предмет в качестве объекта чувств. *Тожество субъекта и объекта* – лишь *абстрактная*

*мысль в самосознании, есть истина и действительность только в чувственном созерцании человека человеком.*

Мы не только воспринимаем камни и деревья, не только тело и кости, мы воспринимаем также чувства, пожимая руки и целуя губы чувствующего существа; мы слышим ушами не только журчание воды и шелест листьев, но мы также воспринимаем одушевленный голос любви и мудрости; мы видим не только поверхности зеркал и иллюзии красок, мы всматриваемся также во взгляд человека. Итак, не только внешнее, но и *внутреннее*, не только тело, но и дух, не только вещь, но и *Я* составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредствованно, если не обычными, грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или химика, то глазами философа. Поэтому все наши идеи также происходят из ощущений, и в этом эмпиризм совершенно прав; он только забывает, что главным, самым существенным чувственным объектом человека является *сам человек*, что только в постижении человека человеком загорается свет сознания и разума. Поэтому идеализм прав в своих поисках источника идей в человеке, но не прав, когда он хочет вывести идеи из обособленного, замкнутого существа, из человека, взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из Я без чувственного данного Ты. Иден возникают только из общения, только из разговора человека с человеком. Не в одиночку, а с кем-нибудь вдвоем приходим мы к понятиям, приходим вообще к разуму. Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество человека с человеком есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других внешних мне вещей для меня опосредствована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего. Что я вижу в одиночку, в том я сомневаюсь, только то, что видит и другой человек, становится для меня достоверным.

#### § 42 (§ 43)

*Различия между сущностью и видимостью, между основанием и следствием, между субстанцией и акциденцией, между необходимостью и случайностью, между спекулятивным и эмпирическим не служат основанием двух царств или миров: сверхчувственного, куда относится сущность, и чувственного, где царствует видимость, но эти различия сами оказываются в пределах чувственной сферы.*

Приведу пример из области естествознания. В классификации растений по Линнею первые классы определяются числом тычинок. Но уже в одиннадцатом классе, где имеется от двенадцати до двадцати тычинок, тем более в классе двадцатитычиночных и многотычиночных, ко-

личественная определенность оказывается безразличной; тычинок больше не считают. Здесь в одной и той же сфере мы имеем наглядное различие между множеством определенным и неопределенным, необходимым и безразличным, рациональным и иррациональным. Поэтому нам *нет* необходимости выходить за пределы чувственного, чтобы достигнуть границы только чувственного, только эмпирического в смысле абсолютной философии; мы только не должны отделять ум от чувств, чтобы усмотреть в чувственном сверхчувственное, т.е. дух и разум.

#### § 43 (§ 44)

*Чувственное не есть непосредственное* [в смысле спекулятивной философии] – в том смысле, что оно есть нечто вульгарное, самоочевидное, лишённое мысли, само собою понятное. Непосредственное, чувственное созерцание скорее есть нечто *позднейшее* по сравнению с представлением и фантазией. Первоначальное созерцание человека само есть только созерцание представления и фантазии. Задача философии, вообще науки, заключается поэтому не в том, чтобы удалиться от чувственных, т.е. действительных, вещей, но чтобы пойти им навстречу, – не в том, чтобы превратить вещи в мысли и представления, но в том, чтобы невидимое для простого глаза сделать видимым, т.е. предметным.

Сначала люди видят вещи лишь так, как они им являются, не в их подлинной природе; видят в вещах не самые вещи, но только свои вымыслы, вкладывают собственную сущность в эти вещи, не отличая предмета от его представления. Необразованному, субъективному человеку представление ближе, нежели созерцание, ибо в созерцании он вырывается из самого себя, в представлении же он остается в самом себе. (В созерцании предмет – действующая и говорящая личность, я же являюсь лишь зрителем или слушателем; в представлении же, напротив, я беру слово. Созерцание противоречит мне, представление же всегда со мной согласно; в представлении я *iudex in propria causa*<sup>27</sup>.) Но как обстоит дело с представлением, так же – и с мыслью. Прежде всего и дольше всего люди занимались небесными, божественными вещами, нежели земными, человеческими, т.е. они дольше и скорее останавливались на вещах, переведенных на язык мысли, нежели на вещах в их подлинном виде, в оригинале. Только в последнее время, как некогда в Греции после первоначального господства мира восточных грез, человечество снова обратилось к чувственному, т.е. неискаженному, объективному созерцанию чувственного, т.е. действительного, чтобы вместе с тем впервые прийти к самому себе; в самом деле, человек, который увлекается воображаемыми существами или существами абстрактной мысли, сам не есть действительное, подлинно человеческое



существо, но лишь абстрактное или фантастическое. Реальность человека зависит только от реальности его объекта. Если у *тебя нет* ничего, то *сам ты* – ничто.

#### § 44 (§ 45)

*Пространство и время – не простые формы явлений: они – коренные условия, формы разума, законы как бытия, так и мышления.*

*Наличное бытие* есть первоначальное бытие, первичная определенность. Я *здесь* – это первый признак *действительного, живого* существа. Указательный палец – путевой знак от небытия к бытию. *Здесь* – это первая граница, первое разграничение. Здесь – я, там – ты; мы вне друг друга; поэтому мы оба можем существовать, не нанося ущерба друг другу, места достаточно. Солнца нет там, где находится Меркурий, Меркурия нет там, где находится Венера, глаза нет там, где есть ухо и т.д. Где нет пространства, там *нет* места и *системе*. *Определение места* есть первое *определение разума*, которым держится всякое дальнейшее определение. Организующая природа начинается с распределения в разных местах, а разные места даются пространством; разум ориентируется только в пространстве. Где я? Вот к чему сводится вопрос просыпающегося сознания, первый вопрос житейской мудрости. Первой добродетелью является ограничение в пространстве и времени; распределение мест есть первое отличие уместного от неуместного, которое мы прививаем ребенку и дикарю. Для дикаря место есть вещь безразличная; он всюду делает все, не устанавливая различия; так же поступает и глупец. Глушцы восстанавливают свои умственные силы, когда они опять начинают ориентироваться в пространстве и времени. Распределять различное по разным местам, пространственно разграничивать различное в качественном отношении есть условие всякой экономики, даже духовной. Не вносить в текст, что входит в примечание, не ставить в начале, что должно быть поставлено в конце, – словом, пространственное различие и разграничение составляет такт писателя. (Даже в мышлении логический порядок мысли есть одновременно пространственный порядок.)

Так или иначе, здесь повсюду идет речь об определенном месте, но все же здесь больше ничего не принимается во внимание, кроме определения места. Я же не могу отделить место от пространства, если я хочу понять пространство в его *действительности*. Понятие пространства возникает у меня только с вопросом “где”? “Где” – это есть нечто всеобщее, приложимое ко всякому месту без различия, и все же “где” есть нечто определенное. Вместе с этим “где” полагается другое “где”, поэтому одновременно с определенностью места полагается всеобщность пространства; но именно поэтому всеобщее понятие пространства только в связи с определенностью места является реальным, конкретным понятием

ем. Гегель дает пространству, как вообще природе, только *отрицательное* определение<sup>28</sup>. Между тем “быть здесь” есть нечто положительное. Меня *нет* там, *потому что я здесь*. Это несбытие в другом месте есть, таким образом, лишь следствие положительного несомненного пребывания здесь. Это не граница сама по себе, но лишь граница для твоего представления, что “здесь” не есть “там”, что одно находится вне другого. Это есть разграниченность, которая *должна иметь место*, она не идет вразрез с *разумом*, она ему *соответствует*. Но у Гегеля эта разграниченность – отрицательное определение, ибо это есть взаимное отграничение того, что *не должно быть* внешним друг к другу, ведь за истину принято логическое понятие как абсолютная самоидентичность, пространство же как раз оказывается *отрицанием* идеи, разума; поэтому в него можно снова внести разумность лишь тем, что его *отрицают*. Но не приходится говорить о том, будто пространство является отрицанием разума; на самом деле пространство расчищает только место для идеи, для разума, пространство есть первая сфера разума. Где нет пространственной разграниченности, там нет и логической, или, наоборот, – если мы, подобно Гегелю, хотим с точки зрения логики перейти к пространству: где нет различия, там нет и пространства. Различия мышления должны реализоваться как нечто различное, а различное выступает как пространственно внеположное. Поэтому пространственное разграничение есть *истина* логических различий. Но то, что отделено друг от друга, можно мыслить только последовательно. *Действительное* мышление есть мышление в пространстве и времени. Отрицание пространства и времени (временной длительности) оказывается всегда *внутри* самого пространства и времени. Мы экономим пространство и время лишь для того, чтобы *выиграть в пространстве и времени*.

#### § 45 (§ 46)

*Вещи* должно мыслить не иначе, чем какими они *оказываются в действительности*. Что *расчленено в действительности*, то не должно также *совпадать* и в мысли. Если *исключать* из законов *действительности* мышление, идею, интеллектуальный мир неоплатоников, то это будет *привилегией теологического произвола*. *Законы действительности* представляют собою также *законы мышления*.

#### § 46 (§ 47)

*Непосредственное единство противоположных определений, возможно, и имеет силу* только в абстракции. В *действительности* *противоположности* неизменно связаны только через *terminus medius*<sup>29</sup>. Этот *terminus medius* составляет *предмет, субъект* противоположностей.

Поэтому нет никакого затруднения показать единство противоположных предикатов; следует только отвлечься от их предмета, или субъекта. Вместе с предметом исчезает граница противоположностей; они лишаются почвы и точки опоры и поэтому непосредственно совпадают. Если я, например, буду рассматривать бытие исключительно *in abstracto*, если я отвлекусь от всяческой определенности, то, разумеется, бытие для меня совпадает с ничто. Различие, граница между бытием и ничто только и составляет определенность. Если я опускаю *то, что существует*, – что будет значить это голое “существует”? То, что сказано об *этой* противоположности и ее тождестве, приложимо к тождеству остальных противоположностей в спекулятивной философии.

#### § 47 (§ 48)

Только *время* является средством *соединения* в одном и том же существе *противоположных* или *противоречащих определений* без соответствия [с действительностью].

Так это, во всяком случае, происходит у живых существ. Только таким образом проявляется здесь, в человеке, например, то противоречие, что в настоящий момент меня наполняет и мною владеет это определение, это ощущение, это намерение, а в другой момент – другое, прямо противоположное определение. Только там, где одно представление вытесняет другое, одно ощущение – другое, где нет ничего окончательного, где нет никакой прочной определенности, а душа находится в непрестанной смене противоположных состояний, только там она оказывается в адových муках противоречия. Если бы я одновременно соединил в себе противоположные определения, то они бы нейтрализовались, притупились бы, подобно противоположностям химического процесса, которые если появляются одновременно, то теряют различия в нейтральном продукте. Но муки противоречия заключаются как раз в том, что в настоящий момент я страстно желаю быть и бываю тем, чем я не оказываюсь в ближайшее последующее мгновение и от чего я энергично отказываюсь, что положение и отрицание следуют друг за другом, что обе противоположности, каждая в своей полной определенности и заостренности, меня возбуждают, причем *каждая противоположность исключает другую*.

#### § 48 (§ 49)

*Действительное нельзя изобразить в мышлении целыми числами, но только дробями. Эта особенность нормальна, она коренится в природе мышления, сущность которого есть нечто всеобщее в отличие от действительности, сущность же действительности составляет индивидуальность. Но чтобы эта особенность не привела к форменному про-*

творечию между мыслимым и действительным, мышление должно протекать не по прямой линии, в тождестве с самим собой, но прерываться моментами чувственного созерцания. Только то мышление реально, объективно, которое определяется и исправляется чувственным созерцанием; только в таком случае мышление есть мышление объективной истины.

Самое важное – понять, что абсолютное мышление, т.е. изолированное, отмежеванное от чувственности мышление, не выходит за пределы формального тождества, за пределы тождества мышления с самим собой. В самом деле, если даже мышление или понятие будут определены как единство противоположных определений, то ведь эти определения, в свою очередь – только абстракции, мысленные определения, следовательно, опять-таки тождества мышления с самим собой, только *multipla*<sup>30</sup> того тождества, из которого исходят как из абсолютной истины. “Другое”, которое противопоставляет себе идея, будучи утверждено идеей, отличается от нее не на самом деле, *realiter*<sup>31</sup>, не освобождается идей, – в лучшем случае оно освобождается идей только *pro forma*<sup>32</sup>, только по видимости, чтобы показать ее либеральность: ведь это “другое” идеи само *опять-таки есть идея*, но еще не облеченная в форму идеи, еще не положенная, еще не реализованная как идея. Таким образом, мышление, *взятое само по себе, изолированно*, не приводит ни к какому положительному отличию и противоположности себе, именно поэтому не имеет никакого другого критерия истины, кроме того, что нечто не противоречит идее, не противоречит мышлению; таким образом, это только формальный, субъективный критерий, который ничего не решает по вопросу о том, является ли мыслимая истинность также действительной истиной. Единственный критерий, который может быть здесь решающим, – это созерцание. *Audiat et altera pars*<sup>33</sup>. Но как раз чувственное созерцание и есть *другая сторона* мышления. Созерцание берет вещи в *широком* смысле, мышление – в *самом узком*; созерцание предоставляет вещи их *неограниченной* свободе, мышление дает им *законы*, но эти законы слишком часто *деспотичны*; созерцание *прочищает* голову, но *ничего не решает* и не *определяет*, мышление *определяет*, но также часто *суживает* горизонты ума; у созерцания как такового *нет принципов*, у мышления как такового *нет жизни*; *правило – продукт мышления*; *исключение* из правила – *продукт созерцания*. Поэтому только то созерцание истинно, которое (*ограничивается*) [*определяется*] мышлением; также и наоборот: то мышление истинно, которое *расширено* и восполнено созерцанием, – такое мышление соответствует сущности действительности. Тождественное с собой, непрерывное мышление – в *противоречии с действительностью* – заставляет мир вращаться в *круге* около своего центра; мышление же, прерываемое наблюдением неравномерности этого движения, следовательно, *прерываемое аномалией* созерцания,

превращает в соответствии с истиной этот круг в *эллипс*. Круг есть символ, есть герб *спекулятивной* философии, мышления, имеющего опору лишь в *самом себе*; и гегелевская философия, как известно, есть круг кругов<sup>34</sup>, – причем, в отношении планет, но только под давлением эмпирии, гегелевская философия толкует окружность как “*путь простого равномерного движения*”<sup>35</sup>; между тем *эллипс* есть символ, герб *чувственной* философии, мышления, находящего свою опору в *созерцании*.

#### § 49 (§ 50)

Определения, доставляющие *действительное* знание, неизменно оказываются *такими*, которые определяют *предмет* через *самый предмет*, т.е. оказываются *его собственными индивидуальными* определениями; таким образом, это – *не общие* определения, наподобие *логически-метафизических, никакого предмета не определяющих*, ибо такие логически-метафизические определения распространяются *без различия на все предметы*.

Поэтому Гегель совершенно правильно превратил логически-метафизические определения из определений предметных в самостоятельные определения – в самоопределения понятия; из предикатов, каковыми они были в прежней метафизике, он их сделал субъектами, придав этим метафизике или логике смысл самодостаточного, божественного знания. Но это – противоречие, когда в конкретных науках, наподобие старой метафизики, эти логически-метафизические тени превращаются в определения действительных вещей. Разумеется, это возможно лишь или потому, что с логически-метафизическими определениями всегда одновременно связаны конкретные определения, почерпнутые из самого предмета и, следовательно, адекватные, или потому, что предмет сводится к совершенно *абстрактным* определениям, в которых он оказывается уже совершенно *неузнаваемым*.

#### § 50 (§ 51)

*Действительное в своей действительности и полноте* – предмет *новой философии* – составляет предмет также только для *действительного и цельного* существа. Поэтому *познавательным принципом, субъектом* новой философии является *не Я, не абсолютный*, т.е. абстрактный, дух, – словом *не разум in abstracto*, но *действительное и цельное человеческое существо*. *Реальностью, субъектом разума* является только *человек*. Мыслит *человек*, а не Я, не разум. Следовательно, новая философия опирается не на божество, не на истинность разума как такового, она исходит из *божественности, т.е. истинности человека в целом*. Другими словами: новая философия, разумеется, также опира-

ется на разум, но на разум, *сущность* которого сводится к *человеческой сущности*, таким образом, опирается не на тот *безымянный*, лишенный *сущности* и красок разум, но на разум, *насыщенный человеческой кровью*. Прежняя философия утверждала: только *разумное есть истинное и действительное*; новая философия между тем говорит: только *человеческое есть истинное и действительное*, в самом деле, только человеческое может быть разумным; *человек есть мера разума*<sup>36</sup>.

### § 51 (§ 52)

*Единство бытия и мышления истинно* и имеет смысл лишь тогда, когда *основанием, субъектом этого единства берется человек*. Только *реальное существо познает реальные вещи*; где мышление не есть *субъект для самого себя*, но *предикат действительного существа*, только там *мысль тоже не отделена от бытия*. Поэтому единство бытия и мышления не *формально* в том смысле, чтобы *мышлению в себе и для себя* было свойственно *бытие, как нечто определенное*. Это единство всецело определяется *предметом, содержанием мышления*.

Отсюда вытекает следующий категорический императив. Не стремись быть философом *вразрез с человеком*, будь только *мыслящим человеком*; рассуждай не как *мыслитель*, т.е. опираясь на *вырванную из полноты* реального человеческого существа *изолированную способность*; рассуждай как *живое, реальное существо*, каковым ты *вверяешься живым и бодрящим волнам житейского моря*; мысли – в бытии, в мире, а не в пустоте абстракции, как *обособленная монада*, как *абсолютный монарх*, как *безучастный, внемировой Бог*; тогда ты можешь рассчитывать на то, что твои мысли составят *единство бытия и мышления*. Каким образом мышление, как *деятельность действительного существа*, могло бы не охватывать *действительных вещей и существ*? Только если мы *отмежуем мышление от человека*, если мы будем его фиксировать как *нечто самостоятельное*, возникнут мучительные, бесплодные и неразрешимые для этой точки зрения вопросы: *каким образом мышление приходит к бытию и объекту*? Ибо, если *взять мышление как нечто самостоятельное*, т.е. отмежевать его *от человека*, оно окажется вне всякой связи и родства с миром. Ты *возвышаешься до объекта* лишь тем, что ты себя *унижаешь до того*, чтобы самому быть объектом для другого. Ты *мыслишь только потому*, что самые *твои мысли* можно *помыслить*, и они окажутся истинными лишь в том случае, если они выдержат испытание *объективности*, если их признает также и другой человек *помимо тебя*, для кого твои мысли будут объектом. Ты видишь только, поскольку тебя можно видеть, и чувствуешь только, поскольку ты сам являешься объектом чувств. Мир открыт только для открытой головы, а только *чувства и открывают вход в голову*. Что же

касается изолированного, *в себе замкнутого мышления*, мышления *без чувств, без человека, вне человека*, то это *абсолютный субъект*, который для другого не может и не *должен* быть объектом; именно потому, и несмотря на все напряжения, такой субъект *никогда не найдет перехода к объекту, к бытию*. Так же точно голова, отсеченная от туловища, не может перейти к овладению предметом, потому что у нее нет средств, нет хватательных органов.

### § 52 (§ 53)

Новая философия есть *полное, абсолютное, безоговорочное растворение теологии в антропологии*, ибо в новой философии теология снимается не только в уме, как это было в прежней философии, но и *в сердце*, иначе говоря, растворяется в *цельном, действительном* человеческом существе. Но и в этом отношении новая философия есть *лишь неизбежный результат* прежней, – ибо, что однажды растворилось в разуме, то должно в конце концов раствориться также в *жизни*, в *сердце*, в *человеческой крови*, – таким образом, новая философия одновременно является *истиной* прежней философии, а именно *новой, самостоятельной истиной*; ведь только *ставшая плотью и кровью истина* есть истина. Прежняя философия с *неизбежностью* вновь впадала в теологию: то, что снято только в *разуме*, только *in abstracto*, то имеет еще нечто *противоположное в сердце*; что же касается новой философии, то у нее *не может быть рецидива*; что одновременно умерло телесно и душевно, то не может вернуться даже в виде призрака.

### § 53 (§ 54)

*Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением*. Скорее, *все его существо составляет отличие от животного*. Разумеется, тот, кто *не мыслит, не есть человек*, однако не потому, что причина лежит в мышлении, но потому, что мышление есть *неизбежный результат и свойство* человеческого существа.

Поэтому и здесь нам нет нужды выходить за сферу чувственности, чтобы усмотреть в человеке существо, над животными возвышающееся. Человек не есть отдельное существо, подобно животному, но существо *универсальное*, оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно, потому что универсальность, неограниченность и свобода неразрывно между собою связаны. И эта свобода не сосредоточена в какой-нибудь *особой способности* – воле, так же как и эта универсальность не покрывается *особой способностью силы мысли*, разума, – эта свобода, эта универсальность захватывает *все его существо*. Чувства животных более тонки, чем челове-

ческие чувства, но это верно только относительно определенных вещей, необходимо связанных с потребностями животных, и они тоньше именно вследствие этой определенности, вследствие этой исключительной ограниченности чем-то определенным. У человека нет обоняния охотничьей собаки, нет обоняния ворона; но именно потому, что его обоняние распространяется на все виды запахов, оно свободнее, оно безразличнее к специальным запахам. Где чувство возвышается над пределами чего-либо специального и над своей связанностью с потребностью, там оно возвышается до *самостоятельного, теоретического* смысла и достоинства: *универсальное* чувство есть разум, *универсальная* чувственность – *духовность*. Даже низшие чувства – обоняние и вкус – возвышаются в человеке до духовных, до научных актов. Обонятельные и вкусовые качества вещей являются предметом естествознания. Даже *желудок* человека, как бы презрительно мы на него ни смотрели, не есть животная, а *человеческая* сущность, поскольку он есть нечто универсальное, не ограниченное определенными видами средств питания. Именно поэтому человек свободен от неистовства прожорливости, с которой животное набрасывается на свою добычу. Если оставить человеку его голову, придав ему в то же время желудок льва или лошади, он, конечно, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается только с ограниченным, т.е. животным, чувством. Моральное и разумное отношение человека к желудку заключается тоже только в том, чтобы обращаться с ним не как со скотским, а как с человеческим органом. Кто исключает желудок из обихода человечества, переносит его в класс животных, тот уполномочивает человека на скотство в еде.

#### § 54 (§ 55)

Новая философия превращает *человека, включая и природу* как базис человека, в *единственный, универсальный и высший предмет* философии, превращая, следовательно, *антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку.*

#### § 55 (§ 56)

*Искусство, религия, философия или наука* составляют проявление или раскрытие *подлинной человеческой сущности*. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает *эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным* сознанием. Вообще только тот человек, кто не лишен *никаких существенных человеческих свойств*. “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”<sup>37</sup>. Это высказывание, если его взять в его *всеобщем и высшем смысле*, является лозунгом *нового философа.*



## § 56 (§ 57)

*Абсолютная философия тождества совершенно извратила точку зрения истинности. Естественная точка зрения человека, точка зрения отличия Я и Ты, субъекта и субъекта, есть истинная, абсолютная точка зрения, следовательно, также точка зрения философии.*

## (§ 58)

(Философия – не абсолютный акт, не *actus purus*<sup>38</sup> без субъекта, она есть акт человеческого субъекта. Следовательно, она также должна содержать и выражать сущность этого субъекта без ущерба. Однако человек не есть существо тождественное и простое, но по сути своей дуалистичное, действующее и страдающее, самостоятельное и зависимое, самодостаточное и общественное, или симпатизирующее, теоретическое и практическое, выражаясь языком старой философии: идеалистическое и материалистическое существо, словом, в его сущность входят голова и сердце. Поэтому философия как выражение человеческой сущности по своему формальному принципу существенно дуалистична.)

## § 57 (§ 59)

*Единство головы и сердца в его согласии с истиной* заключается не в том, чтобы сгладить и затушевать разницу между тем и другим, но, скорее, в том только, чтобы *существенный объект сердца* превратить также в *существенный объект* головы, таким образом, это единство сводится к тождеству *объекта*. Поэтому новая философия, превращающая *существенный* и высочайший объект сердца, т.е. человека, также в *существенный* и высочайший объект ума, обосновывает разумное единство головы и сердца, мышления и жизни.

## § 58 (§ 60)

Истина существует не в мышлении, не в знании как таковом. *Истина – лишь полнота человеческой жизни и существа.*

## § 59 (§ 61)

Отдельный человек, как нечто *обособленное*, не заключает в себе человеческой сущности ни как в *существе моральном*, ни как в *мыслителем*. Человеческая сущность налицо только в общности, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты.

## § 60 (§ 62)

*Уединенность есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и бесконечность. Человек для себя является человеком [в обычном смысле]; человек в общении с человеком, единство Я и Ты есть Бог.*

## § 61 (§ 63)

Подобно положению: “L’état c’est moi”<sup>39</sup> абсолютного монарха, подобно положению: “L’être c’est moi”<sup>40</sup> абсолютного Бога, *абсолютный философ* говорил или во всяком случае думал о себе, разумеется, как о мыслителе, а не как о человеке: “La vérité c’est moi”<sup>41</sup>. Между тем, человеческий философ говорит: *и в мышлении, и в качестве философа я – человек среди людей.*

## § 62 (§ 64)

*Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты.*

## § 63 (§ 65)

*Триединство было высшей мистерией, центральным пунктом абсолютной философии и религии. Но тайна триединства есть тайна общественной, коллективной жизни, как это исторически и философски доказано в “Сущности христианства”; это есть тайна необходимости Ты для Я; это есть истина, что никакое существо, будь оно человеком или Богом, духом или Я и называйся как угодно, взятое изолированно, для себя самого, не является подлинным, совершенным, абсолютным существом; истина и совершенство заключаются лишь в связи, в единстве равноправных существ. Величайшим и последним принципом философии является поэтому единство человека с человеком. Все существенные отношения, составляющие принципы различных наук – это только различные виды и формы этого единства.*

## § 64 (§ 66)

У прежней философии была двойная истина: истина для себя самой, не заботившаяся о человеке, – такова философия, и истина для человека – такова религия. Между тем, новая философия, как философия человека, по существу есть также философия для человека; она, не затрагивая достоинства и самостоятельности теории, даже в полнейшем согласии с ней, имеет по существу тенденцию практическую, при

---

том практическую в высшем смысле; она выступает вместо религии, она включает в себя *сущность* религии, она есть в действительности *сама религия*.

### § 65 (§ 67)

Предшествующие попытки реформировать философию отличались более или менее лишь *по виду*, а не *по роду* от прежней философии. Неустранимое условие действительно новой, т.е. самостоятельной, философии, соответствующей потребности человечества и будущего, – в том, чтобы она *по существу* отличалась от старой философии, отличалась бы от нее *toto genere*<sup>42</sup>.

## ПРОТИВ ДУАЛИЗМА ТЕЛА И ДУШИ, ПЛОТИ И ДУХА\*

---

“Психическое и физическое существенно разнятся для нашего познания уже тем, что учение о теле, или физиология, черпает свои наблюдения и опыты из совсем иного источника, нежели учение о духе, или психология. Последняя имеет дело с предметами *внутреннего чувства*, которые заполняют только время, наблюдает представления, чувства, волевые стремления, которые мы никогда не познаем как свойства тела, потому что в них нет и следа пространства и заполнения пространства. Напротив, физиология человеческого тела исходит из показаний *внешних чувств* и наблюдает только органические образования, составленные из подвижных материй, только свойства того, что образуется и движется в пространстве. Пока при исследовании, например чувственных ощущений, речь идет еще о преломлении световых лучей, об изображении на сетчатке, о колебаниях воздуха, о нервных узлах и т.д., мы находимся в области физики и физиологии; психология имеет дело только с тем, что внутри; а там мы не находим ни нервов, ни их возбуждений, а только созерцания, представления и т.д. – проявления сил, которые действуют лишь во времени”<sup>\*\*\*</sup>. Конечно, психология не имеет дела ни с нервами, ни с мозговыми оболочками и мозговыми извилинами, ни с желчью, ни с желудком, ни с сердцем, короче, – ни с чем, заполняющим пространство. Но это отсутствие всякого заполнения пространства, всякого физиологического материала, – эта пустота имеет *субъективное* основание. При алкании пищи и наслаждении пищей я не знаю ничего о желудке; при ощущении как таковом, как оно служит предметом психологии, не знаю ничего о нервах; при мышлении как таковом не знаю ничего о мозге. Но заключать из этого *субъективного* отсутствия нервов и мозга об *объективном*, лишенном само по себе мозга и нервов, вообще бестелесном существе, – это значило бы то же самое, как если бы я из того факта, что я не знаю и не чувствую из себя самого, что я имею родителей, – ведь каждый узнает только от других, что он был рожден, – желал бы заключить, что я

---

\* Это разъяснения к “Основным положениям философии будущего”, не притязающие ни на количественное, ни на качественное совершенство. Они написаны слишком поздно, в период, когда огонь первого вдохновения уже угас, а мои мысли были обращены к другим предметам, которые ближе касаются человека.

\*\* Эта и многие другие выписки, приводимые дальше в кавычках, взяты из статьи “Дуализм” в Энциклопедии Эрша и Грубера<sup>1</sup> и из других известных пособий по психологии.

происхожу от себя самого и не обязан своим бытием никакому другому существу. Действительно, в психологии все без исключения из нас – Каспары Гаузеры<sup>2</sup>; мы ничего не знаем и ничего не хотим знать о родословной наших чувств, представлений и волевых стремлений, уподобляясь тому австрийскому императору, который дал себе зарок не пускаться в слишком глубокие изыскания о своем происхождении, чтобы, в конце концов, не наткнуться на какого-нибудь портного или свинопаса как на родоначальника императорского дома. Мы приписываем себе благородство, потому что наше происхождение от плебейской крови лежит по ту сторону нашего сознания; вечность, потому что у нас отсутствуют хронологические данные. В психологии субъект и объект тождественны, в физиологии – различны; психологическим объектом служу я *самому себе*, а физиологическим – *другому*; ощущение, которое даст мне мой желудок при голоде или мой мозг во время мышления, служит объектом только мне самому, но не может служить объектом физиологии и анатомии; мой мозг или желудок никогда не бывает объектом созерцания для меня самого, а может стать таковым только для другого. Итак, источник познания у психологии действительно иной, чем у физиологии, но разница касается не предмета как такового, а вида и способа познания: в одном случае оно непосредственно, тождественное с предметом, *живое*, в другом – опосредствованное, мертвое, историческое. Лягушка – только для себя живое, ощущающее, представляющее существо, *субъект*; а для меня она, даже как предмет viviseкции, – только материальное существо, *только объект*, потому что ее ощущение как таковое просто не может сделаться для меня предметом. Жизнь, ощущение, представление воспринимаются как таковые только непосредственно, они неотделимы, неотличимы от живущего, ощущающего, представляющего существа, субъекта или органа.

“Я рассматриваю *себя* как нечто различающееся, а свое тело со всеми его частями – как нечто такое, что отличается как от других тел, так и от его собственных других частей; именно поэтому оно отличается также от меня, который производит это различие”. Конечно, я отделяю, по крайней мере теоретически, свое тело, как предмет своих внешних чувств, не только от других тел, но и от себя самого; но от своего внутреннего организма, особенно от внутреннего органа мысли, мозга, я не могу себя отличить. Я могу, конечно, в воображении представить себе свой мозг как объект и таким образом отличить себя от него, но это будет только логическое или, скорее, воображаемое, а не реальное различие; ведь я не могу думать, не могу различать без мозговой деятельности; мозг, от которого я себя отличаю, – только мысленный, представляемый, а не действительный мозг; я уничтожаю только свою представляемую, сознаваемую, но не свою *бессознательную* связь с

мозгом. С точки зрения психологии, т.е. для меня как представляющего и мыслящего, представление, мышление само по себе вовсе не мозговой акт; я могу думать, даже не зная, что у меня есть мозг; в психологии нам влетают в рот жареные голуби; в наше сознание и чувство попадают только заключения, а не посылки, только результаты, а не процессы организма; поэтому совершенно естественно, что я отличаю мышление от мозгового акта и мыслю его (мышление): самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и *само по себе* оно не мозговой акт. Нет, напротив: что *для меня*, или *субъективно*, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то *само по себе*, или *объективно*, есть материальный, чувственный акт\*.

Тождество субъекта и объекта, которое мы только что обозначили как сущность психологии, в особенности применимо к мозговому акту и акту мысли. Мозговой акт есть высочайший акт, обосновывающий или обуславливающий нашу самость, – акт, который поэтому не может восприниматься как отличающийся от нас. В других органических процессах, например в процессе усвоения пищи, за субъективной, тождественной со мною, мне самому приписываемой деятельностью следует объективная, отличная от меня деятельность организма; я беру пищу, вкушаю, смакую, жую, проглатываю ее; но раз она проглочена, она вне сферы моей деятельности, моего сознания и воли, принадлежит как бы некоему внутреннему миру. Напротив, в мозговом акте как высочайшем акте деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы. Даже для нашего сознания мышление постольку же произвольная, поскольку и непроизвольная деятельность. Но именно потому, что в нем исчезает противоположность между субъективной и объективной деятельностью, оно для нас абсолютно субъективно. Желудок, который у меня то полон, то пуст, сердце, биение которого я слышу и чувствую, голову как объект внешних чувств – короче, свое тело я воспринимаю только при посредстве мозгового акта, мозговой же акт – только *посредством его самого*, поэтому он для меня, по крайней мере непосредственно, уже не нечто объективное, от меня отличное. Этой неощутимостью и непредметностью мозгового акта объясняется и психологическое идолопоклонство древних народов и всех необразованных людей, которые помещают “душу”, “дух” в сердцебиение или в акт дыхания.

«Все люди... имеют естественный страх перед смертью, – говорит Кант в своей “Антропологии”, – но это не ужас перед умиранием, а, по

\* Подобным же образом *для меня* мое тело принадлежит к разряду невесомых, не имеет тяжести, хотя само по себе или для других оно – тяжелое тело.

справедливому замечанию Монтеня, ужас при мысли о том, что ты умер, т.е. мертв; таким образом, кандидат в мертвецы полагает, будто и после своей смерти он имеет эту мысль, думая о трупе, который уже не он сам, как о самом себе в темной могиле или где-то в другом месте»<sup>3</sup>. Когда человек пугается материализма или, правильнее, организма, особенно когда он пугается мыслить акт мышления как мозговой акт, дело объясняется подобным же образом\*. Знание человеческого мозга и тела вообще человек почерпнул из анатомии человеческих трупов; поэтому при мысли о своем мозге он произвольно мыслит жизнь в образе смерти, мозг – как анатомический объект, следовательно как объект, с которым ему так же невозможно связать акт мысли, как жизнь с трупом. Введенный в заблуждение своим воображением, он не в состоянии понять, что мозг как *субъект*, как *живое* – совсем *другое* существо, чем как объект, что мозг, как и вообще внутренности организма, только после смерти попадает в категорию собственно материализма, только после смерти становится внешним объектом, доступным осязанию, зрению, обонянию и вкусу, при жизни же служит объектом только *внутреннего* чувства, т.е. самочувствия. Конечно, и при жизни мозг может обнажиться, как и всякая внутренность, но если обнажатся его интимнейшие или существеннейшие части или весь он, то эта профанация тайны жизни карается смертной казнью\*\*.

Когда психолог говорит: “я различаю себя и свое тело”, то этим говорится не больше, чем когда философ в логике или “метафизике нравов” говорит: “я отвлекаюсь от человеческой природы”. Возможно ли, чтобы ты отвлекся от своего существа? Разве ты отвлекаешься не как человек? Разве ты думаешь без головы? Разве твоя голова – не человеческая голова? Мысли – это “отошедшие души”. Хорошо; но отошедшая душа – не верный ли образ человека, бывшего некогда телесным? Не изменяются ли с изменением действительного бытия и существа людей даже самые общие метафизические понятия, понятия бытия и сущности? Что же значит “я отвлекаюсь от человеческой природы”? Не больше, как: “я отвлекаюсь от человека, поскольку он является предметом моего сознания и мышления”, но никак не от человека, ко-

\* Такой же характер имеет и удивительная *религиозная* боязнь перед анатомией. Вид внутренностей умижает нас, поэтому человек не решается заглянуть себе внутрь: правда, свои собственные глаза не годятся для этого зрелища; вскрытое тело есть *нагота* человека.

\*\* Суверенным психологам, которые из аномальных случаев, когда при “разрушенном” мозге не наблюдается никакого душевного расстройства, выводят заключение, что человек может думать без мозга, я укажу на чахоточных, у которых часто находили легкие в таком разрушенном состоянии, что нельзя было понять, как они с такими легкими могли еще дышать и жить, и выведу отсюда вместе с ними то заключение, что человек может дышать и жить и без легких.

торый находится за моим сознанием, т.е. от моей природы, с которой мое отвлечение *volens volens*<sup>4</sup> неразрывно связано. Вот и как психолог, ты отвлекаешься *мысленно* от своего тела\*, но в то же время *по существу* ты теснейшим образом с ним связан, т.е. ты *мыслишь* себя отличным от него, но еще далеко не *отличаешься* от него в силу этого на деле. Различие между *мышлением* и *бытием* в психологии не уничтожено. Даже относительно мышления следует, пожалуй, различать между мышлением мышления и мышлением самим по себе. Ты мыслишь мышление как исключительно субъективную деятельность; ты говоришь: я думаю. Но разве не прав *Лихтенберг*, утверждая: «...собственно, должно говорить не “я думаю”, но – “думается”»? Поэтому, если “я думаю” сразу же отделяет себя от тела, то следует ли отсюда, что и “думается”, т.е. произвольное в нашем мышлении, корень и основа “я думаю”, отличается от тела? Откуда же происходит то, что мы не во всякое время можем мыслить, отчего мысли не находятся в нашем распоряжении, отчего при умственной работе мы часто не можем сдвинуться с места, несмотря на самые напряженные усилия воли, пока какое-нибудь внешнее обстоятельство, часто только перемена погоды, не делает снова мысли вольными? Оттого, что и мыслительная деятельность есть органическая деятельность. Почему мы целыми годами носимся с мыслями, прежде чем они становятся для нас ясными и отчетливыми? Потому, что и мысли подвержены органическому развитию, и мысли должны созреть, *поспеть*, как плоды на поле или дитя в утробе матери.

Как обстоит дело с различием между “субъективным” и “объективным” духом? Вот как: пишущий Шиллер есть субъективный дух, напечатанный Шиллер – объективный дух. Во время писания мысли еще неразрывны со мной, с моим мозгом, связаны с разными патологическими состояниями, поливаются потом и кровью. Но когда они вышли из меня, записаны, напечатаны, то исчезли все следы полных тоски и страданий условий, при которых они возникли, сброшены с них все антропоморфизмы; они кажутся божественными, от себя самих происшедшими сущностями; от них веет теперь только блаженством, беззаботностью, совершенством. Нечто подобное разнице между сочинением как объектом творящего автора и сочинением как объектом наслаждающегося читателя имеет место и в нас самих. По отношению к нашему сознанию мысли, конечно, отрицают свое материальное, т.е. органическое происхождение, оторваны от своей связи с плотью и кровью, кажутся *ipse fecit*<sup>5</sup>, продуктами *generatio spontanea*<sup>6</sup>, но наше Я, на-

\* По разве не может человек и на деле отвлечься от своего тела, разве он не может убить его? Да. Но, убивая тело, он убивает себя самого и тем как раз доказывает, что не может отвлечься от своего тела.



ше сознание, представляет собой не собственно автора, а только читателя, публику, находящуюся внутри нас.

Вопреки утверждениям многих, душа так же мало предмет “опыта” и “непосредственной уверенности”, как и божество; скорее она обязана своим происхождением только *заключению*, а основой этого заключения, его посылкой служит главным образом тождество или “простота” нашего самочувствия, нашего сознания. Так, например, *Бонне* говорит: “Сколько я ни испытывал себя, я не мог найти для простоты моего Я никакой основы при предположении, что душа материальна. Мне думалось, я ясно вижу, что это Я во всякое время едино, во всякое время просто, во всякое время неделимо и, следовательно, не может быть ни простым видоизменением протяженной субстанции, ни непосредственным следствием какого-либо движения. Поэтому я должен был признать существование нематериальной души, чтобы объяснить явления, которые казались мне без того необъяснимыми”. Однако сама эта тождественность или простота нашего сознания, или Я, в том виде, как психолог берет ее за исходный пункт своего заключения о душе или, скорее, за фактическое доказательство ее, – вовсе не непосредственный факт, а продукт *абстракции* и *рефлексии*. Наше Я, наше сознание, в действительности так же различно, как и его содержание. В печали это Я иное, чем в радости, в состоянии страсти иное, чем в состоянии рассудительности, в пылу ощущения иное, чем в холоде мысли, при пустом желудке иное, чем при полном, на открытом воздухе иное, чем в комнате, во время путешествия иное, чем дома. Ощущение себя самого есть всегда чувство определенного Я, определенного состояния моего бытия и сущности; никогда нет у меня обособленного, отвлеченного самочувствия, никогда нет чувства меня самого как нематериального, отличного от тела, простого существа, или Я; никогда я не думал без головы, не чувствовал без сердца; только при рефлексии над собою я отделяю мысли от головы, ощущения от сердца, даю им самостоятельное существование в отличном от тела, мыслящем, ощущающем, желающем субъекте, или существе. Я, на котором психолог обосновывает существование нематериальной души, поэтому есть всего меньше наша истинная, объективная сущность; оно – только *мысленная сущность*, только копия, которую психолог, однако, принимает за оригинал, только *толкование* нашего существа, которое он, однако, вставляет в самый *текст*\*. Уже *Тетенс*, правда, еще скованный абстракциями психологии и метафизики своего времени, но в остальном весьма заслуживающий внимания основательный мыслитель

\* Никакая другая наука не водила человека больше за нос и не выдавала свои измышления за действительность, чем психология, за исключением, конечно, теологии, которая, однако, не что иное, как гиперболическая психология.

и наблюдатель, верно замечает: “Что такое Я, которое ощущает, думает, желает? Это – человек, ощущающее, мыслящее и желающее целое, одушевленный мозг... *воплощенная* в теле душа... Большему наблюдение непосредственно не учит”. “Целый действительный объект, который ощущается, есть, следовательно, качество души и качество мозга одновременно, или это *человек, ощущаемый человеком*”.

“Я тот же, кого родила мать, тот же, кто ребенком играл, юношей стремился, мужчиной действовал. Тело мое во всех своих элементах, соках, волокнах каждый миг умирало и снова возрождалось; с тех пор, как я себя помню, оно не раз и не десять раз отстраивалось заново из телесных веществ; а я остаюсь все тем же, чем был”<sup>6</sup>. Может быть, ты и мужчиной таков же, каким был ребенком; но я отвергаю такое тождество моего зрелого возраста с моим детством, и все мыслящие люди, наверное, будут заодно со мною. Ребенком я думал и чувствовал по-детски, но, став мужчиной, я и думаю и чувствую по-мужски, т.е. в детском теле у меня были детские ум и чувства, в мужском теле у меня ум и чувства взрослого мужчины. По духу я так же мало остался прежним, как и по телу; с изменением моего тела стало другим и мое Я, мое сознание. Чем я прежде восторгался, над тем теперь смеюсь; что прежде манило меня к себе, то теперь вызывает во мне отвращение; что я когда-то любил, когда-то отождествлял с самим собою, без чего не мог и представить себя, теперь совершенно изгладилось из моего сердца. Правда, моя основная сущность не изменилась; но разве изменилась основная сущность, тин, строение, конституция, форма, короче, *индивидуальность* моего тела? Разве, таким образом, тождество моего существа отличается от тождества моего тела, не зависит от него? Нет, тот же самый я только в том же самом теле.

“В то время, как все материальное обязательно мыслится сложным, душа представляется простою; она – только одна вещь (*singularis*<sup>8</sup>), а тело – множество соединенных вещей, частей, которые действительно отделены друг от друга и не переходят одна в другую, хотя часто вплотную прилегают друг к другу. Поэтому действительно можно расчленить тело на части, и они в продолжение известного времени сохраняют даже признак жизни – возбудимость, а душу никак нельзя. Поэтому можно понять и наблюдать, как тело вследствие такого расчленения действительно погибает, исчезает; но чтобы нечто духовное, мысль, идея могла быть разрушена, умерщвлена посредством расчленения – этого и помыслить нельзя”. Если сводить органическое тело к абстрактным материалистическим определениям, как здесь оно сведено к определению составной, делимой вещи, то для объяснения противоре-

<sup>6</sup> Слова верующего Шуберта в его “Истории души”<sup>7</sup>.

чащих такому определению и представлению явлений органического тела, конечно, понадобится придумать особую воображаемую сущность с противоположными свойствами. Но свойства эти органическое тело уже имеет в себе, как тело. Хоть и из многих частей, оно – “единая вещь”, индивидуальное, органическое единство. Это *органическое единство* является принципом представления, ощущения. Конечно, можно разложить тело, но тогда оно перестанет быть органическим, живым телом, перестанет быть тем, чем было. Лишь после смерти оно попадает в категорию составной, делимой вещи. Поэтому, если сделать труп оригиналом органического тела, то, само собою разумеется, жизнь должна будет иметь свою основу не в трупе, но в отличной от него сущности.

“Жизнь должна иметь свою основу в отличном от тела начале, потому что тело со всеми своими членами и после смерти имеет тот же вид, что и при жизни”. Но члены уже не члены, потому что их взаимоотношения прекратились; сердце не льет уже крови в легкие, легкие не посылают воздуха в кровь; нет больше движения; нет текучего средства сообщения, нет центра, нет связи, за исключением лишь кажущейся. В гербарии растение имеет еще те же части, тот же вид, какой оно имело в саду природы; но какая разница! Прибегнешь ли ты для ее объяснения к отличной от организма растения сущности? Можешь ли ты отличить, отделить сущность растения от его организма? Можешь, конечно; но тогда ты очутишься в области дриад и гамадриад, тогда ты будешь с полным правом воображать, что растения любят и вздыхают, живут и умирают, как люди.

Противоположность между телом и душой даже логически несостоятельна. Противоположности, выражаясь логически, относятся к одному и тому же роду сущности. Доброе противоположно злему, род тут – нравственное, воля; приятное – неприятному, род тут – ощущение; сладкое – кислому, род – вкус; мужчина – женщине, род – человек; бесконечное – конечному, род – количество. Таким образом, если тело и душа – противоположности, то они относятся как виды одного и того же рода. Если, например, тело находится в пространстве, то душа находится во времени, но род тут – чувственности; если тело сложно, то душа проста, но род, в зависимости от того, как определять сложность, будет величина (тело – дискретная, душа – непрерывная\*), или качество (тело – многообразно, душа – однообразна). Но ведь определения души прямо исключают категорию чувственности и телесности? Простота ис-

---

\* Несмотря на ее простоту и неделимость, иные психологи приписали душе, по крайней мере, “идеальное протяжение” – определение, под которым, конечно, нельзя ничего мыслить.

ключает делимость, невидимость – видимость? Не исключается ли вместе с тем и всякая общность с телом? Но все эти предикаты: бестелесность, имматериальность, простота, т.е. неделимость, бессоставность – только отрицательные, или, скорее, *субъективные*, предикаты, так как они не выражают ничего предметного, положительного, суть предикаты, выражающие мою фантазию и несвежесть. Если же я отвлекусь от этих ничего не говорящих, фантастических предикатов и определю душу положительно, например как нечто ощущающее, представляющее, то положительной, логической, специфической противоположностью будет не бесчувственное вообще, – ведь и вода и камень таковы, органическое же тело сразу отличается от неорганического, – а растительное, и потому вместо пустого дуализма души и тела я получу реальную физиологическую противоположность между чувственным, или животным, и растительным, но род растительного и животного есть жизнь, организм.

“Представление высокого тона струны определенной длины ничуть не осведомляет душу, что эта струна претерпела 5 тыс. колебаний в секунду. Вкус также не сообщает нам, что кристаллы поваренной соли четырехгранны. Верно, конечно, что движение, которое сообщает внешнее тело чувствам, переносится в мозг, однако само это движение, эти звуковые колебания, это преломление световых лучей суть не то, что представляет себе душа, ее понятие есть нечто совершенно отличное от этого движения”. Совершенно естественно; пока ты еще задерживаешься на звуковых колебаниях, на преломлении световых лучей, ты не дошел до конца песни, не пришел к цели. Эта цель – нерв, или, скорее мозг как центр нервной системы; здесь движение обрывается; здесь, где начало зрения, конец оптики или диоптрики; здесь, где начнется слух, теряется акустика, потому что нерв нечто иное, чем его орган: нервный акт, ощущение, следовательно, есть нечто отличное от его органических предпосылок, условий, опосредствований. Орган – это искусно построенная речь, но краткий смысл длинной речи – это нерв. Орган – отношение к объекту, нерв – отношение к себе, к субъекту; орган приготовляет пищу, нерв вкушает ее; в органе я подчиняю себя закону физики, но для того лишь, чтобы в нерве распоряжаться ими для своих целей. *Nature non vincitur nisi parendo*<sup>9</sup>; орган как раз и есть этот послушный слуга природы, а нерв – ее властелин и победитель. И если ты теряешься, переходя от органа к нерву, то причина этому та, что ты забываешь о границах физики и физиологии, не понимаешь, что точку зрения познания, теории, надо восполнить и исправить точкой зрения жизни. Глаз как физический прибор ты можешь познать после его смерти, но нервный акт глаза, зрение, есть жизненный акт, и сделать его как таковой предметом физиологии ты так же не в состоянии, по крайней мере непосредственно, как вкусить чужой вкус. “Фи-

физиология может познать только явления, но никоим образом не сущность жизни”. Совершенно верно; потому что жизнь по сущности своей относится только к себе самой, только субъективна, следовательно ей противоречит то, чтобы она была объектом для другого. Поэтому физиолог должен применять *насилие*, чтобы иметь возможность подвергнуть жизнь как объект своим исследованиям и наблюдениям; но как превратно исследовать способом, абсолютно противоречащим и даже враждебным сущности жизни, ее сущность, вынуждать орудиями пыток признание в истине, стремиться ножом вскрыть загадку жизни! Каждый предмет, чтобы быть понятным, предполагает, чтобы с ним сначала подружился, вкрался к нему в доверие, и только одна жизнь должна составить из этого исключение? Только ее заклятый враг – смерть должна быть ее истолкователем и изъяснителем! Но не являешься ли ты по отношению к жизни воплощенной смертью, когда подвергаешь ее пытке твоих вивисекций?

Жизнь есть “точка зрения абсолютного”; наука, теория – точка зрения конечного. Жизнь соединяет, знание разделяет. Наука отделяет нервы от крови, но жизнь есть только там, где это разделение снято, где кровь и нерв *тождественны*. Поэтому я как живой субъект – другое существо, чем как объект разума, подобно тому как книга, которую я создаю, совсем другое по сути явление, чем книга, которую я читаю, хотя бы и сам был ее автором. Потому что в творчестве я нахожусь в тождестве субъекта и объекта, а при чтении – в разделении; творчество есть радость созидания, чтение же – скука критики; творчество – опьянение воодушевления, чтение – трезвый, недоверчивый акт рефлексии. Жизнь вовсе не “принужденное состояние”, как говорит один физиолог; она – восторженное состояние, автор в процессе творчества. В восторженном состоянии человек в силах сделать то, что иначе просто невозможно. Страсти творят чудеса, т.е. действия, которые превышают силы органа в обычном, бесстрастном состоянии. Нерв же ощущает только в состоянии возбуждения: например, когда мы вкушаем пищу, нервные сосочки языка набухают, выпрямляются, осязающий орган возбуждается, очаровывается, воспаляется объектом, кровь приливает в избылии к ощущаемому органу, – продукт этого воспаления есть ощущение. Если тебе непонятно, как глаз приходит к ощущению зрения, то ты путаешь состояние критического читателя с состоянием воодушевленного автора, рассматриваемый глаз – с рассматривающим, половой орган в состоянии безразличия – с тем же органом в состоянии возбуждения, *turgor vitalis*<sup>10</sup>.

Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина – только *антропология*, истина только точка зрения чувственности, созерцания, потому что только эта точка зрения дает

мне целостность и индивидуальность. Мыслит и ощущает не душа, – потому что душа есть только олицетворенная и гипостазированная, превращенная в некое существо функция или явление мышления, ощущения и воли, – и не мозг, потому, что мозг есть физиологическая абстракция, орган, вырванный из целостности, отделенный от черепа, от лица, от тела вообще, фиксированный как нечто самостоятельное. Но органом мысли мозг служит лишь до тех пор, пока он находится в связи с человеческой головой и телом. Внешнее предполагает внутреннее, но внутреннее осуществляется только в своем проявлении. Сущность жизни есть *проявление жизни*. Проявление же жизни мозга есть голова. Между мозгом человека и мозгом обезьяны нет заметной разницы, но какая разница между черепом или лицом человека и обезьяны! Обезьяне недостает собственно не внутренних условий мышления, не мозга; недостает ей только надлежащих внешних отношений его; только косою лицевой угол, только неблагоприятное расположение и позиция виновны в том, что ее мозг не развивается в орган мысли. Во дворце мыслят иначе, чем в хижине, низкий потолок как бы давит на мозг. На вольном воздухе мы иные люди, чем в комнате; тесные помещения удручают, простор освобождает сердце и голову. Где нет случая проявить талант, там нет и талантов; где нет простора для деятельности, там нет и стремления, по крайней мере истинного стремления к деятельности. Пространство – основное условие жизни и духа. “Дай мне точку опоры, и я сдвину землю”<sup>11</sup>. Обезьяна не мыслит, потому что у ее мозга ложная позиция; позиция решает; а позиция есть нечто внешнее, пространственное. Но ведь многие люди заявили себя недюжинными делами, несмотря на самые неблагоприятные внешние условия. – Не отрицаю; но до чего бы дошли они при других условиях? Притом же здесь нельзя судить по одной видимости: зачастую неблагоприятные с виду условия на деле оказываются для данной индивидуальности благоприятными: нельзя упускать из виду и тех средств, к каким прибегает природа. Например, если мы не можем телесно бежать из узкого пространства тюрьмы, то мы ищем простор в духе, в фантазии. Так дух освобождается от уз, сковывающих тело. Так мы уничтожаем внешнее действие противоположным действием изнутри. Но тем, что мы хватаемся за отчаянные средства, чтобы дать себе духовно то, чего мы в действительности не имеем, мы как раз подтверждаем необходимость и истину соответствующих внешних условий. Короче, дело обстоит по-прежнему так: где нет простора для проявления способности, там нет и самой способности. Простор же мозга есть голова. Поэтому в голове внутреннее есть внешнее, дух становится видимым. Нет ума на лице – нет его и в голове, нет души в глазах или устах – нет ее и в теле. Что внутри, просится наружу. Что не выглядит как человек – и не есть человек. Где существо отграничивает себя извне, там концент-

рируется и его дух и сущность. Самая тонкая чувствительность разлита по поверхности тела, по коже\*, и смысл мозга найдешь ты только там, где он выходит чувствующим нервом изнутри черепа не поверхность головы\*\*. И как твоя собственная способность восприятия и ощущения стремится на поверхность, так и сущность вещей ты имеешь только там, где она непосредственно открывается твоим чувствам, как в жизни. Поэтому наука, – по крайней мерс аналитическая, – прямо противоположна жизни; она идет извне внутрь, а жизнь – изнутри наружу; она ищет жизни в глубине, а жизнь существует только на поверхности; она ищет сущности позади чувств, а сущность лежит перед чувствами.

Что недоступно разумному глазу,  
Сердце рукою почувствует сразу.

Да, ты гораздо ближе к сущности жизни, например, животного, когда ощупываешь его своими руками во всей его целостности, чем когда вырываешь у него из тела душу посредством психологической абстракции или же посредством физиологического живодерства противоестественно вскрываешь его череп и подвергаешь его мозг своим произвольным, утонченным экспериментам. Душа или сущность животного есть не что иное, как *индивидуальность* животного, а к этой индивидуальности наравне с мозгом в черепе принадлежат кости, мускулы, кожа, принадлежит вообще все, что делает данное существо определенным, индивидуальным существом. Что существо открывает твоим чувствам своим видом, движениями, образом жизни, в том одном его душа и сущность. Индивидуальность, дух человека обнаруживается не только в его видимой, но и в его слышимой походке. Мы узнаем человека по одним шагам, еще не видя его. И человек добровольно сообщает человеку посредством органа речи свои интимнейшие мысли, чувства и желания. Что же такое душа, внутренность, сущность сама по себе, в отличие от этой чувственно выраженной сущности? Что, как не призрак фантазии или продукт абстракции? Чувственность есть *ultima ratio*<sup>12</sup>, *summa summarum*<sup>13</sup>; учение о чувствах – учение о последних вещах, где открываются все тайны. Внешнее есть *удовлетворенное* внутреннее. Так земля геологически пришла к покою не прежде, чем обнаружила на своей поверхности свою внутреннейшую сущность в органической и именно в человеческой жизни; а у человека нет мира в голове и в сердце, прежде чем у него из головы и сердца не *вышло* нечто. Почему меня мучит мысль, которую я не могу высказать, чувство, которое я не могу выразить? Почему моя душа рвется наружу? Потому,

\* Поэтому, чем глубже рана, тем менее она болезненна. (Белл. Человеческая рука, с. 101).

\*\* Благороднейший орган чувства, глаз, “свободно открытый на коже объектам. Большим нервом связан почти со всеми частями мозга и является как бы непосредственным продолжением его”.

что я только тогда у цели и вообще только тогда нахожу покой, когда дошел до последней границы, до самого крайнего предела. Внутреннему *предстоит* внешнее; оно еще не то, чем может быть, еще не высказалось, еще не чувственно, не действительно; раз же обнаружившись, оно не может и не хочет быть ничем большим, чем оно есть; оно завершено. Сама смерть есть не что иное, как последнее обнаружение жизни, завершившаяся жизнь. В смерти человек “выдыхает свою душу”, но и в жизни также, разница только в том, что акт смерти есть последнее выдыхание. Дыхание для древних народов было духом, душой человека. Действительно, в дыхании бесконечно больше жизни и истины, чем в душе психологов, которая есть только *ens rationis*<sup>14</sup>, мысленная вещь, продукт абстракции. Дыхание не только условие жизни, но и положительный, существенный, полный наслаждения жизненный акт. И орган воздуха есть орган голоса и речи, орган, которым ты выражаешь свои ощущения и мысли. А разве для твоих мыслей и ощущений выражение безразлично? Нет! Ощущение, которое ты слышишь, которое ты голосом делаешь предметом чувства, совсем не то, что глухонемое ощущение. Открывая уста, чтобы поведать твое бытие миру вне тебя, ты открываешь себе источник новых, неизведанных ощущений. Жить значит *обнаруживать* жизнь, ощущать – обнаруживать ощущения. И чем сильнее твое ощущение, тем необходимее для него выражение; вообще, чем истиннее, интенсивнее, существеннее твое ощущение и настроение, тем более высказывается оно и *внешне, чувственно*. Да, чем ты не будешь *чувственно*, тем и не будешь. Можно скрыть, затаить отдельные мысли, намерения, настроения, страсти, но не свою *сущность*. Без и даже против твоего ведома и воли твоя *сущность* сказывается чувственно. Добродетель, свобода, которая не действует благотворно на чувства, не выражается уже внешним образом в походке, в осанке, в позе, во взгляде, короче, во всем чувственном существе человека, есть только напускная, притворная, воображаемая добродетель и свобода. *Чувственность есть действительность*. Конечно, плоды жизни зарождаются и растут внутри, но *зрелы* они лишь тогда, когда вышли наружу, в чувства. Существо, которое не есть предмет чувств – дитя в утробе матери; только осязаемое, видимое существо есть заверщенное существо. *Чувственность есть совершение*. Поэтому, когда ты выходишь за точку зрения чувственности, созерцания жизни, ты обращаешь соверщенное существо в несовершенное; ты увечишь и расчленишь его, разлагаешь его на его элементы, на составные части; но элементы существа, как их ни называй: атомами ли, если ты материалист, или молекулами, если ты идеалист, или душой и телом, если ты эмпирический психолог, – еще не само существо. Разум, по крайней мере отвлеченный, есть смерть, чувство – жизнь вещей; разум как смерть разлагает их на их элементы; но они остаются самими собой лишь до тех пор, пока их элементы входят в *союз* чувств.



Деление человека на тело и душу, на чувственное и нечувственное существо, есть только теоретическое разделение; на практике, в жизни мы его отрицаем. Если, например, произведение духа возбуждает в нас уважение к его автору, то мы хотим личного знакомства с ним; мы считаем, что лишь тогда знаем *его самого*, когда видели и слышали его. Обнимая любимое существо, мы убеждены, что обнимаем не его орган или видимость, но *само существо*, убеждены, следовательно, что руки имеют трансцендентальное значение, простираются дальше в области практики, чем в области теории и абстракции, где мы отводим сущность, вещь в себе только религиозной вере или метафизическому понятию. От женщины, которая отдает свое тело без души, т.е. без склонности, или даже предлагает его за деньги, мы с презрением отворачиваемся и тем фактически объявляем дуализм тела и души ненормальным, отвратительным, омерзительным явлением; напротив, когда целомудренная женщина простирает свое чувство стыдливости даже на свой труп, даже в момент самоубийства прилагает величайшую заботливость, чтобы после смерти половые части ее тела не были видны нечестивым глазам, это служит нам разительным примером того, что чувство стыдливости отвергает как бесстыдное утверждение положение психологов: “я различаю себя от своего тела”. Не вопиющее ли противоречие – отрицать в теории то, что в жизни, на практике мы утверждаем? Провозглашать в теории лишь явлением то, что на практике для нас составляет сущность, разлагать на две разнородные сущности то, что в жизни для нас единое существо? Возможно ли, чтобы сущность принадлежала к совсем иному роду, чем явление? К лицу ли чувственное явление, чувственное существование нечувственному существу? Различие тела и души есть не что иное, как метафизическое различие существования и сущности, перенесенное в психологию. Тело есть существование человека; отнять тело – значит отнять существование; кто уже не чувствен, тот уже не существует. Можешь ли ты отделить сущность от существования? Конечно, в мыслях можешь, но не в действительности. Уничтожение моего существования есть уничтожение меня самого, потому-то оно и болезненно. Боль, “ощущение” вообще есть не что иное, как громкий, очень понятный протест против различия и разделения тела и души, существования и сущности, которое производит абстрактная мысль. *Vox populi vox Dei*<sup>15</sup>, но *populus*<sup>16</sup> в человеке есть именно ощущение.

“Какая разница между чувством доброго или прекрасного и рождающимся на языке чувством сладкого или кислого!” Большая разница, конечно, но должен ли я из-за этого одно чувство приписывать чувственному, а другое нечувственному существу? Разве совмещается эстетический вкус со вкусом к желудям и сырому мясу? Разве и желудок у образованного человека не иной, чем у дикаря? Разве там, где процве-

тает изобразительное искусство, не процветает и поваренное искусство? Разве вино дифирамбов льется там, где пьют одну воду? Разве красота ощущается, почитается и изображается как божество там, где не благоговеют и пред красотой Фрины? Разве зарождается и осуществляется идея Олимпийского Зевса там, где человек не имеет, как Перикл, вида олимпийца? Не принадлежит ли к греческому духу и греческое тело? к восточному пылу и восточная кровь? к женскому нраву и женское тело? Разве женщина, чувствующая нежнее и тоньше мужчины, не обладает и более нежной, более чувствительной кожей, более тонкими костями, более развитыми, относительно мозга, нервами? Не совсем ли иные чувства, желания и мысли у девы, чем у ребенка, у которого половое различие еще не стало плотью и кровью? Можешь ли ты отделить девственную душу, т.е. качество, вид и образ девственно-чувствования, желания и мышления, от качества девственного тела?

Как уже заметил Бэкон, мы постоянно возводим частное в общее, модус в субстанцию, вид в род. Сталкиваясь затем с явлениями, которые не согласуются с этим видом, возведенным в род, мы для объяснения их прибегаем к новым, воображаемым сущностям, сущностям совсем иного рода. Так обстоит дело и с телесностью, или чувственностью. Определенные ее явления или виды мы сделали ее цельной, абсолютной сущностью\*\*, не удивительно поэтому, что мы производим от сущности, которая абсолютно противоположна чувственности, то, что имеет свою основу только в противоположной чувственной сущности или в чувственности противоположного рода и действия. Так, противопоставление духа плоти есть не что иное, как противопоставление *головы – телу*, туловищу, животу. Даже в обыденной жизни мы говорим многозначительно: голова – вместо человек, душа; тело – вместо туловище, живот. Одухотворенные люди суть голово-чувственные, головные люди, чувственные – живото-чувственные, люди, угождающие животу. У одухотворенного человека живот служит голове, у чувственного – голова животу. Я ем, чтобы жить, говорит головной человек; я живу, чтобы есть, говорит человек, угождающий животу. Я люблю, чтобы жить, говорит мужчина; я живу, чтобы любить, говорит женщина; но центр тяжести любви лежит в животе. Женщина представляет плоть, мужчина – дух, т.е. мужчина есть голова, женщина – живот че-

\* Как известно, греческий поэт Кратин прямо утверждал, что пьющий одну воду не может быть хорошим поэтом.

\*\* Так поступила и греческая философия. Сначала она сделала определенные явления природы ее абсолютной сущностью, ограниченные чувственные начала: воздух, воду, огонь – универсальными началами; а затем, убедившись в недостаточности этих начал, она вместо того, чтобы исправить и расширить свои ограниченные чувственные наблюдения и данные, прибегла в досаде на мнимый обман чувств к чисто мысленным сущностям.

ловечества. У мужчины живот отступаст назад, у женщины выступаст вперед; женский живот анатомически развитее, совершеннее мужского: у мужчины живот имеет подчиненное, только телеологическое значение, а у женщины вместе с тем и самостоятельное, эстетическое значение; у мужчины он только ресторан, у женщины же возвышается до храма любви. Осязание, обоняние, вкус – материалисты, плоть; зрение и слух – идеалисты, дух. Но глаза и уши представляют голову, прочие чувства – живот. Вкус имеет даже свое местопребывание непосредственно у входа в желудок. Когда я спорю с собою, сорвать ли мне плод, потому что он так аппетитен, или оставить висеть, потому что он выглядит таким красивым, во мне спорит дух с плотью, т.е. мой незаинтересованный глаз спорит с моим заинтересованным корыстным вкусом. Человек – “наполовину животное, наполовину ангел”; но это животное – как раз подчиненная чреву чувственность; ангелы же, духи-хранители человека, существа, обитающие только в воздухе и свете, суть глаза и уши\*.

“Ощущение обще человеку со скотом”. Но если человек не отличается от скота в ощущении, то он не отличается и в мышлении. К скотскому телу идет только скотская голова. Но действительно ли у человека обще с животными только ощущение? Не общи ли ему с ними также и память, и воображение, и способность различения, а следовательно, и рассудок? Чем же отличается человек от животного? Тем ли, что он имеет нечто, чего нет у животного? Нет, только тем, что он имеет как человек то, что животное имеет как животное. Ощущение у животного животное, у человека – человеческое.

Человек отличается от животного только тем, что он – живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире. Чувства общи ему с животным, но только в нем чувственное ощущение из относительной, подчиненной низшим жизненным целям сущности становится абсолютной сущностью, самоцелью, самонаслаждением. Лишь ему бесцельное созерцание звезд даст небесную отраду, лишь он при виде блеска благородных камней, зеркала вод, красок цветов и бабочек упивается одной негой зрения; лишь его ухо восторгается голосами птиц, звоном металлов, журчанием ручейков, шелестом ветра; лишь он воскуряет фимиам “лишнему” чувству обоняния, как божественной сущности; лишь он черпает бесконечное наслаждение в простом прикосновении руки – этой “чарующей спутницы сладких ласк”. Чрез то только человек и есть человек,

---

\* Это противопоставление чувств сделано только для того, чтобы дать популярный, наглядный пример того, как дуализм духа и плоти находит свое разрешение уже в пределах чувственности.

что он – не ограниченный\*, как животное, а абсолютный сенсуалист, что его чувства, его ощущения обращены не на это или то чувственное, а на все чувственное, на мир, на бесконечное, и притом ради него самого, т.е. ради эстетического наслаждения.

Если сущность человека чувственность, а не призрачный абстракт, “дух”, то все философские, все религиозные учения, все учреждения, которые противоречат этому принципу, не только ошибочны, но и чрезвычайно пагубны. Если вы хотите улучшить людей, то сделайте их счастливыми; если же вы хотите сделать их счастливыми, то ступайте к источникам всякого счастья, всех радостей – к чувствам. Отрицание чувств есть источник всякой испорченности, злобы, всего болезненного в человеческой жизни, утверждение чувств – источник физического, нравственного и теоретического здоровья. Аскетизм, самоотречение, “самоотрицание”, отвлечение делают человека мрачным, угрюмым, грязным, похотливым, трусливым, скупым, завистливым, коварным, злобным, а удовлетворенность чувств – веселым, отважным, благородным, открытым, отзывчивым, сострадательным, свободным, добрым. Все люди добры в радости, злы в горе; но источник горя есть именно отвлечение от чувств, вольное или невольное.

Человек обязан своим существованием только чувственности. Разум, дух творит *книги*, но не людей. Будь разум, дух владыкой мира, существовала бы, самое большое, одна человеческая пара, потому что разум может удовлетворить свое стремление к познанию парой индивидуумов, или, скорее, так как пара служит только для спаривания, для размножения, существовал бы только человек *in abstracto*<sup>17</sup>, бесполое понятие человека, но не существовало бы людей во множественном числе. Множественность есть чувственность. Где множественность, там – это говорили уже аристотелики – материя, абстрактный базис или, скорее, представление чувственности. Поэтому счастье для всех нас, что человек кроме стремления к единству имеет еще и стремление к размножению, кроме стремления к познанию – еще и половое влечение. Но подобно тому как люди и по сей день обязаны не разуму, а чувственности тем, что продолжают существовать, так и своим первоначальным появлением на свет люди обязаны не Богу, т.е. не абстрактному существу, не рассудочной или духовной сущности, а только чувственной природе. Вы заключаете от себя о Боге, от вашей головы о су-

\* Эта ограниченность и односторонность, а следовательно, и бездуховность животного обнаруживаются как раз в том, что обыкновенно у него особенно развито только одно чувство или некоторые чувства, между тем как универсальность, а следовательно, и духовность человека, видимо, сказываются в том, что он “привосходит всех других животных в смысле *совершенного и равномерного развития всех своих органов чувств*”.

существо, аналогичном, подобном сущности нашей головы. Хорошо; но головой вы не производите детей, будьте же последовательны и заключите, что измышленное по аналогии с вашей головой существо, – существо, которое не выражает ничего иного, кроме сущности этой вашей головы, так же не может производить людей, не может производить существ из плоти и крови, что, как теперь вы обязаны своим существованием чувственности человека, так и своим первоначальным происхождением обязаны чувственности природы. Если же происхождение человека – чувственность, то и не отрицайте в ваших касающихся человека учениях, законах и учреждениях этого происхождения, помните, что яблоко падает недалеко от яблони, что голова, хотя и высшая сущность, être suprême<sup>18</sup> природы и чувственности, все же узами крови и нервов неразрывно связана со своим базисом.

Человек не может и не должен отрицать чувства; если же он отрицает их, противореча своей природе, то обязательно снова утверждает их, но теперь уже он не может утверждать их иначе, как отрицательным, противоречащим самому себе, уродливым, фантастическим образом. Бесконечная сущность, которой человек приносит в религии в жертву свои чувства, есть не что иное, как сущность мира – как немирская, сущность чувственности – как нечувственная сущность, как объект фантазии или же и рассудка. Бог есть совокупность всех благ, всех сущностей, т.е. всех чувственных реальностей. Так, например, Ансельм, один из величайших мыслителей христианства, говорит: “...ты, Господи, пока еще скрыт от души моей, в твоём свете и блаженстве, и потому она пребывает еще во мраке и убожестве. Она смотрит вокруг себя и *не видит твоей красоты*. Она вслушивается – и не слышит твоей гармонии. Она обоняет и не чувствует твоего благовония. Она вкушает и не ощущает сладости твоей. Она осязает и не чувствует твоей нежности. Ибо ты, Господи, Боже, *все это* заключаешь неизъяснимым образом в себе, ты, который придал это созданным тобою вещам их чувственным образом<sup>19</sup>”. «Божественная сущность, – говорится в “Естественной теологии” одного знаменитого мудреца и метафизика прошлого века<sup>20</sup>, – подобна *самому полному алфавиту* всех возможных реальностей, и сущности всех прочих возможных вещей суть все возможные слова, которые берут от него свое происхождение». “В Боге *бесконечное множество различных реальностей*, которые реальным образом отличны одна от другой”. “В Боге *самый разнообразнейший и сложнейший порядок*”. “Поэтому всякий червяк, всякая травинка, всякая пылинка суть математическое доказательство истинного Бога”. Естественно: потому что этот Бог, это существо, в котором есть все, что есть в этом чувственном мире, в котором все реальности и истины чувств содержатся в прекраснейшем порядке и полноте, есть не что иное, как чувственное существо, сущность мира, – но как абстрактная

сущность, мыслимая как сущность, которая отделяется и различается от действительных чувственных существ. Но оставим метафизику! Блаженство есть последнее слово религии и теологии. Но что такое блаженство? Чувственность как объект фантазии и сердца. Утверждение, будто христианство хочет только духовного блаженства, есть бесстыдная ложь современных лицемеров или невежд. Христианство именно тем и отличалось от философского язычества, которое знало только бессмертие духа и разума, следовательно, только абстрактное, безличное бессмертие, что выставило телесное, т.е. чувственное, блаженство и бессмертие, последней целью и сущностью человека. Так, например, тот же Ансельм говорит: “О, кто вкусит это благо (именно Бога или блаженство, что одно и то же)!... Воистину, чего он ни пожелает, то сбудется, чего не пожелает – не сбудется. Там ведь будут *блага тела и души*, каких глаз не видал... Возлюби *единое* благо, в котором суть *все блага*, и этого довольно... Что ты любишь, *моя плоть*, чего ты жаждешь, моя душа? Там, там есть все, что вы любите, все, чего жаждете. Если радуется *красота*, праведники воссияют, как солнце. Если *быстрота* или *сила*, или *свобода тела*, которому ничего не может противостоять, будут они подобны ангелам господним”<sup>21</sup> и т.д. Но как с религией и теологией, так и с философией. Как бы ни удалялась она от чувств, как бы ни кичилась своими сверхчувственностями, ее сверхчувственности – только абстрактные чувственности. Что такое, например, бытие, качество, количество, основные категории первой части гегелевской “Логики”, как не определения чувственности? Что такое формы рефлексии, как не отношения, в которые мы ставим чувственные вещи друг к другу? И разве в эмпириях “Логики” не взят организм, жизнь в лоно абсолютной идеи, точь-в-точь, как на небе теологии *тело* Христа взято в лоно божества? Не есть ли тайна жизни чувственность? И не разумнее ли, не здоровее ли признать чувственное прямым, собственно чувственным образом, вместо того, чтобы признавать его непрямым, извращенным образом, будь то мистический, фантастический, как в религии, или логический, абстрактный, как в философии? Вкусить вместо чувственности божества божественность чувственности? Познать вместо организма логики организм действительности и чувственности?

Что такое “дух”? Как относится он к чувствам? Как род к видам. Чувство универсально и бесконечно, но только в своей области, в своем виде; дух, напротив, не ограничен никакой определенной областью, он просто универсален; он – сочетание, единство чувств, совокупность всех реальностей, в то время как чувства – только совокупности определенных исключительных реальностей. Поэтому дух не чувствен и сверхчувствен, поскольку возвышается над партикуляризмом и ограниченностью чувств, сплавляет их провинциальный дух в общий дух; но

вместе с тем он все же только *сущность чувственности*, поскольку он – не что иное, как просто всеобщее единство чувств. Растениям во множественном числе я обязан чувствам, растениям *как таковым* в единственном числе – духу; но как мало растение *как таковое*, хотя оно и не предмет чувств, есть сверхчувственная сущность в смысле, какой связывает с этим словом спекулятивное воображение, так же мало является сю и дух, хотя он и не есть чувственная деятельность. Он есть не нечто чувственное, т.е. не определенное чувственное, только потому, что обнимает в себе *все чувственное\**.

Воспоминание (воображение) есть самый надежный проводник из царства жизни в царство теней духа. В воспоминании чувственное существо стало мысленным существом, телесно отсутствующее – присутствующим; картина предмета замещает или представляет мне самый предмет. Что я видел, того мне не нужно видеть опять; достаточно одного раза. Поэтому воспоминание есть первое средство сбережения, т.е. покорения времени и пространства, первое средство человека эксплуатировать мир в свою пользу и завладеть всеми вещами. Что я видел, то остается моим, мне нет нужды оставлять для того на месте. Таким образом, я могу посредством воспоминания, странствуя с места на место, созерцание клочка земли, на котором я родился, расширить до созерцания вселенной и из роли ограниченного мещанина возвыситься до достоинства космополитического и с тем вместе разумного существа; потому что только тогда, когда человек возвысился от своей местной точки зрения до созерцания мира, он возвысился также до духа. Но что же такое этот мой дух? Не что иное, как представитель мира, Вселенной. Поэтому, вернувшись из своего кругосветного путешествия снова к своим землякам, я говорю им от имени чужих стран и народов так: “До сих пор вы считали горы, ограничивающие ваш горизонт, границами мира, сеговали в этом заблуждении на ограниченность чувств и вопреки им построили себе в мыслях лучший мир; но в чем вы винили чувства, в том виновата только ваша собственная леность и ограниченность; что лежит по ту сторону *ваших* чувств, далеко еще не лежит в силу этого по ту сторону *чувств вообще*; я исходил своими ногами больше, чем вы своей фантазией и умозрением; я видел вещи, которые никогда не приходили и в голову вашим кудесникам, ясновидящим и

\* Существование отдельного от чувственных нервов и органов центрального органа, функция которого заключается как раз в том, чтобы концентрировать чувства, собирать, сравнивать, различать, классифицировать их показания, – функция или деятельность, которую разговорный язык и логическая беспорядочность делают под именем духа существительным, отдельной от человека, самостоятельной сущностью, – существование органа мысли, таким образом, есть не только анатомо-физиологически констатированный, но и непосредственно чувственный факт. Баранья голова и мыслящая голова – какое разительное несходство!

спекулятивным философам. Слушайте меня! Я раскрою вам потусторонний мир ваших чувств, я покажу вам в телескопе моего воображения мир, представителем которого я к вам явился”.

“Солнце с точки зрения астрономии есть нечто совсем иное, чем солнце с точки зрения чувственности; одно – по крайней мере относительно – неподвижно, другое подвижно, одно – шар, другое – диск, одно – громадной величины, другое – ничтожно мало, одно – предмет разума, другое – предмет чувства, одно – истинное, другое – кажущееся солнце”. Если принять такое противопоставление в сыром виде, то отсюда следует вывод: чувство дает мне только видимость, а мышление, разум – истину, значит, чувственная сущность – только мнимая сущность, умственная же сущность – истинная. Однако хотя истинное солнце – для меня, или только субъективно, предмет интеллекта, *ens rationis*, мысленная сущность, все же *само по себе*, или объективно – оно – чувственная сущность\*. Мысленное, духовное солнце, солнце как объект разума есть не самостоятельная сущность, не самоцель; оно только средство, только *terminus medius*<sup>22</sup>, между *кажущимся* чувственным и *истинным* чувственным солнцем. Разум есть заключение, но равно как посылки, так и выводы этого заключения имеют характер чувственной сущности; дело разума только посредничать между ними, *связывать* сущности, но не *порождать сущность*. “Чувствами читаем мы книгу природы, но понимаем ее не чувствами”. Совершенно верно, но разумом мы не вкладываем в природу какой-либо смысл впервые; мы только переводим и истолковываем книгу природы; слова, которые

\* Хотя величина Солнца, его расстояние от Земли, его структура суть нечто чувственное, тем не менее, для того, чтобы узнать это, необходимо употребить множество искусственных средств, как телесных, так и умственных. Разве Солнце по той причине, что его настоящая величина является для нас только объектом математики, не является чувственной сущностью? Разве, наоборот, именно эта его чувственность не является основанием того, что его измеряют, вычисляют его пространственное расстояние от Земли? Разве, таким образом, эта его чувственность не является основанием всех тех определений, которые делают его предметом безошибочной уверенности и познания? Необходимость опосредствования мышления, обусловленная пространственной удаленностью предмета или другими физическими причинами, не должна вообще служить свидетельством, опровергающим достоверность и истинность чувств, ибо опосредствование состоит в том, чтобы сделать чувственным нечто, что пока еще не чувственно, т.е. сделать его предметом непосредственной достоверности. Микроскоп и телескоп являются теми инструментами, которым одним только современное естествознание обязано своей славой и своим богатством. Эти инструменты, конечно, представляли собой изобретение человеческого ума; но он нашел их лишь на основании чувственного опыта и наблюдения, только посредством чувств. А какова цель этих инструментов? – Увидеть то, чего нельзя увидеть без них, расширить власть чувств на такие предметы, которые без этих вспомогательных средств не представляли бы собой никаких предметов непосредственного чувственного восприятия или же давали бы поверхностное, неотчетливое и недостоверное знание<sup>23</sup>.



---

мы вычитываем в ней своими чувствами, – не пустые произвольные знаки, а определенные, адекватные, характерные выражения. Так, глаз представляет солнце совершенно согласно истине; на таком расстоянии ты не можешь видеть солнце бóльшим, чем показывает тебе твой глаз. Но если ты отсюда тотчас выведешь, что солнце и в действительности не больше, чем каким ты его видишь, то вина за это ложное заключение падает не на глаз, а на тебя самого, который изолировал это явление, не привел его в связь с другими в высшей степени ясными и отчетливыми показаниями твоих чувств, которые учат тебя различать между истинной и кажущейся величиной предмета. Чувства говорят все, но, чтобы понять их изречения, необходимо связать их. Свято читать Евангелия чувств – значит *мыслить*.

ФРАГМЕНТЫ\* К ХАРАКТЕРИСТИКЕ  
МОЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ  
CURRICULUM VITAE<sup>1</sup>

---

1822

АНСБАХ

Кто отказывается от привязанности к мирским делам и помышляет о том, что бессмертно, тот так крепко стоит на якоре, что его несколько не поколеблет никакая буря, никакая непогода.

*Опиц*

Больше беспокойся о том, чтобы утаить свои добродетели, нежели пороки.

*Бернар Клервосский*

Когда тебя прославляют, презирай себя. Пусть в тебе прославится тот, кто действует через тебя.

Созидай добро, делай это не ради своей славы, а ради славы того, кому ты обязан возможностью делать добро. От своего лица ты способен делать лишь дурное; добро, которое ты творишь, – от Бога.

*Августин*

1824

ГЕЙДЕЛЬБЕРГ

Дорогой отец! К пасхе я хочу поступить в Берлинский университет как наиболее подходящее место для моего дальнейшего теологического и общего умственного образования. Ты уже из прежних моих писем знаешь, что Дауб здесь единственный человек, который меня вполне удовлетворяет. Но я уже прослушал его основные курсы; помимо теологической морали в прошлом семестре я слушал его вдох-

---

\* Только фрагменты! Стало быть, ничего цельного, ничего законченного. Почему? Отчасти по недостатку времени, охоты и интереса к моему прошлому, отчасти вследствие скудности документов, т.е. записей, – они либо попали в чужие руки, либо утеряны. Так, например, ближайšie, непосредственно следующие выписки – это все, что осталось от одного из периодов моей жизни, правда, наименее значительного: гимназического периода, закончившегося в 1822 г. Поэтому в этом собрании фрагментов совсем не отразились некоторые моменты, значительно на меня повлиявшие, другие же едва намечены.

новенный курс о происхождении зла, в текущем семестре я прослушал догматику, составляющую центр и суть всего его духовного облика, как бы ядро его мышления. Но чем мне здесь заниматься, когда я потерял Дауба, единственное, что меня здесь привлекает? Ведь я уже писал тебе, что Паулюс невыносим в своей экзегетике и не менее в своей истории церкви. И в ней он не может обойтись без того, чтобы не потчевать нас *своей* мудростью, своими личными мнениями и не выводить величавые мысли из трафаретных психологических предпосылок. Но если я прихожу на лекцию по истории церкви, я хочу слышать именно историю церкви, а не мнения или гипотезы того лица, которое ее читает. Пусть будут безусловно объективно представлены факты, будь то действия или мысли в их самоочевидной форме, как они взаимно друг друга обуславливают, вызывая нечто жизнеспособное или обреченное на смерть; тогда история сама собой получает свое объяснение и обнаруживает, что истинно, что неистинно; она не нуждается ни в каком комментаторе. Чтобы усмотреть величие и грандиозность Кельнского собора, нет, конечно, нужды в советах современного архитектора.

Далее: единственный философ здесь – Эрхард, но он философ лишь по званию, а не на деле. Он, правда, часто высказывает зрелые и дельные мысли, но они стоят у него покинутые, словно сиротки, и скалят зубы друг на друга, точно ощерившиеся собаки и кошки, вместо того, чтобы объединиться в пламени любви и пожертвовать собою ради *единой* основной мысли.

Поэтому, после того как я прослушал у восхитительного Дауба наилучшую часть, прослушал не только физически, ушами, но умом и душой, как полезно было бы мне продолжать свое образование в Берлине, – там, где не так, как здесь, есть лишь одно дерево, с которого я могу срывать плоды познания и науки, но где целый сад, полный цветущих и плодоносных деревьев, где любая наука, почти каждая ее отрасль представлена замечательными, знаменитыми мужами; там, где я могу слышать живое, одухотворенное слово не только с университетской, но и с церковной кафедры – из уст Шлейермахера, признанного величайшего духовного оратора нашей эпохи! Где я могу прослушать лучший курс экзегетики и церковной истории, как не там, где первую читает великий Шлейермахер, а вторую известный и досто чтимый Нендер. Это – курсы, которые крайне нужны богослову и которые я уже давно страстно мечтал прослушать. Философия в Берлине – также, несомненно, в других руках, чем здесь. Уже не говоря о том, что я сам всем сердцем стремлюсь быть основательно посвященным в философские вопросы, даже баварское правительство предписало посещать философские занятия; если же это так, то лучше посещать настоящие, а не так называемые философские курсы, чтобы не тратить времени напрасно на пустые имена.

## БЕРЛИН

Дорогой отец! Хотя я всего месяц слушал здесь лекции, но они мне были исключительно полезны. Что для меня еще было темно и непонятно у Дауба, или, во всяком случае, казалось необоснованным, то в результате немногих лекций, которые я до настоящего времени прослушал у Гегеля, стало мне ясным и понятным в своей необходимой связи. То, что во мне тлело только, как трут, теперь вспыхнуло ярким пламенем. Не подумай, что я ошибаюсь. Совершенно естественно, что человек, воодушевленный стремлением к знанию, подготовленный и наставленный в умозрении такой личностью, как Дауб, приходя к Гегелю, уже в течение немногих часов начинает чувствовать мощное воздействие глубины и богатства его мысли. К тому же Гегель в своих лекциях совсем не так темен, как в своих писаниях; наоборот, он — ясен и вразумителен, поскольку он очень считается со способностью усвоения своих слушателей. Но наилучшее в нем — то, что, когда он и не развивает понятия определенного предмета строго философски, а переходит к обыкновенным представлениям, он все же неизменно проникает в суть дела.

1825

Дорогой брат! Мне следовало написать тебе бесконечно много; но не хватает ни времени, ни охоты. Скажу одно: я променял теологию на философию. *Extra philosophiam nulla salus*<sup>2</sup>. — Человек только там удовлетворяет других, где он удовлетворяет самого себя, либо там он чего-то добивается, где он сам верит в свои силы. Охота к философским занятиям служит для меня гарантией моих философских способностей. Здесь, в Берлине, я уже значительно усовершенствовался по сравнению с тем, что было раньше. Нигде так не прогрессируешь, как в мышлении. Если мысль однажды освободилась от оков, то это — поток, неудержимо увлекающий нас вперед.

Дорогой отец! Свершилось: я бросил теологию, но я отказался от нее не по беспечности или легкомыслию, не потому, что она мне не по вкусу, но потому, что она меня не удовлетворяет, потому что она мне не доставляет требуемого, в чем я испытываю настоятельную нужду. — Моему духу тесно в пределах священной страны; мой разум стремится в далекий мир; моя жадная и властолюбивая душа хочет все поглотить, мои стремления прямо безграничны; я жажду природы, перед глубиной которой отступает в ужас трусливый богослов, я хочу прижать к груди человека, но всего человека, которого может понять не богослов, не анатом или юрист, а только философ. — Радуйся вместе со мной, что для меня наступила новая жизнь, новая эра, радуйся, что я бе-

жал от общества богословов, что теперь в числе моих друзей такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель. Хотеть вернуть меня обратно к теологии было бы равносильно желанию зажать дух в его отжившей оболочке, равносильно возвращению бабочки в свою куколку.

1826

Теперь я покончил с Гегелем; за исключением “Эстетики”, я прослушал все его лекции, а его “Логику” – дважды. Но “Логика” Гегеля – как бы *corpus juris*<sup>3</sup>, это пандекты философии; она содержит идейные принципы всей философии – как античной, так и новой; сверх всего она – изложение его метода. Но ведь самое главное – овладеть не только содержанием, но и методом известной философии.

1827–1828

### СОМНЕНИЯ

Как мышление относится к бытию, как “Логика” относится к природе? Обоснован ли переход от одной к другой? В чем коренится неизбежность, принцип этого перехода? В пределах “Логики” мы усматриваем, правда, как простые определения, например бытие, ничто, нечто, другое, конечное, бесконечное, сущность, явление, – переходят друг в друга и друг друга снимают, но сами по себе они – абстрактные, односторонние, отрицательные определения; между тем, как может идея, эта охватывающая все данные определения целостность, оказаться такой же категорией, как все эти конечные ее определения? Необходимость логического процесса есть отрицательность, свойственная логическим определениям. Но что такое отрицательное в абсолютной, совершенной идее? Только то, что она находится *лишь* в стихии мышления? Но откуда тебе известно, что существует еще *другая* стихия? Из “Логики”? Ни в каком случае; ведь как раз “Логика” сама по себе знает лишь о себе, лишь о мышлении. Итак, другое по отношению к “Логике” дедуцируется не из “Логики”, не логическим, а алогическим путем, другими словами, “Логика” только потому переходит в природу, что мыслящий субъект вне “Логики” находит непосредственное бытие, природу, и вынужден признать ее из-за своей непосредственной, т.е. естественной, точки зрения. Не было бы природы, никогда “Логика”, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя.

Каково отношение философии к религии? – Гегель очень настаивает на согласии философии с религией, именно с *учением* христианской религии. При всем том он берет религию лишь как *ступень* духа. Во всяком случае, существующие религии заключают бесконеч-

но много отвратительного и несовместимого с истиной. Но не следовало ли бы самую религию понять в более общем смысле? И согласие с ней философии не должно ли заключаться лишь в признании и оправдании определенных учений? Нет ли какого другого вида согласия?

Каково отношение философии Гегеля к современности и к будущему? В качестве мира мысли не есть ли она мир прошлого? Не сводится ли она к воспоминанию человечества о том, чем оно было, но чем оно больше не является?

1828

## ДИССЕРТАЦИЯ

“DE RATIONE, UNA, UNIVERSALI, INFINITA”<sup>4</sup>

Все люди сходятся между собой в том, что они мыслят; мышление не есть нечто особенное, что свойственно одним и чего нет у других; существенный признак человека заключается в том, что он мыслит; поэтому мышление есть нечто общественное, всеобщее; разум – это *человечность* людей, их род, поскольку они существа мыслящие. Но как здесь род относится к индивидууму, сущность – к существованию, разум – к мыслящим субъектам? Может быть, так, как вообще всеобщее относится к индивидуальному, например, нос – к отдельным существующим носам? Каждый нос есть нечто отдельное и своеобразное. Сущность же носа не есть нечто особенное, не есть то, что он короткий или длинный, острый или тупой, не то, что он – этот отдельный нос, но что он – просто *нос*. Если не принимать во внимание его особых свойств, его единичности, этот нос не отличается от носа другого человека, сущность носа у всех людей одинакова. Но нос *как таковой* не существует; это – абстракция. Существуют лишь многие разнообразные носы; тождественная себе сущность здесь *только* идея, только мысль. Но обладает ли каждый человек отдельным и особым разумом\*, подобно тому как он имеет отдельный, особый нос? Что же, разум есть также только абстракция? Нет! Поскольку я мыслю, поскольку я являюсь мыслящим субъектом, во мне дейст-

\* Разумеется, человек так же обладает своим собственным умом, как он имеет свой собственный нос, свою собственную голову. Тождество разума есть лишь тождество организации, которое мы в мышлении и в речи – ибо слово всеобщее – неизбежно фиксируем как нечто по себе родовое, превращаем в нечто самостоятельное, но при этом мы не должны забывать, что оно есть лишь продукт нашего мышления. Впрочем, нет нужды подвергать особой критике высказанные здесь мысли, поскольку они содержатся в моих позднейших произведениях, по крайней мере в неявно выраженной форме.

вительны и присутствуют всеобщее как всеобщее, разум непосредственно как разум. Здесь сущность и существование необходимо составляют неразрывное единство, благодаря этому я как мыслящее существо в акте мышления отношусь в качестве индивидуума к разуму как к моей сущности не *так*, как я в качестве чувственного индивидуума отношусь к роду. В мышлении я – *чистая сущность*, в мышлении снимается различие между всеобщностью и единичностью. Разум существует в индивидууме *в себе самом*. Если бы дело обстояло иначе, то разум не был бы больше разумом; он попал бы в категорию чувственных сущностей. От разума нельзя абстрагировать никакого всеобщего понятия и закрепить его в качестве рода; он неотделим от самого себя, он есть род самого себя, чистое единство с самим собой; его сущность есть его бытие, его бытие есть его сущность. К разуму приложимо то, что Плотин говорит о душе: “У нее нельзя отличить душу вообще и сущность души; душа есть лишь чистая форма”<sup>5</sup>, – к нему приложимо то, что богословы говорят о Боге. Природа разума не чувственная; он существует не в форме чувственности, но существует в самом себе, в форме сверхчувственной сущности и всеобщности; он существует лишь в тождестве с самим собой; его отношение к наличному бытию есть его отношение к самому себе. Поэтому в мышлении как акте реализации разума или в качестве мыслящего я не тот или этот, я никакой, никто, не тот или иной человек, но просто человек; не вне других, не различаясь и отделяясь от них, – таковым я бываю лишь в качестве чувственного существа, – но *един со всеми*, я – *все* люди, как раз потому, что разум как единство самого себя, или как абсолютное тождество, есть единство всех, поскольку его сущность, как и его существование, составляют единство. Чувственное проявление бесконечного единства и всеобщности разума – это язык. Язык не *превращает* мысль в нечто всеобщее, он лишь указывает, он лишь реализует то, чем сама по себе является мысль, не *моя*, но всеобщая мысль, во всяком случае, потенциально.

1829–1831/32

## ЛЕКЦИИ ПО ЛОГИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ В ЭРЛАНГЕНЕ (sit venia verbo<sup>6</sup>)

Милостивые государи! Я вам читаю логику, но не так, как она обычно преподается, хотя для полноты, с исторической точки зрения, я познакомлю вас и с этой логикой; искусство мыслить я толкую как теорию познания, как метафизику; таким образом, я преподаю логику, как ее понял и излагал Гегель, 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, высшей, последней философии, но в смысле органа философии; ведь именно орган философии сам должен быть философией, орган познания сам должен быть знанием или доставлять его. Логика в смысле метафизики есть необходимый результат предыдущей истории философии. Поэтому наиболее подходящим введением в логику является изложение истории философии.

1830

## МЫСЛИ О СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ

Теперь главное – как примирить прежнее разногласие между потусторонним и посюсторонним, чтобы человечество всей душой, всем сердцем сосредоточилось на самом себе, на своем мире и на своем настоящем; ведь только эта безраздельная сосредоточенность на действительном мире даст новую жизнь, даст великих людей, вызовет великие идеи и дела. Вместо бессмертных индивидуумов “новая религия”, скорее, требует сильных людей, духовно и телесно здоровых. Для нее здоровье имеет большую цену, чем бессмертие.

Мир жалок лишь для жалкого человека, пуст – лишь для пустого. Сердце, во всяком случае здоровое сердце, полностью удовлетворяется уже в этом мире. Если “новая религия” опять будет усматривать цель человечества в будущем, в потустороннем мире, то она будет такой же ложной религией, как и христианство; она тогда будет религией того дела и той мысли, которая живет лишь в вечном настоящем, но религией чувства и фантазии, ибо только фантазия есть орган будущего; эта религия будет не прогрессом, но шагом назад, ибо еще протестантизм по-своему примирял религию с действительным миром.

Колесница мировой истории – тесная колесница. И если пропустить надлежащий момент, то нельзя понасть в эту колесницу; получить в ней место можно лишь в том случае, если откажешься от всех удобств старой исторической домашней утвари, взяв с собой лишь неотъемлемое, самое необходимое, самое важное. Разумеется, Биант также должен был казаться очень “абстрактным и отрицательным” тем, кто вместе с ним покидал Приену, но тащил с собой свою домашнюю утварь<sup>7</sup>. А ведь философия точно так же покидает христианство, как Биант Приену. Кто этого не в состоянии понять, кто готов отказаться от положительного христианства, но при этом хочет сохранить, хотя бы с некоторыми изменениями, представления христианского потустороннего мира, тому лучше всецело остаться в христианстве.



1834

## ЮМОРИСТИЧЕСКИ-ФИЛОСОФСКИЕ АФОРИЗМЫ

Рука об руку с моими более абстрактными научными трудами одновременно должны, – этого хочет дух, – появляться другие сочинения: они, так сказать, своей философией обращаются к сердцу человечества; выхваченные из жизни, они непосредственно вновь врываються в жизнь. Я имел в виду представить своеобразный жанр. Данное сочинение – образец такого жанра, до известной степени неудавшийся.

1834–1836

## ДНЕВНИК\*

Религия – это первая любовь, юношеская любовь, *та* любовь, которая думает, что она *познанием* роняет свой предмет. Наоборот, философия – супружеская любовь, любовь мужа, которая доставляет ему обладание и наслаждение своим предметом, но поэтому также разрушает всю прелесть и иллюзии, которые связаны с таинственностью первой любви.

Верить в Христа – значит не давать порокам отдельного человека сбить себя с толку относительно доброй сущности человеческого существа, но позволять отрицательному опыту, приобретаемому относительно отдельных человеческих индивидуумов, вводить нас в заблуждение относительно человека вообще. Христос был человеком вообще, явленным в единичном человеке. Вера в Христа есть вера в человека.

У человека имеются пороки только для того, чтобы на них суметь распознать и развить свои добродетели, порокам противоположные.

Людские пороки – это только потерпевшие крушение проекты добродетели; это только угрызения совести добродетели, которые добродетель сама себе навязывает благодаря преувеличенным требованиям.

Привычка – вот тайна добродетели.

Ты порицаешь мои пороки? Несчастный придира! Если ты лишишь меня пороков, то ты лишишь меня также добродетелей.

Пороки людей – простое инкогнито их добродетелей: за известным пороком скрывается только известная добродетель.

---

\* Часть этих положений относится к позднейшей эпохе, но по точке зрения их место здесь. Для обозначения этой точки зрения я остановился на названии: “Дневник”.

Известное положение: “Лучшее – враг хорошего” – в особенности приложимо к нашим теориям религиозного и морального совершенствования. Мы должны становиться все более совершенными, другими словами, на самом деле становиться все более несовершенными. К человеческим совершенствам относится именно то, что человек обладает недостатками. То, что по-твоему является недостатком, то представляет совершенство с точки зрения природы. В добродетели раскрывается человек, в недостатке – природа.

Порок представляет собой реакцию природы против жесткого морального правила.

Нередко человеческие пороки лучше добродетели.

Скажу тебе: величайшей ошибкой твоей жизни было то, что ты никогда не ошибался, никогда не грешил.

Есть люди, которых только “*грех*” избавляет и делает свободными.

Вина и грех так неразрывно связаны с человеком, так вплетены в понятие жизни, что существа, которые, по нашему мнению, свободны от них, – лишь воображаемые существа. Дерево жизни одновременно – дерево познания добра и зла, – правда, не в Библии, а в реальной действительности.

Не сокрушайся над своими пороками! Пороки – это *неудавшиеся* добродетели, добродетели, которым недостает лишь повода, чтобы проявить себя в качестве добродетелей.

Говорите о суетности человека, сколько хотите; человеческая природа обнаруживает и идущие с ней вразрез более благородные проявления, например, то, что мы другого считаем лучшим и более совершенным человеком, чем мы сами, во всяком случае, в те минуты, когда в полном свете видим его хорошие свойства. Нас это так захватывает и потрясает, что мы сами кажемся себе ничтожеством; нам кажется, будто другой вобрал в себя все хорошее, не оставив нам ничего, кроме чувства собственного несовершенства.

В наших собственных ошибках мы наименее компетентные судьи; поэтому от угрызений совести в связи с ошибками, нами допущенными, мы освободимся только тем, что признаемся в них своим друзьям. А им кажется комаром то, что нас давит с тяжестью слона.

Разум существует в жизни как реальный человек; Ты есть разум Я. Истина обращается к нам от лица другого, а не от лица нашего собст-

венного Я, погруженного в самого себя. Любовь другого указывает тебе, что ты собой представляешь; подлинная сущность возлюбленного находится только в руках и глазах любящего. Чтобы *познать* человека, нужно его *полюбить*.

В то время как у прежних философов любовь была внебрачным ребенком, рожденным от наложницы-природы, у новых она, наоборот, – законная дочь их философии. Женщина включена в духовное сообщество; она – живое руководство моральной философии.

Долг предписывает отречение? Как это глупо! Долг предписывает нам наслаждаться. Мы *должны* наслаждаться. Отречение есть лишь печальное исключение из правил. Оно законно лишь тогда, когда оно диктуется нуждой. В таком случае действительно хорошо и умно нужно превращать в добродетель.

Бесстрашно следуй своим потребностям и склонностям, но *всем!* Тогда ты не сделаешься жертвой ни одной из них.

Ни одно существо не предназначено к счастью, но живое, именно поскольку оно живет, предназначено к жизни. А жизнь есть любовь.

“Буду ли я счастлив с тобой?” Этого я не знаю, я знаю только, что теперь без тебя я несчастлив. Как глупо было бы лишь из боязни только возможного, неизвестного зла сохранять имеющееся и несомненное зло.

Раз начатое ты должен завершить независимо то того, приведет ли тебя окончание к счастью или к несчастью, к небу или к аду. Счастье – это роскошь, а завершение – необходимость.

Если ты не дашь дереву развернуться в листьях, цветах и плодах, оно засохнет. Если ты не дашь развернуться любви, она захлебнется в собственной крови.

Верить ты можешь без подтверждения исповедания своей веры делом, ведь верой ты обладаешь только для самого себя, любить же ты не можешь без исповедания своей любви, не обнаруживая ее, не реализуя ее, ибо любовью ты обладаешь не для себя, но для другого.

Попробуй продолжать отвергать то, что ты отрицаешь только про forma<sup>8</sup>, считаясь с другими; в конце концов ты будешь на самом деле, перед самим собой отвергать то, что первоначально ты отрицал лишь внешне, только перед другими.

Человек – ничто без предмета. Лучше охватить своей любовью даже самый ничтожный, недостойный предмет, чем эгоистически замкнуться в своем собственном Я. Но только предмет подлинной любви развивает и обнаруживает подлинную сущность человека.

Ты должен верить, да, верить, но верить в то, что и среди людей встречается *истинная* любовь, что и человеческое сердце способно на бесконечную, всепрощающую любовь, что и человеческая любовь может обладать свойствами любви божественной.

Есть только *одно* зло, это – эгоизм; и только одно благо, это – любовь.

Люби, но только подлинной любовью! – и все прочие добродетели приложатся сами собой.

Что такое любовь? Единство мышления и бытия. Бытие – это женщина, мышление – мужчина.

Кто оказался бы столь бесчеловечным, чтобы не испытывать потребности свидания с дорогими покойниками? Но разве это доказательство реальности потустороннего? Не есть ли это выражение любви, уже здесь насыщенной и удовлетворенной? Итак, разве это не есть косвенное доказательство того, что *здесь* дано *все*, чем мы обладаем?

Я люблю тебя вечно! То есть моя любовь к тебе кончится только тогда, когда потухнет мое сознание.

Вечно то, что кончается, когда наступает конец и мне самому.

Только любовь разрешит тебе загадку бессмертия.

Приятное чувство, которое мы испытываем при мысли о нашем бессмертии, не является доказательством ее истинности; испытываемая нами при противоположной мысли скорбь столь же мало является доказательством ее неистинности. Впрочем, мысль о нашей тленности болезненна, лишь покуда мы к ней еще не привыкли, не сжились с ней.

Болезненное чувство, которое мы испытываем при утрате любимого существа, – не является ли ужасной слабостью? Нет! Мы слабы тогда, когда мы вообще не хотим испытывать мук любви, скорби жизни. Поэтому я не стыжусь, что испытал вас, муки любви и тоски, и думаю все же, что по существу я – философ; ведь философ обязан не только познавать вещи, он прежде всего должен их *переживать*.

Вера в бессмертие в женщине, пожалуй, есть женственная вера, но в мужчине – бабья вера.

Метод, которого я придерживаюсь как в жизни, так и в своих сочинениях, заключается в том, чтобы понять каждое существо в его роде, т.е. в роде, соответствующем его *природе*, и, следовательно, учить его философии только тем способом, который подходит для этого определенного существа. Истинный философ – это врач, но такой, который не позволяет своим пациентам догадаться, что он их врач, он при этом врачует их в соответствии с их природой, т.е. исцеляет их, исходя из них самих и через них самих.

Кто просвещает человека хотя бы в отношении ближайших к нему вещей, тот зажигает в нем всеобщий светоч, ведь свет как раз обладает свойством освещать и *отдаленные* предметы.

Действительно гуманный метод обучения, по крайней мере в отношении утонченных материй, заключается в том, чтобы привести только предпосылки и предоставить выводить следствия собственному уму читателя или слушателя.

Каково отношение мышления к знанию? Мышление – это предпосылка, знание – вывод; мышление – основание, знание – результат.

Лучше быть о себе слишком низкого мнения, чем слишком высокого.

De gustibus non est disputandum<sup>9</sup>. Один находит удовольствие в том, чтобы казаться больше, чем он есть, другой же – в том, чтобы быть больше, чем он кажется.

Никогда не следует будущее делать непосредственно объектом своей мысли и заботы. *Разумное* наслаждение настоящим составляет единственную разумную заботу о будущем.

Родители допускают громадную ошибку, когда, опираясь на собственный разум, хотят предопределить естественное развитие своих детей, когда хотят *априорно построить* их жизнь.

Не принимай решения раньше времени. Несвоевременные решения – плод твоего произвольного существа, мечущегося в разные стороны и именно поэтому допускающего ошибки, между тем решения, которые ты принимаешь под давлением нужды, обусловлены твоим необходимым и, во всяком случае, относительно непогрешимым существом.

Брось свои жалобы на краткость жизни! Это – уловка божества; пользуясь ею, божество находит путь к нашему духу и сердцу, чтобы отцедить у нас лучшие соки на пользу других существ. Лучшие? Нет! Это – соки, которые начинают уже загнивать и угрожают стать ядом, если им срочно не будет открыт выход. Чем короче наша жизнь, чем меньше времени у нас, тем больше времени оказывается; ведь недостаток времени удваивает наши силы, заставляет нас сосредоточиться на необходимом и существенном, внушает нам присутствие духа, предприимчивость, такт, решимость. Поэтому нет худшего извинения, чем ссылка на недостаток времени. Ничем человек не может распорядиться в большей степени, чем временем. То, что обычно называется недостатком времени, есть недостаток желания, силы, находчивости, чтобы избавиться от своей обычной рутины.

“Человеком все может быть преодолено”, – но только в том случае, если преодоление является для него *необходимостью*; он в состоянии сделать все, когда он *должен*. О, священная необходимость! Я с радостью хотел бы быть несвободным, если бы *ты* мне дала благословение твоей силы!

Почему в зрелом возрасте время пролетает скорее, чем в юности? В юности мы живем, раздираемые склонностями и предписаниями. Мы обязаны ходить в школу, мы, против воли, обязаны там сидеть и потеть. Мы с тоской ждем перемен между уроками, ждем воскресенья, ждем конца школьных занятий. То, чего мы ожидаем, не может достаточно скоро к нам прийти; наши желания влекут нас за пределы настоящего, вдаль; нас нет там, где мы хотели бы быть; нам мешает время; поэтому оно нам кажется невыносимо долгим. Наоборот, в зрелые годы из нашей жизни исчезают воскресенья, каникулы, *dies acadmici*<sup>10</sup> и тому подобные сроки, составляющие эпохи; мысль идет за мыслью, дело за делом, и, когда мы даже допускаем перерыв, когда мы даже заняты делами и трудами, идущими вразрез с нашими желаниями, мы не думаем о часах отдыха до того, как они действительно наступают, ведь у нас нет времени, чтобы думать о времени; поэтому часы отдыха всегда наступают слишком рано, если и не в соответствии с желанием, то согласно расчету; в юности же всегда эти часы отдыха приходят слишком поздно.

Время – источник поэзии. Взгляд в прошлое – укол в сердце, открывающий поэтическую жилку. Прошлое *per se*<sup>11</sup> прекрасное время; оно сияет в лунном свете воспоминания; оно уже идеализировано именно потому, что представляет собой лишь предмет воображения. Древняя история повсюду представляется чем-то поэтическим, и первые песни любого народа связаны только с той эпохой и с теми людьми, которых *больше нет*.

В пространстве часть меньше целого; наоборот, во времени, – во всяком случае, субъективно, – больше; ведь здесь реальна только часть, а целое является лишь объектом воображения, секунда в действительности представляет для нас больший промежуток времени и длится дольше, чем воображаемое десятилетие.

Удивительно, – хотя и легко объяснимо, – что именно те люди, которые меньше всего участвуют в человеческом прогрессе, которые даже враждебно выступают против него, которые по своему религиозному и интеллектуальному уровню еще теперь стоят на точке зрения давно протекших веков, которые, таким образом, меньше всего подтверждают стремление к совершенствованию в этой жизни, – я имею в виду духовенство и теологов, – всего больше выдвигают удовлетворение этого стремления как основание необходимости другой жизни.

Почему современность воюет? Почему мы возмущаемся теми, кто нас отсылает к прошлому, в религии – к Библии, в политике – к историческому праву? Человечество требует теперь награды за свои труды; оно не согласно, чтобы его мысли, стремления, борьба и страдания пропали *даром*; оно хочет пожинать плоды того, что оно приобрело. Трудно нельзя было препятствовать, ему даже благоприятствовали, и все же теперь у нас хотят задержать заработную плату.

В профессии писателя самое привлекательное не то, что благодаря этой профессии становишься известным в мире, а то, что благодаря ей знакомишься с миром, хотя и не с самой выгодной стороны.

Пишут не для себя, а для других. Во всяком случае, я ничего не могу писать для самого себя. То, что я пишу, должно быть непосредственно обращено к определенному лицу или человечеству. Поэтому я пишу насколько возможно ясно и прозрачно. Я не хочу причинять никаких мук другим людям.

Вы называете Шеллинга человеком “возродившимся”! Я не возражаю, но берегитесь, чтобы в истории его развития не повторилось того, что происходит с *lepas apatifeга*, когда она развивается, – чтобы вместе со старой кожей у него не исчезли также и *глаза* (*Бурмейстер. Естественная история усонюгих животных, 1834*).

Бог шетистов действует совершенно так же, как тот хирург в “Хромом бесе”<sup>12</sup>, который, чтобы добыть себе *клиентов*, сам сперва наносил людям раны, а потом их лечил.

## ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Если человечество хочет основать новую эпоху, оно должно решительно порвать со своим прошлым; оно должно допустить, что все до сих пор бывшее – ничто. Только при таком предположении оно получает силу и стремление к новому творчеству. Всякая привязка к наличному парализовала бы полет его деятельной силы. Поэтому человечество время от времени должно выплескивать с водой и ребенка; оно должно становиться несправедливым, пристрастным. Справедливость есть акт критики, критика же только следует за делом, само дело ей недоступно.

Католики назвали новую эпоху грехопадением. Разумеется, она была таким грехопадением, как вообще всякая идея, выдвигающая новый принцип; ведь старое, существующее, всегда считается священным, неприкосновенным; но новая эпоха была не только грехопадением “по своим последствиям – божим милостивым соизволением”, но самостоятельным, благодетельным грехопадением, поскольку оно было необходимо. А Ева – не что иное, как чувственность и материя, она и лишила человека рая католической наивности, соблазнив его сорвать запретный плод с древа познания. Новое время только тем отличается от средних веков, что оно возвеличило материю, природу, мир как божественную реальность или истину, усвоило и заставило признать божественную абсолютную сущность не как нечто отличное от мира, потустороннее, небесное, но как реальную сущность, тождественную с миром. *Монотеизм* – сущность средневековья, *пантеизм* – сущность нового времени и новой философии\*. Только благодаря пантеистическому взгляду на мир мы имеем все великие открытия и достижения нового времени в искусствах и науках; в самом деле, как может человек вдохновляться миром, отличным от Бога, исключенным из Бога, т.е. небожественным существом? Ведь всякое вдохновение есть обожествление.

1836–1841

БРУКБЕРГ

Когда-то в Берлине, а теперь в деревне! Какой абсурд! Но нет, мой дорогой друг! Посмотри, я здесь, у источника природы, полностью смываю с себя тот песок, которым берлинская государственная философия засыпала мне не только шишковидную железу, для чего песок и

\* Разумеется, для меня только общий смысл пантеизма составляет суть новой философии и эпохи. Дальнейшие определения и ограничения этого неопределенного общего выражения явствуют лишь из изложения идеализма.



был предназначен, но – к сожалению! – также и глаза. Логике я научился в немецком университете, а оптике – искусству *видеть* – я научился в немецкой деревне.

Для философа, по крайней мере как я его понимаю, природа – его подруга; ему следовало бы знать ее не только из книг, но и из непосредственного опыта. Уже давно я стремился к личному знакомству с природой; как я счастлив, что могу, наконец, удовлетворить эту потребность! Правда, здесь природа ограничена, бедна, но разве Лейбниц не был полностью прав, когда говорил: “Напрасно пытаются положить предел... богатству и красоте природы... отказываясь признать бесконечность во всем и точное выражение величайшего в самом малом”<sup>13</sup>.

Природа всюду связывает самое красивое и глубокое с обычным в человеческом смысле слова. Поэтому только тот мыслит в согласии с природой, только тот следует ее методу, кто высшие предметы мышления связывает с самыми обычными потребностями и проявлениями природы, кто даже в кишках животных находит “nutrimentum spiritus”<sup>14</sup> и материал для размышления.

Все абстрактные науки калечат человека; одно естествознание приводит его в прежнее, цельное состояние, обращаясь ко всему человеку, ко всем его силам и чувствам.

Античные народы ничего не предпринимали без знания чувственного, подкреплявшего, по их мнению, их предприятие. В основе этого языческого суеверия лежит глубокий смысл. Во всех, по крайней мере критических, действиях мы должны считаться не только со своим собственным *ego*, но и с *alter ego*, вообще – с внешним миром. Только тогда мы уверены в успехе дела, когда оно оправдано; но оправдано оно лишь тогда, когда совпадают внутреннее и внешнее, воля и судьба, влечение и внешняя необходимость. Поэтому я отсюда в последний раз (в 1836 г.) просил о профессуре, но, как это можно было предвидеть, зря. Конечно, это *auspicium liquidum*<sup>15</sup>! С этого времени начался новый период моей жизни; теперь я вправе делать то, к чему я чувствую призвание, теперь мое глубочайшее желание становится для меня внешней необходимостью, теперь я могу быть верным своему гению, теперь я не ограничиваю себя, могу свободно, не обращая ни на что внимания, посвятить себя “раскрытию собственного существа”.

Тело и душа должны всегда быть вместе; то, что отрицается духовно, следует отрицать также и чувственно; иначе жизнь оказывается противоречием, ложью. Но разве жизнь при каком-нибудь университете не была бы жизнью, противоречащей твоему существу, т.е. явной

ложью? Совместима ли твоя философия с теологией? Но разве философия в наших университетах *ex officio*<sup>16</sup> – не служанка теологии?

Оставь меня в покое! Я только до тех пор *ничто*, покуда я – *ничто*.

В настоящее время дух должен освободиться от государства, как он некогда освободился от церкви. Одна лишь *гражданская смерть* может оказаться теперь той ценой, за которую ты имеешь возможность приобрести *бессмертие духа*.

1841–1845

### СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА

Дружок! Говорю тебе: если кто был призван и имел право высказаться о религии, то это был я; ведь я знаком с религией не по книгам, я жизненно изучил ее, и не только исходя из жизни других, давших мне *ad oculos*<sup>17</sup> материал о происхождении и практике религии как с ее хорошей, так и плохой стороны, но и из своей собственной. Для меня религия была практическим делом, прежде чем стала для меня делом теоретическим.

То, что у человека находится только в голове, становится навязчивой идеей, от нее не отделаешься; но то, с чем действительно осваиваешься, что превращаешь в свою плоть и кровь, то исчезает, сохраняясь лишь в своей сути; ведь кровь постоянно меняется и обновляется, не допускает ничего неизменного. Так, до сих пор в головах ученых существуют чертовы пальцы, Аммониевы рога и бесчисленные чудовища, хотя из жизни они давно уже исчезли после того, как другие, более благородные животные превратили их *in succum et sanguinem*<sup>18</sup>.

“Все люди равны перед Богом”. Разумеется, как показывает история, в религии цивилизованные народы не отличаются от диких, мудрецы – от глупцов, образованные – от черни. Поэтому остерегайся разоблачать тайны религии, если ты не хочешь подвергнуться *оскорблениям* как низкой, так и знатной, как образованной, так и необразованной черни.

О, остроумные критики! Они хотят судить о сущности моих произведений, но даже не усвоили их формальных особенностей; они не видят, что, пользуясь своих пациентов, я следую *гомеопатическому* методу, но что основные положения, которые приняты мною как руководство, я выражаю не словами, а действиями, лишь в их приложении; они не видят, что очень часто я выражаю положительное отрицательным способом, вообще высказываюсь не прямо, а намеками, иронически и что

для меня вся соль в том, чтобы облекать серьезность необходимости в игру случайности и превращать тяжесть фолиантов в легкое дуновение эпиграммы – к досаде всех философских педантов и ученых филистеров.

Каково отношение моей прежней точки зрения, точки зрения “Философии и христианства”<sup>19</sup>, к “Сущности христианства”? Там я брал христианство только в том смысле, в каком оно само себя понимает, здесь же я также беру его в его собственном смысле, но одновременно также и в моем смысле, т.е. в смысле антропологии. Но один смысл у *того* Христа, который выражает божественность исключительно и единственно этого определенного человека, другой же смысл у *того* Христа, который выражает божественность человека вообще, каждого человека. Кто не замечает и не принимает во внимание этого различия, для того, разумеется, мое произведение останется неразрешимым противоречием.

Написано ли сочинение “Сущность веры в смысле Лютера”<sup>20</sup> *в защиту* Лютера или *против* него? Оно в такой же степени за Лютера, как и против. Но не противоречие ли это? Несомненно, но это неизбежное противоречие, оно – в природе предмета.

Что это за умонастроение, что это за религия – религия любви? Это такое умонастроение, при котором человек в любви находит покой для своей души, разрешает загадку своей жизни, достигает конечной цели своей жизни, таким образом, обретает в любви то, что христианин искал в вере помимо любви.

“Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею”. Это – наивысшая заповедь. Другая же, равная ей: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя”. Но каким образом вторая заповедь может равняться первой, когда первая поглощает всю мою душу и все мои силы? Что же остается для человека от моего сердца, когда я всем сердцем обязан возлюбить Бога?

“Если человек не любит своего брата, которого он видит, как он может возлюбить Бога, которого он не видит?” – так вопрошает Библия. Я же спрошу: если человек любит своего брата, которого *он видит*, как может он возлюбить Бога, которого *он не видит*? Как может совместиться в том же сердце любовь к чувственному, “конечному” и любовь к сверхчувственному, “бесконечному” существу?

Только реальное существо, только чувственный предмет может быть также объектом подлинной любви. Жертвовать своим сердцем

существо, данному лишь в вере, в воображении, значит пожертвовать своей подлинной любовью ради мнимой, воображаемой любви.

Христианство – средневековое человечества. Поэтому и в настоящее время мы живем в средневековом варварстве. Но родовые муки нового времени начинаются в наши дни.

“Может ли что доброе быть из Назарета?” – так всегда рассуждают премудрые и умные не по годам. Но доброе, новое всегда приходит именно оттуда, *откуда его не ожидают*, и всегда *не таково*, каким его ожидают.

Ко всему новому относятся с презрением, так как оно возникает in obscuro<sup>21</sup>. Эта темнота – его ангел-хранитель. Будучи незаметным, новое становится силой. Если бы с самого начала оно бросалось в глаза, то старое пустило бы в ход все свои наличные силы против него и задушило бы новое при его рождении.

С правительствами бывает, к счастью для человечества, то же, что, увы! свойственно и врачам, к несчастью для человечества. Пока зло только еще возникает, а ведь всякое радикальное нововведение, с их точки зрения, есть зло, оно ускользает от их взоров; когда же они его замечают, то зло уже оказывается неизлечимым.

В чем самый верный признак того, что у какой-либо религии уже нет больше внутренней жизненной силы? В том, что сильные мира сего предлагают ей свою помощь, чтобы вновь поставить ее на ноги.

Истинные свойства человека обнаруживаются лишь тогда, когда наступило время проявить, доказать их на деле. Кто, будучи студентом, играл роль германского императора, тот наверняка, будучи императором, стал бы играть роль студента.

“Лютер первоначально не предполагал зайти так далеко, как это оказалось”. А как раз такой путь – правильный. Кто сначала ставит своей целью то, что может быть ненамеренным, произвольным следствием развития, тот не достигает цели.

Подлинно исторические деяния – только те, которые не предваряются сознанием, а за которыми сознание следует; цель и смысл их становятся очевидными, когда они уже совершены.

“Вам разрешено пройти до этого места, но ни шагу дальше”. Какая нелепая предусмотрительность! Предоставь нам только возможность идти, и ты можешь быть уверен, что мы не будем только идти, но и

присядем. Твое дело – разрешить нам двигаться; но ставить предел этому движению – это уже дело жизни, истории.

Нет ничего глупее, как признавать необходимость какой-нибудь реформации, обосновывая, однако, право на эту реформацию с помощью *corpus juris civilis* или *canonici*<sup>22</sup>. Некий кардинал сказал о Лютере: “Я бы еще мог примириться с его учением, но это реформаторство из *захолустья* невыносимо”. То ли еще бывает, мой дорогой господин кардинал! Из коллегии кардиналов выходят только папы, но не реформаторы. Реформация никогда не возникает *in optima juris forma*<sup>23</sup>, но всегда проявляется лишь своеобразным, неожиданным, незаконным образом. Только обладающий умом и мужеством реформатора имеет на это право. Каждый реформатор неизбежно является узурпатором, каждая реформация – духовное насилие.

Ум пишет, а страсть делает историю. Поэтому все новое несправедливо к старому. Не исторические деятели, но историографы имеют досуг и ставят себе цель воздавать справедливость также и старому. “Чистый”, беспристрастный разум, историческая совесть пробуждаются только тогда, когда дело уже давно сделано. Мыслить можно, не допуская никакой несправедливости по отношению к кому бы то ни было и не причиняя ему боли, ведь для этого нужна только голова; но действовать невозможно, не двигаясь всем телом, т.е. не двигаясь во все стороны и не нанося ущерба, даже помимо желания.

Настоящего ты не узнаешь, исходя из истории; ведь для тебя история обнаруживает только сходство явления с другим явлением, уже прошедшим, а не его отличие, не его индивидуальность, не его своеобразие; настоящее может быть познано только непосредственно через самого себя. И ты понимаешь современность лишь в том случае, если ты сам не принадлежишь уже к прошлому, но принадлежишь к настоящему, не к мертвым, но к живым.

“Человечеству вера необходима”. Разумеется, но вовсе не ваша вера. Ведь и мы, неверующие, веруем, но в прямо противоположное тому, во что веруете вы, верующие!

Человечество постоянно определяет самое себя, постоянно черпает только из самого себя свои теоретические и практические принципы. Поэтому, как можно вообразить, будто ты в Библии имеешь что-то “положительное, прочное, неизменное”? В Библии, правда, нельзя переменишь ни одной буквы, но смысл ее изменчив, как изменчив смысл человечества. Каждая эпоха вычитывает из Библии лишь себя самое; каждая эпоха имеет свою собственную, самодельную Библию.

“Новое учение истинно, но непрактично, не для народа”. Говоря так, ты лишь доказываешь, что ты сам еще в разладе с новым учением, что для тебя оно еще теоретическая, не общепринятая истина, что оно еще не овладело всем твоим существом. Если нечто существенно для тебя самого, то это внушает тебе уверенность, что оно некогда станет также всенародным делом, правда, по своему.

“Что мне человечество! Немецкий дух – вот наш лозунг. Мы – немцы и хотим ими быть”. Я не возражаю; но почему ваш патриотизм восстает против выводов из христианства, против человечества, а не против самого христианства? Ведь христианство не учит нас: Бог и немецкий Михель одно и то же, а учит нас тому, что Бог и человек – одно и то же.

Обычно на практике люди представляют такую противоположность тому, чем они являются теоретически, что, пожалуй, было бы лучше в качестве символа веры выдвинуть ненависть к людям, а не любовь к ним. Теперь люди религиозно, т.е. теоретически, друг друга любят, практически же – друг друга ненавидят; быть может, они тогда, наоборот, теоретически ненавидели бы друг друга, а в жизни любили бы друг друга.

Чувственное действие составляет сущность язычества; “дух”, другими словами, абстрактное *слово* – сущность христианства. В конце концов слово божие значит не что иное, как божественность слова, а Священное писание есть не что иное, как *святость* писания. Но подобную “сущность христианства” поняли и реализовали только “глубоко похристиански” настроенные немцы. Поэтому немцам и по их природе, и по тому, чем они обладают, все дано словесно, но ничего – на деле, все дано в мысли, но ничего – чувственным образом, все дано духовно, но ничего – телесно, другими словами, все дано на бумаге, но ничего – в действительности.

1843–1844

## ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Моей первой мыслью был Бог, второй – разум, третьей и последней – человек. Субъект божества – разум, но субъект разума – человек.

“Страх перед Богом – *начало* мудрости”, но не конец ее.

“Объективный дух!” – Что это такое? Мой дух, каков он для других, есть дух моих произведений. Но этот объективный дух не является ли субъективным духом, не есть ли это мой дух, дух этого человека? Разве не познаю я человека по его творениям? Разве я не читаю Гёте, когда я читаю произведения Гёте?

Откуда же взялся человек? Сначала спроси, *что* такое человек? Если ты выяснил его сущность, то тебе ясно и его происхождение. Вопрос “что?” задает взрослый, вопрос “откуда?” – ребенок.

“Можно ли произвести человека из природы?” Нет! Но человек, возникший непосредственно из природы, и был еще лишь чисто природным существом, а не человеком. Человек есть произведение человека, продукт культуры, истории. Многие растения, даже животные, так изменились благодаря заботливой человеческой руке, что их прототипа больше уже не найти в природе. Или ты при объяснении их происхождения хочешь прибегнуть к понятию *deus ex machina*<sup>24</sup>?

Откуда пробелы в нашем знании о природе и ограниченность этого знания? Объясняются они тем, что знание не составляет ни основы, ни цели природы.

“Наука не разрешает загадки жизни”. Пусть, но что из этого следует? Что ты будешь искать прибежища в вере? Это значило бы попасть из огня да в полымя. Что ты перейдешь к жизни, к практике? *Те* сомнения, которых не разрешает теория, разрешит тебе практика.

“Как может человек возникнуть из природы, – другими словами, как из материи может возникнуть дух?” Прежде всего ответь мне на *другой* вопрос: как может материя возникнуть из духа? Если ты не найдешь ответа, во всяком случае разумного, на этот вопрос, то ты поймешь, что только противоположный вопрос приведет тебя к цели.

“Человек – высшее существо природы, поэтому я должен исходить из сущности человека, положить ее в основу, когда я хочу выяснить происхождение и ход природы”. Совершенно верно, но как раз в человеке “ум приходит только с годами”, материя предваряет дух, бессознательность – сознание, бесцельность – цель, чувственность – разум, страсть – волю.

“Ты исходишь из человека без всяких околотичностей”. – Какое право ты имеешь упрекать меня в этом? К сожалению, я пришел к человеку лишь через отрицание человека. Я полагаю его лишь после того, как я узнал и показал, что предполагаемая, в отличие от природы, сущность человека сводится к нему, как к своему источнику и предпосылке; итак, мое утверждение человека менее всего асерторическое суждение, но опосредствовано “отрицанием отрицания”.

Известно ли тебе, в каком единственном случае ты философствуешь без предпосылок? Тогда, когда ты предпосылаешь философии опыт, мышлению – созерцание, но не воображаемым, иллюзорным способом, подобно умозрительной философии, а *фактически* и *воистину*.

Кто сознательно и намеренно ничего не предполагает, тот бессознательно в качестве истины предполагает именно то, что он еще должен нам доказать. Лишь тот действительно мыслит генетически, у кого результат находится в прямом противоречии с его *сознательным* началом.

Первое должно быть также и последним; совершенно верно, – именно поэтому, если ты действительно, а не только pro forma начинаешь с созерцания, ты в конце концов должен вернуться к созерцанию же.

Истинная философия заключается не в том, чтобы творить книги, а в том, чтобы творить людей.

*Никакой* религии – такова моя религия; *никакой* философии – такова моя философия.

Ты меня спрашиваешь, что я такое? Подожди, когда меня не будет.

В чем же состоит мой “метод”? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры.

К чему сводится мой принцип? К ego и alter ego, к “эгоизму” и к “коммунизму”, ибо и то и другое так друг с другом связаны, как ум и сердце. Без эгоизма у тебя *не будет ума*, без коммунизма – *сердца*.

Первая твоя обязанность заключается в том, чтобы сделать счастливым *самого себя*. Если ты сам счастлив, то ты сделаешь счастливым и других. Счастливый может видеть только счастливых кругом себя.

Если ты безусловно осуждаешь “эгоизм”, т.е. себялюбие, то, будучи последовательным, ты должен также осудить и любовь к другим. Любить – значит желать и делать добро другим, следовательно, признавать эгоизм других как нечто законное. Зачем же ты хочешь отрицать в себе то, что ты признаешь у других?

Моим первым желанием было сделать философию *общечеловеческим делом*. Но кто однажды вступает на этот путь, неизбежно приходит в конце концов к тому, чтобы сделать человека предметом философской деятельности и отринуть самое философию, так как она только потому станет общечеловеческим делом, что перестанет быть философией.

Когда-то целью жизни для меня было мышление, теперь же жизнь является для меня целью мышления.



## КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К “ОСНОВНЫМ ПОЛОЖЕНИЯМ ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО”

---

Новая философия в отличие от схоластической искала непосредственно достоверного, а потому на место только мыслимого и должного стать мыслимым существа поставила мыслящее существо, поставила самосознание; ибо мыслящее, как говорит Декарт, хотя и не в таких словах, более достоверно, чем мыслимое, в силу того, что оно для себя самого ближе.

Но Я самосознания, дух, превращенный современной философией в принцип (сравни “Основные положения” § 37, 38), само является чем-то абстрагированным, заимствованным у человека, только тем, что должно быть мыслимо, стало быть, подверженным сомнению. Непосредственно *достоверно* только чувственное: только там, где начинаются чувства, прекращается всякое сомнение и спор. Но так как я (см. “Основные положения” § 43) объяснил, что чувственное не есть непосредственное в смысле спекулятивной философии, в том смысле, что оно есть нечто вульгарное, самоочевидное, лишённое мысли, само собою понятное, то меня обвинили в крайнем противоречии и на этом построили целый ряд роковых для меня выводов.

Конечно, эти определения сильно противоречат себе, если обращать внимание только на слова, точно так же, как можно обнаружить противоречия всюду, если не обращать внимания на основания, по которым что-либо сказано, и на отношения, в которых что-либо говорится. Но на самом деле они себе не противоречат. Прежде всего я утверждаю чувственное как непосредственно достоверное, в противоположность философии, обособляющей себя от чувств. А с этим положением согласится всякий, еще не ставший на точку зрения абстракции или не расположенный к ней. Это положение подтверждает история религии и человечества, которая учит нас тому, что первоначально и непосредственно достоверным для нас является чувственная сущность как природы, так и человека; что люди, по меньшей мере первоначально, всякую достоверность ставят в зависимость от чувств, что для них только то *есть*, что есть чувственно; это же положение подтверждает далее история, наука – именно естествознание, подтверждает, наконец, повседневная история каждого единичного человека, говорящая нам, что мы только до тех пор находимся в неизвестности и сомневаемся, пока не превратили чего либо в предмет созерцания, будет ли это непосредственное только созерцание или опосредованно чувственное, т.е. образное, созерцание. Затем я обращаю внимание на другое, не менее замечательное обстоятельство.

Простой человек природы (Naturmensch) опирается на истинность чувств, но не иначе, как опирается на нее дитя, которое еще не отличает кажущейся сущности вещи от ее действительной сущности. Поэтому, как только человек начинает наблюдать и мыслить, как только он обнаруживает чувственную *видимость*, он вместе с этой видимостью отбрасывает также и истинную сущность чувств, впадает в другую крайность, превращает сущность, отличную от кажущейся сущности, в существо другого рода, совсем отличное существо, на место чувственных реальностей ставит выдуманные им самим существа. Истина чувств становится, таким образом, чем-то ужасным и нелепым для наших ушей, приученных с детства к тому, чтобы осуждать чувства как что-то богоотступническое, а внечувственное и бесплотное существо почитать как высшее, истинно божественное существо.

Этому направлению я противился в моих “Основных положениях”; я выставлял чувства в качестве критерия, т.е. признака и основы, для человека и действительности. Разумеется, не животные, а человеческие чувства; не чувства для себя, не чувства без головы, без разума и мышления, ибо мышление требуется даже для чистого зрения. Я не могу видеть, если я не делаю чего-либо предметом своего внимания, если я не обособляю чего-либо от окружающих предметов и не сосредоточиваюсь на нем. Но подобно тому как чувство без мышления не представляет собой чего-либо, так и мышление, разум не представляют собой чего-либо без чувства, ибо только чувство дает мне реальные, действительные предметы и существа.

Мышление, дух, разум по содержанию не говорят ничего другого, кроме того, что говорят чувства, они лишь говорят мне в связи то, что чувства говорят раздробленно, раздельно, – в связи, которая именно в силу этого и является и называется разумом. Ибо подобно тому, как только связь нескольких слов дает предложение, дает смысл, так и чувственная вещь только тогда становится для меня объектом разума, вещью, о которой я знаю, что она такое, когда связываю различные свойства ее, которые открываются для меня посредством различных чувств. “Чувствами, – говорю я в одном месте”, – читаем мы книгу природы, но понимаем ее не чувствами”. Правильно. Но книга природы состоит не из хаоса, вкривь и вкось нагроможденных букв или литер, так что только разум вносит порядок и взаимную связь в этот хаос, а самая связь этих букв в одно понятное предложение будто бы является связью, созданной разумом произвольно и субъективно. Нет, мы различаем и связываем вещи посредством разума, но на основе признаков различения и соединения, данных нам посредством чувств; мы разделяем

---

\* См. последние страницы трактатов “Критика идеализма”<sup>1</sup> и “Против дуализма тела и души, плоти и духа”<sup>2</sup>.

то, что разделила природа, связываем то, что связала она, соподчиняем явления и вещи природы друг другу в отношениях основания и следствия, причины и действия только потому, что и вещи фактически, чувственно, предметно, действительно находятся точно в таком же отношении друг к другу.

Мышление разлагает, отыскивает и извлекает из явлений единое, одинаковое, общее; но для того, чтобы найти его, оно должно сначала чувственно воспринять чувственные явления. Вначале мышление действует, конечно, достаточно беспомощно и по-детски даже там, где речь идет об объяснении самых обыкновенных явлений. Отличие мыслительной деятельности, развиваемой человеком на примитивной ступени чувственного восприятия, от той же деятельности на ступени науки можно наглядно обрисовать примером. Откуда появляется дождь, что является причиной дождя? В Ветхом завете иудей отвечает на это так: из вод или дождевых масс, нагроможденных над небом или в небе; он объясняет себе таким образом дождь посредством дождя же, говорит о причине то же самое, что он воспринял в явлении. Точно так же объясняет себе дождь и гренландец: по его мнению, дождь появляется из озера вверху, в небе; когда озеро переполнено, вода надет вниз на землю\*. Истинное объяснение дождя возникает только при ознакомлении с находящимися в воздухе водяными парами, переходящими из газообразной формы в капельную жидкость вследствие охлаждения воздушных слоев или вследствие скопления паров, что приводит водяные пары к максимуму их упругости. Лишенная мысли чувственность останавливается на отдельном явлении, объясняет его без размышлений, без критики, без исследования, без сравнения с другим явлением, объясняет непосредственно через себя самое; мыслящее же созерцание связывает различного рода чувственные факты, не имеющие как будто бы ничего общего друг с другом, в одно целое, во взаимосвязь, и человек *мыслит* только тогда, когда он поднимается до такого связывания чувственно воспринятого.

Но, поднимаясь на ступень мышления, человек отнюдь не достигает другого мира, царства духов, парящего в небесах мира мыслей; он остается на той же самой почве, на почве земли и чувственности. Он лишь перемещает себя в сферу расширившегося, неограниченного, универсального чувственного созерцания. Мыслить – это прежде всего значит не что иное, как воспринимать многое, разнородное и облекать его в соответствующие понятийные формы.

В основе всякой понятийной деятельности лежит более или менее обширная деятельность созерцания. С возвышением человечества на ступень духовной культуры необходимость непосредственно чувственного созерцания, конечно, отпадает. Глаза других избавляют меня от

\* *Бастхольм*. Познание человека в его диком и неразвитом состоянии.

необходимости употреблять мои собственные; то что другие видели и пережили, то для меня, которому это передано посредством письменного произведения или рассказа, является только предметом духа, фантазии, мышления. На этой ступени, где предание и письменность освобождают людей от необходимости непосредственного созерцания, дело обстоит так же, как и там, где человек отчуждает себя от чувств, забывает о происхождении познания из чувств; опосредствованное, традиционное, преподаваемое познание ставит выше непосредственного; превращает мышление, дух в сущность, отличную от чувств (*totu genere*<sup>3</sup>, т.е. абсолютно, в существо совершенного другого рода.

Человек, правда, употребляет глаза для научного, исторического познания, для чтения, но глаз выступает здесь не в своем *esse*<sup>4</sup>, он не имеет никакого объекта, непосредственно относящегося к зрению; буквы ведь только чувственные знаки слов, имеющих как таковые значение только для разума, а не для чувств. Нет ничего удивительного, что человек на этой ступени целиком теряет из виду значение и ценность чувств, что чувства из наставников, какими они являются первоначально, низводятся до положения слуг самых обычных житейских потребностей; но нет ничего удивительного и в том, что именно поэтому человек превращается здесь в искалеченное, изуродованное, призрачное существо, вместе с чувствами теряет, в конце концов, и здравый человеческий ум. На этой ступени человек вообще за прошлым забывает настоящее, забывает из-за того, чего уже более нет, то, что есть. Прошлое, бывшее когда-то предметом чувства, является теперь лишь предметом духа, т.е. воспоминания, памяти.

Таким образом, для историка – но ведь то же самое относится и к юристу, и к теологу, и к филологу, и к рядовому философу, живущему традиционными понятиями, – существенно и истинно только “историческое”, а не живое, чувственное, современное, непосредственное. Все вещи и существа интересуют его лишь постольку, поскольку они стали предметом исторической учености; он конструирует настоящее всегда по моделям прошлого; он крот, копающийся, правда, не в живом теле, но все ж таки в экскрементах человечества. Мертвое для него живо, но именно в силу этого и живое умирает, перестает существовать для него, отдаленнейшее является для него ближайшим, чувственным; действительное же – отдаленнейшим.

Именно в силу этой извращенности, характеризующей нашу культуру, пора и необходимо восстановить снова правильное соотношение, поставить цель выше средства, во всех отношениях вернуться снова к первоначальному, к природе, но не к той природе, которая является предметом дикаря, а к природе как предмету научной культуры.

# ФЕЙЕРБАХ ЛЮДВИГ АНДРЕАС: АВТОБИОГРАФИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ ДЛЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ “БРОКГАУЗ”

---

Фейербах Людвиг Андреас, известный современный философ, четвертый сын упомянутого выше<sup>1</sup>, родился 28 июля 1804 г. в Ландехуте. В 1822 г. по окончании местной гимназии поступил в Гейдельбергский университет для изучения теологии под руководством Паулюса и Дауба. Увлечшись гегелевской философией в изложении Дауба, Фейербах в 1824 г. направился в Берлин, чтобы прослушать лекции самого Гегеля. В 1825 г. он отказывается от изучения теологии в Берлинском университете и целиком отдает себя философии. В 1828 г. Фейербах защитил в Эрлангенском университете диссертацию “*De ratione, una, universalis, infinita*”<sup>2</sup> (Эрланген, 1828) и получил звание приват-доцента. Однако через несколько лет он отошел от преподавания<sup>3</sup>. С этого времени Фейербах полностью посвятил себя литературной деятельности.

Будучи учеником Гегеля, Фейербах тем не менее выступил как самостоятельный мыслитель уже в своем небольшом анонимном сочинении “Мысли о смерти и бессмертии” (Нюрнберг, 1830), на которое не обратили в то время должного внимания, энергично ополчившись против не подвергавшихся сомнению воззрений и отвергнув веру в бессмертие [души]. Это привело Фейербаха к разрыву со всей до сих пор существовавшей философской и теологической традицией. Его последующие сочинения: “История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы” (Ансбах, 1833), “Изложение, развитие и критика философии Лейбница” (Ансбах, 1837), “Пьер Бейль. К истории философии и человечества” (Ансбах, 1838) – носят историко-философский характер. Однако уже во втором из названных сочинений можно заметить, что история философии служит Фейербаху мостом к критическому исследованию сущности религии и ее отношения к философии.

Первым шагом в этом направлении явилась статья “О философии и христианстве в связи с упреком в нехристианском характере, сделанном философии Гегеля” (Мангейм, 1839). Дальнейшее развитие и обоснование эта проблема получила в его главных сочинениях: “Сущность христианства” (Лейпциг, 1841; 2-е изд. 1843), “Основные положения философии будущего” (Цюрих, 1843), “Сущность религии” (Лейпциг, 1846). Различные статьи в “Немецком ежегоднике”, “Трехмесячнике Виганда”<sup>4</sup>, а также небольшое сочинение “Сущность веры в смысле

Лютера” (Лейпциг, 1844) служили целям разъяснения идей, высказанных в главных трудах.

Существенно дополненные и исправленные в соответствии с точкой зрения, принятой Фейербахом позже, названные выше сочинения наряду с некоторыми из ранних работ, как, например, “Критика в области философии” (Ансбах, 1835)<sup>5</sup> и “Абеляр и Элоиза, или Писатель и человек: Собрание юмористически-философских афоризмов” (Ансбах, 1834)<sup>6</sup>, а также наряду с прочитанными им в 1848–1849 гг. в Гейдельберге “Лекциями о сущности религии” вошли в “Собрание сочинений” Фейербаха (Лейпциг, 1846–1851. Т. 1–8)<sup>7</sup>.

Так как Фейербах сводит теологию к антропологии, религиозную философию – к психологии, абсолютный дух – к конечному субъективному духу, он, естественно, был обвинен теологией в атеизме и наряду с этим подвергся многочисленным враждебным нападкам представителей различных философских направлений.

# ВОПРОС О БЕССМЕРТИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ

---

## ВСЕОБЩАЯ ВЕРА В БЕССМЕРТИЕ

“Вера в бессмертие представляет собой, так же как и вера в Бога, иссообщую веру человечества. То, во что верят все, или по крайней мере почти все люди, – ибо и в этом деле имеются, правда, печальные исключения, – заложено в природе человека, необходимо, истинно как субъективно, так и объективно; значит, человек, не обладающий этой верой или даже борющийся против нее, является нечеловеком или же ненормальным, ущербным человеком, ибо у него не хватает существенной составной части человеческого сознания”. Приведенный здесь аргумент, исходящий из единогласия народов или отдельных людей, хотя считается в теоретическом отношении самым слабым и поэтому обычно стыдливо приводится лишь наряду с другими, на практике, т.е. на деле и поистине, является самым сильным аргументом даже у тех, кто в своем самомнении относительно разумных доводов бессмертия едва считает нужным его упомянуть. Поэтому он заслуживает разъяснения в первую очередь.

Верно, что почти у большинства народов имеется, – чтобы сохранить это выражение, – вера в бессмертие; важно, однако, так же как и при рассмотрении веры в Бога, *распознать, что* эта вера в действительности собою выражает. Все люди верят в бессмертие. *Это означает:* верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает конец его существования; притом не считают этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека еще не означает, что он прекратил существование духовно, т.е. в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. Умерший для живого не превратился в ничто, не абсолютно уничтожен; он как бы изменил лишь форму своего существования; он лишь превратился из телесного существа в духовное, т.е. из действительного существа в существо представляемое. Правда, умерший не производит более материальных впечатлений; однако его личность самоутверждает себя, продолжая импонировать живым в их памяти. Но необразованный человек не различает между субъективным и объективным, т.е. между мыслью и предметом, представлением и действительностью, он не различает между воображаемым, видением (*Vision*) и действительно зримым. Он не углубляется в размышления над самим собой и над своими действиями; что он делает, по его пониманию, так

и должно быть; активное действие для него есть пассивное, а сон – истина, действительность; ощущение – качество ощущаемого предмета или явления; предмет в представлении – явление самого предмета. Поэтому умерший, хотя он стал существом лишь представляемым, воспринимается необразованным человеком как действительно существующее существо, следовательно, и как царство воспоминаний и представлений, как подлинно существующее царство. Естественно, что и живой человек также приписывает себе посмертное существование, ибо как же ему разлучиться со своими? Он в жизни был с ними вместе; он должен будет соединиться и соединится с ними также после смерти. Поэтому вера в бессмертие, будучи необходимым, неподдельным и безыскусственным выражением природы человека, выражает не что иное, как истину и факт, внутренне признаваемые также неверующими, заключающиеся в том, что человек, утрачивая свое телесное существование, не теряет своего существования в духе, в воспоминаниях, в сердцах живых людей.

В доказательство того, что “бессмертная душа” не означала вначале ничего иного, как образ умершего, приведем следующие примеры, сопроводив их некоторыми критическими замечаниями. Когда Ахиллес увидел во сне Патрокла, он воскликнул:

Боги ! Так подлинно есть и в Аидовом доме подземном  
 Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный!  
 Целую ночь, я видел, душа несчастливца Патрокла  
 Все надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак,  
 Все мне заветы твердила, *ему совершенно подобья!*<sup>1</sup>

Увидев в царстве мертвых душу своей почившей матери, Одиссей, так сильно скучавший по ней, пытается ее обнять, но напрасно:

Три раза между руками мои она проскользнула  
 Тенью или сонной мечтой.

Мать отвечает Одиссею:

Но такова уж судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью.  
 Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;  
 Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный  
 Все, лишь горячая жизнь охладевшие кости покинет:  
 Всегда тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает<sup>2</sup>.

Что же иное эта душа, как не образ умершего, представляемый самостоятельным, существующим существом, которое, в отличие от когда-то зримого, телесного существа, продолжает существовать в фантазии? Поэтому греки и римляне прямо называли душу, – физиологическое имя которой, отвлеченное от жизни, обозначало у них дыхание, почему они и верили, что вместе с дыханием умирающего вбирают в себя его душу, – призраком, εἶδωλον, imago или же тенью тела – umbra.



Такое же наименование души – образ, тень – встречается и у ряда диких народов. Древние евреи прямо верили в то, что они не бессмертны. “Обратись, господи, избавь душу мою, спаси меня ради милости Твоей, ибо в смерти нет памятования о тебе; в гробе кто будет славить Тебя?” (Псалтирь 6, 5–6). “Отступи от меня, чтобы я мог подкрепиться, прежде нежели отойду, и не будет меня” (Псалтирь 38, 14). “Кто будет восхвалять всевышнего в аде, вместо живущих и прославляющих его? От мертвого, как от несуществующего, нет прославления” (Сирах 17, 24–25)<sup>3</sup>. Но одновременно у древних евреев существовало царство теней, “душ без силы и деятельности”, которое было ясным доказательством того, что представление о существовании человека после смерти – а именно в форме тени, образа – представление, которое обычно путают с верой в бессмертие, – ничего общего с бессмертием не имеет. Нельзя также приписывать китайцам действительной, настоящей веры в бессмертие.” Празднества, при которых собираются потомки для торжественного почитания мертвых, есть по существу главное, на что китайцы надеются после наступления смерти”. Вместе с тем, однако, они почитают память своих умерших предков посредством церемоний, при которых считается, “будто умершие еще живы”. Мадагаскарцы верят, что люди после смерти превращаются в злых духов, которые иногда являются к живым и беседуют с ними во сне. “Таким образом, мадагаскарцы, – верно замечает один рационалист\* по этому поводу, не делая, однако, из этого факта необходимых выводов, – считают их чем-то действительно существующим вне их. Они твердо верят в то, что именно умершие люди возвращаются обратно и по ночам беседуют с живыми. Этот же тезис с полным основанием относится и ко всем другим народам”. “Жители Гвайры в Парагвае полагают, что душа, уходя из тела, удаляется от последнего недалеко и, вполне возможно, разделяет общество умершего в могиле, в связи с чем в могиле оставляют пустое место, дабы душа имела где пребывать. Первых индейцев, принявших христианство, с большим трудом удавалось отучить от этого обычая. Несколько христианских женщин заставляли даже за тем, что они тайно на месте погребения своих детей и мужей просеивали сквозь сито землю, покрывавшую могилы родных, чтобы таким образом доставить облегчение их душам, на которых, как выразились эти женщины, слишком сильно станет давить спрессованная земля, если не выполнить этой традиционной предосторожности”. “Из этого следует, – замечает тот же автор, – что индейцы верят в то, что душа представляет собой отличное от тела существо и что после смерти тела она продолжает жить”. Какой неправильный вывод! Из приведенных наблюдений, так же как из бесчисленных других обычаев и представлений на-

\* *Баст Хольм*. Исторические данные к вопросу об изучении человека в его диком и неразвитом состоянии, ч. 4.

родов, которые теистически верующими в бессмертие авторами в описаниях своих путешествий или в других трудах интерпретируются в соответствии с их личными взглядами, следует сделать лишь тот вывод, что эти народы все еще принимают труп человека за самого человека. Вместе с тем из этих фактов также явствует, что в их памяти сохранен еще образ живого человека, который они отличают от трупа и персонафицируют этот образ, превращая его в самостоятельное существо. Однако из-за сходства трупа с оригиналом они мыслят жившего человека в тесной связи с его мертвым телом, по крайней мере пока оно сохраняется. Поэтому караибы считают, что мертвых надо снабжать пищей до тех пор, пока еще сохранилась их плоть, что мертвые вступают в *страну душ* лишь после того, как от них *не остается ни куска плоти*\*. Когда исчезает плоть, то вместе с ней исчезает, конечно, последний признак чувственного восприятия мертвого человека. С этого момента, можно считать, он целиком перешел в царство душ, в царство воспоминаний. Сиамцы твердо верят, что после смерти человека “остается нечто от него, что существует само по себе, независимо от тела человека, и оно бессмертно. Однако они считают, что это остающееся состоит из тех же членов и тех же твердых и жидких субстанций, что и грубое тело. При этом они просто предполагают, что душа состоит из очень тонкой материи, дабы быть невидимой и неосязаемой для людей”. Мы видим в этой душе, недостижимой для зрения и осязания, отличающейся от тела человека, однако располагающей теми же членами, что и живой человек, не что иное, как точное описание образа умершего человека. “То, что готтентоты верят в загробную жизнь, следует из того, что они боятся возвращения мертвых, которые станут беспокоить живых. Поэтому, когда кто-либо умирает, все жители деревни переезжают в другое место, ибо они считают, что умершие остаются там, где они умерли”. Вывод в корне неправильный! В этой якобы имеющейся у готтентотов и других народов вере в загробную жизнь следует усматривать не что иное, как психологический или антропологический пример воздействия страха, вызываемого видом и образом умершего человека. Ведь страх обладает наибольшей силой превращения образов, представлений, самовнушений в живые существа. Готтентоты считают, что умершие располагаются там, где они умерли, т.е. образ умершего и страх перед ним связаны главным образом с местом, где он умер или погребен. Отсюда всеобщий благоговейный страх народов перед могилами – жилищами мертвых.

Неверие образованных людей в бессмертие, значит, отличается от мнимой веры в бессмертие еще неиспорченных, простых народов только тем, что образованный человек знает, что образ умершего есть

\* С. Баумгартен. Всеобщая история стран и народов Америки, ч. 1, с. 484; И. Майнерс. Всеобщая критическая история религии, т. 2, с. 731.

только образ, а неразвитый человек видит в нем существо; т.е. разница заключается в том, что вообще отличает образованного или зрелого человека от необразованного или находящегося на детской стадии развития человека, а именно последний персонифицирует безличное, оживляет неживое, в то время как образованный человек различает между лицом и предметом, между живым и неживым. Поэтому не может быть ничего более неправильного, как вырывать представление народов об умерших из всего комплекса их остальных представлений и в этом отрыве приводить его как доказательство бессмертия. Если мы должны поверить в бессмертие потому, что в это верят все народы, то мы должны также верить в то, что существуют привидения, верить в то, что статуи и картины говорят, чувствуют, едят, пьют так же, как их живые оригиналы. Ибо с той же необходимостью, с какой народ принимает образ за оригинал, он представляет себе мертвого живым\*. Однако эта жизнь, которую народ приписывает умершим, по крайней мере в самом начале, не имеет какого-либо позитивного значения. Народ представляет себе умершего живым потому, что согласно образу своих представлений он не может себе представить его мертвым. По своему содержанию жизнь мертвого не отличается от самой смерти. Жизнь покойника есть лишь невольный эвфемизм, лишь живое, чувственное, поэтическое выражение мертвого состояния. Мертвые живы, но они живы лишь как умершие, т.е. они одновременно живы и не живы. Их жизни не хватает истинности жизни; их жизнь есть лишь аллегория смерти. Поэтому вера в бессмертие в собственном смысле есть отнюдь не непосредственное выражение человеческой природы. Эта вера вложена в человеческую природу лишь рефлексией, она построена на ошибочном понимании человеческой природы. Подлинное мнение человеческой природы по этому предмету мы уже приводили на примерах глубокой скорби по умершему и почтения к нему, встречающихся почти у всех народов без исключения. Ведь оплакивание умершего основано лишь на том, что он лишен счастья жизни, что он оторван от предметов своей любви и радости. Как мог человек оплакивать и печалиться по умершим, причем в той форме, в какой оплакивали умерших древние народы и в какой еще сегодня их оплакивают многие малоразвитые народы, будь он действительно убежден в том, что умершие продолжают жить да притом еще лучшей жизнью? Какой презренной лицемеркой была бы человеческая природа, если бы она в своем сердце,

\* В действительности вера в бессмертие есть по своему происхождению не что иное, как вера в привидения; не следует только при этом понимать слово "привидение" в слишком узком смысле. Если поэтому вера в Бога представляет неотъемлемую составную часть человеческого сознания, то такой же, если не в еще большей степени, его неотъемлемой частью является вера в привидения. По той же причине, что мы верим в Бога, мы должны также верить и в привидение.

в глубине своей сущности верила бы, что умерший продолжает жить, и, несмотря на это, тут же оплакивала бы умершего именно из-за утраты им жизни! Если бы вера в иную жизнь составляла подлинную составную часть человеческой природы, то радость, а не горе были бы выражением человеческой природы при смертях человеческих. Скорбь по умершему в худшем случае была бы равносильна тоске по уехавшему.

А о чем свидетельствует само религиозное почитание умерших? Оно свидетельствует не о чем ином, как о том, что умершие суть существа лишь из области воображения и духа, суть существа только для живых, однако не существа для себя или существа сами по себе. Память об умерших священна именно потому, что их уже нет в живых и что память о них есть единственное место их существования. Живой человек не нуждается в защите религии; он самоутверждает себя; в его собственном интересе – существовать. А бескорыстный мертвец должен быть объявлен святым, ибо только так можно обеспечить его дальнейшее существование. Чем меньше умерший делает для своего существования, тем больше живой человек употребляет все умеющиеся в его распоряжении средства, чтобы сохранить жизнь мертвого. Поэтому живой представляет интерес умершего; мертвый уже не прикрывает своей наготы, это делает за него живой; мертвый не принимает больше пищи и питья, поэтому живой человек подает ему или даже вводит их в рот умершему. Однако единственное и последнее, что в состоянии сделать живой для мертвого и что он хочет доказать мертвому путем подачи ему еды и питья, это то, что он чтит память умершего, считает ее святой, что он возвышает усопшего до предмета религиозного почитания. Живой человек стремится путем наивысшего почитания покойника вознаградить его за утраченный им драгоценнейший капитал – жизнь. Чем меньше ты есть сам для себя, – как бы обращается живой к покойнику, – тем больше ты значишь для меня; свет твоей жизни погас, но тем прекраснее твой дорогой образ воссияет в моей памяти навсегда. Телом ты мертв; зато имени твоему полагается честь бессмертия. Ты уже не человек, так будь же за это для меня Богом.

Если вера в бессмертие действительно была заложена в самой человеческой природе, то зачем бы тогда человек строил для умерших вечные жилища, как называли римляне сооруженные ими гробницы, именую так, по крайней мере, мавзолеи. Зачем тогда человеку ежегодно отмечать память усопших, проводить празднества, которые, так же как и гробницы и все иные формы и обычаи погребальных церемоний, в конечном итоге, – если оставить в стороне все наносное, происходящее из суеверного страха, – и не преследовали никакой иной цели, как создать для человека даже после его смерти существование, восполняя, к сожалению, слишком осязаемое отсутствие действительного его существования добровольным предоставлением ему существования духов-

ного. В той же малой степени, в коей отец волнуется о своих близких, будучи отдален от них физически, если он знает, что у них есть кров и пища, – в той же малой степени человек проявлял бы заботу о покойниках, если в самой глубине души своей он приписывал бы им самостоятельное существование. Поэтому исполненная страха забота народов о своих покойниках есть лишь выражение того чувства, что существование усопших зависит от живых. Очевидное историческое доказательство того, что почитание умерших не имеет никакого иного смысла, кроме описанного нами выше, есть то, что как раз народы, относительно которых даже верящие в бессмертие сомневаются, можно ли считать, что у них есть подлинная вера в бессмертие, или даже отрицают наличие у этих народов веры в бессмертие, как, например, у китайцев, – больше всего заботятся о своих умерших. В то же время народы, действительно приписывающие своим покойникам бессмертное существование, как народы христианские, совершенно не проявляют заботы об их существовании – по крайней мере существовании на земле. Христианские народы знают, что умершие имеют кров и обеспечены; им поэтому не приходится беспокоиться о своих покойниках. Они думают только о себе самих, но отнюдь не об усопших. Язычники – коммунисты: они по-братски разделяют владение жизнью между собой и смертью; христиане – эгоисты: они ничего не оставляют умершим; христиане потребляют и поедают все сами, а от покойников они отделяются просто: они отправляют их на небо.

Цицерон усматривает авторитетное доказательство существования веры в бессмертие у древних римлян в том, что они почитали своих покойников весьма религиозно. А этого, по мнению Цицерона, не было бы, если бы древние римляне не верили в загробную жизнь умерших. Но сам Цицерон фактически опроверг эту свою поверхностную интерпретацию погребально-поминальных церемоний у древних римлян, когда умерла его любимая дочь Туллия. Он хотел всевозможными способами возвеличить умершую дочь, воздвигнуть в память о ней целый храм, превратить Туллию в предмет религиозного почитания потомков. Лишь в этой идее он находил утешение. Зачем, однако, *делать* существо бессмертным, если оно *действительно* бессмертно? Зачем требуется факел земного, человеческого бессмертия, ежели покойник сам уже светит на небе или в небесах в форме вечно сияющей звезды? Верно, что римляне, так же как и все другие народы, верили, что умершие продолжают существовать дальше; но это лишь весьма поверхностная психология или антропология, которая превращает сознательные представления, воображения и религиозные верования народов в меру и сущность человеческой природы. То, во что народы верят сознательно, они опровергают действием и бессознательно в это не верят. Сознание есть зеркало, в котором человек видит противоположность того, что он есть в действительности, что он хочет и мыслит, зеркало,

при помощи которого он все высказывания своей природы толкует в противоположном смысле, принимая самые горькие истины, которые ему говорит его природа, за лесть. Если бы сознание, представление и воображение были мерой сущности человека, сколько бы тогда ханжей были верующими, сколько необразованных – образованными, сколько негодяев – святыми, сколько простофиль – героями, сколько никчемностей – необходимостями, сколько ничтожеств – величествами, сколько мелочностей – важностями, сколько невежд – знаменитостями, сколько педантов – гениями, сколько мечтателей – мыслителями! Каждый в своем сознании считает себя за того, кто он не есть в действительности, и гордится больше всего именно тем, чем он меньше всего является. Как много людей, внушивших себе, что они обладают неким талантом, забывают о своих подлинных талантах! Счастлив тот человек, у которого сознание и бытие, сущность, природа совпадают; но не существует ни одного человека, у которого бы сознание и сущность полностью совпадали, ни одного, который не воображал бы в себе хоть чего-нибудь, чего в нем нет, или же, наоборот, – не видел в себе чего-нибудь, что в нем есть. Так обстоит дело и с религиозными представлениями народов. Бессмертие существует для их сознания, а смерть – для их сущности; сознательно они считают умерших живыми, а подсознательно – мертвыми. В слезах и в крови, проливаемых человеком, который сокрушается над умершими, выражена человеческая природа; в принесенных жертвах, в молитвах, в пожеланиях для умерших выражено человеческое воображение. Но вместе с тем, но крайней мере у народов, которые уже поднялись до известной степени умственной культуры, но в которых теология еще не вызвала разлада с человеческой природой, как, например, это отражено в поэмах Гомера – Библии антропологии – воображение есть еще подлинное выражение человеческой природы, поскольку по своему содержанию посмертная жизнь, которой оно обольщает человека, есть лишь поэтическая картина смерти.

Раз вера в бессмертную сущность человека, отличную от его тупа, продолжающую жить после его смерти, есть во всех верованиях народов – это не что иное, как остающийся после смерти человека его образ, а существующие в жизни люди не одинаковы; из этого, естественно, следует вывод, что и мертвые отличаются друг от друга, и поэтому, – так как фантазия представляет их существующими (мертвые действительно существуют в памяти и воображении), – состояние умерших, их качества и местопребывание представляются различными. Поэтому бессмертные души отличаются друг от друга, как и смертные люди: среди них есть богатые и бедные, высокопоставленные и простые, сильные и слабые, храбрые и трусливые, красивые и уродливые. И так как с этими различиями связаны не только в представлении, но и в действительности

различие счастья и несчастья, различное положение счастливых и несчастных, к ним прибавляются моральные представления – различие добрых и злых, счастливых и несчастных. Отсюда явствует также, почему у всех чувственных народов, которые свои представления непосредственно обращают в действия, чувственно осуществляют их, придают им телесность\*, – умерший берет с собой в могилу или на костер, где его сжигают, все, что он имел в жизни. Отсюда ясно, почему за умершим мужем следует его жена, за господином – его слуга, за охотником – его охотничьи снасти и собаки, за женщиной – иголка с ниткой, за воином – его оружие, за художником – его инструменты, за ребенком – его игрушки, – все это закапывается в могилу или же сжигается вместе с умершим. Еще Цезарь замечал о галлах, что все, по их мнению, дорогое для усопшего и близкое его сердцу при жизни они вместе с трупом бросают в огонь. И с полным правом. Что представляет собой человек без всего того, что он любит и делает? Ведь то, что он любит и делает, целиком определяет всю его внутреннюю сущность. Кто может отнять у ребенка игрушки, у воина оружие, не отнимая вместе с тем его жизнь, его душу? Во что превратится душа германца, усматривающего свое счастье и божество лишь в воинственном проявлении силы, а цельное чувство собственного достоинства – в полном вооружении, если ты отнимешь красу его – оружие? Поэтому если из наличия веры в бессмертие, которую можно найти почти у всех народов, делать вывод о бессмертии человека, то из этой же веры надо сделать вывод о бессмертии животных\*\*, платья, обуви, оружия, посуды, орудий труда и игрушек, которые следуют за усопшими на тот свет? Если я хочу сохранить в своей памяти живой образ существа, то я должен закрепить этот образ в его определенности, в его одежде, при присущих ему занятиях и в образе жизни, характеризовавших его индивидуальность. Даже фантазирующий христианский спиритуалист не

\* Разумеется, что к объяснению этого обычая относятся также мотивы страха и любви. Однако эти аффекты сами по себе относятся к представлению о покойнике. Умерший в той же степени, в которой он по впечатлению, производившемуся его бывшей личностью, составляет предмет любви, – по последнему впечатлению на окружающих, оставшемуся от его трупа, составляет предмет страха, ужаса, отвращения. Отсюда противоречивые обычаи и представления, особенно у диких народов.

\*\* Действительно, большинство народов, по крайней мере в том же смысле, в котором они верят в бессмертие человека, верят в бессмертие животных. Лапландцы, сомневаясь в своем собственном воскресении, вместе с тем верили в воскресение медведи. Ведь даже многие рассудительные поборники бессмертия души признали неотделимость бессмертия животных от бессмертия людей. И действительно, физиологические и психологические доказательства, приводимые в пользу бессмертия людей, вполне подходят в качестве доказательств бессмертия животных. Что касается бессмертия одежды, то я, в частности, хочу напомнить о древних германцах, которые полагали, что мертвец без одежды будет в Валгалле оставаться постоянно нагим и подверженным всеобщему осмеянию. Итак, даже на том свете остается в силе мирская мудрость: по одежке встречают человека.

может представить загробного существования души или духа человека иначе, как в том индивидуальном виде, который был ему присущ при жизни, вообще не может ничего опустить из того, что было присуще соответствующему человеку при жизни, не изгладив из своей памяти его существования. В той же степени, в которой народы вследствие своего некритичного, непросвещенного, недифференцирующего образа мышления с необходимостью рассматривают воображаемое ими субъективное существо как существо действительное, существующее, они с необходимостью полагают относительно неотъемлемых предметов усопшего, что они, эти предметы, продолжают существовать, когда они даже сожжены в пламени костра. Если вы не удивляетесь вере людей в то, что умершие продолжают жить, что продолжают существовать те, которые на глазах живущих утратили свое существование и не подают более ни одного предметного, единственно имеющего силу признака своего существования, то как вы можете удивляться тому, что неотъемлемые от усопшего предметы, будучи даже на глазах живых людей сожжены огнем, продолжают сохранять свое прежнее существование и пригодность.

Мнимая вера народов в “*иную*” жизнь есть не что иное, как вера в *эту* жизнь. В той же мере, в которой *данный* умерший и после смерти остается тем же человеком, жизнь после смерти есть и должна с необходимостью оставаться *данной* жизнью. Человек в общем, по крайней мере в своей сущности, хотя и не в своем воображении, вполне удовлетворен данным миром, несмотря на многочисленные претерпеваемые в нем страдания и трудности; он любит жизнь, да притом так, что совершенно не мыслит себе конца ее, не мыслит себе ее противоположности. Вопреки всем ожиданиям, смерть как бы перечеркивает все расчеты человека. Но человек не понимает смерти, он слишком поглощен жизнью, чтобы выслушать *alter pars*<sup>4</sup>; он ведет себя так, как богослов или спекулятивный философ, которые невосприимчивы к самым очевидным доказательствам. Он рассматривает смерть лишь как “основательную ошибку”, как выходку гения, как случайную мимолетную выдумку злого духа или как результат плохого настроения\*. О том, что

\* Ведь человек объясняет себе все непонятное *из себя* самого, будь то по причинам чисто логическим или же личным. Так он находит для смерти, – до тех пор, пока он не осознал, что она есть естественная необходимость, т.е. до тех пор, пока она ему непонятна, – вполне *человеческие основания*. Почему ты нас оставил? Чего тебе не хватало? Так вопрошает умершего человек, придерживающийся указанной точки зрения, полагая, что покойник бы не умер, если по какой-либо причине он не пожелал бы умереть. То есть он смотрит на все *sub specie libertatis*<sup>5</sup>. Разница между точкой зрения культуры, которой в настоящее время человечество уже придерживается в области религии и философии, и точкой зрения непросвещенности состоит в том, что последние считает основным материалом всех вещей человеческую кровь, сердце, плоть, а культура – человеческий мозг.



смерть есть строго необходимое следствие, он и понятия не имеет; поэтому человек считает, что жизнь его после смерти продолжается, точно так же, как теолог или спекулятивный мыслитель, получив самые очевидные доказательства того, что Бога нет, продолжает проводить свои доказательства существования Бога. Но после смерти жизнь человека продолжается на его собственный страх и риск; это жизнь лишь в его представлении. Будучи объектом чистейшего представления, она полностью зависит от человеческой рефлексии, фантазии и произвола и благодаря производимым дополнениям и ощущениям обретает видимость *иной* жизни. Но все же эти изменения в фантазии только поверхностны, но сути своего содержания иная жизнь такова же, как и жизнь *данная*.

Представления народов о потустороннем мире объясняют обычно следующим образом. Все или почти все люди сходятся в том, что они верят в иную жизнь, но представляют себе ее различно, в зависимости от различия их характеров, стран, жизни и деятельности. Загробная жизнь наверняка есть, об этом свидетельствует как раз всеобщая вера в нее. Какова эта жизнь и что она собой представляет – этого мы не знаем, но ведь именно поэтому люди представляют себе иную жизнь столь различно. Ибо человек жаждет нового и знаний; поэтому известное он использует как меру неизвестного; он хочет при помощи конечных понятий низвергнуть непонятное в прах земной. Вот человек и заполняет туманный образ потустороннего мира фигурами этого мира. С бессмертием дело обстоит так же, как с божеством; обе эти идеи “в основном тождественны”. Говорят, все люди верят в Бога; только в представлениях, в понятиях, которые они себе об этом составляют, они отличаются друг от друга. Но теисты выступают как весьма произвольные и предвзятые толкователи, когда они подставляют на место народной веры свою собственную веру и превращают теистического Бога в предмет, почитаемый всем обществом, в предмет, в который веруют все люди, имея о нем, однако, различные представления. Сколько наименований богов – столько и самих различных богов. Кто отнимает у греков их Зевса, у германцев их Одина, у славян их Свантовита, у евреев их Иегову, у христиан их Христа, тот вообще лишает их Бога. Вначале бог был не именем собственным, а именем нарицательным, не существом, а качеством, не субъектом или существительным, а предикатом или прилагательным: страшен, ужасен, могуч, велик, необыкновенен, чрезвычайен, славен, добр, благодетелен. Существительное или субъект поставляет *природа*, прилагательное или предикат поставляет *человек*, ибо предикат есть не что иное, как выражение человеческой фантазии или чувства, выражение, которым он обозначает тот предмет природы, который производит на его чувства, на его душу, на его фантазию именно самое мощное, самое страшное или самое благодетельное впечатление. Поэтому боги столь же различны, сколь различ-

ны впечатления, получаемые человеком от природы\*. Однако различия этих впечатлений зависят опять-таки от различия людей. Коренящееся в существенной, характеристической определенности человека, прочное господствующее впечатление о природе есть Бог человека. Поэтому кто у определенного человека отнимает определенность божества, тот отнимает у него не нечто, а все, отнимает не предикат, а самую сущность, ибо не божество как таковое, а *определенность* этого божества представляет собой подлинное божество человека. С бессмертием дело обстоит точно так же. Кто у человека отнимает определенную жизнь после смерти, тот вообще отнимает у него жизнь после смерти. Человек не знает и ничего не желает знать о какой-либо иной жизни, ибо иная жизнь для него непонятна, она для него не существует вообще. Германец хочет продолжать после смерти жить только в Валгалле, мусульманин – только в мусульманском раю, ибо в христианском потустороннем мире он бы не смог найти своего счета, по которому ему причитается получить.

Древние германцы верили в то, что после смерти жених вновь найдет и обнимет свою невесту, а муж – жену. Поистине смехотворно пытаться подставлять на место этого полного жизни телесного потустороннего мира, на место этого честного древнегерманского признания чувственности коварную теологическую отговорку – историю о пустом, неведомом потустороннем мире, приводимую современным христианством! С той же необходимостью, с кою германец полагал, что он будет жить и после смерти, он верил, что после смерти он будет также совершать военные и любовные подвиги. Отнимите у него утеху войны и любви, – и вы отнимете у него желание жить как в этом, так и в потустороннем мире. Древний германец не желает от потустороннего мира ничего иного, кроме того, что у него отнята смерть. Смерть забирает жизнь в этом мире, но фантазия ее вновь восстанавливает, она снова возвращает мужу его жену, воину – его оружие, ребенку – его игрушки. Потусторонний мир есть не что иное, как чувственный действительный мир, но мир в фантазии. Здешний мир, однако, впервые раскрывается перед человеком благодаря смерти. Человек впервые познает и ценит силу фантазии после того, как какой-либо любимый им предмет исчез из его поля зрения. Даже самые малоразвитые народы

\* Тем не менее различные боги и религии (точно так же, как различные представления о потустороннем мире) имеют в своей основе общую сущность. Но эта их общая сущность, скрывая, как первобог, за образами всех богов, есть, с одной стороны (в субъективном отношении), человеческая природа, а с другой стороны (в объективном отношении), нечеловеческая или внечеловеческая природа, ибо общий для всех людей предмет есть природа. Незменная тождественность природы существует лишь в мыслях, в действительности же природа бесконечно различна. Поэтому единство религий есть не менее, но и не более единство, чем единство природы человека и находящегося вне его природы.

подымаются до высот поэзии через скорбь, порождаемую разлукой с тем, кого они любят, будь то разлука временная или вечная, пространственная или причиненная смертью. Фантазия (воображение, память – различие между ними здесь не играет роли) есть потусторонний мир созерцания; человек к свосму величайшему удивлению и восхищению вновь находит в нем то, что он потерял в этом мире, т.е. в мире чувственном, действительном. Фантазия замещает и заполняет пробелы и недостатки созерцания. Созерцание воспринимает сущность, истину, действительность, но именно поэтому оно ограничено временем и местом. Созерцание основательно, материально, верно своему предмету, скупое на слова, враждебно всяким общим местам; его плоды содержательны, доброкачественны, поэтому они удаются только в особых условиях. Но именно потому созерцание не может удовлетворить неподобающие требования, предъявляемые к нему человеком. Фантазия же, наоборот, количественно не ограничена, она может сделать все без различия, в любое время и в любом месте. Если потребуется, она может написать фоллианты о предметах, о которых она не имеет ни малейшего представления. Короче говоря, она *всемогуца, всеведуща, вездесуща*. Поэтому фантазия удовлетворяет все желания человека, но зато вместо чистой монеты созерцания она платит ничего не значащими ассигнациями, лишь видимостями, лишь тенями, лишь образами – образами, имеющими для человека, однако, больше ценности и реального смысла, чем действительность, уже не содержащая любимых предметов. Фантазия или воображение первоначально были не чем иным, как *духовным зрением*. С памятью об утраченном, с восстановлением его в фантазии, с этим *духовным свиданием* поэтому непосредственно связаны воля к подлинной встрече с утраченным и надежда на эту встречу. Созерцание отсутствующих предметов как подлинно наличных, воспоминание – все это само по себе не что иное, как стремление вопреки чувствам *видеть* то, чего *не видно*. Поэтому вполне естественно, что у народов воображаемое существо равносильно подлинному существу, а мир фантазии приравнивается к существенному миру. Но вместе с тем содержание, предмет, сущность этого “сверхчувственного” мира есть лишь содержание чувственного мира и поэтому для определенного человека представляет собой лишь содержание его определенного мира, содержание его отчизны. Если же вы, христиане и тенеты, считаете бесчеловечным отнимать у человека потусторонний мир, то будьте же прежде всего сами настолько человечными, чтобы не отнимать у язычников их языческий потусторонний мир, у германцев – их Валгаллу, у индейцев – страну их любимых предков. Каждый из них не знает и не желает знать иного бессмертия, чем *своего*, т.е. именно того бессмертия, наличие которого вы стремитесь отрицать и отнять у него. Каждый из них предпочитает смерть христианскому бессмертию.

Чувственные представления о “блаженстве в будущей жизни”, т.е. попросту говоря, о бесконечности блаженства в современной земной жизни, о бесконечности, например, радостей танца, музыки, любви и дружбы, охоты и других рыцарских занятий, пиров и попок, были у многих народов столь сильны, что они добровольно приносили в жертву поскосторонний, действительный мир миру потустороннему, воображаемому. Так, например, северные германцы добровольно бросались на меч, а их жены – в пламя костра, жертвовали своей телесностью, чтобы фантазию о потустороннем мире превратить в предметность, в действительность. Так “камчадалы давали себя на растерзание собакам, топились, вешались или, когда мрачные мысли одолевали их, налагали на себя руки. Так может поступить человек, воображая, что он представляет себе состояние будущей жизни, и, сравнивая будущую жизнь с настоящей, находит, что будущая лучше. Люди страстно желают приподнять завесу над своим будущим... Если бы мой взор мог проникнуть за черту могилы, осветив полностью и четко все ... разве данный мир не стал бы для нас гораздо менее интересен? Наши нынешние радости прилелись бы нам до тошноты, а занятия наши казались бы нам детскою забавою... Значит, мудрость заключена в том, что непроницаемая завеса закрывает состояние будущей жизни от смертных глаз”.

Да, это мудрость. Вы восхищаетесь этой мудростью как исходящей от существа, от вас отличающегося, как мудростью божественной: однако и в этом случае, как во многих других, эта мудрость есть лишь ваша собственная мудрость или, вернее, благоразумие, мешающее вам жертвовать действительностью ради фантазии, истиной ради воображения: следуя этой мудрости, вы поступаете соответственно известной поговорке: лучше синица в руках, чем журавль в небе. Ведь если бы мы обладали перспективой иной, лучшей, вечной жизни, жизнь нынешняя обратилась бы для нас в ничто, так же как она в действительности для человека составляет ничто до тех пор, пока вера в потусторонний мир есть для него практическая правда, пока человек свое воображение принимает за действительность. Как ни странно, но именно на мимолетной краткости, тщетности и ничтожности этой жизни основано предположение о существовании жизни иной. Почему же вы защищаете занятия и радости, т.е. суетность и прозябание, данной жизни от наступления жизни потусторонней? Вы не знаете, каково будет ваше бытие в потустороннем мире. Однако вы несомненно и определенно знаете, что оноечно, что ему нет конца, что не существует предела столь любимого вами вашего Я и вашей жизни, т.е. вы знаете главное – то, что вы *хотите* знать, второстепенного же вы не знаете, потому что оно вам безразлично. Однако именно такая уверенность в вечной жизни и представление о ней, хотя качественный характер последней вызывает сомнения, вполне достаточны, чтобы испортить мне данную жизнь. Зачем вообще нужна данная жизнь, если есть еще *иная*? Зачем

нужна жизнь временная, жизнь смертная, если есть жизнь вечная? Зачем мне быть поденщиком на земле, если на небе я буду Ротшильдом, миллионером? Какую ценность представляют для меня пара пфеннигов, которыми я обладаю, будучи земным пролетарием, если мне обеспечены миллионы, хотя и неизвестно, в какой монете мне их выплатят? Почему бы мне, зная определенно о наличии в потустороннем мире неисчерпаемого богатства жизни для меня, жизни вечной, не принимать за ничто нищенское существование в данной жизни, продолжающейся несколько ничтожных лет. А если нам действительно предстоит иная жизнь, почему не быть ей единственным предметом наших дум, наших мыслей, наших надежд в данной жалкой жизни? А если эта иная жизнь действительно заложена в нашей природе, если она есть необходимое продолжение и дальнейшее развитие нашей жизни и сущности, почему эта иная жизнь не должна стать предметом нашего знания? Почему земное будущее мне неизвестно? Потому, что тысячи и тысячи случайных непредвиденных событий и происшествий могут перечеркнуть все мои расчеты, потому что мое будущее существование не есть необходимое следствие моего нынешнего существования, потому что моя жизнь вообще не предопределена, не предрассчитана и не поддается расчетам. Однако небесное будущее есть математическая определенность – сколько лиц нам заявляло об этом прямо! – его у нас отнять нельзя. Оно есть необходимое следствие нашей сущности. Поэтому мы можем из нашего настоящего вывести будущее и сделать его предметом нашего знания столь же успешно, как это делает естествоиспытатель, выводя на наших глазах бабочку из куколки. Разве вы не строите именно на бабочке доказательство существования в небесах потустороннего мира? Почему же в таком случае вы протестуете против претензий, которые потусторонний мир по праву предъявляет на данную жизнь? Почему вы отмахиваетесь при помощи всяких пустых отговорок от необходимых воздействий и следствий этого потустороннего мира? Почему вы, получая удовольствия и будучи заняты делами здешней жизни, не обращаете внимания на потусторонний мир? Почему? Потому, что то, что вы сознательно считаете за истину, в подсознании же и в действительности есть лишь воображение, есть лишь иллюзия.

### СУБЪЕКТИВНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ ВЕРЫ В БЕССМЕРТИЕ

Существенное значение жизни после смерти, признаваемое в общей или народной вере в бессмертие, состоит только в том, что она есть непрерывное продолжение этой жизни или же эта жизнь, представленная как *бесконечная*. Основа такой веры есть не стремление к совершенствованию, а стремление к самосохранению. Человек не хочет отказаться от того, что ему нравится, что он есть, что делает, – он хочет обладать всем этим вечно, а также быть и действовать вечно. И эта веч-

ность есть субъективно необходимое представление. “Мы не можем, – говорит Фихте, – любить ни одного предмета, не считая его вечным”. Правильно, но мы не можем вообще что-либо предпринимать, с чем не связано представление о длительности. Если я стану думать о возможном случае, что дом, который я сегодня строю, завтра обрушится или же станет жертвой пламени, как о реальности, то у меня отпадет охота строить. Если я полагаю, что когда-нибудь брошу к черту искусство или науку, которыми я занимаюсь теперь, то я глупец, что не бросаю это занятие уже сегодня. И вообще я не могу заниматься каким-либо искусством или наукой, по крайней мере с усердием и успехом, если не полагаю, что никогда не изменю этому занятию. Человек делает все, даже наиболее конечное, под углом зрения бесконечности. Однако эта бесконечность, или вечность, есть лишь негативное, неопределенное выражение; я мыслю что-либо вечным означает: я не мыслю себе момента его окончания. Только ошибка рефлексии или спекуляции и абстракции, которая не исследует и не знает происхождения человеческих представлений, превращает это отрицающее представление в утверждающее, превращает это выражение аффекта (ибо только в аффекте рвения, желания, любви человек мыслит о преходящем как о вечном) в разумную определенность или разумную идею. И эта идея есть для меня лишь необходимость, в противоположность вневременному, преждевременному представлению. Если я думаю, что то, что для меня ныне самое высшее и святое, обратится для меня некогда в ничто, то эта мысль для меня столь же уничтожающая, ужасающая, невыносима, как и мысль о моей смерти в расцвете моих жизненных сил, в разгар моей жизненной страсти. Поэтому я должен предположенный мной представлением конец уничтожить при помощи противоположного представления – представления о вечности. Правда, в жизни наступает момент, когда такая вечность оказывается преходящей; выясняется, что представление о вечности было потребностью лишь в тот период, когда представление о конечности было следствием излишнего любопытства, было несвоевременным представлением, ибо все те ужасные последствия, которые в нашем мышлении связывались с *представляемым* концом какого-либо дела, любви, науки, веры, – последствия, от которых мы как раз пытались уклониться при помощи мысли о вечности, в ходе жизни оказываются при наступившем *действительном* конце ничтожными. Мы полагали, что не переживем конца чего-либо, мы отождествляли предмет нашей привязанности с нами самими в такой степени, что и мыслить не могли о своем собственном существовании без этого предмета, и тем не менее мы остались целехонькими. Так подлинный конец совершенно иной, чем представляемый. Представляемый конец находится в противоречии с нашей нынешней сущностью и точкой зрения; это душераздирающий диссонанс, нарушающий гармонию, в которой мы находим-

ся по отношению к предмету, это насильственное посягательство на нашу собственность; но действительный конец органически обоснован, подготовлен, предпослан. Он не прекращает существование предмета в середине его жизни, он прерывает существование предмета там, где может считаться разумным только конец, а не продолжение существования предмета, там, где предмет, по крайней мере для нас, исчерпан и поэтому не имеет более ценности или значения. Конец в представлении есть нечто неестественное и противоестественное; конец же в действительности естествен, постепенен и потому незаметен. Даже если последний акт слома предмета и резок, то он таков лишь по форме, но не по своей сущности. Монады Лейбница, правда, могут создаваться лишь творческим актом и вдруг уничтожаться, но все природные предметы и существа прекращают свое существование и начинают его лишь постепенно, ибо они весьма сложные существа; и образуются они, как ткань, которая нить за нитью ткется и так же нить за нитью распускается.

Точно так же, как человек с необходимостью считает, что любовь, которую он питает в течение своей жизни к богам или людям, к личностям или предметам, нерасторжима, хотя она со временем и расторгается, точно так же необходимо для него представление, что вообще его жизнь вечна. Ибо человек теряет всякую жажду жизни – все, что делает для него жизнь ценной и дорогой, кажется ему пустым, бессмысленным, бесцельным, как только он себе представляет, что завтра, по крайней мере для него, все станет ничем. Но из этой необходимости мысли о вечном существовании, т.е. о неограниченной продолжительности жизни, ничуть не следует предметная необходимость и действительное наличие такой бесконечной жизни. Ибо почему передо мной необходимо встает подобная мысль? Потому, что я думаю о своем конце без необходимости на то, беспричинно, преждевременно, не вовремя. Естественным, в такой ситуации мой конец представляется мне насильственным уничтожением, это невыносимая мысль; значит, я должен отказаться от представления о моем конце, вновь должен мыслить себя существующим. Сколь иной, однако, действительный конец жизни! Это окончание жизни происходит постепенно, во всяком случае если оно наступает нормальным путем, оно приходит тогда, когда уже жизненные силы угасли, когда жизнь в лучшем случае имеет для нас лишь ценность и привлекательность старой привычки, когда смерть есть отнюдь не насильственное, жестокое, немотивированное уничтожение, а есть окончание завершенной жизни. Даже если мысль о моей смерти, т.е. о моем небытии, обоснована во временном смысле, то логически она тем не менее остается несобоснованной; поэтому если я чувствую необходимость преодолеть невыносимую мысль о моем небытии посредством мысли о продолжающемся после смерти бытии, то я тем самым лишь подтверждаю истину естественной, конечно, не

христианской, спекулятивной логики о том, что неразумно и противоречиво связывать с бытием мысль о *небытии*; быть и мыслить себя в *небытии*, жить и мыслить себя умершим. Поэтому бессмертие по сути дела есть лишь занятие для мечтателей и бездельников. Деятельный, занятый предметами человеческой жизни человек не имеет времени думать о смерти и поэтому не испытывает потребности в бессмертии. Если он и думает о смерти, то усматривает в ней лишь призыв к тому, чтобы мудро использовать выпавший на его долю жизненный капитал, не тратить дорогого времени на никчемные дела, а тратить его на завершение жизненной задачи, которую он себе поставил. Напротив, тот, кто использует свое время лишь для размышлений о своем *небытии*, кто за таким бесполезным размышлением забывает и растрчивает свое подлинное бытие, – тот должен, конечно, существующее в его представлении *небытие* дополнять опять-таки представленным, построенным в мечтах бытием, проводя свою жизнь – пусть это касается верующего или спекулятивно мыслящего глупца – не за доказательствами подлинной жизни, а за доказательствами существования будущей жизни.

Ни в чем неразумность и пагубность христианства не выступает столь ясно, как в том, что оно превратило бессмертие, которое всегда оставалось даже для наиболее мечтательных мудрецов древности чем-то сомнительным, неопределенным, в нечто определенное, даже наиболее определенное, превращая, таким образом, мысль о будущей лучшей жизни в насущнейшую мысль человечества. Человек во всяком случае не должен думать о своем конце, о своем *небытии*, по крайней мере, если подобная мысль делает для него жизнь горькой; но глупо, даже пагубно, обещать человеку лучшую жизнь после смерти, ибо ведь “лучшее – злейший враг хорошего”. Вкушайте все блага в жизни и по мере сил своих уменьшайте беды ее! Верьте в то, что на земле может быть лучше, чем оно есть, и тогда на земле действительно станет лучше. Ждите лучшего не от смерти, а от самих себя! Не смерть устраняйте из мира сего; устраняйте беды – *те* беды, которые устранимы, *те* беды, которые коренятся только в лености, подлости и невежестве людей; именно эти беды самые ужасные. Смерть естественная, *та* смерть, которая есть результат законченного развития жизни, не есть беда; смерть, однако, которая есть следствие нужды, порока, преступления, невежества, жестокости, – конечно, зло. Эту смерть устраняйте из мира сего или, во всяком случае, попытайтесь как можно больше сократить сферу ее действия! Так разум обращается к человеку. Но по-прежнему к нему обращается христианство, которое, чтобы ликвидировать *воображаемое* зло, оставило действительные беды в жизни нетронутыми; христианство, которое с целью превращения смерти в жизнь превратило нашу жизнь в смерть; христианство, которое для удовлетворения *сверхъестественных, фантастических, чрезмерных* жела-



ний человека сделало человека равнодушным к удовлетворению первостепенных, необходимейших естественных потребностей и желаний. Христианство хотело дать человеку *больше*, чем он сам по праву требует; христианство поставило себе целью удовлетворение невыполнимых желаний, но именно поэтому оно не выполнило достижимых желаний. Христианство в столь малой степени есть классическое, завершенное выражение человеческой природы, что, вернее сказать, оно основано лишь на *мнимой* человеческой природе, лишь на *противоречии человеческого сознания человеческой сущности*. Бессмертие есть желание человеческого воображения, а не человеческой сущности. Христианство *полюстило* человеку, провозгласив его бессмертие, в которое (если не принимать во внимание случаев ненормальных или же людей, у которых сила воображения заглушила голос человеческой природы) в глубине своей души, т.е. в действительности, ни один человек не верит\*, что, между прочим, доказывается и тем фактом, что верующие в бессмертие столь же неохотно умирают, как и верящие в смерть, стремясь как можно дольше утвердиться в данной жизни и держаться за нее. Существуют желания, в которых заложена тайная надежда на то, что они не исполнятся, ибо исполнение этих желаний скомпрометировало бы их, разоблачило, показало бы, что они построены только на заблуждении; следовательно, это такие желания, которые хотят быть и оставаться только желаниями. К подобным желаниям прежде всего относится желание вечной жизни. Оно имеет ценность лишь в воображении; если бы это желание осуществилось, человек бы понял, что он требовал этой вечной жизни, вступая в противоречие со своей истинной природой, что он ошибся в себе и ошибся, мысля о себе, что он сам себя не понял; ибо и вечная жизнь, если она была бы даже какой-то иной, чем данная, в конце концов надоела бы человеку; поэтому желание вечной жизни представляет собой лишь желание воображаемое, иллюзорное, выраженное нескверез.

Только в отношении времени представление о вечной жизни является потребностью для человека в противоположность представлению о *краткости* данной жизни. Но и это представление находится в проти-

---

\* Крайне знаменательны в этом отношении также признания Лютера, этого героя христианско-германской веры. В бесчисленных местах своих писаний он признает, что в действительности ни один человек не верит и не может верить обещаниям христианства потому, что эти обещания слишком высоки для него, слишком экзальтированы, т.е., говоря иными словами, потому, что эти обещания неистинны, потому, что эти обещания суть преувеличенная лесть. Так христианство противоречит само себе! Отнимая, с одной стороны, т.е. в действительности, у человека все и отказывая ему во всем необходимом, безмерно унижая человека, лишая его достоинства, оно, с другой стороны, т.е. на воображаемом небе, обещает человеку счастье, бессмертие, божественность.

воречии с истиной и действительностью. Жизнь в *действительности* продолжительна, но в нашем представлении она нам *кажется* короткой. Почему? Потому, что мы прошлое уже не относим к себе, прошедшее бытие приравниваем к небытию. Наше себялюбие интересуется только будущим, а не прошлым. С нашим жизненным сроком мы поступаем, как скупец, который, имея в действительности в сундуках много денег, в своем представлении не имеет ничего, ибо представление не имеет границ; в своем представлении я всегда могу иметь еще гораздо больше, чем я в действительности имею, действительность всегда отстает от представления. Так и действительная жизнь всегда кажется короткой в нашем представлении, ибо мы можем представить себе жизнь бесконечной и забываем за возможным действительное. Поэтому если бы человеку, согласно его желанию, было дозволено жить тысячелетия или даже вечно, он тем самым все равно ничего не выиграл бы; тысячелетия сжались бы в его памяти в дни, в часы, в минуты; он всегда рассматривал бы прошлое как нечто утраченное, а себя самого – точно так же, как и теперь – как нечто эфемерное, как однодневное существо. Точно так же, как мы, следуя природе абстракции, природе духа, все сокращаем, обобщаем и, опуская бесчисленные подробности и различия, объединяем действительное в *один* образ, в *одно* представление, в *одно* понятие, мы в представлении объединяем бесконечно богатую, длительную, а зачастую весьма скучную жизнь в ничтожное мгновение и поэтому дополняем эту воображаемую краткость жизни столь же воображаемой длительностью.

Если мы оглянемся на наше прошлое и как следует продумаем его, то сможем убедиться также в том, сколь грубо и поверхностно мыслит тот, кто представляет себе смерть, – если смерть мыслит как действительный конец человека, – как грубое, деспотичное уничтожение. В той же степени как наша частично уже осуществившаяся бренность не была грубым насильственным уничтожением, так и наша полная бренность не есть таковое; кетати, эта бренность даже не есть полная. Ибо, когда я умираю, умирает ведь всего лишь то, что от меня еще осталось к этому моменту, ведь я умираю, когда наступает нормальная смерть, – а здесь идти речь может только о ней; ведь вера в бессмертие оспаривает не факт насильственной смерти, а смерть естественную, смерть как смерть, т.е. как таковую – вера в бессмертие выступает не против смерти в юношеском возрасте, не в зрелом возрасте, не в период расцвета, а против смерти в период старости. Смерть не наступает неожиданно – как обухом по голове; смерть предваряется, аргументируется, доказывается. Смерть есть *опосредствованное* отрицание; а опосредствование отнимает у отрицания его остроту. И опосредствование смерти есть сама жизнь. Каждая новая ступень в жизни есть смерть ступени предыдущей. Где душа периода моего детства, периода моего

отрочества? У Бога на небе или же на какой-нибудь звезде? Нет! Мой души названных периодов жизни не существует более так же, как когда-нибудь и я после моей смерти не буду существовать. Смерть по отношению ко мне есть не большее уничтожение, чем я, будучи зрелым человеком, есть уничтожение по отношению к себе самому в период моего детства и отрочества. Дитя считает жизнью лишь *свою* жизнь, точно так же и юноша. Попробуй лишить ребенка игр, и ты лишишь его жизни. Забери у юноши его студенческий союз, его гимнастический зал, его Арида и Яна, его германского императора, – и небытие его нынешнего бытия и сущности будет означать для него столь же ужасное уничтожение, как для тебя наступление смерти. Вместе с тем юноша отрицает дитя, а муж отрицает юношу; то, что некогда для каждого из них было *всем*, теперь для них есть *ничто*. Так же естественно, что мы перестаем существовать как юноши и как дети, что мы не ужасаемся в связи с бренностью этих наших периодов жизни, – так же естественно и мало у нас причины ужасаться тому, что мы в конечном итоге умираем. Подобно тому, как мы не считаем злом бренность вообще, мы не должны считать злом и смерть. Или же: подобно тому, как для нас безразлично то, кем мы некогда были со всем юношеским пылом и – *nota bene*<sup>6</sup> – кем мы желали оставаться всегда; столь же безразличным, хорошо обоснованным, отнюдь не страшным и не возмущающим есть наше будущее небытие. Конечно, мы из эгоизма не допускаем справедливость этого вывода, как и вообще крайне редко мы применяем выводы истории по отношению к настоящему, даже когда бывает налицо аналогичный случай; ведь признание истины относительно прошлого нас трогает очень мало, в то время как ее применение к случаю в настоящем весьма чувствительно задает нас и для нас крайне тягостно. Поэтому мы ничего не имеем против того, чтобы сердце ребенка, сердце юноши гибло вместе с мечтой о его бессмертии; но чтобы с нашим нынешним старым заскорузлым сердцем филлистера, воображающего, что существует бессмертие, произошло то же самое, что с сердцем ребенка или юноши, этого мы никак допустить не можем, ибо это иной *casus*<sup>7</sup>. Где начинается наш эгоизм, там законы логики более недействительны.

Фантастические представления христианства в течение столетий столь сильно отучили людей пользоваться своими пятью чувствами, что тогда, когда их будят от мечтаний и раскрывают им глаза, они, так же, как слепые, ставшие зрячими, в свете действительного мира не замечают *ничего* и считают стремление вернуть человека к богатствам действительности пауперизмом, нигилизмом. Так, им кажется, когда они испуганно пробуждаются от сновидений о вечной жизни и потустороннем небесном мире, что жизнь принимает размер жалкой капельки сиюминутного существования, а поэтому отрицание потусторонне-

го мира им кажется учением непрактичным, в частности губительным для молодежи, учением, лишаящим человека всего размаха, всего столь сильно ему необходимого возвышения над узкими границами настоящего. Они не видят, эти глупцы! что потусторонний мир настоящего уже начинается в данном мире; они не видят, что человек для возвышения над границами действительности совсем не нуждается в фантазиях и небесном потустороннем мире, – ему достаточно окинуть взором свое собственное человеческое будущее; эти глупцы не видят, что мысль о продолжении истории человечества и о бессмертии человечества бесконечно больше подходит для того, чтобы зажечь в человеке энтузиазм для высоких мыслей и деяний, значительно больше подходит для этого, чем мечта о теологическом небесном бессмертии. Больше того, не нужно даже переступать за пределы жизни индивидуума в область истории – жизнь одного и того же индивидуума уже сама по себе столь богата по содержанию, что отрицание пределов его настоящего находится в сфере его собственного будущего. То, чем человек когда-нибудь в течение своей жизни еще станет, вполне есть предмет воображения, предположения, поэзии, находится в той же степени, что и небесный потусторонний мир или даже в еще большей степени, по ту сторону его нынешнего сознания и кругозора, ибо именно потому, что наше земное будущее неизвестно и неопределенно, именно потому, что мы каждое мгновение нашей жизни можем представить себе как наше последнее мгновение и, согласно поучениям истинного христианства, именно так мы должны представлять себе каждое мгновение нашей жизни, – мы подставляем на место этого темного будущего вымышленное будущее в потустороннем мире.

Поэтому потусторонний мир с этой стороны его психологического генезиса и необходимости есть не что иное, как представление о будущем, представление, которое человек, однако, гипостазирует, превращает в самостоятельно существующее относительно действительного будущего, – точно так же, как человек выведенные из природы и вырванные им из материальных связей законы разума превращает в самостоятельно существующее, отличное от природы разумное существо. Именно этим объясняется, почему человек представляет себе потусторонний мир более прекрасным, чем данный мир, чем действительность, ибо потусторонний мир выражает собой не что иное, как представление о будущем. Я чувствую недостаток настоящего, а не недостатка будущего; будущее зависит от моих желаний; оно полностью находится во власти моей фантазии; будущее не оказывает моей фантазии никакого сопротивления, как это делает материально существующее настоящее; будущее меня не ограничивает; в нем все возможно; в будущем нищий представляет себя миллионером, капрал – императором, а человек – богом.

Но как обстоит дело, если какой-нибудь человек действительно не

имеет больше будущего, но тем не менее таковое себе представляет? Не есть ли подобное представление доказательство существования также потусторонней потусторонности или, по крайней мере, необходимость существования таковой? Для человека, который свои представления превращает в мерило бытия, который из мысли, из слова, из духа строит мир, ничего не стоит из такого своего представления строить будущие миры. Но для человека, который не принадлежит к верующим или же чудотворцам спекулятивного мышления, такое представление есть лишь доказательство и выражение природы деятельности воображения. В своем представлении, если мне хочется жить по-иному, чем в данном мире, я могу продлить свою жизнь неограниченно и беспрепятственно на веки вечные, но именно из-за подобной неограниченности такая жизнь и есть лишь жизнь воображаемая. Между прочим, как раз в тот момент, когда человек уже не имеет будущего, когда он приближается к концу своей жизни, т.е. именно тогда, когда имеется больше всего причин, чтобы представлять себе свое будущее, он меньше всего испытывает потребность в подобном представлении\*; ибо к своему концу человек обычно приближается через болезни и страдания, а в страданиях, по крайней мере в тяжких, у человека рассеиваются все поэтические или, вернее, мнимопоэтические представления о будущем, в страданиях он не испытывает никакого иного желания, кроме как избавиться от этих страданий, будь даже это избавление куплено ценою небытия. Поэтому пустой предлог, когда считают, что нельзя нападать на потусторонний мир лишь из-за бедняков, из-за страждущих, из-за несчастных. Несчастный не желает ничего, кроме окончания своего несчастья, а смерть есть конец всех страданий; поэтому смерти желают нужда, нищета, а бессмертия – изобилие и роскошь. Нужда – *материалист*, а роскошь – *идеалист*. Нужда требует действительной, материальной, *своевременной* помощи; если такую помощь ей предоставить невозможно, то ее желание есть не похотливое желание небесных наслаждений, а всего лишь скромное негативное желание не

\* Между прочим, как известно, существуют также болезни, во время которых именно представление о лучшем будущем и надежда на него, т.е. в данном случае на выздоровление, суть симптома близкой смерти. Это явление, как и многие аналогичные в ходе определенных заболеваний, суверенные психологи всесторононе использовали для своих целей; в то же время физиология объясняет это явление весьма просто. Со сказанным не находится в противоречии и другое психологическое явление, которое я испытал по крайней мере на себе самом и выразил в следующем ненапечатанном афоризме: “Чем больше человек с возрастом приближается к смерти, тем больше он в своем представлении отдаляет ее, тем дальше он отодвигает ее; и наоборот, чем дальше человек в действительности находится от своей смерти, как это, например, имеет место в период юности, тем более близкой и непосредственной она мыслится ему”. Дело в том, что это явление коренится лишь в одной причине: молодежь охотно живет чистыми возможностями, представлениями, мечтами, в то время как люди зрелого возраста живут только настоящим.

быть, прекратиться. Несчастный не имеет никакого другого сознания, кроме как сознания своего несчастья. Поэтому он видит в смерти благодетеля, понимая, что вместе с его самопознанием смерть заберет у него не что иное, как сознание его несчастья.

Потусторонний мир имеет, однако, не только временное, но и пространственное значение. Потусторонний мир есть потусторонность *данного* места; потусторонний мир есть *пространственная даль*. Поэтому в этом отношении вера в потусторонний мир есть вполне естественная, необходимая, всеобщая вера; ибо она дополняет ограниченность локальной точки зрения, с которой связано существование любого человека; следовательно, вера в потусторонний мир не имеет вначале никакого иного значения, кроме географического. Когда малоразвитые народы помещают свой потусторонний мир на солнце, луну и звезды, то тем самым они не удаляются от земли, ибо они ничего не знают об истинном расстоянии до названных предметов; солнце, луна и звезды для названных народов находятся в том же пространстве, что и они сами, с той лишь разницей, что те находятся наверху — до них не достать руками, а они, люди, находятся внизу. Таким образом, вопрос о том, как человек приходит к представлению о потусторонности, находит ответ просто в том, что вне данного места существуют еще места другие. Но чувственность, созерцание дают человеку лишь пространство; человек видит, что можно идти все дальше и дальше или же, по крайней мере, он бывает глазами там, где не бывает телом; человек при помощи глаза находится там, где его нет телесно. Поэтому как объект глаза, зрения потусторонний мир для человека есть объект представления, фантазии и как таковой предмет есть для человека более прекрасное место, чем место его действительного телесного существования. Так же, как христианский рационалист мало задумывается над тем, что если звезды суть способные к существованию тела, то они уже заняты живыми, обладающими соответствующей собственной индивидуальностью существами, т.е. на них нет места для чужих гостей, — так же мало полагает или знает нецивилизованный человек, что эти дальние места уже имеют собственных жителей, которые, так же как и он, будучи существами из плоти и кости, возможно считают, что их потусторонний мир находится именно в том месте, где для указанного человека находится печальный сей мир. Так человек превращает дали в места разгула своих желаний и фантазии. То, что находится по ту сторону ближайшего окружения человека и ощущаемых недостатков этого окружения, — а в каком месте, в каком климате человек не испытывает огорчений? — человек считает чем-то лучшим; но, заметьте хорошенько, — только в своем воображении; ибо, находясь действительно вдали от своей родины, человек обычно начинает испытывать тоску по ней; вдали че-

людей видит лишь светлые стороны своей родины, точно так же как вблизи лишь ее теневые стороны.

Но как человек приходит к мысли поместить в такой дали своих покойников, а значит, поскольку он себя самого отождествляет со своими умершими близкими, – видит в этих даях свое собственное далекое будущее? Как уже отмечалось выше, человек вначале ничего не знает о причине, о необходимости смерти, он не может себе объяснить, почему человек умер; ведь умерший человек имел все, что желал. Поэтому умершие суть для живого человека лишь уехавшие, находящиеся лишь в отдалении. Куда, однако, эти умершие могли уйти, как не в синие дали, по ту сторону гор или моря, или же ввысь к звездам? Ведь мертвые суть лишь существа воображаемые, существующие лишь в фантазии; где же им находиться, как не в том месте, которое, правда, по своему расположению есть предмет ощущения, но по своей сущности есть только предмет представления, фантазии? Место, которое представляет собой только чувственное выражение человеческого незнания, есть наиболее подходящее место для существ, чья смерть перенесла из области очевидности в область неведомого. Место незнания есть пустое пространство. Но человек гораздо больше, чем природа, испытывает *horror vacui*, боязнь пустоты; он желает быть всезнающим и все-таки ничего не знает. Поэтому он заполняет пустое пространство своего незнания образами своей фантазии. Но что такое для человека первые чистые существа его фантазии? Умершие. Смерть, которая для еще не образованного человека, для человека природы наиболее непонятное и вместе с тем наиболее страшное явление природы, есть поэтому место рождения фантазии и, следовательно, религии; ибо религия есть не что иное, как дополнение или, вернее, обожествление человеческого незнания посредством силы воображения. Где кончается существо определенное, там начинается существо представляемое, воображаемое – существо религии. Так же, как божественное существо по своему теоретическому происхождению есть не что иное, как обожествленная фантазией неизвестная причина какого-либо естественного явления, потусторонний мир есть не что иное, как обожествленная фантазией неведомая даль.

Это значение и происхождение потустороннего мира видно даже в философских представлениях греков и римлян, которые помещали своих покойников уже не в земном или в подземном царстве теней, а на небе, на звездах. Звезды для человека, прежде чем он возвысился до точки зрения эмпирического научного созерцания природы, были неощутимыми, неосознаваемыми, исключительно оптическими сущностями, сущностями чисто духовными, сверхчеловеческими, божественными, т.е. фантастическими сущностями. Какими предметами являются человеку, такими они для него и *существуют*; какими они для него существуют, такие они и сами по себе; человек считает субъективное несомнен-

но объективным. Но *для него* звезды суть существа бестелесные; они недоступны грубым, материальным чувствам человека; они витают над землей, над областью осязаемости; значит, они находятся вне сферы экспериментов, подлежащих профанической критике чувства осязания; поэтому они, звезды, – и для человека это *scilicet*<sup>8</sup> – сами по себе суть сущности бестелесные, высшие, неземные, небесные, божественные, т.е. именно сущности иллюзорные, фантастические сущности\*. В качестве таковых чувственно духовных или духовно чувственных сущностей звезды суть наиболее подходящие места, выражения, образы для мертвых, которые обладают той же природой и качествами, что и звезды. Так же, как и звезды, они ушли из области материальных ощущений, освободились от всех грубых составных частей, утратили телесность; они только витают в эфире фантазии, они видимы только для умственного взора.

Между прочим, основание такого перемещения мертвых на небо есть также стремление их прославить; поэтому вначале перемещение на небо применялось только в отношении особо примечательных людей\*\*. Восхищение, почитание, благодарность, любовь – по отношению к каким существам проявляются больше всего подобные чувства, как не по отношению к замечательным людям, оказавшим особые услуги человечеству? Все это поэтические аффекты, все это заложенные в людях Гомеры и Гесиоды, создавшие богов для людей, во всяком слу-

\* Для человечества, находящегося еще на точке зрения детски-эстетического созерцания, *столь же необходимо* мыслить о солнце, луне и звездах как о высших, неземных, сверхчеловеческих, небесных, духовных сущностях, как *необходимо* человечеству, стоящему на точке зрения христианского эгоизма (эгоизм, который в отношении природы, – как об этом прежде всего ясно свидетельствует поучительная история представленной людей о звездах, – есть грубейший, наиболее низменный материализм, унизивший весь мир, включая солнце, луну и звезды, до превращения его в жилище человека), полагать персонафицированного, целесообразно действующего творца природы или же, находясь на точке зрения абстрактного, спекулятивного, отчужденного от природы и существующего самого по себе мышления, *необходимо* предпосылать природе в качестве основания логику или же какой-либо другой предмет спекулятивного мышления. Ничего не может быть поэтому глупее, как выводить из необходимости мышления необходимость бытия. Если *есть* Бог потому, что человек, находясь на определенной точке зрения, считает Бога необходимым, то тогда и движение планет *есть* круговое, а не эллиптическое; ибо человеческий разум, прежде чем *созерцательно* убедиться в *противоположном*, мыслит с *необходимостью* движение по кругу как наиболее совершенное и наиболее естественное. Сравните с этим, что сказал Лихтенберг в его книге «Николай Коперник».

\*\* Так, у греков, например, такой почет полагался храбрецам, героям. Как известно, у Гомера о Геракле говорится, что тень его находится в преисподней, а сам Геракл проводит время в кругу бессмертных богов. Что такое это «аитос»? «Его дух». А что такое его дух? Это тот Геракл, который известен своими подвигами, историческими или мифическими. Геракл, продолжающий жить в небе фангазии; другой Геракл есть тень, т.е. мертв.



чае таких богов, которые выражают не один только страх и ужас. Они не знают никакой меры и не преследуют особой цели в своих прославлениях; они неисчерпаемы в применении превосходных степеней, они лишь тогда удовлетворяются, когда возвысят качества восплаемого ими предмета до наивысшей мыслимой степени, превосходящей меру человеческой природы. И они становятся тем более экзальтированными и неумеренными, чем меньше они в состоянии оказать истинные услуги возвеличиваемому существу, т.е. тогда, когда он уже умер. До тех пор же, пока человек вообще жив, сколь бы прекрасным он ни был, он остается обычным эмпирическим существом. Каждый считает себя ему равным; ведь у него все то же, что у нас, ведь он наш земляк, он так же, как и я, человек, еврей, грек; зачем мне ему подчиняться? Пророк ничего не значит в своем отечестве, т.е. живой ничего не значит среди живых. Но смерть изымает его из нашего общества и, следовательно, из нашей заурядности. Только теперь у меня раскрываются глаза; только теперь я в состоянии, не будучи под влиянием собственного эгоизма и тщеславия, постичь значение умершего и почитать его; вместе с индивидуальностью умершего, т.е. вместе с его действительностью, стена, разделявшая меня и его, отделявшая меня от него, от его сущности, от его трудов, от его слов, исчезла. То, в чем отказывал живому, то я сверх всякой меры предоставляю мертвому. Живые всегда препираются друг с другом, они сталкиваются углами и гранями своих резко выраженных индивидуальностей; смерть же стачивает эти углы, смерть водворяет мир и примирение. Мертвый не имеет никаких страстей, никаких личных интересов, никакого эгоизма; поэтому он не вызывает уже у нас желчности. Он для нас больше не причина и не предмет эгоистических страстей; он уже всего лишь объект чистейших человеческих чувств, т.е. именно только предмет религии – религии в лучшем, в человеческом, единственно истинном смысле. Смерть оставляет нам лишь чистую сущность, только доброе; теневые стороны, недостатки, ограниченность индивидуума мы забываем. Короче говоря, в смерти умирает человек как человек, как существо обычного, чувственного, неверующего созерцания, дабы вновь воскреснуть в духе, в сердце и в памяти человека в качестве бога, гения, ангела-хранителя, – ведь покойник действительно витает вокруг нас, охраняя нас своими уроками и примером своей прошедшей жизни.

Лишь когда мы уже не можем сделать для какого-нибудь существа ничего, именно тогда мы *желаем* сделать для него все. Неспособность совершить для мертвого подлинные благодеяния окупается лишь в его апофеозе. Чем больше тяготит нас чувство, что мы уже не можем быть для мертвого кем-либо или сделать для него что-либо, тем дальше мы возносимся на высоты фантазии, чтобы сбросить бремя со своего сердца. И чем больше мы чувствуем смерть как отрицание, чем глубже мы скорбим, что умерший не может наслаждаться светом жизни, тем ярче

перед нами начинает гореть свет заслуг и добродетелей покойного. Чем меньше мертвый чувствует сам, тем больше чувствуем мы за него. Потому вполне естественно, что ореол, в котором сияет умерший в нашей фантазии, находит свое чувственное, предметное выражение в сиянии звезд; поэтому естественно, что человек, стремясь возвеличить свои чувства к умершему, прибегает к наивысшему и к наиболее прекрасному, что он знает вне себя, чтобы в этой форме найти соответствующее, достаточное выражение своей обожествляющей любви и почитанию!

Это небесное, религиозное значение придается звездам лишь до тех пор, пока они составляют предмет фантазии. Из этого совершенно ясно следует, сколь поверхностно, само по себе противоречаще и неразумно современное рационалистическое христианство, когда оно и ныне делает звезды – после того как они из исключительно оптических и фантастических сущностей деградировали до уровня опосредствованно осязаемых, т.е. весомых, телесных, земных эмпирических сущностей, – базой, точкой опоры и местом расположения своего фантастического потустороннего мира. Базировать потусторонний мир на звездах, кои суть предметы эмпирии, означает превращать неверие в фундамент веры, превращать сомнения в якорь надежды, чувственную истинность смерти, следовательно, неправду о бессмертии, – в доказательство истинности бессмертия; ибо та же самая точка зрения, которая гарантирует мне истинность современной астрономии, – точка зрения эмпирии – гарантирует мне также истинность смерти; та же самая точка зрения, которая опровергает потустороннюю, небесную природу звезд, опровергает также веру в потустороннюю, бессмертную сущность людей.

Представление о потустороннем мире в изложенном до настоящего места значении есть единственно истинное, и оно лишь там уместно, необходимо, оправданно, где человек ограничен одним лишь определенным местом пребывания, определенным временем и вообще чувствует себя ограниченным. Как только кругозор человека расширяется, место бытия в потустороннем мире занимает бытие с воспоминаниями о прошлом, или с надеждами, возлагаемыми на историческое будущее, а место потустороннего мира занимает остальной, до сих пор неведомый мир. Значит, потусторонний мир находит свою истинную реализацию в культуре. Культура снимает границы времени и пространства; она возвышает меня над настоящим, переносит меня во времена отдаленнейшего прошлого, наделяет меня способностью мысленно прожить обратным путем те тысячелетия, которые я провел в недействовании, незнании и небытии, и на основании аналогии в общем виде антиципировать грядущие тысячелетия, когда я так же буду ничем, как и в прошлом. Точно так же культура

приносит познание далеких стран на мою родину; она проясняет не только мою голову, но и небо над моей головой тем, что путем истребления лесов и болот уменьшает туче- и дождеобразование, уничтожая подобными способами границы моего местопребывания, которые именно и вызывают во мне потребность в потустороннем мире; короче говоря, культура превращает желания и фантазии об ином, лучшем бытии в реальность. Но человек, конечно, может желать все время больше того, что он уже имеет; он может воображать, что все в тысячу раз прекраснее и лучше, чем оно есть в действительности. Поэтому и ныне он все еще мечтает о потустороннем мире. Однако, если человек первоначально верил в потусторонний мир из-за нужды, бедности, ограниченности, то теперь он верит в таковой без нужды и причины, а только из желания роскоши; ведь он имеет уже потусторонний мир на земле, материально – в радостях жизни, духовно – в богатствах искусств и наук. Вообще человек и в ходе развития культуры сохраняет остатки своей некультурности, он как бы совестится от них отказаться; такой священный остаток, переходящий из поколения в поколение фидеикомис<sup>10</sup>, родовое наследие малоразвитости, варварства и суеверия прошлого человечества, есть *религия*, которая, как об этом явно свидетельствует история, представляет у всех народов в период развитой культуры не что иное, как служение идолам прошлого, преклонение перед представлениями и наследием древности, и это есть ясное доказательство того, что религия имеет свое начало и свою сущность только в системе чувств и представлений не обладавшего культурой человечества. Прогресс культуры в сфере религии, правда, и в некоторых других областях, но крайней мере до настоящего времени, всегда заключался лишь в том, что религиозные представления и обычаи приспособляли к просвещению, полировали их, изымая из них явно дикое, оскорбляющее образованного человека, оставляя, однако, главное, основное, их суть нетронутыми. Так христианство отменило кровавые человеческие жертвоприношения, но вместо этого ввело принесение в жертву людей *психическим* путем. Христианин приносит своему Богу в жертву не тело – во всяком случае не приносит тело в жертву прямо или в результате насилия – зато, однако, он приносит ему в жертву душу, т.е. человеческие стремления и склонности, человеческое чувство, человеческий разум. Так современные христиане давным-давно лишили своего Бога так называемого непосредственного воздействия, лишили его всех чудес, т.е. лишили его всех явно оскорбляющих разум человека признаков и доказательств существования Бога, но, несмотря на это, они не лишили Бога самого существования; только доказательства существования Бога они отнесли в далекое прошлое, в период начала мира, т.е. начала человеческой культуры, в период человеческой некультурности, незнания и бессмыслия. Так совре-

менные христиане давным-давно также ликвидировали явно противоречащие астрономии и вообще передовой культуре древние характеристики религиозного потустороннего мира – характеристики, которые, между прочим, являются единственно верными, так же как вообще только *древние* религиозные представления суть истинные религиозные представления, ибо религия проистекает лишь из образа мышления и чувственных восприятий древних времен, т.е. периода, когда человек находился в стадии детства или же изначальности своего развития. Но вместе с тем современные христиане не отказались от потустороннего мира; правда, этот потусторонний мир есть теперь только *беспочвенное* представление; культура ведь вырвала из-под него почву. Это представление существует лишь так же, как в свое время существовал потусторонний мир греков после того, как он вследствие расширения их географических знаний утратил свое земное, т.е. подлинное, существование, он существует лишь в голубых небесных туманах фантазии; тем не менее этот потусторонний мир продолжает почитаться святым, как реликвия добрых старых времен. Некоторые люди до глубокой старости сохраняют платья и игрушки периода своего детства; они не могут расстаться с тем, что некогда представляло для них ценность и значимость, хотя оно уже давно для них непригодно. Так же поступает человечество со своими религиозными представлениями и обычаями. Вообще культура у большинства *так называемых образованных* кругов общества остается лишь на поверхности; они предоставляют ей лишь ровно столько места, чтобы рядом с ней всегда оставалось в избытке пространство для удобной и приятной дикости и невежества; они придают значение культуре в той степени, в которой культура не противоречит их эгоизму, их личным интересам; поэтому они держат культуру вдалеке от своих религиозных представлений; ибо эти представления глубочайшим образом связаны с их эгоизмом, который, естественно, под священной защитой религии, имеет привилегию не считаться эгоизмом вследствие того, что он, этот эгоизм, опредмечивает и обожествляет свой страх перед утратой собственного горячо любимого *Я*, своей жизни под видом *страха божьего*. Да, как раз чем меньше оснований и необходимости существует для веры, чем больше эта вера становится лишь делом воображения, лишь привидением, лишь выражением роскошествующей любви к изящным вещцам, тем больше эта вера прячется за ореолом святости, тем больше она считается палладиумом человечества, тем более чувствительными становятся представители веры, когда начинают нападать на их воздушные замки. Точно так же люди зачастую гораздо более чувствительно относятся к опровержению или умалению их *воображаемых* заслуг или талантов, нежели действительных своих заслуг или талантов.

## КРИТИЧЕСКАЯ ВЕРА В БЕССМЕРТИЕ

Христиане улыбаются наивности “диких” или малоразвитых народов, когда они подносят своим почитаемым покойникам еду и питье. Христиане отсюда делают вывод или даже слышат из уст этих людей, что те не представляют себе существование после смерти без пищи; христиане не видят, что эта грубая, т.е. не критическая, вера, согласно которой человек после смерти остается совершенно таким же, согласно которой, следовательно, смерти не существует вообще, согласно которой вообще нет никакой разницы между живым и мертвым, — что эта вера есть единственно истинная и естественная вера в бессмертие. Если уж однажды было решено, что смерть есть отрицание, что в смерти прекращается любовь, еда, питье, то всякая граница отрицания в смерти есть граница произвольная, и, значит, необходимо, чтобы последовательный мыслитель пришел, наконец, к выводу, что смерть есть не частичный, а полный конец. И в данном деле существует либо-либо. Ты должен признать либо то, что смерть не забирает у тебя ничего, либо, что она у тебя забирает все. Если ты уж столь снисходителен, столь либерален по отношению к смерти, что отдаешь ей твоё горло, твоё нёбо, твой желудок, твою печень и почки, твои половые органы, легкие и сердце, то почему ты не хочешь допустить, чтобы смерть забрала у тебя все остальное, твоё существование в целом? Разве ты можешь существовать без отправлений названных органов? — “Телесно, конечно, нет, но духовно да”. Вот так, духовно. Что же такое духовное существование? Оно абстрактное, лишь мыслимое, представляемое существование, такое существование, из которого смерть изъяла все, что относится к действительному существованию. Как же после этого ты можешь это отрицательное, абстрактное существование считать существованием? Существование духовное, которое вместе с тем есть действительное существование, есть существование с наличием *головы*. Обладать духом значит обладать головой. Однако можешь ты представить себе голову самое по себе? Разве к голове с необходимостью не полагается также тело? Разве желудок самым тесным образом не связан нитями нервов с головой? Разве, будучи в самом тесном общении с функцией питания, происходя от мозга, вкусовые и обонятельные нервы не доказывают тебе *ad oculos*<sup>11</sup> свое высокое духовное назначение? Разве тогда, когда ты не обладаешь вкусовым или обонятельным ощущением, как это, например, бывает при насморке, ты не тупеешь также духовно? Разве язык без всяких оснований заимствует у этих чувств обозначения для духовных способностей? Разве физический вкус не есть предпосылка для вкуса эстетического? Разве утонченный ум не любит также утонченных блюд? Можешь ли ты приставить голову мыслителя или поэта к желудку мужика? Можешь ли ты ожидать от эскимоса, не знающего ничего лучшего, чем тюлений жир, эстетиче-

ского чувства? Разве то, что человек *есть*, не зависит от того, что он *ест*? Разве с изменением нашей сущности не изменяется также наш вкус и наоборот? Разве любимое блюдо мальчика есть таковое и для мужчины? Нет! Иные блюда – иные песни. Иные *sapores*\* – иные *mores*<sup>12</sup> и наоборот. Еще древние индийцы утверждали, что характер человека можно распознать по тем блюдам, которые он особенно любит, и что качества поедаемых им блюд характеризуют качества человека. Как глупо поэтому пытаться наделить человека существованием после смерти и одновременно считать утраченной столь важную функцию, больше того – необходимую, существенную, столь тесно связанную с центром человеческого существа – мозгом, функцию питания, функцию, которая у бесчисленного множества людей составляет даже высшее жизненное наслаждение, несмотря на их высокое духовное развитие и набожность; причем у всех народов, пока они остаются верными человеческой природе, пока они не пали жертвой фантастики, лицемерия и порожденного верой в сверхъестественное притворства, функция питания составляет существенный акт самой религии, и они без раздумья наделяют ею даже своих богов! Поэтому вместо того чтобы выставлять всеобщую веру в бессмертие как доказательство бесчеловечности и неистинности неверия неверующих или верующих в смерть, христианам, верующим в бессмертие, следовало бы из приведенного выше обстоятельства сделать вывод о неистинности *своей* собственной веры и понять, что истинная, невинная, непритворная вера в существование человека после его смерти есть вера в то, что человек и после смерти *ест и пьет*. Существование человека без существенных условий и отправлений человеческого существования есть воображаемое, лживое, лицемерно выдуманное существование. Верить, что человек продолжает существовать после своей смерти, и тем не менее *не* верить, что он тогда существует так же, как он существует сейчас, верить, что он тогда существует *с отрицаниями*, означает вносить в утверждение существования человека после смерти, происходящее вследствие смерти, отрицание этого существования, значит сомневаться в том, что человек существует. Ибо существование без желудка, без крови, без сердца, т.е. в конечном итоге и без головы, есть существование весьма сомнительное, такое существование, которое не дает мне определенной уверенности в таком *моем* существовании, в котором бы я мог узнать и найти себя самого; это такое существование, которое есть не что иное, как мое несуществование, мыслимое как существование; при внимательном рассмотрении такое существование растворяется в ничто. Сомнение в том, что я существую так, как я существую в данном мире, поэтому с необходимостью переходит в сомнение, что я

\* *Sapor* означает не мой вкус, не чувство вкуса; но если во мне меняется *gustus*, т.е. меняется мой вкус, то изменяется, конечно, и вкус предмета.

вообще существую; ведь мое существование есть определенное, земное, человеческое существование; лишив меня определенности моего существования, ты тем самым лишаешь меня самого существования.

Когда вера в бессмертие выходит из своего детски невинного и наивного состояния, когда она выходит из того состояния, в котором, строго говоря, эта вера есть не положительная и не отрицательная, есть не вера в бессмертие и не вера в смерть, ибо эта вера в бессмертие не знает, что такое смерть; когда вера в бессмертие становится абстрактной и рефлексивной, т.е. *критической* верой, – в этот момент эта вера с необходимостью становится *сама в себе* сомневающейся, становится верой, колеблющейся между самой собой и своей противоположностью, между неверием или верой в то, что человек не бессмертен. Если христианству удалось обеспечить безусловно самодержавное господство веры в бессмертие, то лишь благодаря той грубости, с которой христианство вообще навязывает свои мнения совести человека в форме статей Святой веры, вместе с тем насильственно подавляя противоположные мнения. Так, католическая церковь откровенно прокляла утверждение о смертности “человеческой души”. Правда, протестантская церковь уже не имеет в своем распоряжении папских отлучений и костров; вместо этого, однако, она применила иные столь же действенные средства для утверждения исключительно своих идей. Так, протестантская церковь оклеветала и дискредитировала учение о смертности человека до такой степени, что ныне, если возражаешь против церковной веры в бессмертие, рискуешь покрыть свое имя позором.

Когда вера в бессмертие становится верой абстрактной и рефлексивной, или спекулятивной, именно тогда человек начинает различать в себе часть смертную и часть бессмертную; различать в себе часть, подлежащую смерти, и часть, которая избегает смерти и не подвержена ей; таким образом, человек частично признает смерть, а частично ее отвергает, отрицает. Но именно такое разделение на две существенно различные части противоречит непосредственному чувству единства; человек есть человек, он есть таковой только в соединении смертной и бессмертной части: лишь в этом единстве он чувствует себя самим собой. Вода есть вода только до тех пор, пока водород соединен с кислородом; после их разделения оба вещества продолжают существовать, но нет более воды. Таким же образом могут быть бессмертны части, элементы человека, по крайней мере один элемент – “душа”; однако продолжение существования души далеко не включает в себя также продолжения *моего* существования. Во сне “душа” тоже действует, проявляя активность даже в сфере моих сознательных представлений и занятий; но тем не менее “те часы, которые мы проспали или провели в сновидениях, мы не заносим в дневник нашей жизни, не присчитываем их к пережитым нами часам”. Я обладаю самознанием, *тем* созна-

нием, благодаря которому я оцениваю и рассчитываю ценность и продолжительность моего существования, – я обладаю этим сознанием лишь при *открытых, не дремлющих чувствах*; лишь тогда, когда стою на своих *собственных* ногах, когда, будучи в вертикальном положении, я представляю и утверждаю достоинство человеческого существа. Во сне разделяются связанные наяву между собой элементы “души” и сознания; но именно поэтому я во сне утрачиваю *то* существование, которое меня только и интересует, которое я только и рассматриваю как *мое*, по крайней мере мое истинное существование. Элементы моего духовного, социального и исторического существования представляют собой мое существенное духовное содержание; ибо что я есть в названных отношениях, если я отделяю себя от этих проклятых мыслей? Эти мысли – моя душа, мой дух; но этот дух продолжает существовать и после моей смерти, хотя я больше и не существую; существую я лишь до тех пор, пока объединяю эти элементы в моей голове. Различные блюда составляют лишь до тех пор предмет моего сознания и чувства самого себя, пока они суть предметы вкусового ощущения; но таковыми они остаются лишь до тех пор, пока еще не разложены на свои элементы; это разложение происходит в мире, лежащем по ту сторону моего сознания и чувства самого себя; но там, где кончается мое чувство самого себя, мое сознание, – там также кончается мое бытие. Так же как я весьма мало помог бы человеку, жалующемуся на краткость наслаждения едой и горячо желающему продолжить его, приводя доказательства из области физиологии, что на вкусовых ощущениях ассимиляция не кончается, а продолжается в животе, да притом часами, и что, таким образом, по сравнению с кратковременностью вкусовых ощущений языка ассимиляция длится целую вечность, – так же мало мне помогли бы доказательствами из области психологии на основании всякого рода темных и сомнительных или болезненных, аномальных, еще не разъясненных явлений, что моя душа как отличная и отделенная от моего тела сущность будет жить и после моей смерти, раз эта сущность лежит целиком по ту сторону моего самочувствия и жизненочувствия и лишена всякой определенности, всех качеств, которые одни дают мне уверенность в моем бытии.

Кроме того, все аргументы в пользу бессмертия, взятые из природы “души” или “духа”, – а потребность в доказательствах является именно тогда, когда бессмертие становится предметом рефлексии и абстракции, т.е. тогда, когда бессмертие становится сомнительным, – доказывают слишком много, но как раз поэтому они не доказывают того, что они должны или хотят доказать. Ибо именно из *тех же* оснований, из коих следует *бесконечность* души, следует также ее *безначальность* – вывод, доказанный даже исторически. Весьма знаменательным и роковым образом самое первое блестящее спекулятивное доказательство бессмертия человеческой души, Платоново доказательство, остающе-



еся по существу фундаментом для всех последующих доказательств, совершенно сознательно сразу же появилось одновременно с доказательством безначальности души, ее существования еще до данной жизни. Но вот человек, очевидно, начал существовать; или если он существовал и до данной жизни, то существование для него столь же безразлично, будто он и не существовал вовсе, ибо оно находится по ту сторону опыта, по ту сторону его сознания. Поэтому если человек в том же смысле не заканчивает существовать, в котором он не начинал существовать, и в том же смысле продолжает существовать, в котором он существовал до данной жизни, то такое существование после смерти для него абсолютно безразлично; оно ничем не отличается от небытия. Христианские умники, за исключением некоторых, вычеркнули из числа доказательств существования бессмертия человеческой души доказательство о ее предсуществовании, ибо таковое есть очевидная химера. Почему же они считают, что существование души, существование человека *до* этой жизни есть фантазия, а *после* этой жизни есть истина? Потому, что прошедшее вообще для нас безразлично, а будущее связано с нашим интересом, с нашим эгоизмом. Доказательство нашего будущего существования истинно, неколебимо потому, что оно опирается на наш эгоизм; но доказательство нашего прошлого существования, хотя это доказательство имеет ту же теоретическую достоверность, крайне несостоятельно, фантастично потому, что оно не находит поддержки у нашего эгоизма. Христианские теологи и философы, следуя сущности христианства, превратили бессмертие, – которое у языческих философов было теоретическим, а потому делом свободным, подверженным сомнениям, – в *дело религии, т.е. человеческого себялюбия*, в вопрос, касающийся спасения; поэтому доказательство бессмертия они разделили на две части, сосредоточив свой разум, время и силу лишь на той части, которая интересует человеческий эгоизм. К чести Платона надо отнести то, что он, обладая тем благородным свободомыслием, с которым язычество\*, в особенности греческое, не будучи еще испорчено ядом сверхъестественности, излагало перед всем светом свои слабости и ошибки, открыто показал нам также *слабые стороны* доказательства бессмертия, не прикрывая это доказательство исключениями и оговорками, присущими христианской, между прочим весьма практичной, мудрости.

Если вопрос о бессмертии рассматривать как вопрос психологиче-

\* Сказанное действительно даже относительно самого гнусного периода древности, периода римского деспотизма, отличавшегося от деспотизма христианского лишь тем, что он был деспотизмом физиологическим, мускульным, гладиаторским, резко выраженным, сангвиническим, поэтическим, чувственным, искренним, гениальным, в то время как деспотизм христианский есть больше деспотизм психологический, нервный, токсикологический, хронический, бесстрастный, прозаический, иносказательный, лицемерный, систематический.

ский или вопрос метафизический, – а душа, ум эмпирического психолога есть всего лишь метафизический предмет, *ens rationis*<sup>13</sup>, чистая абстракция или даже призрак, – он воспринимается с совершенно превратной, абсолютно бесплодной точки зрения; этот вопрос, как, конечно, и все интересующие нас, людей, вопросы, лишь тогда освещается правильно и четко, если его рассматривать с точки зрения антропологии. Истинная часть христианской веры в бессмертие, при помощи которой эта вера одержала справедливую победу над языческим сомнением или неверием в бессмертие, как раз в том и заключается, что из предмета психологии или спекуляции – ведь душа, как сказано, есть лишь продукт спекуляции – вера в бессмертие была превращена в предмет антропологии, из предмета абстракции – в предмет чувственности; место *частичного* бессмертия заняло *безраздельное* бессмертие, бессмертие *тела* и души, место бессмертия духа или души заняло бессмертие человека – *воскресение*. Только воскресение составляет гарантию бессмертия; тот же человек, то же тело. Христианство вернулось к естественной, народной вере, для которой бессмертная душа есть не что иное, как образ некогда жившего человека, воскресшего из смерти в фантазии, в памяти и представляемого как самостоятельное существующее существо. Но христианство уже не первоначальная, невинная, наивная детская вера человечества; оно есть вера рефлексивная и абстрактная. Вера в Бога, поставленная во главу угла христианства, совсем не врожденная, изначальная, примитивная вера человека, как это утверждают христиане, подменившие народную веру своими теистическими представлениями и навязывавшие во времена доброго старого христианства свою веру детям, еще находившимся во чреве матери. И ныне дети ничего не знают о Боге до тех пор, пока им его не вдальбливают родители или учителя. *Первоначальная* вера человека есть вера в *истинность его чувств*, вера в *зримую, слышимую, осязаемую природу*, природу, которую человек, однако, невольно уподобляет себе, очеловечивает, персонифицирует. Но в дальнейшем человек отделяет эти невольные персонификации предметов природы от них самих, превращает эти олицетворения в самостоятельные личности и, наконец, когда он возвышается до созерцания мира как единства, объединяет в *одну* отличную от природы личность или сущность. Так для человека становится истинным существо, находящееся в *самом прямом противоречии* с его первоначальной верой; существо, построенное лишь на *неверии* в истинность чувств, существо, которое существует и существование которого все-таки лишено всех верных признаков и доказательств, на которых человек строит веру, т.е. уверенность в существовании природы и его собственном существовании; существо, которое, будучи совершенно абстрактным и негативным, *не чувственным, не телесным, не видимым*, есть вместе с тем предмет абстрактной и негативной, хитро сплетенной и именно поэтому искусственно надуманной и насильно на-

визанной веры, ставшей, однако, в конечном итоге, в результате тысячелетней традиции, привычкой человека, его второй натурой. Как вера в Бога в христианстве, точно так же христианская вера в бессмертие есть не первоначальная вера человечества, а спекулятивная или абстрактная и *негативная* вера. Но христианство вновь ввело в эту веру человека, чувственность; ввело, но лишь *наполовину*, лишь *мнимо*, лишь с применением *абстракции* и *отрицания*. На небе не женятся и не выходят замуж, плоть и кровь не переходят в царство небесное. Христианство жеманничает сверхъестественным ангелоподобием и стыдливостью; оно превращает человека в кастрата, несмотря на телесное воскресение, оно превращает воскресшего человека в привидение или духоподобное существо, лишая его всех телесных потребностей и отпавлений, в частности функций полового и вкусового чувств как функций животных; словно наряду с половыми и ассимиляционными органами человеку не общи с животными и другие органы чувств, и голова, и существование вообще. Христианский супранатуралист, будь он честным и последовательным, должен был бы одновременно с половым членом *отрезать себе также голову*: ибо только тогда, когда человек превращается в ничто, в нем уже не остается ничего общего с животными. Но именно потому, что христианство само уже есть негативная и критическая вера, из него с необходимостью и по его собственной вине следует, чтобы мы превратили его половинчатость в цельность, чтобы мы продолжили содержащиеся в христианстве отрицание и критику и добавили к положению: “на небе, т.е. во смерти, они не будут более жениться и выходить замуж, спать, есть и пить” – также: *они не будут существовать*. Но именно это отрицание христианской половинчатости и раздвоенности приводит нас обратно к непротиворечивому, истинному, полному утверждению человека и именно тем самым к первоначальной вере человечества. Для первоначальной веры не существует смерти и бессмертия, но не существует лишь по причине детского незнания, из-за недостатка просвещения; человек верит в истину только данной жизни; он мыслит о человеке после смерти, как он мыслит о нем до его смерти. Для истинного, нераздвоенного человека также *не существует бессмертия*, но не существует также и *смерти*, – но уже в связи с его образованностью, в связи с наукой, в связи с познанием несостоятельности бессмертия. Меньше всего бессмертие и смерть таким человеком связывается с его собственной персоной, но также и с почитаемыми покойниками, по крайней мере поскольку они живы в его сердце и святы для него, как некогда в действительности.

Вера в бессмертие, по крайней мере настоящая, сознательная, намеренная, появляется в человеке лишь тогда, когда он выражает *суждение*, когда бессмертие есть не что иное, как *хвала*, воздаваемая человеком весьма высоко ценимому им предмету, а смерть есть тогда не что

иное, как выражение *презрения*. Телесные отправления, т.е. отправления чрева, отвратительны, низки, низменны, животны – значит, переходящи, смертны. Отправления духа, т.е. головы, возвышенны, благородны, отличают человека, а значит – бессмертны. Бессмертие есть торжественное провозглашение ценности; этого объявления ценности удостоивается лишь то, что считают *достойным* бессмертия. Вера в бессмертие поэтому лишь тогда начинает существовать, когда она отождествляется с верой в Бога, когда она выражает религиозную оценку – значит лишь тогда, когда она есть выражение божества или божественности. Доказывать, что человек или душа бессмертны, значит доказывать, что либо душа, либо человек есть Бог. Вернее сказать, доказательство их *бессмертия* опирается исключительно на доказательство их *божественности*, безразлично, признается ли божественный характер за ними прямо или косвенно, – т.е. так, что божество представляется отличным от души, а затем доказывается существенное единство души и божества. Древние и в этом отношении дают весьма поучительный пример, ибо они открыто заявляли о божественном характере человеческой души, или духа, который христианская мудрость и лицемерие на словах отрицают; хотя по существу они самым определенным образом, точно так же, как и древние, вернее еще определеннее их, признают этот божественный характер, а ведь древние основывали свое доказательство бессмертия души прямо на ее божественности\*.

Раз бессмертие есть лишь исполненное пафоса и аффекта выражение похвалы, награда, то понятно также, почему древние смотрели на бессмертие как на привилегию аристократии, признавали бессмертие лишь за великими, выдающимися людьми, вернее говоря, подходили к вопросу о бессмертии не с общечеловеческой точки зрения, а интересовались лишь бессмертием людей великих. Например, Тацит говорил: “Как об этом свидетельствуют мудрецы, *люди великие*, *magnae animae*<sup>14</sup>, не гаснут с телом”. Христианство превратило это аристократическое бессмертие древних в плебейскую общую собственность, во владении которой может участвовать любой человек, не будучи наделен особыми достоинствами или же политическими добродетелями и заслугами, – ему достаточно было быть только верующим христианином. Тем не менее христианство вновь превратило бессмертие в привилегию *верующей* аристократии, ибо оно предназначило небо лишь для нее, а ад – для неверующих, для безбожников. Однако лишь небо заслу-

\* Столь же поучительны древние и относительно веры в бога, ибо что для обладающего ограниченным умом, руководствующегося своими интересами христианина стало непосредственной определенностью, то у свободомыслящих древних еще было предметом сомнения. Что христианам было представлено уже готовым, завершенным существом, то, как мы видим это собственными глазами, у древних *развивалось, становилось*. Христианство есть Божья *Матерь* и знает лишь ее. Отец же Бога есть язычество.

живает почетного титула бессмертия; лишь радостное, счастливое бытие есть бытие; ад же, напротив, есть лишь *злбное* выражение небытия, постоянный страх перед смертью, в который из христианской любви верующий ввергает неверующего, ад есть лишь существование, которого желает верующий неверующему только потому, что никакие истязания, никакие мучения, никакое ощущение небытия просто немислимы без существования.

Вера в бессмертие в собственном смысле слова возникает только тогда, когда человек уже пришел к сознанию того, что смерть есть негативность и абстракция, отрицание и обособление, но, сам, проявляя при мышлении деятельность отрицания и обособления, человек уступает смерти только свое видимое, вообще чувственное, существо, а не субъект этой деятельности, не дух. Смерть в его глазах – только выражение отрицания и обособления, которые он сам производит в процессе мышления, создавая общее понятие о чувственном предмете. Как же тогда смерть могла бы уносить то, проявлением чего она всего лишь оказывается? Философствовать значит умирать – умирать значит философствовать; следовательно, смерть всего лишь присуждает человеку степень доктора философии. Это означает: человек умирает, философ же бессмертен. Смерть отнимает у обычного человека насильственно то, что философ по собственной воле отнимает у себя сам. Философ, по крайней мере истинный, спекулятивный, платоновский, христианский, еще при жизни лишен вкуса, обоняния, глух, слеп и бесчувствен. Он, правда, ест и пьет, он вообще исполняет все *животные* функции, как то: видит, слышит, чувствует, любит, ходит, бегаёт, дышит, но все лишь в сомнамбулическом состоянии, т.е. без души и без смысла. Все это он делает не с радостью и любовью, как обычный человек, нет, он делает это лишь из печальной необходимости, лишь с досадой и против своей воли, лишь в противоречии с самим собой, делает потому, что наслаждение мышлением для него связано с этими профаническими жизненными отправлениями, ибо он не может мыслить, не может философствовать, если он не живет. Как же после этого смерть может быть против него? Ведь смерть отрицает лишь то, что он сам отрицал, она ведь конец всех телесных наслаждений и жизненных отправлений. Поэтому философ после смерти продолжает свое существование, но *не как человек*, а лишь *как философ*, т.е. он мыслит смерть, этот акт отрицания и обособления, как существование, потому что он отождествляет се с актом мышления, высшим жизненным актом; философ олицетворяет отрицание сущности как сущности, а небытие представляет в виде бытия.

Даже христианское небо по своему истинному религиозному значению есть не что иное, как *небытие человека*, мыслимое как *бытие христианина*. Смерть есть отрицание, конец всех глупостей, тщетной

суеты и низости человеческой, особенно политической, гражданской жизни, конец всех земных тягот и ударов судьбы, всех грехов и ошибок, всех страстей и желаний, всех потребностей и борений, всех страданий и болей. Поэтому уже древние называли смерть врачом. И я в своих “Мыслях о смерти и бессмертии” представил смерть ученой публике в следующих стихах:

Верней на свете нет леченья,  
Оно не знает неудач,  
От всех страданий и мучений  
Избавит мигом этот врач.

В заключительной части двустихий я так прославлял ее в противоположность поповской медицине:

Бед истинных попам никак не одолеть,  
Запомните, друзья, их лечит только смерть.  
Что толку гнать безвредных бабочек от кроны,  
Ведь не от них желтеет куст зеленый:  
Они нектар цветочный поглощают,  
А главный враг внизу, он корни разрушает.  
Не стоит и лечить листву или цветок:  
Изгрызен корень – кончен жизни срок.  
А вы, попы, беретесь язвнца лечить,  
За это в рай надеясь пропуск получить.  
Но ваша мазь на самом деле  
И от прыща поможет еле-еле.  
В аптеке вашей – не лекарства, а румяна,  
Они не лечат, а замазывают раны.  
Пока вы хвалите фальшинвые товары,  
Природа в тишине недуги лечит даром.  
Божественная сущность ясна, чиста, как свет,  
Загадочна природа, больше таинств нет!

(пер. С.А. Ромашко)

Поэтому, если я в качестве живого представляю себе смерть\*, если я в качестве существующего представляю себе свое небытие, а это небытие представляю себе как отрицание всех бед, страданий, превратностей человеческой жизни и самосознания, то я произвольно переношу ощущение своего бытия в мое небытие; поэтому я мыслю и чув-

\* Педагогам и психиатрам следовало бы изображать смерть именно с этой точки зрения. Человеческое сердце примиряется со смертью, если голова представляет ему смерть как отрицание всех бедствий и страданий, связанных с жизнью, притом представляет смерть необходимой; ибо там, где есть ощущение, там с необходимостью имеется ощущение боли, где есть сознание, там с необходимостью имеется недовольство и раздвоение с самим собой. Короче говоря, зло столь необходимо связано с жизнью, как азот, в котором гаснет свет огня и жизни, связан с кислородом воздуха. Непрерывное блаженство есть мечта.

ствую мое небытие как блаженное состояние. И *тот* человек, который, как большинство людей, вырос и живет в состоянии тождества мышления и бытия, который не различает между мыслью, или представлением, и предметом, – тот человек считает это небытие подлинным бытием после смерти, поскольку он представляет его себе как блаженство в противоположность к страданиям действительной жизни. Поэтому и христианское небо в своем чистом значении, лишенном всяких антропатических дополнений и замысловатых украшений, есть не что иное, как смерть, как отрицание всех горестей и неприятностей, всех страстей, потребностей, борений, смерть, которая мыслится как предмет ощущения, наслаждения, сознания, а значит как *блаженное* состояние. Смерть поэтому едина с Богом, Бог же есть лишь олицетворенная сущность смерти, ибо как в Боге сняты всякая телесность, временность, нужда, похотливость, страстность, ненадежность, порочность, короче говоря, все качества подлинной жизни и бытия, точно так же они сняты во смерти. Поэтому умереть значит прийти к Богу, стать Богом, и, как это уже говорилось у древних: блажен, кто умер, совершенен, кто увековечен.

Говоря более конкретно, небо для христианина есть отрицание, смерть всего нехристианского, всего плотского, чувственного, человеческого; ибо на небе христианин перестает быть человеком, он становится ангелом. Ангел же есть не что иное, как олицетворение абстрактного, обособленного от человека и именно поэтому истинного, совершенного христианина; он не что иное, как христианин без плоти и крови, как христианин, представленный как самостоятельное существо. Как от платоновского человека, строго говоря, после смерти ничего не остается, кроме философа *in abstracto*<sup>15</sup>, так же и бессмертная душа есть не что иное, как опредмеченное и олицетворенное понятие философии; так, строго говоря, от человека-христианина после смерти не остается ничего иного, кроме христианина *in abstracto*, и христианское небо есть не что иное, как осуществившееся, опредмеченное, олицетворенное христианство. Но раз философ, как и христианин, не может существовать без человека и раз философ в действительности есть не кто иной, как философствующий, а христианин не кто иной, как верующий во Христа и стремящийся к Богу человек, то само собой разумеется, что это небытие человека, представленное как чисто философское или чисто христианское бытие, вновь становится утверждением человека. Ведь только на плечах человека философ может вознестись к бессмертию, а христианин – к блаженству в небесах. Лишь если человек бессмертен, то бессмертным может быть и философ и христианин. Как мы всегда должны подводить под абстрактное, наиболее общее понятие, чувственный образ, если оно не должно быть пустым звуком, точно так же и философ, *volens volens*<sup>16</sup>, должен подставлять образ чувственного человека под понятие его бессмертной души, а христианин –

под свое небесное, отделенное от плоти и крови существо. Вместе с тем, однако, такое очеловечивание, такое наделение чувственностью есть лишь произвольное, недолженствующее, ибо после смерти *должен* существовать лишь философ, лишь христианин, но не человек; существование после смерти должно быть абстрактным и негативным, оно должно быть отсутствием всех противоречий и противоположностей по отношению к философии, по отношению к христианству; с тем, как уже сказано, чтобы такое отсутствие могло быть представлено как блаженное бытие. Но, будучи именно лишь абстрактным и негативным существованием, это отсутствие всех бед крайне сомнительно, даже невероятно, явно противоречит условиям подлинного существования и сущности человеческой природы, ибо человек не может себе мыслить блаженство без труда, вечность без перемен, удовольствия без нужды, без недостатка, без потребности, и если он до некоторой степени раскрывает глаза и бросает взоры из царства небесных мечтаний в действительность, он вообще не может себе мыслить абстрагированное существо как существо действительное. Поэтому человек расстается с религиозным и философским бессмертием; на место абстрактного философа и небесного христианина он ставит человека. Эта точка зрения на бессмертие, являющаяся последней и есть бессмертие современного рационалистического христианства, верующего неверия, которое, утверждая религиозные истины, т.е. представления, одновременно всегда влагает в них их отрицание.

### РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ИЛИ НЕВЕРУЮЩАЯ ВЕРА В БЕССМЕРТИЕ

Рационализм и христианство зиждутся на общем *принципе*; однако лишь в теории, а не на практике, т.е. лишь в общем, а не в частном; в представлении, но не в действительности и в истинности. Рационалист в той же степени верует в Бога, как и христианин или язычник; атеизм для него есть чудовищная глупость или заблуждение; но на практике, в особенном, он атеист; там он объясняет себе все без Бога. Его Бог есть лишь выражение его теоретической ограниченности; там, где он не может себе чего-либо объяснить, там, где бессилен его разум, как это, например, имеет место относительно начала мира или же органической или сознательной жизни, только там он подставляет Бога, т.е. необъяснимое он объясняет себе посредством необъяснимого существа, дополняет или олицетворяет недостаток необходимых определенных позитивных оснований в некоем неопределенном, необоснованном, но именно поэтому бесконечном, всемогущем существе. Однако это существо находится лишь на крайней точке мира, а в остальном все происходит весьма естественно и по-мирскому. Бог – король мира, но лишь *potentia*<sup>17</sup>, однако не *re*<sup>18</sup>, на словах, но не на деле. Рационалист не отри-



цает возможность чуда, т.е. возможность невозможного, ибо он нигде не ищет первопричины, он не спрашивает, что же, собственно говоря, есть чудо; однако выводы из этого представления – необходимость и действительность – рационалист отрицает. Он определяет и почитает Бога как духа, как существо без какой бы то ни было чувственности, страстности, плоти; однако этот дух ни в малейшей степени не мешает рационалисту в плотских наслаждениях, в отличие от прежних христиан. Он не выводит из этого духа необходимость умерщвления плоти и аскетизма; он не усматривает в этом духе строителя монастырей и церквей, автора Священного писания, сочинений “*De civitate Dei*”<sup>19</sup>, “*De imitatione, Christi*”<sup>20</sup>, создателя духовенства, монахов и монахинь – нет! – Он усматривает в этом духе лишь автора “*Ars amandi*”<sup>21</sup>, Лукреция – автора “*De rerum natura*”<sup>22</sup>, Апиция – автора “*De opsoniis et condimentis*”<sup>23</sup>; он видит в нем лишь творца природы, плоти, чувственности. Чистый дух нас создал чувственными; он наделил нас вкусом; кто же откажется поэтом от души вкусить лакомые кусочки его творения? Кто действует против стремлений плоти, тот действует против воли творца. Бог есть дух, однако его творения, его воля суть плоть. Так рационализм подменяет – причем здесь под рационализмом подразумевается не только рационализм в более узком смысле, но и современный нехристианский христианизм, вообще современный атеистический теизм – теологию физикой, супранатурализм – натурализмом, святой дух аскетизма – эпикурейством. Он согласен с принципом, но отрицает определения, которые лишь превращают принцип в истину, отрицает следствия, конечно, следствия тягостные, неприятные, отрицающие человека, ибо удобные, приятные стороны и следствия какого-либо принципа, какой-либо веры он принимает от всего сердца.

Как обстоит дело с его Богом, так обстоит дело и с его потусторонним миром, который есть не что иное, как осуществленный, практический Бог. Рационалист верит непреклонно и твердо, так же, как и христианин, в потусторонний мир, в бессмертие; отрицать их, т.е. отрицать в принципе, открыто, решительно, истинно, мужественно, – это для него составляет чудовищное заблуждение. Но он не верит в то, что на небе “вечно правится церковная служба”, что там кончаются все земные дрязги и всякая борьба, что там прекращается отлив и прилив, прекращаются треволнения данной жизни. Не может быть! Ведь неверие отвергло небо и вместе с ним бессмертие потому, что ему были противны вечный застой, вечное однообразие неба, потому, что ему, этому неверию, отделение покоя от борьбы, удовольствия от потребности представлялось как чистый фантом. Но на рационалиста приходится такая же доля заслуг в неверии, как и в вере; собрание естествоиспытателей в его глазах столь же авторитетно, пожалуй, даже более авторитетно, чем церковное собрание под знаком Святого триединства. Он рассматривает свои религиозные представления веры, эти откровения

человеческой фантазии, ограниченности и невежества, сквозь объектив естественных наук. Поэтому в веру в потусторонний мир он закладывает и неверие в него; он превращает религиозное, т.е. мнимое, небо христианства в профаническое, чувственное небо современной астрономии, святую субботу потустороннего мира в обычный трудовой день. Там не отдыхают, боже упаси! Там мы вступаем в новую школу жизни; там мы снова начинаем, но с более высокой ступени; там мы снова становимся приголовишками, гимназистами, студентами, пока мы и там не достигнем высшего положения, чтобы снова затем продолжать на еще более высокой ступени наше *curriculum vitae*<sup>24</sup>. Прогресс, прогресс без цели и конца предстоит нам! Радуйтесь жизни! Не князь мира, а только "Вперед!" служит нам примером, гарантом нашего небесного будущего. Так, рационалист, стремясь избежать небесной фантазмагии, попадает в другую, столь же бездонную фантазмагию — в фантазмагию, которая одновременно уничтожает истинное религиозное значение потустороннего мира, значение, заключающееся лишь в представлении о том, что там человек приходит к своей цели, пребывает в покое, будучи свободен от беспокойных стремлений земной жизни. Так рационалист впадает в фантазмагию вечного прогресса; однообразие вечного застоя рационалист заменяет однообразием вечного прогресса. Он делает данный мир мерой для мира потустороннего, приспособляет потусторонний мир к данному миру; человек есть действительное, прогрессирующее во времени существо; значит, там, в потустороннем мире, как и здесь, прогрессирующее, но прогрессирующее там безгранично. Рационалист, таким образом, делает потусторонний мир для себя правдоподобным, подгоняя его под мерку данного мира, ибо кто же может сомневаться в существовании данного мира? Тем самым он ставит данный мир, это отрицание потустороннего мира, на место потустороннего мира; свою веру он строит лишь на самообмане, правда, самообмане неосознанном, потому что там, как и здесь, он снова сидит и потеет за школьной партой; потому что под потусторонним миром он не представляет себе ничего иного, как данный мир, т.е. рационалист верит в потусторонний мир, отрицая его. Религиозно верующий верит в потусторонний мир потому, что, по его представлению, там *иная* жизнь, чем здесь; рационалист же, который верует в разум, этот неверующий верующий, верит в потусторонний мир потому, что там *не иная* жизнь, чем здесь, т.е. рационалист верит лишь в истинность данной жизни, правда, верит лишь *de facto*<sup>25</sup>, но не *de jure*<sup>26</sup>. Для христианина или религиозно-верующего иная жизнь есть превосходная степень жизни, наивысшая, божественная, совершенная жизнь; для рационалиста же будущая жизнь есть лишь сравнительная степень. Он в потустороннем мире более совершенен, чем здесь, но лишь в очень малой степени. Рационалист столь же мало в состоянии связать существование человека с блаженством, совершенством, божественностью, как

мало он в состоянии соединить воедино божество и человечество в богочеловеке; поэтому, чтобы существовать, рационалист приносит в жертву небесное блаженство; он хочет существовать à tout prix<sup>27</sup>, лучше быть неблаженным, чем вообще не быть, ибо представление полного небытия есть представление нехристианское, безбожное, атеистическое; поэтому рационалист мыслит себе трудовую, деятельную, целеустремленную, прогрессивную жизнь. Но прогрессивная жизнь именно и есть жизнь неблаженная; это есть, по крайней мере, такая жизнь, когда желание, радость, выигрыш сменяются потерей, беспокойством, раскаянием, болью, ибо с каждым шагом вперед, я, правда, радуюсь своему новому успеху, но вместе с тем одновременно сетую на свою глупость и ограниченность в прошлом; значит, прогрессивная жизнь – это такая жизнь, как данная. Чтобы придать своей потребности в вечном существовании красивую форму, рационалист пользуется религиозной идеей приближения к Богу, уподобления Богу, т.е. выдвигает цель ссодинения с Богом. Он верит в бессмертие не из *себялюбия*; о нет, он верит в продолжение своего собственного существования после смерти, только желая угодить Богу, т.е. во имя и в честь духа или добродетели. Рационалист верит в продолжение своего существования после смерти потому, что, не существуя, он ведь не может становиться все лучше, все совершеннее, все более похожим на Бога. Однако цель этого совершенствования он отодвигает в бесконечность. Он постоянно остается несовершенным существом, так же как в данном мире; он всегда остается далеким от своей цели, либо лишь это отдаление гарантирует ему продолжение существования в потустороннем мире. Ведь совершенствование есть не что иное, как постоянное улучшение и одухотворение, постоянная, все более возвышающаяся абстракция и отрицание; в потустороннем мире рационалист избавляет себя от желаний и стремлений плоти – теоретически он ведь, как мы знаем, аскет и враг плоти, – на том свете он больше не ест, не пьет и не женится; он отказывается там от своего земного тела, но зато, видимо, получает там – точно ему об этом ничего не известно – более утонченное тело, но еще не наиболее утонченное. Короче говоря, совершенствование есть постоянно продолжающаяся сублимация, испарение, одухотворение. Ведь прообраз рационалиста есть существо без плоти и крови, без чувственности, чистый дух, т.е. чистая абстракция, чистое *ens rationis* – значит его истинная цель есть *ничто*, ибо ничто есть нечто наиболее нематериальное; кто есть ничто, тот не имеет больше желаний, стремлений, страстей, недостатков и пороков. Но эту цель рационалист отодвигает в область недостижимого. Правда он, постоянно хочет стать ничем – это от него требует его фантастическое стремление к совершенствованию и к самообожествлению, но он не может стать ничем, ибо его реалистическое стремление к жизни требует, чтобы для существования он всегда оставался чем-то, всегда оставался несовершенным.

Поэтому потусторонний мир рационализма есть не что иное, как далеко отодвинутое, перенесенное в обманчивые дали растворение в ничто. Восточный фантазер ставит непосредственно целью своей жизни растворение в боге, или ничто. Западный фантазер ставит ту же цель, стоит на том же фантастическом фундаменте – религия по своему происхождению и существу есть ориентализм, – однако он не обладает огненным пылом и фантазией восточного фантазера; наоборот, он эгоистичен, флегматичен, прозаичен, дипломатичен, умен, короче говоря, он рационалист; поэтому он никогда не осуществляет это растворение в духовном ничто; он не превращает это растворение в практическую истину. Но именно поэтому цель совершенствования, которую рационалист выставляет как причину необходимости потустороннего мира, есть лишь предлог для его себялюбия, ибо то, что не достигается во веки вечные, есть лишь мнимая цель. В понятие задачи, цели входит то, что в конечном итоге они должны быть достигнуты. А если я и в потустороннем мире снова несовершенен, зачем тогда он нужен? Значение потустороннего мира заключается именно лишь в том, что он есть отрицание, противоположность данной “несовершенной” жизни. Необходимая цена смерти есть совершенство, блаженство, божество. Столь жестокое, болезненное отрицание, которое есть смерть, или, вернее, умирание, заслуживает наивысшей и последней награды. Ведь смерть уже сама по себе есть отбрасывание всего земного, несовершенного, чувственного; на смертном одре человек лишается тщеславия, желаний, грехов и потребностей. Поэтому смерть – условие абсолютного совершенства, конец всех условий прогресса. К такому абсолютному отрицанию подходит лишь абсолютное утверждение. Кому однажды смерть присвоила степень магистра “разлагающей и подрывающей” философии, тот потерял всякое желание вновь учить азбуку жизни. С трагедией акта умирания сочетается лишь вечное блаженство или вечный конец, сочетается лишь превращение в божество или небытие, но никак не комедия рационалистического потустороннего мира – этого жалкого средостения между Нечто и Ничто, между блаженством и злосчастьем, между совершенством и ущербностью. Поэтому, мой дорогой рационалист, я сердечно благодарю тебя за представленное тобою суетное бессмертие; я хочу либо быть в старой вере, быть с Богом, желаю быть вместе с представленной в виде существа Смертью или с Ничто, как с окончанием всякого прогресса, либо вообще не быть. Когда идут вперед, делают и понятные движения и часто оступаются (*faux pas*<sup>28</sup>); но я в борьбе с жизнью, и уж, конечно, в борьбе со смертью, сыт по горло этими *faux pas*. Оставь меня покоиться в мире! Сколь мудры были “слепые” язычники, которые произносили во след своим покойникам: “*molliter ossa cubent*” (“Да покоятся спокойно кости твои!”) или же: “*placide quiescas*” (“Спи с миром!”). Христиане же рационалисты кричат в уши умирающим веселое: “*Vivas et crescas in infinitum*”<sup>29</sup> или

же подменяют, как пиетисты-врачеватели душ, вроде доктора Эйзенбарта, страх перед смертью страхом перед Богом, объявляя его залогом небесного блаженства! О христианство! Ты есть безумие в форме разума, ты есть самое чудовищное издевательство над родом человеческим, облеченное в форму сладчайшей лести!

Рационализм строит свое основное доказательство необходимости потустороннего мира на предпосылке, что человек не достигает на земле своего назначения. “Невозможно отрицать, – говорит, например, один из виднейших современных рационалистов, – что назначение любого существа выражено в его силах и способностях. Тем, чем может стать любое существо, оно должно стать, и оно им становится. Растения и животные, как и тело человека (а телом обладают и те и другие), имеют лишь такие способности, которые могут найти развитие в данной жизни и на земле и действительно развиваются... По-иному, однако, обстоит дело с силами и способностями духа. Они способны на столь большое развитие, что *человеческая жизнь любой длительности* недостаточна, чтобы завершить их развитие; поэтому каждый, в том числе и самый образованный человек, *умирая даже стариком*, должен признать, что находится лишь в начале своего духовного развития и что он мог бы сделать в нем *бесконечные успехи*, если бы дух его имел более длительное существование и попал бы в более совершенные условия... Сила познания кажется столь же неограниченной, как и сам познаваемый материал, но жизнь слишком коротка, а тело – слишком тесные нуты... для того, чтобы сила познания могла достичь полного развития... Мы, несомненно, располагали бы силами овладеть не *одной* наукой, а всеми науками, не будь наша жизнь столь короткой, и если бы четверть жизни мы не приносили в жертву сну, а две другие четверти – добыванию средств существования, покрывающих потребности жизни, и труду для поддержания земных условий. Также и действительная сила человека лишь в малой степени развивается земной жизнью и никоим образом не используется до конца. Особенно моральное образование, призванное возвысить закон совершенства до положения господствующего закона жизни, еще недостаточно развито. Обстоятельства, тормозящие моральное образование – потребности, привычки, чувственные стремления, *lucta carnis cum spiritu*<sup>30</sup> – исчезают лишь со смертью, в результате чего никто не *становится* столь *совершенным*, сколь он *должен был бы стать*, коим он мог бы стать при более благоприятных условиях. То же самое мы должны, наконец, сказать о нашей способности к прекрасному. И эта способность лишь мало развивается жизнью. Обычно лишь можно заниматься только *одним* видом искусства, и лишь немногие в состоянии заниматься несколькими видами искусства, и никого не может хватить на занятие всеми видами искусства. Таким образом, человек есть *единственное* земное существ-

во, наделенное силами и способностями, которых жизнь не раскрывает, которые очевидно рассчитаны на продолжение бытия и нуждаются во втором мире. Животные и растения, развитие которых прерывается вследствие преждевременной смерти, могли бы все же, если бы тому не помешало насилие, полностью развиваться, в то время как из человеческих индивидуумов – и именно в этом заключается главное! – ни один не может полностью развить свои силы и способности, достигнув даже *глубокой старости*”. Однако данная предпосылка, говорящая о том, что человек, да притом в самых счастливых земных условиях существования, даже если он достигает весьма почтенного возраста, не выполняет своего назначения на земле, основывается лишь на том, что, как это сейчас выяснится, человеку приписывают сверхъестественное, фантастическое назначение.

Человек, точно так же как и растения и животные, есть природное существо. Кто, кроме христианского фантазера, усматривающего высшую для себя честь в том, чтобы игнорировать очевиднейшие истины или же приносить их в жертву интересам своей веры, может отрицать это? Кто может вырывать человека из его связей с миром растений и животных? Кто может обособлять историю культуры человечества от истории культуры растений и животных? Кто может закрывать глаза на то, что растения и животные изменяются и совершенствуются, развиваясь вместе с человеком и, наоборот, точно так же человек вместе с ними? Кто может, бросив хотя бы поверхностный взгляд на мифологии и религии народов, не заметить, что в обществе богов и людей всегда присутствуют животные и растения? Кто может себе мыслить египтянина без Аписа, бедуина – без верблюда или лошади, родословная которой его больше интересует, чем его собственная родословная, лапландца без оленя, камчадала без собаки, перуанца без ламы? Кто может отнять у индийца, который есть самый утонченный, прирожденный любитель цветов, как бы цветок в человеческом образе, его лотос, перед красотой которого, он молясь, опускается на колени? Кто может вообще отнять у ботаника, любителя цветов, у человека, любящего растения, цветы и растения без того, чтобы вырвать из его головы глаза, а из его тела – душу? О чем в действительности свидетельствуют эти явления в жизни человека, – причем решают здесь факты, а не слова, – окружающего животных и растения прямо-таки религиозной любовью и почитанием, которые у древних и малоразвитых народов соответствуют их манере мышления, чувствования и выражения? Человек тем самым провозглашает, что связан не только телом, но и умом, душой, сердцем с природой, заявляет и то, что, следовательно, отрыв человека от земли, перемещение его в небо или вообще в иной, неведомый, т.е. фантастический, мир есть лишь чудо, чудотворчество, свершенное всемогущим Богом, т.е. чудо, свершенное всемогущим, непостижимым, сверхъестественным христианским эгоизмом.

Поэтому человек как природное существо столь же мало обладает особым, т.е. сверхземным, сверхчеловеческим назначением, как животное – назначением сверхживотным, а растение – сверхрастительным. Любое существо предназначено только для того, чем оно является; животное назначено быть животным, растение – быть растением, человек – быть человеком. Цель существования каждого существа заключена непосредственно в его существовании; каждое существо достигло своего назначения тем, что оно достигло существования. Существование, бытие есть совершенство, есть исполненное назначение. Жизнь есть самодеятельное бытие. Поэтому растительное существо достигло своего назначения тем, что оно действует в качестве того, что оно есть, а именно как растительное существо; осязающее существо – тем, что оно действует в качестве осязающего существа; сознательное существо – тем, что действует как существо сознательное. Какой свет озаряет глаза младенца? Радость по поводу того, что человек может, а следовательно, должен выполнить программу – по крайней мере на данной точке своего развития, ибо долженствование зависит от данной ему возможности; из этих глаз светится радость младенца по поводу своего совершенства, радость, что он есть, и притом есть как существо сосущее, вкушающее, видящее, осязающее себя и другое. Для чего ребенок есть? Разве его назначение находится по ту сторону его детства? Нет, ибо для чего он был бы тогда ребенком. Природа каждым шагом, который она делает, завершает свое дело, достигает цели, совершенствуется, ибо в каждый момент она есть и значит столько, сколько она может, а следовательно, она есть в каждый момент, сколько она должна и хочет быть. Ребенок существует не ради того, чтобы стать мужем – сколько людей умирает, будучи детьми! – дитя есть ради самого себя; поэтому он удовлетворен и блажен сам собой. В чем назначение юноши? В том, что он юноша, что он радуется своей юности, что он не стремится оказаться по ту сторону юности\*. В чем назначение мужчины? В том, что он мужчина, что он действует как мужчина, что он реализует свою мужскую силу. То, что живет, должно жить, должно радоваться своей жизни. Радость жизни есть беспрепятственное выражение жизненной силы. Человек есть человек, а не растение, не животное, т.е. не верблюд, не осел, не тигр и т.д.; значит, у него нет иного назначения, как проявлять себя тем существом, какое он есть. Он есть, он живет, он живет как человек, voilà tout<sup>31</sup>. Говоря человеческим языком, природа не имеет никаких намерений, кроме жизни. Человек не есть цель природы – он есть эта цель только в своем собствен-

\* Так же, как христианство вообще обещанием будущей жизни лишило человека его нынешней жизни, наша христианская педагогика и по сей день из соображений нежной заботы об их будущем лишает бедных детей счастья детства, а юношей – счастья юности.

ном, человеческом понимании – он есть высшее проявление ее жизненной силы, так же как плод не есть цель, а высшая блестящая кульминационная точка, высшее жизненное стремление растения. Не телеологическая мудрость, не экономическая целесообразность, а естественное стремление, переполнение, изобилие соков, жажда выражения жизненной силы суть причина зачатия, размножения. Поэтому природа столь безгранична в своих произведениях. Для чего тучи пыльцы, извергаемые лесами в период оплодотворения, для чего бесчисленные яйца растений и животных, только очень немногие из которых становятся растениями и животными, для чего? Глупый вопрос! Ты же в этом своими собственными глазами видишь богатейшее, бесцельное, безграничное стремление природы к жизни. Для чего существует бабочка-медоedка? Для чего существуют травяные клопы, блохи? Для того, как говорят теологи, чтобы либо те, либо другие не возобладали. Нет! Говорить так – значит превращать следствие в причину; лишь стремление жить вывело на свет травяного клопа, блоху. То, что вредит тебе, то сладостно блохе; повсюду, где есть материал для удовольствия, там есть и стремление к удовольствию; повсюду, где есть то, от чего получается удовольствие, с необходимостью есть также то, что получает удовольствие. Поэтому одно обуславливает другое; одно вызывает к жизни другое; одно ограничивает другое, чтобы освободить для себя место и сферу действия, – вот в чем причина гармонии в природе. Поэтому происхождение жизни, т.е. чувственной индивидуальной жизни, лишь тогда непонятно, когда ее отрывают от природы, которой жизнь обусловлена, изолируют, и мыслят условия жизни как готовые еще до того, как жизнь возникла. Если же жизнь и условия для жизни мыслить вместе, то образование земли, воды, воздуха, температуры и образование животных и растений суть *единый* акт; следовательно, происхождение, например, воды столь же непонятно, как происхождение водного животного или, наоборот, происхождение жизни становится в столь же малой степени чудом, как происхождение условий жизни, для объяснения которых уже мыслящие теисты XVIII в. считали ненужным применять гипотезу *deus ex machina*<sup>32</sup>. Конечно, жизнь не есть продукт химического процесса, не есть продукт вообще какой-нибудь отдельной силы природы или отдельного явления, к чему метафизический материалист сводит жизнь; жизнь есть результат всей природы.

Если спросишь: для чего существует человек? – я спрошу тебя прежде: зачем или для чего тогда существует негр, остяк, эскимос, камчадал, огнеземелец, индеец? Разве индеец не достигает своего назначения, когда он есть именно индеец? Если он не достигает своего назначения как индеец, для чего же он тогда индеец? Как утверждает христианин-фантазер, человек в своем детстве, а значит, и вообще молодости, ибо в молодости мы меньше всего трудимся в вертограде господнем – из-за привязанности ко сну, еде, питью оказывается далее всего



от достижения своего назначения; спрашивается, для чего и почему же в таком случае человек в этот период есть детское, юношеское, спящее, кушающее, пьющее существо? Почему он не рождается готовеньким христианином, рационалистом и, еще бы лучше, прямо ангелом? Почему в таком случае он не остается в потустороннем мире, т.е. в соответствии с истинным текстом? Зачем это земное отклонение? Почему он заблуждается и обретает форму человека? Разве жизнь именно из-за потустороннего мира, в котором она только и должна обрести свой смысл, не теряет весь свой смысл, все свои цели? Вы не можете объяснить себе жизнь без потустороннего мира? Как глупо! Именно предположение потустороннего мира делает жизнь необъяснимой. Разве именно те жизненные отправления, на которые христианин ссылается в *доказательство* существования потустороннего мира, не суть доказательства, его существование *отрицающие*? Разве они не доказывают очевиднейшим образом, что то назначение, которому эти жизненные отправления противоречат, именно потому, что они ему противоречат, *не* есть назначение человека? Как глупо делать из того, что человек спит, с необходимостью вывод, что он некогда станет существом, которое более не спит, все время тарашит глаза и бодрствует. Тот факт, что человек спит, и есть именно очевидное доказательство того, что сон относится к сущности человека и что, следовательно, только то назначение, которого человек достигает, конечно, не во сне, но все же связанное со сном, есть его подлинное, истинное назначение. И разве сон, еда, питье – я умалчиваю здесь о божественной олимпийской потребности в любви, щадя христианских теологов, чей идеал есть бесполоый ангел, – разве эти жизненные отправления, которые перед нами сегодня так принижают христиане, воодушевленные – во всяком случае теоретически – духом монашества, не суть, как и ступени детства, юности, как и все в природе в соответствующий период, самоцель, подлинны наслаждения и благоденствия? Разве мы не бываем пресыщены даже наивысшими духовными наслаждениями и деятельностью? Разве христианин в состоянии непрерывно молиться? Разве молиться без перерыва не означало бы то же самое, что не молиться, а мыслить без перерыва – не мыслить? Разве и здесь, как я утверждал в своих стихах, вся прелесть не заложена в краткости? Разве мы не должны расставаться с чем бы то ни было, чтобы придать ему привлекательность новизны и вновь полюбить его? А что же мы теряем вследствие сна, вследствие принятия пищи и питья? Время; однако то, что мы проигрываем во времени, мы выигрываем в силе. Набравшись новой силы, мы возвращаемся к своей деятельности. Глаза, отдыхающие ночью, видят тем лучше утром. Так, каждый день есть праздник возрождения и воскрешения человека. Разве человек должен спать, есть и пить с супранатуралистическим, лицемерным отвращением и неохотой – а это есть необходимое следствие истинного христианства? Нет, он должен охотно спать,

охотно есть, охотно пить; но он должен также охотно бодрствовать, охотно мыслить, охотно трудиться. Он не должен отравлять себе радость наслаждения мыслями о труде, ибо наслаждение и без того проходяще, но он также не должен в труде думать об удовольствии, а должен в труде, в деятельности находить наслаждение; вообще человек должен делать все, что относится к человеку, что соответствует природе, в соответствующее время ради этого самого дела; делать, значит, с радостью и охотой, делать все с сознанием того, что он этим, испытывая во всем этом наслаждение, выполняет свое назначение. Вместо того чтобы верить в вездесущность Бога, он должен верить в *вездесущность человека*, в бытие человека не только в церкви, где человек находится отнюдь не дома, где еще сегодня человек приносится в жертву Богу, где действительные потребности человека приносятся в жертву роскоши религиозных церемоний\*, – или в келье ученого, или в кабинете политика, – но и в спальне, в столовой и в детской комнате, короче говоря, во всех местах и уголках, где он бывает и находится; человек должен вместо единства Бога доказывать и подтверждать *единство человека*, должен отбросить в корне гибельный, в корне ошибочный, в корне фантастический христианский дуализм духа и плоти, отбросить раздвоение человека на две существенно различные части, из коих одна принадлежит небу, а другая земле, одна принадлежит самому человеку, другая – неизвестно кому; причем творец одной части есть Бог, а другая часть – некая апокрифическая книга; автор этой книги неизвестен или, во всяком случае, по мудрости христианской его своим настоящим именем не называют; на немецком же языке его называют *дьяволом*. Христианство не что иное, как дипломатичный манихизм<sup>33</sup>, манихизм или парсизм<sup>34</sup>, только умеренный, модифицированный, ограниченный европейским разумом. Значит, человеку следует *отказаться от христианства* – лишь тогда он *выполнит и достигнет своего назначения*, лишь тогда он *станет человеком*; ибо христианин *не человек*, а *“полуживотное-полуангел”*. Лишь когда человек повсюду есть человек и сознает себя человеком, когда он не *хочет* быть чем-то *большим, чем он есть*, чем он может и должен быть, когда он уже не ставит себе цель, противоречащую его природе, его назначению, и, следовательно, *per se* недостижимую, фантастическую – цель стать Богом, т.е. существом абстрактным и фантастическим, существ-

\* Между прочим, в основе религиозных потребностей заложена простая, весьма реальная человеческая потребность, по крайней мере потребность, испытываемая теологами: это потребность представить себя важными и незаменимыми; ибо до тех пор, пока человечество – в отличие от потребностей человеческого просвещения, человеческого искусства и науки, человеческой добродетели и любви – будет обладать особой религиозной потребностью, до тех пор необходима также особая каста людей, не имеющая иной задачи, как культивирование именно этой искусственной потребности, представляющей собой чрезмерную роскошь.

вом бестелесным, бесплотным и бескровным, существом без чувственных стремлений и потребностей, – лишь тогда он законченный, лишь тогда он *совершенный* человек, лишь тогда в нем больше не будет свободного места, в котором смог бы свить себе гнездо потусторонний мир. И к этой законченности человека относится также сама *смерть*; ибо и смерть относится к назначению, т.е. к природе, человека. Поэтому мертвого справедливо называют скончавшимся. Умереть по-человечески, умереть в сознании, что ты в умирании исполняешь свое последнее человеческое назначение, следовательно, умереть, находясь в мире со смертью, – пусть это будет твоим последним желанием, твоей последней целью. Тогда ты и в смерти будешь торжествовать над цветистой мечтой христианского бессмертия; тогда ты достигнешь бесконечно больше, чем ты хотел бы достигнуть в потустороннем мире и все равно никогда не достигнешь.

*Особым* назначением – таким, которое сначала вводит человека в противоречие с самим собой и повергает его в сомнение, – сможет ли он достигнуть этого назначения или нет, – человек обладает лишь как существо моральное, т.е. как социальное, гражданское, политическое существо. Это назначение, однако, не что иное как то, что человек в нормальном и счастливом случае сам избрал для себя, исходя из своей природы, своих способностей и стремлений. Кто сам не назначает себя для чего-либо, тот и не имеет назначения к чему-либо. Часто приходится слышать, что мы не знаем, каково назначение человека. Кто рассуждает так, тот лишь переносит свою собственную неопределенность на других людей. Кто не *знает*, в чем его назначение, тот и не имеет особого назначения.

Но и в этой области, где человек может не достичь своего назначения, тотчас вновь выступает дуалистическая фантастика, свойственная рационалистическо-христианскому представлению о человеке, при этом в вопросе о бессмертии выделяется лишь стремление к знаниям, эстетическое и моральное стремление само по себе, как будто только господа ученые, моралисты и эстеты или художники могут претендовать на небесный потусторонний мир, как будто крестьяне, ремесленники, фабриканты не могут претендовать на то же, как будто стремление человека к совершенствованию ремесел, к постоянному целесообразному изменению земледелия, к постоянному прогрессу фабрик не есть такое же существенное и почтенное стремление. Ведь, наоборот, много ремесленников ломали себе голову над улучшением своего ремесла, более того, скорбели до смерти, что не смогли удовлетворить свое стремление к совершенствованию! Сколько молодых людей, желавших заняться ремеслом, но тем не менее, как это, увы! выявилось лишь позже, не имели к тому технических склонностей – в результате такого раздвоения морально и физически, наверно, погибли! Эти бед-

ные люди никогда не испытывали ни малейшего желания стать учеными, художниками или проповедниками закона морали; их наивысшим идеалом, их высшим желанием был ремесленник. Но это желание не исполнилось, что повело к их гибели. Разве не должно исполниться это желание в потустороннем мире? Сколько других людей, не ошибившихся в выборе профессии, остаются в данном мире всю жизнь, например, портняжными подмастерьями, – и все же их единственный помысел и желание – это стать портным – мастером! Разве это желание не морально, не духовное, не человеческое? Почему же, следовательно, не стать им в потустороннем мире тем, кем они желали стать в данном мире, но не могли? Или же портняжное ремесло зиждется лишь на нуждах бренной жизни? Разве этим ремеслом занимаются лишь хлеба ради? Определенно, нет. Сколько людей занято им по охоте, сколько людей считает это свое ремесло искусством? И действительно, разве портной не должен обладать эстетическим чувством, вкусом? Разве платья не должны также рассматриваться перед форумом искусства? Разве безвкусная одежда не может целиком уничтожить эффект произведения искусства? Где вообще находится граница между искусством и ремеслом? Разве не проявляется истинное искусство там, где ремесленник, гончар, стеклодув, каменщик выступают художниками своего дела? И разве искусство не связано с обычными потребностями жизни? Чем же иным занято искусство, как не облагораживанием обычного, необходимого? Там, где не нужны дома, там и не строят красивых домов; где не пьют вина и не ценят его, там и не воздают ему честь красивыми бокалами; где не оплакивают мертвых, для их возвеличивания не устанавливают памятников, мавзолеев; где не течет больше кровь, не поют и “Илиаду”. Когда твои избалованные, оглушенные Аллилуиями христианского неба уши уже не оскорбляются звуками топора дровосека и пилы столяра, они не приходят в восхищение и от звуков лиры и флейты. Что у тебя останется от искусства, если ты из-под него вырвешь золотую почву ремесла? В чем вообще чувство прекрасного находит материал, точку опоры для себя, в чем оно должно выражаться, осуществляться, ежели исчезают предметы искусства? Если поэту художник претендует на небесный, потусторонний мир, то на то же претендует ремесленник, на то же претендует вообще человек от головы до ног; ибо наивысший предмет искусства есть человек, да притом человек весь, человек от темени до пяток. Греки имели и почитали Венеру Калипигосскую. Это было необходимым следствием выработанного, совершенного чувства прекрасного. А если так, почему и Венера не может претендовать на небо? Как странно! Ранние христиане в своем религиозном рвении разрушали прекраснейшие произведения искусства древности, вообще отказывались от искусства, по крайней мере искусства самостоятельного, не деградировавшего до уровня орудия религии; ибо перед их глазами стоял опыт того, что искусство жизне-

радостно, чувственно, безбожно; они знали, что тот, кто охотно смотрит на красивых женщин на картинах, так же охотно смотрит на красивых женщин *in natura*<sup>35</sup>. А современные христиане-рационалисты строят даже на плотском великолепии, на Венере Калипигосской духовную надежду на небесный, потусторонний мир!

И как суетно и нелепо удовлетворение искусством превращать в основание необходимости существования потустороннего мира, и это при том, что на земле бесчисленные люди не располагают возможностью развить и удовлетворить чувство прекрасного, ибо эти бесчисленные люди не могут здесь утолить свой голод, во всяком случае так утолить, как это достойно человека! Разве не более необходимо утолить свой голод, нежели чувство прекрасного? Разве можно мыслить о чувствах эстетических и моральных, когда тело голодает или же питается пищей, непригодной для человеческого желудка? Разве человеческое питание – не первое условие человеческих взглядов, просвещенности? Следовательно, разве мы не должны требовать такого потустороннего мира, в котором голодные могли бы насытиться, где те, которые в данном мире живут лишь помоями, извергаемыми эстетическими и физическими лакомками, испытали бы, наконец, хоть один раз высшее наслаждение – отведав жаркого? Рационалист и в потустороннем мире – сторонник умеренного и рассудительного прогресса, т.е. такого прогресса, который никогда не достигает своей цели; рационалист отвергает какой бы то ни было насильственный перерыв, долженствующий произойти в человеке после его смерти; рационалист лишь полегонечку и исподволь подымает человека со ступени на ступень. Значит, что может быть естественнее, дешевле, необходимее, чем допустить бесчисленных бедняков и голодающих нашей земли лишь в потустороннем мире к наслаждению человеческой пищей, в то время как тем, кто за земными застольными радостями уже потерял всякий аппетит к небесным блюдам, предоставить в потустороннем мире удовлетворять свое чувство прекрасного в концертах, операх, балетах и картинных галереях! Но вот другой пример жалкой человеческой участи: как много женщин, не будучи в этом повинны, не выполняют своего назначения на земле! Назначение женщины, это очевидно, в том, чтобы стать женой и матерью. Лишь в этой сфере женщина развивает свои способности. Вечная девственность калечит женщину не только в физическом, но также и в моральном и духовном отношении. Лишь особо счастливые способности или условия – исключения из правила – спасают женщину от гибельных последствий противоестественного состояния вечной девственности. Почему же, в таком случае, вы не требуете такого постустороннего мира, где бы глубочайшее стремление женщины, которое бесчисленные женщины, очевидно, не могут удовлетворить, по крайней мере так, как это соответствовало бы женской сущности, находило бы свое удовлетворение? Как смешно думать о ликвидации в

человеке мнимых недостатков, оставляя вместе с тем без внимания действительные недостатки человеческой жизни! Как смешно создавать человеку существование в потустороннем мире, не подумав прежде о том, каким образом помочь человеку в устройении его существования на земле, ибо человек существует лишь тогда, когда он имеет человеческое существование, когда выполняет свое человеческое назначение. Таким путем нам доказывают причину бедствий христианского мира даже современные, столь светские христиане, приводя свои аргументы в пользу существования потустороннего мира. Вместо того чтобы думать о земном назначении, о назначении, которое человек должен и может достигнуть *здесь*, но не достигает его, они думают лишь о том назначении, которого человек не достигает, ибо он его не может и не должен достигнуть, думают о том, чтобы обеспечить себе необходимость потустороннего существования. Так подлинное назначение человека они приносят в жертву воображаемому, подлинные потребности человека – в жертву фантастическим, так называемым религиозным потребностям!

Как мы видели, христианин-рационалист не смущается от того, что бесчисленные люди не достигают здесь человеческого существования, ибо такое сомнение лишь вынудило бы его к требованию *земного* потустороннего мира, к требованию, чтобы государство, люди заботились о том, дабы каждому человеку давалось то, что ему как человеку полагается. Нет! Он в вихре своих супранатуралистских вожделений парит над землей, за пределами жизни; он утверждает, что даже привилегированные, счастливые, те, кто уже здесь упивается сокровищами искусства и науки, не находят здесь полного удовлетворения. Какой художник, восклицает он, может охватить все виды искусства, какой ученый – все науки; если бы это даже удалось кому-нибудь, то сколько осталось бы еще такого, чего человек не знает, но хочет знать! Тут рационалист приписывает человеку неограниченность и универсальность стремлений, которые, правда, представляют собой крайне редкое исключение из правила, но в тех случаях, когда они имеют место, все же находят на земле свое удовлетворение, ибо универсальное стремление не интересуется единичным и специальным; поэтому оно удовлетворяется соответствующим ему универсальным способом. Человек, как правило, имеет способность, по крайней мере, продуктивную, активную способность лишь для одного искусства и, в лучшем случае, для родственных этому искусству искусств. Если один человек даже охватывает несколько или даже все виды искусства, если он, как Микеланджело, есть поэт, художник, ваятель, архитектор, то он тем не менее занят главным образом одним *видом* или все же одним родом искусства. Человек совершенно счастлив и удовлетворен, если он выполняет в *одном* виде совершенное, если он удовлетворяет свое чувство прекрасного только в *одном* виде искусства. Если он не может удовлетворять

все остальные свои чувства прекрасного собственными произведениями, то он может сделать это при помощи произведений других людей. Зачем мне музицировать самому, если другие создают для меня возможность наслаждения музыкой. Поэтому ведь люди и живут общественной жизнью, чтобы и в этом духовном отношении дополнять друг друга; то, чего не может сделать один человек, делает для него другой. Мы от себя не требуем знаний во многих областях только потому, что знаем, что таковыми знаниями обладают другие. Но неправда даже то, что вследствие удовлетворения одного стремления, вследствие формирования одной способности в этом печальном мире другая оттесняется на задний план и что поэтому необходим будущий лучший мир для того, чтобы прийти к свободе и совершенству. Художник, обладающий поэтическим чувством, удовлетворит и реализует его в живописи, ремесленник, обладающий эстетическим чувством, выразит его в пределах своего ремесла. Всякая деятельность, не совершенно обособленная, не механическая, занимает всего человека, требует все его силы и именно поэтому дает человеку всестороннее удовлетворение. Всякое искусство есть поэзия, но точно так же можно было бы в известном смысле сказать, что всякое искусство есть музыка, скульптура, живопись. И поэт есть живописец, если не посредством руки, то посредством головы; и музыкант есть скульптор, только он создает свои фигуры из текучей стихии воздуха, поэтому и впечатление об этих фигурах телесно отражаются в слушателе его соответствующими движениями; и живописец есть музыкант, ибо он изображает те впечатления, которые зримые предметы производят не только на его глаз, но и на его ухо; мы не только видим его ландшафты, но мы слышим также играющего пастуха, текущий ручей, дрожащие листья. Развивая свой талант в том или ином искусстве, человек, очевидно, утрачивает свою *техническую* способность относительно другого искусства, утрачивает механическую сторону, которая есть лишь дело упражнения, а не дело способности; он утрачивает лишь внешний орган, а не нервы, или он утрачивает лишь периферические, а не центральные окончания какого-либо своего иного таланта. Здесь дело обстоит точно так же, как с чувствами, из частичного отсутствия которых психологическое суеверие делает вывод о *чистом небытии* чувств, следовательно, делает вывод о независимости человека от чувств, о существовании бесчувственной души, не приняв во внимание, что человек стремится, насколько это возможно, восполнить недостаток отсутствующего чувства или отсутствующих чувств при помощи своих других чувств. Человек именно доказывает неотделимость или необходимость недостающего чувства тем, что, не имея даже соответственного органа, т.е. не обладая *технической способностью*, например зрения, все же обладает, по крайней мере, если так можно выразиться, способностью, талантом к нему; доказывает человек это тем, что даже при отсутствии в нем внешних усло-

вий для зрения у него все же имеются зачатки зрительных нервов, что равнозначно тому, что чувство, даже не имея, так сказать, зримого, периферического, явного существования, имеет тем не менее в мозге центральное, эзотерическое, свернутое существование. Именно поэтому человек обладает стремлением к зрению и вследствие этого старается как можно полнее удовлетворять это стремление при помощи остальных чувств\*. Точно так же обстоит дело и в области искусства, лишь с той большой разницей, что недостаток какого-либо чувства всегда есть недостаток подлинный, достойное сожаления несчастье, в то время как человек в развитии и удовлетворении своего таланта в сфере *одного* искусства находит полное удовлетворение и, следовательно, не испытывает недостатка в удовлетворении своих талантов в других искусствах, ибо *в той мере*, в какой он обладает ими и желает их удовлетворения, он уже в сфере этого одного искусства, которому он подчиняет остальные, или наряду с ними, такое удовлетворение находит. Характерно, что всегда, по крайней мере в таких людях, которые в чем-либо отличились, господствует *одна* склонность, *одно* стремление; остальные же стремления подчиняются или приспособляются как починенные таланты гению этого *одного* стремления. Так каждое стремление (конечно, только при нормальных условиях жизни, ибо только о таких здесь может идти речь) находит свое удовлетворение, но лишь в той мере, в какой такое стремление заслуживает и жаждет удовлетворения. Микеланджело писал стихи; значит, наряду со своими другими эстетическими чувствами он удовлетворял также свою потребность в поэзии; но рассматривал и занимался своей поэзией он лишь между прочим и потому именно, что стремление к собственно поэзии было у него лишь второстепенным, а не главным стремлением, так же как, по его собственным словам, его женой была живопись, сгодиться – его произведения в живописи и скульптуре, точно так же его поэзия была заключена не в перо, а в кисти и резце. Любое подлинное стремление, а *не просто воображаемое* – ведь как много воображаемых стремлений имеют люди! – так или иначе завоевывает себе место в данной жизни; но одно стремление – стремление стать травинкой, другое же стремление – стремление стать пальмой; одно стремление в избытке довольствуется местом для себя в узком пространстве обычного свободного часа, другое стремление довольствуется только местом в просторной мастерской всего рабочего времени. Каждое стремление удовлетворяется, оно есть мера силы и глубины данного стремления и одновременно мера его удовлетворения. Поэтому если бы христианский рационалист попытался такому человеку, как Микеландже-

\* У людей, родившихся слепыми и глухими, обычно внешние инструменты зрения и слуха ненормальны. Пусть причина патологии касается даже нервов, тем не менее порок не затрагивает соответствующих нервных зачатков.



ло, опираясь на его не пришедшие к полному развитию поэтические способности, расписывать надежды на то, что они будут развиты в потустороннем мире, то Микеланджело наверняка запустил бы книгой своих стихов в этого христианина как некой безделицей, дав ему понять тем самым, что христианину следует избавиться Микеланджело от бессмертия, ежели он не в состоянии, основываясь на произведениях искусства Микеланджело, обещать ему бессмертие. Я требую, сказал бы Микеланджело христианину-рационалисту, бессмертия на основании того, что в поте лица своего, на зло своим завистникам и врагам, я *свершил*, а не на основании того, что я *возможно* мог бы сделать. В поэзии уже Данте достиг наивысшего, похитив у меня поэтическое бессмертие, но в живописи еще не было Данте, там Данте – я. Но что я *есть*, тем я хочу и остаться; это исчерпывает мое существо, только это единственная гарантия моего бессмертия. *Ne sutor ultra crepidam*<sup>36</sup>. Запомни это и относительно твоего потустороннего мира, христианин-фантазер! Человек – сапожник, а его сапог – земля.

Как с чувством прекрасного, так обстоит дело и со стремлением к знаниям. Не говоря о том, что существует бесчисленное количество людей, не обладающих стремлением к знаниям, хотя с самого начала они не испытывали недостатка в возможностях и средствах для пробуждения такого стремления, людей, рассматривающих удовлетворение этого стремления даже как простое тщеславие, считающих глупостью беспокоиться о столь далеко расположенных от человека предметах, как, например, звезды, мхи, инфузории; и это стремление, когда ему не мешают несчастные случаи, которые здесь, конечно, не могут идти в счет, ибо необходимость потустороннего мира не должна снимать наинормальнейшую, наисчастливейшую человеческую жизнь, находить свое полное удовлетворение. И именно чем реальнее и универсальнее это стремление, тем больше оно находит пищу и удовлетворение в этом мире. Однако вообще человек знает одну основную склонность – склонность к определенной области науки. И это стремление к определенной науке обычно целиком поглощает стремление человека к знаниям, так что человек считает только предметы своего знания единственно достойными изучения. Отсюда смехотворное тщеславие, заносчивость и ограниченность обычных ученых-профессионалов. Так, филолог усматривает в своем толковом словаре, историк – в своей хронике, теолог – в своем Священном писании, юрист, по крайней мере знаток Римского права, – в своем *corpus juris*<sup>37</sup> воплощение всего достойного быть познанным. Теолог, по крайней мере настоящий, неспорченный, не понимает, как можно вместо того, чтобы изучать Библию, изучать Аристотеля или какого-нибудь иного мирского автора; юрист не понимает, как можно охотиться за курьезами природы вместо того, чтобы изучать курьезы юриспруденции; историк литературы не пони-

мает, как можно испытывать малейшую привязанность к какому-нибудь поэту или мыслителю, еще не превратившемуся из жизнерадостного, чувственного существа в объект мертвой исторической учености. Последняя точка в его книге ему кажется *punctum satis*<sup>38</sup> человеческого разума. Таким образом, стремление человека к знаниям и к истине не распространяется дальше, чем его эгоизм. Каждый интересуется лишь тем, что ему подобно. Каждый испытывает потребность знать не больше того, что он вообще сам собой представляет и чем ему желательно быть; он требует лишь такого знания, которое соответствует ему, его подтверждает, ему благотворно. Граница его существа есть граница его стремления к знаниям. Платон любит истину, любит философию, но он любит лишь платоновскую истину, лишь платоновскую философию. Бытие больше, чем знание, бытие есть основа знания; но каждый бессознательно есть тот, кто он есть, есть своя истина; каждый желает и любит в предмете, в другом самого себя, ибо он любит другое лишь постольку, поскольку оно есть выражение собственной его сущности. Христианин любит добродетель, но он любит не языческую, не чувственную, не мужественно-сильную добродетель; он любит только *христианскую*, супранатуралистскую, фантастическую, короче говоря, ту добродетель, которая есть хорошо удавшаяся копия его собственного образа. Каждый отвергает все то, что противоречит его сущности, его индивидуальности, его себялюбию, как нечто, противоречащее разуму и истине; однако имеется лишь одна большая разница – в том, что индивидуальность одного *универсальна*, индивидуальность другого *ограничена*. Каждый допускает в свою голову столько света, сколько допускает чувство его собственного достоинства и мир в его сердце. Разум человека есть всегда послушнейший слуга его сердца; чего он *желает* – он себе представляет *существующим*, и если уж начинает рассуждать, он выводит это желаемое как *необходимое a priori* из разума. Истины разума изменяются лишь тогда, когда изменяются желания сердца, потребности людей. Супранатуралистическое, фантастическое сердце обладает супранатуралистической, а чувственное, реалистичное сердце – чувственной истиной. Поэтому мы и признаем с радостью и без сомнений *божественность и истинность ощущений*, когда они нам говорят что-либо, что нам лестно и доставляет удовольствие, короче говоря, что соответствует нашему себялюбию; но там, где ощущения противоречат нашим желаниям, короче говоря, нашему эгоизму, мы также без всякого сомнения отвергаем верность и авторитетность их показаний. Так мы с радостью признаем бытие человека, когда он родится. Мы считаем его существование лишь с того момента, как он становится *чувственным предметом*. Нам и во сне не придет в голову – иначе мы должны были бы впасть в платонизм, из которого, однако, мы никогда и никоим образом не смогли бы вывести образ милого нам мужчины или женщины, а только получили бы бессмертную душу, действи-

тельную для всех и, тем не менее, не принадлежащую никому – не рассматривать временное чувственное начало человека как его подлинное, истинное начало. Но конец человека, наступающий со смертью, мы отрицаем; и все-таки, к сожалению, этот конец есть столь же всеобщая, простая, ясная, как солнце, очевидная истина, как и рождение человека, – истина, обладающая теми же доказательствами, теми же свидетелями, что и начало человека. При рождении перед нашими чувствами раскрываются признаки человеческого существования, при смерти они вновь закрываются. Но именно те же чувства, которые при рождении человека мы славословим как небесные существа, как Бога, как предсказателей, мы проклинаем при смерти как нищих, как коммунистов-разрушителей и лжецов. Так мы либеральны, свободомыслящи, правдолюбивы, жадны до знаний лишь в безразличных или же соответствующих нашему сердцу, нашему эгоизму вещах; там же, где в игру втягивается наш интерес, там мы делаем исключение из правила, там мы в нашем разуме изыскиваем большое количество убедительнейших контрдоводов, там мы насильственно прерываем цепь, которая совершенно очевидно связывает одну истину с другими неопровержимыми истинами. Но наибольшая, наибольшая истина есть смерть; следовательно, как же мы можем признать ее? Но вернемся к изложению.

Стремление к знанию постоянно ограничено только родом, областью знания, которая именно соответствует склонностям, интересам, стремлению к развитию самого себя и жизни, короче говоря – соответствует индивидуальности человека. Что по ту сторону этой области – для человека не существует и, следовательно, не представляет для него предмета стремления или желания. Как смешно было бы доказывать естествоиспытателю, занятому изучением природы и по этой причине упустившему изучение святой теологии, необходимость потустороннего мира, чтобы там восполнить этот пробел его знаний! Чем человек не занят здесь и чего он здесь не знает, он не желает знать и в потустороннем мире. Поэтому, если бы кто-нибудь попытался, основываясь на пробелах человеческого знания, сконструировать потусторонний мир, то для каждой отрасли знаний пришлось бы создать специальный потусторонний мир; ибо теолог требует от потустороннего мира лишь теологических озарений, юрист – лишь юридических (скажем, о процессе Фонка или о каком-либо другом важном юридическом случае, над которым он понапрасну ломал себе голову), астроном – лишь астрономических, химик – лишь химических. И здесь, как и вообще, вновь подтверждается, что *смысл* потустороннего мира заключается лишь в данном мире. Что человек жаждет познать в потустороннем мире, есть не что-нибудь такое, что *само по себе* в данном мире не может быть познано, а лишь то, чего человек *сейчас не знает*. Он желает быть уверенным лишь в том, что те границы, те трудности, которые ему встретились в его области, там, в потустороннем мире,

устранены. Человек отнюдь не обладает супранатуралистическим стремлением к знанию, как это ему неверно приписывают христианство или платонизм; он не обладает стремлением, перехлестывающим через меру человеческой природы, меру, которая, однако, не измерима посредством циркуля какой-нибудь философской системы и которая не конечна. Его стремление к знанию распространяется лишь на то, что *может стать предметом человеческого знания*, т.е. на человеческие предметы, предметы, которые в *ходе истории находят свое разрешение*. Человек ощущает лишь *такие недостатки и пробелы в своих знаниях*, которые *доказывают бытие и необходимость земного, а не небесного потустороннего мира*, и именно такие пробелы и недостатки он чувствует наиболее мучительно; ибо он желает быть лишь уверенным, что будут устранены *те* пределы его знаний, какие будут *действительно* устранены грядущими поколениями, которые разовьют его тему дальше. Так христианин-глупец из-за неба потустороннего мира не замечает *неба на земле, неба исторического будущего*, в котором разрешаются все сомнения, все недоумения и затруднения, мучавшие близорукое настоящее и прошлое. “О, если бы ты, – восклицает Галилей вслед Копернику, – был бы жив и увидел новые дополнения и доказательства твоей системы, какое блаженство ты бы почерпнул в них!” Так обращается *истинно потусторонний* человек, человек будущего, к человеку прошлого. Что желает человечество в своей юности, прошлом, тем оно в избытке обладает в зрелом возрасте будущего. Говорят, что Коперник, уже лежа на смертном одре, скорбел, что, как ни старался он, в течение всей жизни ему ни разу не удалось увидеть Меркурий. А ныне астрономы видят Меркурий среди бела дня при помощи своих великолепных телескопов. Так будущее излечивает *страдания* прошлого, вызванные его *неудовлетворенным стремлением к знаниям*. Все вопросы, которые не пусты, не глупы, – а их бесчисленное множество, – все вопросы, разрешение которых имеет смысл, ценность и значение для человечества, в ходе истории находят свое разрешение, правда, зачастую совсем в ином смысле, чем того желало и как то считало прошлое. Так множество вопросов, которые обычно считались высшими мистериями человечества и решения которых наши предки ожидали только в небесном потустороннем мире, как то: вопросы чудодейственного соединения божественного с человеческим во Христе, тела с душой в человеке, божественного предопределения или провидения с человеческой свободой, – для нас, т.е. для тех, кто теперь своим умом уже не стоит на точке зрения *тех* времен, когда эти вопросы составляли высшие интересы человечества, а усвоил успехи философии и естественных наук, – для нас эти вопросы давно решены, т.е. они *исчезли*, ибо посылки и предметы этих вопросов оказались сами по себе, хотя и не в период своего появления, произвольными абстракциями или фантастическими построениями. Поэтому если бы челове-

ство не изменялось и не совершенствовалось, если бы оно не двигалось с места, постоянно оставалось на первых несовершенных началах искусств и наук, *только тогда* было бы оправдано требование сверхчеловеческого, неземного потустороннего мира. Конечно, такой потусторонний мир не удовлетворяет ненасытного христианина, делающего свои чрезмерные, сверхъестественные желания законами действительности, творцами будущих миров. Христианин хочет быть Богом; он ведь подчеркивает, что божество есть для него пример и прообраз; поэтому христианин среди прочих качеств божества хочет обладать также и *всезнанием*. Он сам хочет знать все: то обстоятельство, что другие люди знают то, чего он не знает, то, что будущее постоянно решает нерешенные проблемы современности, – это не трогает христианина. Этому чрезмерному, недостойному желанию христианина быть всезнающим, быть Богом вообще, этой его воображаемой божественности, однако, противоречит действительность, человеческая сущность. Христианин требует потустороннего мира, а поэтому и верит в него; в нем его воображаемая божественность превращается в действительность. Так, даже современные христиане доказывают нам, что мистерии христианской веры своим основанием имеют невероятнейшее, неограниченнейшее, сверхъестественное тщеславие и эгоизм человека, *scilicet* христианского человека. Вместе с тем они доказывают нам, что интересы искусства и науки, на которых они строят необходимость неземного существования, – всего лишь, хотя и бессознательный, *предлог* их себялюбия. Ведь тот, кто действительно интересуется наукой и искусством, тот в своих желаниях апеллирует к потомкам; тот именно в интересах искусства и науки считает себя вполне удовлетворенным, если вообще разрешится хотя бы одна неразрешимая проблема, даже если на его долю не выпадет счастье жить при ее разрешении. Тот, кто однажды поднялся на точку зрения искусства и науки, кто отстаивает их интересы, тот должен отказаться от возможности своего личного *всеведения* и *всемоущества*. Более того, бессознательно он уже заранее от них отказался; ибо искусства и науки процветают лишь во взаимодействии людей, они не есть частная собственность; они суть общественная собственность человечества; они та область, где пользующийся дурной славой коммунизм уже стал истиной. И такой отказ не есть неестественный и болезненный, ибо человек испытывает преимущественную склонность к определенной области искусства и наук и поэтому удовлетворен полностью, если знает и совершает что-либо дельное только в одной науке, только в одном искусстве; он тем более удовлетворен, что все искусства и науки связаны друг с другом, и потому каждый специальный раздел до некоторой степени отражает целое, любое специальное знание если и не по объему, то по своей силе есть знание всеобщее.

Между прочим, рационалист, будучи мирским христианином, подме-

няющим божество природой, потусторонний мир – данным миром, супранатурализм – натурализмом, как мы это уже видели, не обещает человеку после смерти или в потустороннем мире прямо готовую, а обещает лишь постепенно наступающую, не вечную, а временную, не личную божественность, а божественность в становлении. Он все больше приближается к Богу, т.е. он именно все более становится Богом, но никогда не достигает действительного бытия Бога; дело ограничивается только становлением. Рационализм витает между небом и землей, между христианством и человечеством; он отрицает христианство тем, что он признает его и утверждает. У рационалиста человек, с одной стороны, небесное, супранатуралистическое, божественное, фантастическое существо, ибо он *христианин*; с другой стороны, человек у него земное, человеческое, временное существо, ибо он в *той же степени нехристианин, как и христианин*. Чувственное, предметное выражение этого противоречия есть его потусторонний мир, где человек есть *Бог, но не божественным, а человеческим образом*; где он вечен, но временен; бесконечен, но конечен; совершенен, но несовершенным образом, поэтому рационализм приписывает человеку бесконечную, неисчерпаемую, никогда не удовлетворяющуюся, никогда не реализующуюся способность к совершенствованию – способность, требующую поэтому с необходимостью также жизнь бесконечную, никогда не достигающую цели, продолжающуюся из тысячелетия в тысячелетие, переходящую из вечности в вечность. Но нигде фантастичность веры в потусторонний мир и незнание рационалистом действительной человеческой природы не проявляется более сильно, чем именно в том, что прогресс будущего он связывает с *теми же самыми старыми* индивидуумами. *Новые добродетели, новые взгляды, новые умы возникают лишь потому, что постоянно возникают новые тела, новые люди*. Человечество совершает в этом мире прогресс лишь потому, что вообще на место *старых, неисправимых, закостенелых ученых и филистеров* вступают *новые, свежие, лучшие* существа, ибо *молодость всегда лучше старости*, так же как наследные принцы, по крайней мере, пока они остаются принцами, всегда лучше своих царствующих отцов, потому что молодые замечают ошибки стариков и потому делают противоположное по сравнению с ними до тех пор, пока они сами также не впадают в присущие старости ошибки. Старые, безразлично, придерживаются ли они точки зрения старости *телесно* или *духовно*, всегда изо всех сил противятся новым знаниям, отвергая их как *непрактичные, неистинные, ничтожные, пустые, отвергая также* провозвестников этих новых знаний, новаторов как *аморальных, фривольных, испорченных* людей, хотя по сравнению со старыми грешниками и лицемерами эти новаторы суть *истинные герои*, более того, – *боги*. Так человечество поступало во все времена, когда на свет появлялось новое, лучшее, так оно поступает снова и в данный момент. Старое всегда

есть хорошее, правое, истинное, святое, практичное, спасительное, а новое – прямая всему этому противоположность. *Теми же словами* протестанты-филистеры, старые духом или телом, поносят и оскорбляют *ныне всех*, кто теперь стремится к новой, лучшей жизни, знанию и воле человечества – так же, как когда-то католики поносили и проклинали лютеран и вообще протестантов, а до того язычники – христиан. Человеку не присуще стремление к неограниченному совершенствованию; больше того, ему имманентно, как и вообще материи, совершенно противоположное стремление, стремление к инерции, *vis inertiae*<sup>39</sup>, как это прежде всего доказывает *религия*, которая есть не что иное, как инертное сохранение мнений и представлений, в определенный период вообще исчерпывавших собой меру человеческого мышления и сущности, выражавших наивысшее, что человек мог мыслить и представить себе, но унаследованных из поколения в поколение “наподобие вечной болезни” как мнения вечно авторитетные, обязательные и определяющие. Вообще человек не обладает стремлением к бесконечному знанию и совершенствованию; больше того, границы знания, которым к определенному времени он располагает, он воспринимает, будь то сознательно или бессознательно, как границы человеческой природы, т.е. считает их *не* границами, а единственно возможными, правильными, истинными определениями и, следовательно, признает то, что он сейчас думает, знает, верит и делает, за высшее, на что человек в своем мышлении, знании, вере и действии способен; поэтому вместо того, чтобы чувствовать стремление к преодолению этих границ, он превращает их в *законы*, *увековечивает* и *обожествляет* их. В результате каждая эпоха славит своих поэтов, своих художников, своих философов, своих героев, объявляя их *бессмертными*, хотя, возможно, через короткое время даже имена этих людей будут забыты. Каждая эпоха решает даже неразрешимые для нее проблемы *собственным* способом, *тем* способом, который для нее есть истинный, ибо любое другое решение, будучи даже правильным, не имело бы для нее смысла потому, что оно не могло бы быть поставлено в связь с комплексом остальных ее представлений, не подошло бы к ее системе\*. Каждая эпоха имеет столько науки и истины, сколько ей необходимо и нужно. Что этой эпохе недостаточно достоверно известно, с тем она знакомится соответствующим ей способом; а что ей полностью неизвестно, то, понятно, не составляет для нее потребности. Граница знания есть также граница стремления к знаниям. Кто не знает, что луна больше, чем она выглядит, тот и не испытывает потребности знать, какой она величины. Кто не знает, что кроме его собственной страны есть страны другие,

\* Это относится и к приведенному выше примеру. Соединение души и тела, божества и человека объясняли себе чудодейственным образом, т.е. именно таким образом, который в тот период развития был единственно возможным и правильным.

тот не испытывает стремления к страноведению. Стремление не выходит за пределы меры возможности его удовлетворения. Ведь стремление есть выражение силы, следовательно, оно не сильнее, чем сила удовлетворения. Я не испытываю стремления сделать больше того, что я способен сделать, если мое стремление не мнимое, воображаемое, а действительное стремление моей природы. Пока грек еще не мог собственными руками создать олимпийского Зевса, он и не имел в своей голове идеала Фидия, а в сердце – потребности в таком произведении искусства. Поэтому каждая эпоха, каждый человек, не имеющий несчастья быть в ходе своего развития прерванным насильственной смертью, если и не в своем воображении (ибо между мышлением и бытием, представлением и действительностью существует вечное, неустранимое различие или противоречие), достигает воистину своего идеала. Ибо что такое идеал? Это мое существенное, естественное стремление, моя существенная способность как предмет представления, сознания, а, значит, как цель моей жизни, как цель моего сознательного стремления. Какова сила, таков идеал. Когда человечество не может слагать других стихотворений, чем Готтшедовские, тогда Готтшед считается идеалом поэта. Теисты усматривают в таких явлениях, когда представление человека не выходит за пределы его потребностей, доказательства особой божественной мудрости и провидения; но так же, как явления природы, которым теисты больше всего поражаются, усматривая в них доказательства бесконечной мудрости, например, различные виды самосохранения животных и их размножения, суть лишь доказательства незнания, ограниченности и обусловленности природы, так и указанное историческое явление есть лишь доказательство того, что человеческая ограниченность и себялюбие идут вполне в ногу с природой.

Почему, однако, люди столь упорно настаивают на неизменности и вечности своих научных и религиозных систем, понятий, представлений, мнений и учреждений? Потому, что, как мы уже видели выше, стремление к знанию имеет свою границу, свою меру в стремлении к блаженству, к жизни, к самоутверждению или назовите это стремление как хотите, потому что стремление к знанию, дух, разум вообще не есть самостоятельное, от человека отличное; исключение, впрочем мнимое, составляют такие люди, у которых мозговая деятельность превалирует над всеми остальными и поэтому их стремление к блаженству совпадает со стремлением к знанию. Я, данный человек, ведь есть то, что мыслит, знает, верит. Что я есть, я поэтому произвольно мыслю как истинное; и вообще какой я есть – так я и мыслю. Тип моей индивидуальности есть также тип моего разума. Мое мышление, знание, познание суть единое со мной. Мы не более совпадаем по разуму, чем мы совпадаем как люди. Все мы люди, но каждый – другой человек. Все неразличимые совпадения людей в делах веры суть лишь либо на-



сильственно достигнутые, либо лицемерные. Мы вполне можем усвоить мысли других, которые, в частности отклоняются от наших мыслей; но мысли, противоречащие нам по существу, по роду, суть для нас неассимилируемые яды. Поэтому истинные друзья лишь те, кто сходны друг с другом и по роду мышления, по крайней мере теоретического; там, где господствуют теоретические разногласия, – речь разумеется не об индифферентных или частных вещах, – там вскоре выявляются также разногласия совсем иные; ибо теоретическое разногласие есть лишь выражение разногласия бытия, характера, личности. Поэтому ненависть, направленная против теоретической сущности человека, переходит в личную ненависть и, наоборот, любовь, склонность к учениям человека переходит в личную склонность или же уже предполагает ее наличие. Поэтому потребовать от теолога, чтобы он признал свои супранатуралистические представления грезами, в его понимании означает потребовать от него, чтобы он превратился из ангела в дьявола. Предложить чисто кабинетному ученому, никогда не подвергавшему свои глаза иному теоретическому употреблению, как использованию их для чтения книг, при котором зрение есть лишь подчиненное и несущественное средство, ибо написанное я могу воспринять также ухом, чтобы он признал чувства наставниками и зачинателями науки, равносильно тому, чтобы потребовать от слепого видеть. Вообще потребовать от человека, чтобы он отказался от, разумеется, существенных, заложенных в его образе мышления мнений, понятий, религиозных представлений, означает потребовать от него, чтобы он отказался от своей сущности, от самого себя. А кто же сделает это? Поэтому нигде столь ярко не выступает надменность и тщеславие обычных ученых, как в их критике и опровержениях тех произведений, которые противоречат старым, традиционным, освященным понятиям, представлениям и мнениям. Они воображают, что в состоянии хотя бы на один момент стать на точку зрения автора, т.е. они в этом, а также в других отношениях стоят на точке зрения камчадалов и других малоразвитых народов, верящих в то, что душа может выйти из одного тела и перейти в другие тела. Сколь вероятно душа гуся может переселиться в тело орла, столь же вероятно ограниченная теологическая душа может вдуматься в сущность свободного человека и мыслителя. Новатор, духовная молодежь вполне понимают стариков, но *старики не понимают молодежи*, так же, как это повседневно доказывается в домашней жизни губительным отношением родителей к детям, а в политической жизни – отношением, проявляемым умудренными опытом правительствами к своим обладающим юношескими устремлениями народам. Правительства насильем подавляют все те учения, которые, по их мнению, губительны для людей и народов. Но нет ничего более глупого и жестокого, чем желание опекать человека в том, во что он должен верить и что он должен думать, пытаться представлять интересы челове-

ка там, где лучше всего каждый представляет свои интересы сам, охранять человека посредством мнимо мудрой, мнимо отеческой, а в действительности деспотической заботы там, где каждый в инстинкте своего себялюбия имеет своего ангела-хранителя. А те, для кого вера или учение о том, что божество или, что то же самое, бессмертие человека – только порождение фантазии, действительно становится пагубным, тот от этого учения откажется и без того, чтобы в этом его поддержало христианское духовенство или полиция. Что противоречит благу человека, то противоречит его сущности. Однако то, что противоречит моей сущности, я от себя отталкиваю. Всемогущ инстинкт самосохранения. Правда, новая истина или учение могут вначале иметь мешающие, пагубные проявления, так как человеку кажется, что вместе со старыми представлениями исчезают все основы его существования, но со временем эти раны заживают сами собой. Горькая вначале истина затем становится близкой сердечной подругой. Тем не менее можно индивидуумам и целым народам навязать также противоречащие их сущности представления и теории; когда, однако, это происходит, им навязывают также чуждую сущность, а их собственную насильственно подавляют. Народам, которым навязали христианство, стригущее всех людей под одну гребенку, каждый раз одновременно с игом христианской веры навязывают также христианский деспотизм или же христианскую водку.

Поэтому всегда лишь *новое поколение, молодежь доказывает способность человека к улучшению и совершенствованию* по той простой, вполне естественной причине, что молодежь еще открыта, неопределенна, не связана, т.е. *не имеет личного, эгоистического интереса* противиться новой истине, как это делают старики, которые из эгоизма, тщеславия, предрассудков, любви к привычкам, служебного долга, застарелой премудрости суть заклятые враги всех основательных новшеств. Поэтому, если мы в мыслях абстрагируем от подлинного человека общее понятие человек, объединяя в этом общем понятии противоположные качества, которые люди проявляют в действительности, то мы получаем тезис: человек есть стабильное, враждебное всяким прогрессивным изменениям, неподвижное, но вместе с тем прогрессивное, жаждущее нового, подвижное существо. Однако соединение столь противоречащих друг другу качеств, как косность или вечность и способность к совершенствованию, в одном и том же субъекте или существе, возможно и действительно лишь в чудотворной диалектике христианского рационализма. В действительности и в разуме, основанном на се созерцании, это противоречие разрешается тем, что эти *противоположные качества бывают присущи противоположным существам*, – качество тождественности, инертности и постоянства как в данном, так и в потустороннем мире присуще старым людям, непостоянность, деятельность, направленная к улучшению и совершенствованию, – новым, молодым людям. По-

этому способность человека к совершенствованию отнюдь не доказывает существования потустороннего мира, т.е. продолжения жизни человека после смерти. Наоборот, лишь *смерть, гибель старых, закоренелых грешников и филистеров есть условие прогресса*, а надежда на лучшее, новое бытие зиждется на *небытии* старых, *semper idem*<sup>40</sup>. Верить в то, что ты всегда будешь тем же лицом, тем же существом и тем не менее будешь в состоянии осуществлять бесконечный, а значит, существенный прогресс, – это вера в силовские чудеса. Человек на более высокой, существенно более совершенной ступени есть с необходимостью также *существенно иной* человек, чем человек на более низкой ступени.

Как глупо было бы перенести греска эпохи первых грубых герм в эпоху Фидия и Софокла, чтобы из христианской любви к способности совершенствования доставить ему удовольствие созерцать более совершенную красоту искусства! Древний грек архаичной эпохи, перенесенный в эту иную эпоху, либо не чувствовал бы себя больше тем, что он есть, либо не воспринял бы произведения искусства Фидия такими, какие они есть в действительности; ибо он не понимал бы их. Его чувство прекрасного и его стремление к прекрасному не шло дальше произведений искусства его эпохи; их несовершенство было удовлетворительным выражением его собственной несовершенности; я не могу отнять у того грека его несовершенного, малоразвитого чувства прекрасного без того, чтобы не отнять его сущность и самосознание. Земной, нецивилизованный грек и потусторонний, утонченный, одухотворенный и усовершенствованный грек, хотя оба – греки, столь различные существа, что это противоречие можно объяснить лишь различием эпох и поколений, т.е. нельзя эти противоречия смешивать или соединять друг с другом с помощью чудес христианской диалектики без того, чтобы результатом этого не было *ничто*, т.е. фантастическая бессмыслица.

Представим себе, чтобы взять более близкий нам пример, древнего германца-язычника, а рядом с ним современного немца-христианина. Какая дистанция! Кто может вообразить, будто тот же германец, слышащий лишь в воинственных кликах и в звоне оружия голос божества, смог бы услаждаться сладостными звуками флейты или колоколов прусского церковного музыканта, не утрачивая вследствие подобного утончения вкуса всю свою, даже телесную сущность? Я говорю – даже телесную сущность. Ведь разве может та же рука, что владела древнегерманским мечом, владеть инструментом музыки, хирургии или физики или же дипломатичным, интриганским пером христианско-германского лицемера и доносчика? Может ли один и тот же желудок вынести славное германское пиво наряду с китайским чаем, подаваемым на вечере “образованных” христианских немцев? Нет, ни в коем случае. Как ты не в состоянии из ячменного солода приготовить чай, так ты не можешь древнего германца превратить в нового немца, не обращаясь к *различным эпохам и лицам*. Поэтому если в потустороннем мире человек совершенствуется,

то это совершенствование либо *существенное, радикальное*, либо *несущественное, поверхностное*. Если оно есть первое (существенное, радикальное), то оно снимает единство моего существа и самосознания; тогда я становлюсь совершенно иным, отличным от себя существом – столь отличным, как человек будущего, который после моей смерти продолжит и завершит мое дело; если оно второе (несущественное, поверхностное), то я остаюсь *тем же*, то и *существенная, характерная степень* моего развития и совершенства остаются *теми же*, тогда в лучшем случае я получаю количественный прирост и дополнение. Тогда, однако, и сам потусторонний мир есть лишь *пустое, излишнее, бесполезное дополнение*.

Однако человек, даже устойчивый, под предлогом вечного прогресса настаивающий на своей вечности и инертности, обладает стремлением к совершенствованию. Но это стремление нельзя абстрагировать от человека, делать его самостоятельным и затем возносить его в бесконечность теологической фантастики. Стремление человека к совершенствованию есть подчиненное, *sit venia verba*<sup>41</sup>, акцидентальное, а не субстанциональное стремление. Основное стремление человека есть стремление к самосохранению, к самоутверждению, следовательно, стремление к постоянству. Желания человека, по крайней мере обоснованные, не взятые с потолка, не выходят за границы того, что он есть по своей существенной характерной определенности. Желания крестьянина не превышают желаний крестьянского сословия, желания ученого как такового не превышают желаний сословия ученых, желания философов как таковых не превышают самой философии. Диоген не хочет стать Александром, Наполеон – Рафаэлем; Наполеон всегда хочет быть все более Наполеоном, Диоген – все более Диогеном, ученый – все более ученым, крестьянин, конечно, тот, который по склонности крестьянин, не хочет стать великим ученым или государственным деятелем, а хочет стать богатым крестьянином. Эскимос, находясь даже в Лондоне, скучает по тюленьему мясу, его желания не выходят за пределы его сферы; он желает иметь то и быть тем, кем вообще эскимос может быть и что он вообще имеет. Так вообще человек не желает быть иным, чем он уже есть, и иметь что-либо иное, чем то, что он уже имеет. Но он хочет все это свое иметь в *более высокой степени*, в умноженном и увеличенном виде\*.

\* Но каким образом этот тезис совпадает с желаниями наших пролетариев, кои суть никто и ничего не имеют. О! Пролетарии имеют уже очень много, ибо они обладают человеческим чувством собственного достоинства, человеческим стремлением к просвещению, человеческой страстью к труду. Они не хотят, как им то злонамеренно приписывают, быть знатными тунеядцами, бездельниками и кутилами. Они не хотят купаться в бургундском или шампанском или до тошноты объедаться устрицами и паштетами из гусиной печенки. Они хотят лишь повысить издевательскую цену труда, желают получить истинную стоимость труда, а следовательно, добиться, чтобы рабочий признавался тем и принимался за того, кем он сам уже себя чувствует и сознает, а именно – не как средство, а как самоцель, как существо, обладающее собственными правами.

Стремление к совершенствованию есть лишь стремление к постоянству и самосохранению в сравнительной и превосходной степени; оно есть лишь качественное стремление, которое именно поэтому ограничено качеством моего существа и его видовой определенности. Определенность, мера моих способностей, задатков и талантов есть также мера, определенность и граница моей способности к совершенствованию. По сущности своего характера я поэтому всегда остаюсь на той же точке; ибо я могу лишь до той степени совершенствоваться, в какой я вообще с течением времени в состоянии измениться без того, чтобы перестать быть тем, что я есть. Поэтому уже в истоках истории культуры индивидуума содержится намек на тот характер, который индивидуум будет иметь на кульминационной точке своего развития; ибо так же, как существует период расцвета тела индивидуума, т.е. жизни, крови, пластической, вегетативной деятельности, существует и период расцвета духа, т.е. нервной жизни, в особенности жизни мозга. И лишь до тех пор мы находимся в процессе совершенствования, пока мы не достигли этой кульминационной точки, этого периода расцвета, т.е. пока мы не находим для своего таланта, для своей сущности классического, соответствующего выражения. Мы, правда, постоянно прогрессируем; мы прогрессируем до тех пор, пока течет день за днем; но эти прогрессирующие шаги – лишь количественные. Мы, правда, каждый раз, когда создаем новое произведение, воображаем, что дали тем самым нечто существенно новое, но после того как это произведение лишь некоторое время постоит перед нами завершенным, тогда и мы пробуждаемся от этого обмана и узнаем сходство, единство сущности данного произведения со всеми предыдущими. Как естествоиспытателей охватывает радостное чувство, когда мельчайшую разницу они обращают в новый вид или род, чтобы обозначением нового растения, нового животного или камня составить себе имя, так же все мы любим относить количественные прибавления, за которые мы вообще должны быть благодарны щедрости времени, на счет нашей виртуозности и выставлять образующиеся в процессе жизни разновидности нашего существа как новые виды и роды. Но ни вид, ни род, ни форма, ни тип, ни характер (или как там ни пожелают назвать это дело) нашей моральной, как и интеллектуальной, сущности не меняется. Из плохого поэта так и не получится хороший, совершенный поэт, как и из суеверного путаника – человек, мыслящий верно и ясно, и из двуличного, завистливого и подхалимского характера – характер великодушный, как из паслёна – лилия, как из осла – конь. Все прогрессивные шаги, которые я делаю, по своему роду, по своей сущности, всегда остаются тождественными, ибо они всегда несут на себе мою окраску, точно так же как шаги вперед, прогрессивные шаги гуся, сколько бы он их ни делал, всегда останутся гусиными шагами, а годовые кольца дуба, количество которых он в своем неустанном стремлении расширяться прибавляет, всегда останутся древесиной дуба. Предпринимаемые христиан-

ством моральные чудотворные исцеления, так же как и воскрешение мертвых и чудесные физические исцеления, относятся к царству басен или, если в основе того или иного случая лежит что-либо историческое, – к области будь то нарочитых или произвольных искажений, преувеличений и хвастовства, которые любая религия позволяет себе для одурачивания верующей черни. Правда все новое вначале производит потрясение, переворот; но вскоре вновь выступают, в лучшем случае по-иному, старые качества, склонности и ошибки, так же, как язычники, будучи обращенными к вере в христианского Бога, во всех решающих случаях всегда вновь возвращались к старым богам, а гибрид через несколько поколений всегда обращается вновь в свои первоначальные формы.

Так и христианин, несмотря на приносимую им в купели клятву верности новому Адаму, всегда вновь возвращается к ветхому Адаму. Старый друг лучше новых двух! – можно сказать и по этому поводу. Разумеется, бывают и действительные революции и перемены в человеке, но они ничуть не чудеса. Обращение Павла все еще повторяется повседневно. Я никогда не вступлю в брак, я люблю свободу, я ненавижу женщин или я ненавижу мужчин, говорит она или он; но смотрите! Мо-сье или мадемуазель, найдя подходящий предмет, сразу же нарушает клятву вечного целомудрия и свободы. Я ненавижу философию, разрушительницу веры, говорит он. Но смотрите! Достаточно ему встретиться с надлежащей книгой или надлежащим человеком, и он превращается из страстного врага в столь же страстного друга философии. Так в своей жизни каждый человек в большей или меньшей степени приходит к такой точке, где он нарушает клятву вечной верности, данную им какому-либо идолу, нарушает потому, что распознает ее как бессознательно ложную клятву. Но вследствие этого он лишь теперь стал самим собой, лишь пробудился ото сна к сознанию своего таланта, призвания и сущности. Но этот акт становления самосознания есть вместе с тем и наиважнейший, решающий для будущего и качественно завершающий жизнь акт, независимо от того, сколько еще приходится мне пройти поразительных для меня самого ступеней и фаз внутри рода, сферы, которые я считаю своей стихией.

Наше совершенствование заключается не в чем ином, как в развитии, а развитие не в чем ином, как в пояснении и просветлении того, *что мы есть*. Смысл нашей сущности всегда остается тем же; меняются лишь слова; мы всегда говорим одно и то же, мы говорим это лишь все более ясно; все наши шаги в прогрессе, все произведения, все слова, посредством которых мы высказываемся, суть лишь синонимы. Наша сущность выступает, по крайней мере, пока мы находимся в состоянии роста, все решительнее, яснее, определеннее; будучи умудренными опытом, мы очищаем эту сущность от ее ошибок и наростов; мы становимся *критичными*, но – к сожалению! – вместе с пороками утрачиваем слишком часто также добродетели нашей

молодости. Стремление к совершенствованию есть поэтому во всяком случае стремление критичное, но именно поэтому стремление не продуктивное, стремление, при помощи которого мы могли бы породить младенца Христа небесного, потустороннего мира; ибо эта критика касается лишь наших грубых, очевидных и именно поэтому нам мешающих ошибок. Каждая ощутимая ошибка есть стеснение, ограничение нашего чувства собственного достоинства, а следовательно, противоречит нашему себялюбию, нашему стремлению к блаженству. Эта критика распространяется во всяком случае закономерно, если не принимать во внимание все супранатуралитические, фантастические чувства и представления, лишь на те ошибки, которые мы можем устранить или хотя бы ограничить, и в данной жизни уже действительно устраняем или же ограничиваем, если мы, с другой стороны, обладаем достаточной волей и разумом, дабы применить против этих ошибок предоставленные нам природой средства. Но эта критика не распространяется на *те* ошибки, которые мы не ощущаем, которые едины с нашей сущностью и поэтому не могут быть от нас отняты без того, чтобы одновременно с ними уничтожалась наша сущность. Короче говоря: как и все тайны теологии, так и стремление к совершенствованию обретает собственный смысл и свое разрешение лишь в антропологии; из этого стремления перед нами возникает не бог, не небесное сверхъестественное существо – кроме тех случаев, когда это стремление само превращается в супранатуралистическое, т.е. фантастическое; оно всегда приводит нас снова к человеку, потому что оно в своей критике не затрагивает, так сказать, фундамента человека; наоборот, он всегда остается неизменным и только приносит все новые и новые проценты. Короче говоря, стремление к совершенствованию есть не творец из ничего, а лишь строитель, придающий форму наличной материи и обрабатывающий ее.

Создав свое первое основополагающее сочинение, сколь ошибочно и несовершенно оно бы ни было, человек в сущности написал все свои более поздние, сколь совершенны они бы ни были, сочинения. Проницательный ум откроет в нем все те качества, которые в более поздних сочинениях выступили только более ясно и величественно на свет и вследствие этого лишь тогда бросились в глаза тупоумным. Первое сочинение есть смелый принцип, по отношению к которому все более поздние сочинения суть лишь следствия и доказательства.

Счастлив тот, кому дано самому развить выводы из своих принципов. Но это не необходимо. Нет! Наиболее глубокие по содержанию и наиболее проницательные сочинения – это именно те, которые хотя и содержат материал для неисчерпаемых выводов, но сами этих выводов не высказывают. Такая же книга есть жизнь. Не необходимо, чтобы мы развивали все следствия наших талантов. Достаточно – и цель жизни достигнута – если мы высказали лишь главнейшие принципы или

посылки\*. Поэтому сколь пустая, излишняя и никчемная вещь – потусторонний мир, где глубоко содержательный и завершенный в себе афоризм нашей жизни будет насильственно растянут в каше христианской проповеди или в доказательстве вечного существования души до своих следствий, которые уже были выражены на земле, хотя в краткой и непопулярной, но именно поэтому остроумной форме!

## О МОИХ “МЫСЛЯХ О СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ”

Главный упрек, который был сделан “Мыслям о смерти и бессмертии”, сводится к тому, что они абсолютно отрицательны, что они уничтожают личность, индивидуальность. Этот упрек, однако, сделан лишь на основании поверхностных впечатлений. Если я доказываю в своем воображении, то я, конечно, отношусь к нему негативно, я причиняю ему боль, я разочаровываю его, но я выступаю с отрицанием лишь его *воображаемой*, а не его подлинной сущности; что есть человек помимо этого – я признаю с радостью; более того, я отделяю от него его иллюзию только затем, чтобы он познал самого себя и обратил свое мышление и свою волю на предмет, соответствующий его подлинной сущности и не превосходящий его собственные силы. «Я знаю, – рассказывает Кастильоне в своем “Придворном”, – превосходного музыканта, бросившего музыку и целиком занявшегося стихосложением; он считает себя величайшим поэтом, хотя его стихи у каждого вызывают лишь насмешку. Другой – один из лучших живописцев мира – пренебрег этим искусством, в котором он мастер, и вместо этого занялся изучением философии, в которой, однако, он вынашивает самые дикие выдумки и химеры. Если я отрицаю наличие у этого художника качеств философа, а у того музыканта качеств поэта, разве я отношусь к нему отрицательно, жестоко? Разве не наоборот, я их благодетель, их спаситель, даже если борюсь против их глупости оружием злейшего издательства, чтобы вернуть им разум и вновь обратить их к своим истинным талантам?» Смотрите! Именно так обстоит дело с бессмертием, с той

\* Во всяком случае, меньшинство людей умирает на той ступени своего развития, когда уже нельзя мыслить продолжение их существования, когда их сущность исчерпана, так сказать, до последней капли. Большинство из них могло бы свершить еще что-либо если бы продолжало жить дальше. Но в этом смысле себя исчерпает также меньшинство животных, меньшинство растений. Большинство из них могло бы продолжать свою сущность, если бы этому не помешала особая причина, повлекшая наступление смерти. Знаменательно, хотя и весьма понятно, что животные, находясь под охраной человеческого провидения, достигают гораздо большего возраста, чем на свободе, находясь под охраной божественного провидения, т.е. природы, что составляет весьма популярное доказательство того, что в природе господствует не что иное, как природа, и что там, где прекращаются человеческое провидение, человеческий разум, вообще прекращаются разум и провидение, по крайней мере в нашей природе, т.е. на земле.



лишь разницей, что то, что считается вне религии откровением человеческой глупости и безумия, в религии – а ведь бессмертие есть ее дело – считается откровением божественной истины и мудрости. Автор отрицает у индивидуума лишь *воображаемый талант* к бессмертной жизни для того, чтобы индивидуум полностью применил свой подлинный талант, талант к данной жизни, не принося его в жертву воображению. Ибо повсюду, где вера в потусторонний мир становится делом и правдой, где житейская мудрость не становится средостением между верой и ее выводами, вера в бессмертие отнимает у человека способности и средства для данной жизни, как мы это весьма убедительным образом видим у народов, которые приносят в жертву религиозному наваждению существования после смерти имущество и кровь, отправляют вместе с умершими в потусторонний мир, т.е. в могилу, не только его движимое имущество, но и его жен, его слуг. У христиан поступают точно так же, с той только разницей, что они расточают для потустороннего мира не тело, а душу, разум, энергию. Автор, таким образом, отрицает лишь воображаемую, супранатуралистски раздутую личность для того, чтобы тем энергичнее утверждать действительную, живую личность; он отвергает претензии на небо лишь для того, чтобы повисить претензии на землю, чтобы повисить цену земной жизни и человека. Он хочет, чтобы люди не ждали больше, когда жареные голуби или с неба или на небе полетят к ним прямо в рот; напротив, он хочет, чтобы они сами ловили и жарили голубей, хотя поэтому он отнюдь не льстит себя надеждой, что они когда-нибудь обретут или смогут обрести на земле христианское небо, ибо оно вечно находится только в небе фантазии. Автор лишь хочет, чтобы из-за небесных голубей люди не упускали из поля зрения и из рук своих земных голубей и чтобы они предпочли умеренное, но действительное счастье безмерному, но воображаемому блаженству.

Но вера или учение, что иной жизни, кроме здешней, не существует, не лишает ли человека его благороднейшей силы – силы жертвовать своей жизнью? Кто станет отдавать данную жизнь, если она приобретает цену единственной жизни, следовательно, цену невозполнимого блага? Разумеется, смертные люди больше не станут соглашаться на принесение роскошных, фантастических жертв ради христианского бессмертия, они не разрешат более, чтобы христианские Тецели для блага церкви выкрадывали из их карманов деньги, они не станут допускать больше, чтобы ими пользовались как безвольным орудием духовного или политического деспотизма, они не станут больше растрачивать свою драгоценную жизнь ради религиозных фантазий или княжеских прихотей. Но они согласятся лишь на такие жертвы, которые *необходимы*, а только они – *истинные* жертвы, *такие*, которые имеют смысл и оправданы разумом. Кто без необходимости приносит жертву, тот ду-

рак или лицемер. Жертвоприношения суть действия поэтические, вдохновенные, но произвольно ощутить вдохновение нельзя, принесение жертв, *ex officio*<sup>42</sup>, по команде, пусть она исходит от господина или же от категорического императива, столь же плохо, как писание стихов по заказу. Истинные стихотворения рождаются лишь из внутренней необходимости, соответствующей внешнему событию или предмету. Истинный поэт не может слагать стихи постоянно, истинный духовный производитель вообще не может производить постоянно, так же, как дерево не может постоянно цвести и давать плоды. Поэзия *a priori*, поэзия, которой ничего не предшествует, никакое внешнее впечатление, никакая нужда, никакие страдания, столь же мало пригодна к чему-либо, как философия *a priori*. Но то же самое относится к морали. Мораль, отделенная от человека, мораль, мыслимая сама по себе, воля, которой ничего не предшествует, независимый категорический императив в той же степени реальны или нереальны, как и логика, не обладающая никакими предпосылками. Истинные жертвы суть, как сказано, лишь действия вдохновения, аффекта – действия, которые ты должен произвести, составляющие выражение всей твоей непроизвольной сущности. Но для подобных действий, которые только и заслуживают того, чтобы называть их действиями, нет никакого места в повседневной, филистерской рутинной жизни, они происходят лишь в критических случаях, в чрезвычайные моменты, тогда, когда человек теряет все, если не рискнет всем, когда поставлено на карту самое дорогое, самое высшее, когда, таким образом, неосуществление подобных действий есть моральное самоуничтожение. Следовательно, пока существует еще необходимость жертв, до тех пор будут также существовать жертвы, причем совершенно независимо от статей христианской веры и требований категорического императива, – как и поэзия будет существовать до тех пор, пока будут существовать причины, материал для нее. Но, конечно, жертвы, приносимые из христианской галантности, исчезнут одновременно с орденом за заслуги в деле *бессмертия*.

Должен заметить, что под жертвами я здесь подразумеваю лишь действенные, героические жертвы; ибо, что касается жертв пассивных, т.е. тех зол, которые человек выносит ради своего убеждения, то ведь мы уже имеем в нашей современности многочисленнейшие и убедительнейшие доказательства, что неверие в Бога и бессмертия или вера в противоположное – слова “религия” и “вера” обладают столь противоречивыми значениями, что и неверующие претендуют на религию и веру, в частности на веру в значении субъективной уверенности, действительной убежденности, – что, говорю я, никакая вера в бессмертие не отнимает у человека силы отказаться от земных благ. Мы ведь видим, как неверующие из-за своего неверия повсюду подвергаются различным притеснениям и обидам, выносят преследования и лишения всяко-

го рода. Вот как обернулось дело! Если раньше люди верили в Бога ради *вечной жизни*, то теперь они верят в него ради *временной жизни*. Если раньше с верой в Бога и в бессмертие – а это по сути *одна вера* – была связана потеря земных благ, то ныне с ними связано обретение их и наслаждение ими. Если раньше атеизм был лишь делом монарших дворов, был связан с роскошью, остроумием, тщеславием, богатством, поверхностностью и фривольностью; то ныне атеизм есть дело рабочих как умственного, так и физического труда и тем самым дело серьезное, основательное, необходимое, истинно правдивое и человеческое; короче говоря, если раньше бедными, гонимыми, страдающими были христиане, то ныне таковы нехристиане. Сколь странная перемена! Именующие себя христианами, или теоретические христиане, и вообще верующие в Бога стали практическими, фактическими язычниками, а именуемые язычниками, теоретические язычники, стали практически, подлинными христианами. Но возрадуйтесь вы, страждущие! Политический триумф и есть его моральная гибель. Тех, кого ныне, по их собственному мнению и мнению других, считают друзьями и защитниками христианства, когда-нибудь признают его *истинными* врагами, а тех, кого ныне считают врагами христианства, когда-нибудь признают его истинными друзьями\*. Вы же знаете, что фальшивые друзья – это льстецы; они хвалят даже пороки друга, превращают его в бога, в то время как истинные друзья любят друга лишь как человека, хвалят его добродетели, но отвергают его пороки.

Я утверждал, что истинные жертвы лишь те, которые вызваны внешней и внутренней необходимостью, т.е. те, которые в действительности не жертвы, не действия, кои можно ставить себе в заслугу. Для христианских моралистов это утверждение бессмысленно, ибо в их понимании добродетель и христианский орден за гражданские или военные заслуги составляют идентичные понятия. Но я спрашиваю: еда и питье, сон и бодрствование, зачатие и кормление грудью, стирка и глажение, вспахивание и вскапывание, живопись и рисование, стрельба и охота, чтение и писание, короче говоря, все бесчисленные естественные и гражданские отправления и действия человека – моральные ли они или аморальные? Любой разумный человек на это ответит: они ни то, ни другое. Когда же возникает понятие моральности или аморальности – ибо первая предполагает вторую; закон предполагает беззаконие или, вернее, противосестественность? Лишь тогда, когда я в связи с

---

\* Кто восстанавливает первоначальное христианство, тот восстанавливает вместе с ним и все основоположения тех следствий, которые он как раз этим восстановлением хочет отвергнуть. То, чем когда-то было христианство и к чему оно стремилось, стало ныне человечеством, его волей. Только *такое* восстановление, которое утверждает новый принцип, есть истинное восстановление, все прочее – бездарное повторение.

неким самим по себе не аморальным поступком пренебрегаю другим, самим по себе столь же мало моральным отпращиванием. Эта женщина любит общество, развлечения; такая любовь не аморальна; но из-за любви к развлечениям она не заботится о своих детях; поэтому моральный, т.е. злой, мир называет ее плохой матерью, хотя сами по себе забота и ухаживание за детьми не представляют собой действий моральных, ибо они суть следствие естественной любви матери к своим детям. Поэтому то, что для данной женщины представляет собой жертву и добродетель, когда она, борясь со своей склонностью к развлечениям, ухаживает за детьми, для другой женщины, не имеющей той или иной склонности, находящейся в коллизии с ее материнской любовью, женщины, которая больше всего любит быть со своими детьми, не является жертвой, не составляет добродетели. Долг поэтому никак не *deus ex machina*<sup>43</sup>, долг вовсе не метеор, павший на землю с неба, из другого мира; долг не принадлежит к какому-либо другому *роду* существей, чем стремления и склонности человека; долг есть плоть от плоти моей и кость от кости моей. Он есть не что иное, как человеческое стремление, отстаивающее свое право против попытки другого стремления установить свое господство, долг, как нечистая совесть, есть лишь озлобленная тень или дух стремления, которого другое, более сильное стремление, насильственно лишило или хочет лишить жизни. К чему человек не имеет стремления, относительно того он не имеет и обязанности, или: человеку может быть вменено в обязанность лишь такое действие, которое хотя бы один человек совершил не по долгу, а по чистой склонности или по своей природе. Поэтому совершенно неправильно, если я делаю долг предметом для себя и противопоставляю его стремлениям как отдельный род или сущность. “Если бы природа, – говорит Кант, – вложила в сердце какого-нибудь человека мало симпатии; если бы он (в общем-то честный человек) обладал холодным темпераментом и был равнодушен к страданиям других, может быть, потому, что, будучи наделен особым даром терпения и выдержки по отношению к своим собственным страданиям, он предполагает или даже требует того же от всякого другого; если бы природа не сделала такого человека (который вовсе не самое худшее ее произведение), собственно говоря, человеколюбцем, – то неужели он не нашел бы в себе еще источник для того, чтобы самому себе придать гораздо более высокую ценность, чем та, какой может быть ценность благонаправленного покладистого темперамента? Несомненно нашел бы! Именно с благотворения *не по склонности, а из чувства долга* и начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера”<sup>44</sup>. Конечно, я не должен делать благодеяния лишь по склонности, темпераменту, чувству. Я это должен делать одновременно и по долгу, из принципа; но ведь благодеяние, совершаемое по долгу, есть не что иное, как стремление к благодеянию, ставшее предметом моего созна-

ния и воли\*. Долг находится во мне не а priori, он лишь отвлечен от стремления, от чувства. Долг есть проявление, следствие, действие человеческой природы, которое лишь позже, в ходе развития (scilicet, существовавшей до сего времени) культуры, когда человек забывает о происхождении всех вещей, возводится в основание, в причину. То, к чему человек испытывал стремление и чувство, то, что он познал как необходимость своей природы, то он возвысил также и для других в закон, долг. Если поэтому я действую безо всякой склонности, лишь по долгу, то я действую по существу, как обезьяна, правда, не как непосредственная, но как опосредованная обезьяна: ибо то, к чему я не имею склонности, чего я в себе самом не испытываю, это пришло ко мне только через традицию, как и добродетели большинства людей суть действительно лишь добродетели традиционные, подражательные, добродетели, идущие не от первоначала, не из чистого источника ощущения, стремления, а только из представления о других людях и именно поэтому составляющие лишь добродетели мнимые. Добродетель без склонности равнозначна слову, бессмысленно повторенному мною, за другим человеком; ибо долг есть лишь наименование, слово, а его первоначальное значение – склонность, стремление. Что я делаю без склонности, то я делаю неохотно, по принуждению и именно поэтому считаю это своей заслугой; но как раз этой претензией я признаю, что моя добродетель фальшива, лжива, что в моей добродетели я нахожусь по отношению к самому себе в неестественном напряжении. Ибо что есть награда за добродетель? Блаженство. Но что такое блаженство? Жизнь в соответствии со своими склонностями и потребностями. Добродетель должна стать блаженной, т.е. не находиться больше в противоречии с моими склонностями, следовательно, не быть больше добродетелью; ибо добродетель лишь то, что находится в противоречии с моими склонностями. Почему же ты уничтожаешь свою добродетель лишь потом, задним числом, а не прямо, сразу? Сначала ты предоставляешь место своей добродетели, а потом, на небе – своей склонности. Какой абсурд! То, что действительно на небе, должно быть действительно уже на земле. То, что ты ожидаешь свыше, ты можешь и должен создать себе сам; приведи свою добродетель в соответствие со своей склонностью, со своей чувственностью. Только не противоречащая человеку и именно поэтому благостная добродетель, только *та* добродетель, которая не есть добродетель и не желает ею быть, которая не предъявляет претензий, которая есть дитя природы, дитя любви, лишь она одна есть *истинная* добродетель. Впрочем, и

\* “Omnibus enim natura fundamenta dedit, semenque virtutum: omnes ad omnia ista nati sumus” (Seneca, Ep. 108)<sup>45</sup>. Кант также говорит в своем “Указании к познанию человека и мира”: “Есть однако, также и люди, обладающие характером от природы, и, кажется, что они рождены для великодушия, для честолюбия” и т.д.

эта добродетель есть добродетель, рассматриваемая как заслуга, но ни в каком ином смысле, как заслугой считается вообще любая деятельность человека, если она основана равно на склонности и задатках человека; ибо нигде, даже в области искусства, в рот человеку жареные голуби не влетают; он должен всему учиться, все вырабатывать, подниматься в поте лица своего на вершину совершенства; нигде он не достигает своего природного назначения без самоопределения, без радения, упражнения, напряжения и именно поэтому без *преодоления* бесчисленных частных склонностей и вожделений. Но это самоотречение не имеет другого значения, кроме самоотречения диетического, которое мы применяем повседневно для блага нашего здоровья, т.е. для удовлетворения нашего стремления к хорошему физическому самочувствию. Повседневно мы испытываем множество мимолетных вожделений, внезапных страхов, антипатий и утонченных чувств, которые, так же, как это делает фрау Базен по отношению к своему мужу, следующему неумемному стремлению своего таланта, хотят нас предупредить и переубедить, дабы мы, не дай бог, не подставили свою чувствительную кожу холодной воде или ветру, дороге нам руки и ноги не утомляли напряженными мускульными движениями, а наш избалованный вкус не подвергли грубому воздействию простых блюд домашней кухни. Но, будучи умудренными опытом, мы распознаем в этих утонченных, то отвращающих, то манящих чувствах льстецов, ложных друзей и поэтому к ним не прислушиваемся. Итак, даже для поддержания здоровья, для удовлетворения простейшего и естественнейшего стремления требуется определенный героизм. Но поистине нелепо это преодоление самого себя распространять на основные стремления и основные склонности. Слепо превращать отрицание бесчисленных разновидностей и помесей наших склонностей в отрицание самого рода. Воля, этот идол морального супранатурализма, относится к чувственным стремлениям и склонностям так же, как разум, который является ее предпосылкой, относится к чувствам, т.е. так, как относится род к видам или к отдельным индивидуумам. Вот пример. Кто, как дикарь, не думая о последствиях, ест до тех пор, пока не сожрет всего начисто, тот есть раб обжорства. Кто посредством представления будущего определяет меру настоящего удовольствия, тот ест свободно и разумно. Однако столь же мало, как будущее по своему роду или само по себе есть нечто сверхчувственное, хотя оно витает над данным чувственным моментом и для меня есть лишь объект мышления, столь же мало и воля есть то, посредством чего я возвышаю себя над этим чувственным вожделением; в воле я лишь проявляю мою чувственную сущность вообще или в целом против определенного вида чувственности, пытающегося прикинуться моей абсолютной сущностью. Если я ограничиваю себя в питье, чтобы не напиться пьяным, есть ли это самоограничение и самоопределение доказательство сверхчувственной

силы? Нет, ибо тем самым я лишь доказываю, что помимо глотки и над глоткой у меня есть также голова, и я не хочу, чтобы ее нормальная обосновывающая мое Я деятельность прекратилась из-за влияния моей глотки.

Итак, все же существуют жертвы, неотделимые даже от добродетели, основанной на склонности, но эти жертвы не претендуют на небесный потусторонний мир именно потому, что они необходимы, потому, что мы не в состоянии удовлетворить никакого стремления, никакого чувства, никакого желания без того, чтобы хотя бы в данный момент не пожертвовать множеством других параллельных желаний, потому что мы должны над собой предпринять обряд обрезания, если желаем породить плоды, которые возрадут тело и душу. Жаловаться на это самообрезание было бы равносильно тому, как если бы ботаник стал жаловаться на то, что он не в состоянии собрать в своем гербарии все цветы, которые цветут на нашей земле. Правда, бывают также жертвы, которые не необходимы, которых могло бы не быть и которые не должны существовать. Вот отец, который из любви к своим детям жертвует всеми своими радостями, всеми своими духовными потребностями, лишь бы утолить их голод. Но необходима ли эта жертва? Чего этот бедный человек лишен, то другой имеет в избытке. Поэтому из этих жертв ради добродетели, так же как и из всех остальных моральных страданий, ни в коей мере не следует необходимость небесного потустороннего мира, а следует только необходимость изменения устранимых несообразностей в человеческой жизни. Как глупо, исходя из недостатка человеческой справедливости, из того, что на земле зачастую страдает невинный, делать вывод о необходимости божественной справедливости! Что толку для несчастного, если только потом, после того, как он замучен до смерти, следовательно, после того, как прошли его страдания, ему возместят его жертвы! Сделайте так, чтобы он не страдал, воспрепятствуйте или, по крайней мере, ограничьте, насколько вы в состоянии - а вы можете, если вы только серьезно пожелаете! - действия человеческой несправедливости. Так потусторонний мир основан лишь на нашей недостаточной уверенности в себе и на нашей недостаточной самодеятельности. Если же, исходя из человеческого несчастья обоснованно приходят к выводу о сверхчеловеческом потустороннем мире, если моральные страдания и зло суть действительно гаранты лучшего мира, то все стремления к улучшению положения на этой земле бессмысленны; ибо, устраняя зло на земле, мы тогда вместе с тем устраняем гарантов и опору неба. Любое усовершенствование правосудия на земле причиняет ущерб небесному правосудию, любой выигрыш для данного мира - недостача для мира потустороннего. Одно держится или гибнет лишь за счет другого.

Я, однако, непроизвольно отошел от своей задачи. Вместо того чтобы, как я намеревался это сделать, дать замечания по поводу моих сочинений, я занялся совершенно самостоятельными рассуждениями. Поэтому я вновь возвращаюсь к своей задаче. Мои мысли о смерти и бессмертии, действительно, негативны, но лишь по той простой причине, что негативен их предмет, смерть. Как бы там ни мыслили о смерти, как бы ни представляли себе мертвого еще существующим, тем не менее смерть или существование в смерти есть всегда негация, отрицание *данной* жизни. Религия говорит отцу, у которого смерть отняла ребенка: “Утешься! Твой ребенок не мертв, он жив!” Хорошо; но он живет жизнью, которая более ужасна, чем смерть, ибо он живет там, где *нет* его родителей, его братьев и сестер, его кукол, живет там, где у него отняли его любимейшие, самые дорогие предметы, живет в их отсутствии, а, значит, живет в адских муках пожирающей его тоски по ним. Софистика теологии, конечно, при помощи всемогущества человеческой силы воображения может перед мертвыми разыгрывать различные фокусы и иллюзии, будто они не чувствуют смерти, не чувствуют болезненно отсутствия своих близких; но неиспорченное человеческое сердце, для которого еще не притупилась разница между видимостью и сущностью, между истиной и ложью, не дает себя ввести в заблуждение фокусами и ложью теологии и не сомневается в истинности и святости своей боли. Правдивое сердце отвергает даже все религиозные мнимо успокоительные соображения; оно считает грехом по отношению к любимому покойнику, чтобы каким-то образом утешаться относительно его потери, чтобы не чувствовать самым болезненным образом этой потери; оно рассматривает боль как святую жертву, приносимую им умершему. Короче говоря, смерть есть зло, против которого целебной травы, во всяком случае на навозе теологии, не произрастает; ибо когда люди верят, что их утешает сила религии, веры, – это лишь самообман; они приписывают Богу то, что имеет свое основание лишь в *природных причинах* – в силе скрытого убеждения о естественности смерти, в силе представления о ее неотвратимости, в силе слез и жалоб, посредством которых мы даем выход нашей боли, в силе участия других, в силе времени, в силе обычных занятий, в силе любви к жизни, к самому себе, в силе характера и темперамента\*. Поэтому упрекать “Мысли о смерти и бессмертии” в негативности – значит ставить этому сочинению в упрек его тему, ста-

---

\* Это весьма ясный пример того, как люди относят на счет религии или божества то, что своим основанием имеет бесконечное множество частично заметных, частично незаметных причин. Также слово “Бог” есть лишь короткое и удобное слово, посредством которого люди в сжатой форме объединяют бесконечно многое в действительности, чтобы не затруднять себя детальным изучением и приведением оснований.



вить в упрек то, что оно рассматривает *не жизнь*, а *смерть* индивидуума. Можно ли, однако, надгробной речи ставить в упрек то, что она есть речь надгробная, а, следовательно, не речь о радостном празднике дня рождения? Разве не смехотворно ставить писателю требования, которые не относятся к его теме? Несомненно, это очень смешно и, тем не менее, происходит очень часто! Какие только глупые выводы не делали проницательные критики из моей “Сущности христианства” исключительно потому, что эти критики предъявляли к этой работе такие требования, которые абсолютно лежали вне поставленной этим сочинением задачи! Откуда же, кричали они, тогда сознание, откуда человек? Какой глупый вопрос! Разве человек появился лишь с христианством? Разве христиане были первыми людьми? Разве, следовательно, вопрос о происхождении христианства – кстати, вопрос о происхождении лишь внутреннем, психологически-историческом – то же самое, что и вопрос о происхождении рода человеческого или даже мира? Происхождение человека, мира вообще, *в том смысле*, как это понимает христианство, есть творение его, выведение его из воли Бога. И данный вопрос нашел полностью свое разрешение в “Сущности христианства”. Что же касается подлинного, естественного происхождения человека, если считать, что данный вопрос должен разрешаться перед форумом религии, а не перед форумом естественных наук, то этот вопрос относится к области дохристианских естественных (Naturreligionen) религий. Подходящим местом для ответа на вопрос, откуда взялся человек, был поэтому ряд очерков, объединенных под заголовком “Сущность религии”, т.е. религии вообще, а не христианской в частности. Но в чем и здесь я видел свою задачу? Не в том ли, чтобы приккрыть недостатки наших современных знаний посредством теоретического чудотворчества, посредством фантастических теософических гипотез, посредством никчемных деклараций и спекулятивных обоснований, какие исходят только из таких предпосылок, как человеческий произвол и невежество? Упаси боже! Моя задача была задачей эмпирической, исторической, но *не экстенсивно*, а *интенсивно* исторической; она заключалась лишь в том, чтобы вместо себя предоставить слово истории человечества или, вернее, *сказать* то, что человечество давным-давно уже *мыслило и делало* в религии, в частности, в естественной религии. То, что человек происходит от природы, для каждого, кто до некоторой степени обладает пониманием природы, разумеется само собой, болсе того, оно для каждого непосредственная достоверность, хотя этот каждый и не может дать себе специального объяснения, ибо таковое само по себе невозможно, – оно противоречит самой постановке вопроса о происхождении человека и соответствующего ему животного и растительного мира, которое было актом всеоб-

щим\*; основания, которые я привожу для объяснения происхождения человека, не имеют какого-либо самостоятельного значения; они должны лишь объяснять и оправдывать то, что простой природный ум народов действительно выразил в своем почитании природы как матери человечества. Но откуда же природа? Она происходит от себя и из себя, она не имеет ни начала ни конца; начало и конец мира суть человеческие представления – представления, которые человек переносит с себя на природу, так как он в определенный момент начинает и кончает свое существование. Все объяснения природы всегда предполагают существование природы. Бог, из которого выводят природу, т.е. *тот* Бог, который не имеет взятых у человека качеств, или поскольку он их не имеет, есть сам нечто, происшедшее из природы, выведенное из нее существо, существо, выражающее лишь действия, качества и явления природы\*\*. Я не представил человека Богом, что пытались мне некритичным образом приписать, пытаясь отнести подобное на мой счет, который бы оказался сделанным без хозяина. а лишь на основании христианской религии; в действительности же в упомянутом кратком извлечении мыслей относительно истории религии лишь на основании естественной религии я представил природу как первоначально Бога. Я не хочу умножать новыми, вымученными моим мозгом химерами бесчисленное количество уже существующих химер; я мыслю только на *основании откровения*, но не Бога, который есть лишь продукт человеческого сознания, человеческой фантазии, рефлексии и незнания, я мыслю лишь на основании откровения *человеческой природы*. Берлинская философия откровения относится к этой

\* Если люди находят непостижимым свое происхождение от природы, то это происходит лишь оттого, что они не замечают бесконечного ряда изменений и опосредствований, находящихся между человеком как продуктом цивилизации и человеком как продуктом природы, потому, что они отождествляют свою нынешнюю сущность с первоначальной сущностью человека. Верно, происхождение от природы лейтенанта, пастора, правительственного советника, профессора необъяснимо; но содержание моей нынешней головы я тоже не могу непосредственно вывести из чрева матери или из грудного соска, который я держал во рту, будучи ребенком. Если бы мы не знали от других людей, и, в известной степени, по собственным воспоминаниям, что мы некогда были детьми, мы бытие взрослого человека считали бы столь же непостижимым и для объяснения его происхождения так же прибегли бы к чудесам теологии, как это делают теперь, объясняя изначального человека.

\*\* Вполне очевидное доказательство того, что Бог, отличный от человека – сознательного, волевого существа, обладающего личностью, – означает и выражает не что иное, как природу, я развил еще на основании спекулятивной философии в разделе моих “Мыслей о смерти и бессмертии”, вначале имевшем заголовок “Бог”, а теперь озаглавленном “Метафизическое основание смерти”. Понятие сущности, или субстанции, играющее при этом главную роль, есть не что иное, как абстрактное метафизическое понятие или выражение природы. И краткий смысл пространств речей сводится лишь к следующему: предпосылка сознания есть природа. То, что я позже высказал ясными словами, в указанном месте я выразил лишь спекулятивным, т.е. туманным, образом.

философии откровения, основанной на человеческой природе, приблизительно так, как относится сифилис берлинской проститутки из дома терпимости на улице Кенигсмауэр (см. “Проституция в Берлине и ее жертвы” 1846, с. 46) к цветущему здоровью девушки, только что вышедшей из лона природы, как мистические оргии супранатуралистического распутства к естественному удовлетворению любви, как поллюции, появляющиеся во время сладострастного сна, к зачатию, как видения средневекового поэта к явлениям оптики. Вообще старая философия относится к данной философии\*, основывающейся на откровениях чувств, если вообще можно применить к ней слово “философия”, так же, как относится следствие тайной юстиции, почерпнутое из актов и докладов, к следствию, опирающемуся на публичность и устный характер судопроизводства, т.е. на истинность чувств. Это сравнение ни в коей мере не простое. Государство, философия, религия идентичны, ибо человек как политическое, религиозное и мыслящее существо есть субъект один и тот же. Там, где человек почитает существо не человеческое, не чувственное как свою сущность, как свой идеал, там также и государство и философия с необходимостью видят свою высшую честь в отрицании человека. Там, где человек решение своей судьбы предоставляет невидимому абстрактному существу, там он с необходимостью имеет над собой невидимого абстрактного судью, т.е. олицетворенный *ens rationis*<sup>48</sup>, идеалистическое существо разума, существо без плоти и крови, без глаз и ушей, существо, которое сидит лишь над делами\*\* и думает лишь о том, как подвести человека под какую-либо статью свода законов. Там, где человек опирается в философии на доклады своего абстрактного разума, там, где писаное слово он ставит на место сущности, а традиционное понятие на место созерцания оригинала, следовательно, там, где чувства религиозного и философского значения не имеют, там они, эти чувства, не имеют также *права*, там судья также попирает их ногами, как оборванцев. Как могу я, будучи судьей, если я вообще последователен, признать то, что я в качестве философа отвергаю, т.е. подтверждать своим юридическим разумом то, что я вообще не могу привести в соответствие с моим разумом? Короче говоря, там, где не человек, не природа, не жизнь, а *Священное писание* есть источник истины в религии, – там оно есть источник истины также в философии, – там оно есть источник истины также в юриспруденции. Исходя из этого, посмотрите, что за люди наши обычные либера-

\* Которая поэтому в отличие от спекулятивной философии видит свою “Аврору” не в мистической тьме христианско-германской сапожной мастерской, а в светлых “Критических лесах” Гердера. *Philosophus teutonicus*<sup>46</sup>. Прочти “Очерк жизни” Гердера, восприми от этого жреца и пророка человечества крещение и приобщись к чувственной, человеческой философии!<sup>47</sup>

\*\* См.: “Рассуждения о публичности и устном характере юриспруденции” Ансельма фон Фейербаха, особенно с. 241–245.

лы. Проклинаая атеизм (который в действительности, конечно, совсем не то, что представление о нем в головах этих людей, который в действительности не что иное, как восстановление изначальной религии, но уже не как предмета детской фантазии, а как предмета более зрелого мужского сознания, который есть не что иное, как религия чувственности и человечности) в теории, они проклинают на практике, т.е. там, где это касается их эгоизма, их кошельков, их собственной жизни, теизм, т.е. веру в то, что тайное, невидимое, бесчувственное существо есть существо истинное, а следовательно, и существо юстиции, ибо как дело обстоит на небе, так должно быть и на земле; ведь небо есть не что иное, как прообраз земли, во всяком случае, на времена будущие, ибо сначала земля была прообразом неба. Поэтому если вы хотите вновь вернуться к немецким правовым институтам, если вы хотите восстановить их так, чтобы они соответствовали нашим нынешним потребностям и условиям, тогда откажитесь от чуждого христианства, вернитесь к *древнегерманской религии*, восстановите ее в виде, соответствующем нашему теперешнему образованию. Но согласно Цезарю германцы почитали за богов лишь *те* существа, которых *они видели*: солнце, луну, огонь. Значит, их религия была естественной религией, чувственной религией; так, как это понимает вера в Бога, как это понимает христианство, их религия религией *не была*. Она была тем, что ныне *praemissis praemittendis*<sup>49</sup> есть атеизм и чем он по сути хочет быть.

Но вернемся к предмету наших рассуждений. Мои “Мысли о смерти и бессмертии” можно упрекнуть в негативности постольку, поскольку они написаны хотя не в специально гегелевском духе, но в духе спекулятивной философии вообще. Но спекулятивная философия есть не что иное, как философия мизантропии, как аскетизм, как монашество в области теории. Ее сущность есть дуализм духа и плоти, сверхчувственности и чувственности, вечности и временности, только это противоречие здесь выражается как теоретическое противоречие спекулятивного и эмпирического. “Можно ли было когда-либо думать, – изумленно восклицает Гегель относительно Канта, – что философия станет отрицать истинность умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной материи чувственности?”\* “Если же данный материал созерцания и многообразное [содержание] представления берутся как реальное в противоположность мыслимому и поня-

\* Конечно, если к чувственному не относится ничего, кроме феноменологического “теперь” и “здесь”, то приходится удивляться, что отвергается истинность существа за то, что оно не есть *здесь и теперь*, ибо какому-либо существу не хватает очень мало, если ему недостает *абстрактной категории* времени и пространства. Поэтому и в данном случае вновь обнаруживает себя обстоятельство, что чувственность с легкостью можно отбросить тогда только, если ее бесконечную сущность ограничить определенными конечными видами или абстрактными категориями.

тию, то это такой взгляд, отказ от которого есть не только условие философствования, но и предполагается уже религией; как возможны потребность в религии и смысл ее, если мимолетное и поверхностное явление чувственного и единичного все еще считается истинным?"<sup>50</sup> Какой монашеский дуализм! Что такое не единичное? Что останется, если я уберу единичное? Безразлично, есть отдельный человек или нет, поскольку он есть только единица; тысячи людей могут погибнуть без того, чтобы философ утерял что-либо от своего понятия или государство от своей власти. Множественность есть безразличие и делает безразличным; с количеством теряется ценность, интерес, интенсивность любви. Имеющий двух детей ощущает потерю одного ребенка более сильно, чем имеющий их дюжину. Баварию населяет четыре миллиона человек; что такое по отношению к этим миллионам сотни, что такое тысячи людей? Но как же так? Если я продолжу подобное вычитание, если я распространю на всех отдельных баварцев негативность моих понятий, то что тогда станется с баварским государством? Где же тогда единичное есть безразличное? Только там, где его утрата возмещается другим единичным. Смерть поэтому лишь тогда была бы доказательством неистинности всего чувственного, единичного, если бы со смертью первого человека вымер весь род человеческий, если бы на его месте не появились другие люди. Но так как люди не только исчезают, но и постоянно возникают новые люди, мы каждый раз в новорожденном ребеночке имеем кричащее доказательство истинности и вечной продолжительности чувственного. Для мыслителя, конечно, это продолжение до бесконечности весьма скучно, ибо друг друга, по крайней мере в его мыслях, постоянно сменяет одно и то же; мыслитель поэтому насильственно прерывает этот бесконечный ряд и на место вечности жизни ставит вечность понятия. Но при этом мыслитель не думает о том, что эта в его мыслях и для него "дурная бесконечность" в действительности или для других людей есть бесконечность очень хорошая, ибо только ей они обязаны тем, что достигли радости бытия. То, что в мысли есть скучное, невыносимое, однообразное *semper idem*, то в действительности есть существо, привлекательное своим различием и новизной. Если бы поэтому логическое понятие правило миром вместо "дурной" бесконечности, то мир вскоре был бы превращен в пустыню, в которой мы встречали бы вместо людей, страстно желающих размножаться и обладающих силой к этому, только верующих или логических, ожидающих гибели мира отшельников. Логическое понятие есть зависть, которую испытывает скудость мышления по отношению к неисчерпаемому богатству чувственности, которая, однако, действует столь же остроумно, как лиса в басне, сваливающая вину с себя на предмет, превращающая "я не могу" в брезгливое "я не люблю", квалифицируя недостижимость винограда как его несъедобность, как его негодность. Но именно те гроздья винограда, которые логическое по-

нятие оставляет нетронутыми на лозе жизни, удостоив их в лучшем случае косога взгляда, содержат в себе то вещество, которое радует сердце и восхищает глаз человека. Однако мы должны – и в этом логическое понятие совершенно право, – если мы хотим что-либо научно понять, упрощать разнообразное, сводить многообразное к своему единству, абстрагироваться от единичного, понимаемого в смысле случайного, извлекая из него лишь сущность; но из этого не следует, что понятие есть *ens sui generis*<sup>51</sup>, истинная сущность в отличие от чувственной сущности. Превращать понятие в истинную сущность – значит превращать средство в цель, значит ставить мысль на место вещи, форму – на место существа, науку – на место истины, значит выворачивать наизнанку порядок природы. “Одно из главных недоразумений, – говорит Гегель, – состоит во мнении, будто естественный принцип или начало, которое служит исходным пунктом в естественном развитии или в истории формирующегося индивида, есть истинное и в понятии первое\*. Созерцание или бытие суть, правда, по природе первое или условие для понятия, но это не значит, что они безусловное в себе и для себя. В понятии скорее снимается их реальность, стало быть, снимается видимость, которую они имели как обуславливающее реальное”<sup>52</sup>. Мы видим, как здесь выворачивается наизнанку порядок природы, и мы получаем благодаря такому выворачиванию двойную истину, истину естественную, историческую, и истину неестественную, логическую, из которых каждая есть противоположность другой. Для философа как человека созерцание есть первое, однако для философии или для философа как философа первое есть понятие; это означает, что первоначальное, первое в действительности есть выведенное, низшее в философии, и, наоборот, – последнее в действительности есть первое в философии. Философия допускает становление также и понятия, но это становление есть лишь кажущееся, ибо предшествующие понятию ступени созерцания и чувства, наоборот, предполагают понятия, уже сами суть понятие, но еще в своем инкогнито или неглиже, а не в парадном мундире. Созерцание и чувствование представляют собой лишь чувственные оболочки, формы, маски понятия; понятие не есть чувство самосознания, не есть концентрирующееся и обобщающееся созерцание. Нет! Если долг есть отличная от человеческих склонностей и стремлений умопостигаемая сущность, то понятие есть такая же сущность, отличная от чувства и созерцания, самостоятельная сущность. Поэтому спекулятивный философ не приходит к созерцанию предметов, ибо как первое перед ним постоянно витает понятие. Если он даже открывает глаза, то видит лишь реализованные понятия; больше того, собственно

\* “Первое в понятии” есть, конечно, не природное начало, ибо именно понятие есть для себя первое и выворачивает природный порядок наизнанку; но нельзя забывать, что это выворачивание наизнанку имеет лишь субъективное, формальное значение.

говоря, весь мир есть для него лишь аллегория его логики, догматики или мистики. Поэтому он никогда не приходит к истинному генезису, ибо понятие для него есть то, что существует через себя, оно есть сущее посредством самого себя, поэтому то, из чего как раз выведено понятие – эмпирическое, т.е. подлинное, чувственное, он всегда выводит из понятия. Поэтому написанное в духе спекулятивной философии, направленное против бессмертия сочинение есть сочинение с необходимостью негативное, неудовлетворительное, противоречащее человеку, ибо оно рассматривает вопрос о бессмертии как вопрос *сам по себе*, т.е. *in abstracto*, безотносительно к человеку; оно утверждает или отрицает бессмертие согласно общим спекулятивным основаниям и именно поэтому не дает человеку полного объяснения и удовлетворения. В человеке всегда остается нечто, что говорит *против* бессмертия, когда последнее подтверждается спекулятивной философией, и точно так же всегда остается нечто, говорящее *за* бессмертие, если оно отрицается ею. Истинное и именно потому примиряющее отрицание есть лишь то, которое в *генетическом объяснении* предмета показывает его разрешение, которое лишь косвенно, опосредованно отрицает предмет, так что отрицание выступает как *непроизвольное* следствие, которое вытекает само собой; выступает так, что получается заключительный отрицательный вывод: бессмертия нет, есть лишь негативное, грубое выражение того, *что* представляет собой бессмертие, *ничтожность* бессмертия – лишь обнаружение его *сущности*, его *истина*, *отрицание* его есть лишь *остроумное раскрытие загадки*. Значение же всех, во всяком случае “умопостижимых” сущностей раскрывается в *человеке*. Исчерпывающим раскрытием загадки бессмертия и примиряющим человека с результатом такого раскрытия есть лишь ее раскрытие с *точки зрения антропологии*. Антропология исходит из существования веры в бессмертие. Вообще бытие для нее есть первое, но не бытие в смысле гегелевской “Логике”, которое через категорию непосредственности оказывается тождественным с мышлением, а бытие в человеческом понимании, бытие, гарантированное только чувством, бытие, которое, как я выразился в другом месте, есть предмет бытия, т.е. то, о чем я знаю лишь тогда, когда я существую. Антропология столь скромна, что признает, что она ничего не знала бы о человеке, если бы его не было, что все ее понятия и познания о человеке, вообще о предметах и существах, выведены лишь из их действительного бытия. Что касается изначального происхождения человека, то она об этом только знает, что человек гораздо старше, чем христианин или философ, и что, следовательно, невозможно, чтобы человек был обязан своим происхождением христианской теории сотворения или какой-либо философской конструкции a priori. Так антропология откровенно признает, что ей самой бессмертие никогда не пришло бы в голову, если бы она не застала веру в бессмертие в наличии. Она, значит, исходит из

бытия этой веры; но от бытия веры она переходит к ее *сущности*; узнав, что люди *верят*, она ставит перед собой вопрос: во *что* же они верят? Поскольку она исходит из бытия и постоянно рассуждает лишь основываясь на бытии, на действительном и переходит к сущности, постольку она вместе с тем дает произвольно или необходимо объяснение наличного бытия этой веры, дает ее внутреннюю, антропологическую историю происхождения. Раскрывая, таким образом, значение и вместе с ним *основание* веры, она именно уничтожает веру; ибо предмет веры есть лишь неразгаданная, а не разгаданная загадка, предмет веры есть солнце, скрытое за горизонтом или за облаками, но не солнце, сияющее перед моими глазами на безоблачном небе. Поэтому нет ничего более поверхностного, чем предъявляемый немецкому неверию упрек в негативности и предсказание ему вследствие этого судьбы французского и английского неверия. Немецкое неверие обладает тайнами веры; оно разгадало до основания веру и ее спутницу – спекуляцию и мистику; немецкое неверие есть не что иное, как самосознающая себя вера; оно есть *позитивное знание и воля*; оно знает, что оно хочет, и хочет, что оно знает. Оно не более негативно и ни в каком ином смысле, чем негативно разрешение загадки относительно загадки, чем негативен свет относительно темноты.

Однако в “Вопросе о бессмертии с точки зрения антропологии” – работе, написанной в весьма короткое время, хотя ее основные мысли и составляют результат всей моей жизни, – я ограничился лишь наиболее существенными моментами. Так, в первом разделе я ничего не упомянул о том, что люди переносят свою скорбь по умершему на самого умершего, что то, что *для них* есть зло, они превращают в зло для умершего и потому представляют себе смерть печальным, несчастным состоянием; именно это обстоятельство заставило греческих и римских философов доказывать, что в смерти уничтожаются все ощущения, а значит и ощущения зла, и что, таким образом, надо горевать не о покойнике, а только о тех, кто пережил его. Но смерть есть самый решительный коммунист: миллионера она приравнивает к нищему, императора к пролетарию. «Вот смерть одолела меня, – говорит император в “Базельской пляске смерти”, – так что не похож больше на императора». Но смерть еще при жизни выбила из меня все аристократическое тщеславие и внушила мне воззрения коммунизма. Я не считаю себя обладателем всех мыслей о смерти и бессмертии и мыслей, направленных против смерти и бессмертия; пусть поэтому то, что мною упущено, другие дополнят, а что я плохо сказал, пусть другие скажут лучше.

И, наконец, несколько замечаний о моих “Юмористически-философских афоризмах”. Некоторые, возможно, будут удивлены, не видя в этих афоризмах ничего общего с “Мыслями о смерти и бессмертии”. В действительности же именно в этом, а не в ином состоит их тема. Уже



тогда передо мной витала мысль, которую я изложил лишь в “Вопросе о бессмертии с точки зрения антропологии”, с той лишь разницей, что в тот период я находился еще на точке зрения абстрактного, т.е. аристократического, мышления, которое чуждается чувств, как черни. Я ведь хотел опровергнуть бессмертие, но позитивным, косвенным, незаметным образом, – что, конечно, произошло под влиянием столь губительного для всего моего писательского пути опасения, что, будучи высказанными прямо, мои противозаконные мысли могут быть конфискованы, – опровергнуть таким образом, чтобы опровержение было лишь делом второстепенным и чтобы отрицание старого христианского бессмертия на небе было одновременно утверждением иного бессмертия, тождественного с подлинной сущностью человека, остающегося верным земле. И смысл сочинения вкратце следующий: Господа! Вы хотите бессмертия; но вы хотите духовного бессмертия, такого, где вы уже больше не едите и не пьете, где вы уже больше не подвержены потребностям тела. Я сам соглашаюсь с вами, я не хочу *всегда* есть и пить, у меня есть еще иные потребности; но я не понимаю только, почему такое духовное бытие вы ожидаете лишь после смерти, т.е. *post festum*<sup>53</sup>. Ведь такое бытие всем уже предоставлено здесь. Мыслитель как мыслитель, поэт как поэт не едят и не пьют; они – чисто духовные существа; в процессе писания, так же как и во смерти, душа отделяется от тела, а дух – от материи. Если же для вас это одухотворенное бессмертие слишком абстрактно, слишком скудно, если вы хотите телесного, дородного бессмертия, что ж, тогда оставляйте храм муз и направляйтесь в палату для больных сомнамбулизмом или в чулан, где хранится обветшавшая вера в привидения. Плох тот писатель, который требует иного продолжения жизни, нежели в сочинениях, т.е. жизни духовной, кто от своей духовной деятельности и своего духовного воздействия отделяет свою душу и сохраняет для нее особенное личное бессмертие *in petto*<sup>54</sup>; вообще никчемный тот, кто в том, что он делает и чем он занимается, не находит своего неба. Поэтому “плохой писатель” – не что иное, как олицетворение плохого, неодухотворенного бессмертия, плод которого есть царство духов, небес и привидений, а хороший писатель – не кто иной, как персонификация истинного, одухотворенного бессмертия, плод труда которого – науки и искусства. Только тот, кто станет понимать мое сочинение в таком смысле – а оно в этом смысле как бы драматическое определение истинного, действительного, энергичного бессмертия, – только тот сможет его соответственным воспринять и судить о нем.

Впрочем, то, что жизнь, чувственность, “человек” в противоположность к “духу” или “писателю” были сведены к минимуму, то, что положению “*vivat*<sup>55</sup> сочинение” было противопоставлено положение “*percat*<sup>56</sup> человек”, – все это было следствием не только моей тогдашней точки зрения, но вытекало также из природы предмета, из задачи,

которую я поставил себе, ибо сочинение человека существует еще и тогда, когда самого человека давно уже нет, и исходной точкой была именно эта противоположность как земной или литературный антипод христианского дуализма неба и земли. Только в заключение выступает любовь как связка между духом и плотью, небом и землей, писателем и человеком, подобно тому, как в конце “Ксений”<sup>57</sup> появляется обращение к любви как к чувственному, фактическому отрицанию теологии. Является ли это заключение афоризмов афористической выдумкой? Мотивировано ли оно? Во всяком случае, в такой же степени, в какой мотивирован конец “Ксений”. “Писатель”, хотя и философ, но такой, который читает перед *смеианной* аудиторией, который предъявляет к своим мыслям требование, чтобы они были не только собственностью философского факультета, но, подобно воздуху и воде, были общей собственностью человека; он такой философ, который отрицает чистую абстрактную мысль, делает ее наглядной, чувственной, очеловечивает ее и таким образом косвенно доказывает необходимость и истинность чувственности. Чувственность, внезапно появляющаяся в конце в образе женщины и восстающая против духа, есть поэту не что иное, как олицетворенная и объективированная чувственность философа, превращенная в существо, доступное наглядному созерцанию. Чувственное мышление неизбежно находит свое завершение в чувственном существе. Кто в своем философском уединении мыслит не только *для себя* или, по крайней мере, для своих господ коллег, но мыслит также и *для других*, мыслит для тех, которые *не* похожи на него, тот неизбежно приходит к *другому существу, отличному от него*, в котором он усматривает предметное выражение своей собственной сущности. Он приходит, наконец, неизбежно к тому, что вместо *тождества мышления и бытия*, которое выражает не что иное, как тождество мышления с самим собой, и поэтому все время опредмечивается лишь в тождественном, всегда равном самому себе субъекте, как бы этот субъект ни назывался – просто “абсолют”, “Бог”, “троица”, “Я”, “субстанция”, – он полагает *тождество Я и Ты*, т.е. коммунизм; философии суеверия (ибо истинная сущность суеверия – это тождество мышления и бытия)\*, которое охотно оправдывает всякую бессмыслицу и нашло свое логическое завершение в *delirium tremens*<sup>58</sup> берлинской философии откровения) он противопоставляет недвусмысленный, человеколюбивый свет чувств, истине философии, спекуляции и религии вообще он противопоставляет *истину жизни*. Поэтому то, что

\* Тождество мышления и бытия во всяком случае исторически вполне оправдано; оно также, если понимать его правильно, является субъективным, эстетическим принципом. Но если это тождество высказывают абсолютно как универсальный принцип, то оно становится принципом политического деспотизма, религиозного суеверия и спекулятивных фокусов.

я уже выразил в “Афоризмах” и “Двустигиях” в образе женщины, любви, т.е. выразил как поэт, я лишь через много лет выразил потом как философ, как мыслитель, т.е. как прозаический филистер. Так поэзия опережает прозу. Конечно, в этом нет ничего удивительного! Поэт едет на коне, прозаик ходит пешком. Поэт одним махом перескакивает через ров, через который прозаик должен навести переправу; мимоходом прозаик должен вступать в драку со всякого рода сбродом, в то время как поэт со своего коня расправляется со своим противником эпиграмматическими ударами бича; толпа, преследовавшая поэта, давно уже потеряла его из виду, в то время как прозаику еще долго приходится с ней бороться, и в награду за те истины, которые он ей возвещает, она его забрасывает грязью, в особенности христианской грязью.

### КРИТИКА ОБЫЧНЫХ ОБЪЯСНЕНИЙ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О БЕССМЕРТИИ, В ОСОБЕННОСТИ НАРОДНЫХ И ДРЕВНИХ

Как вера в Бога палицо лишь там, где существо, именуемое Богом, олицетворяет собой не только человеческое незнание и воображение, но вместе с тем также человеческую волю и желание, так веру в бессмертие можно найти лишь там, лишь там признать наличной, где она составляет выражение желания, где она представляет бытие после смерти как желаемое. Там же, где, напротив, жизнь после смерти представляется как нечто нежелательное, более того, страшно печальное, как жизнь, вызывающая у человека такой же ужас, как и сама смерть, как жизнь, у которой смерть отняла все, что вообще для человека делает жизнь жизнью, там мнимое бессмертие есть лишь замаскированная, аллегорическая смерть, а “бессмертный дух” есть лишь персонифицированный, представляемый фантазией живым покойник. Классические разъяснения по этому поводу дает Гомер. “Души ушедших мертвых” еще существуют, но, увы, они существуют лишь там, где господствует смерть, – без света, без жизни (а “жить и видеть свет солнца” ведь суть едино), без тела, т.е. без самого себя, без сознания и разума, без силы – значит они живут только как существа без существования, как лишенные сущности тени, как пустые образы сновидений. Правда, они именуются душами, а душа, *psyche*, означает у Гомера дыхание, более того – сама жизнь; но это не та душа, которая остается от человека после смерти. Нет! Как это доказывает с очевидностью душа Патрокла, та душа, которая имела такие же размеры, те же глаза, тот же голос, даже ту же одежду, какие имел сам Патрокл, – эта душа есть только *ἔιδωλον*, образ покойника, хранимого живыми. Поэтому в “Одиссее” (XXIV, 14), а также в “Илиаде” (XXIII, 72) прямо говорится: “души, тени (*ἔιδωλον*), образы, силуэты) умерших”, и там же (стих 104): “дух человека и образ”; по-

этому равнозначны с ними “мертвые... тени отшедших, лишенные чувства”. (“Одиссея”, XI, 475). Правда, Гомер часто употребляет для смерти, т.е. для акта умирания, следующее выражение: душа отлетает в Аид, – например: “затылком ударившись оземь, он кость изломал позвоночную, душа ж отлетела в Аид”. Но из этого нельзя сделать вывода, что “та же душа, которую мы познали на земле как воздух и принцип жизни, как принцип животной жизни, после смерти продолжает существовать в Аиде”. В момент умирания, конечно, с последним вздохом душа выходит “сквозь рот” или “рану”, но попадает в Аид лишь как  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ , как образ.

Если, несмотря на это, в “Одиссее” этим лишенным сущности образам приписывается “порхание” и “визжание” и даже “крики”, то это тем не менее не придает им никакого иного значения, чем сказано, так как Гомер определенно сравнивает ушедшую душу со сном или сонным видением и тут же снова сравнивает ее с дымом или тенью. Тень, дым суть лишь воплощенная, созерцаемая непрочность сновидения. Если же бессущественное силой воображения представляется существом вне человека, то само собой разумеется, что этому существу придают и другие чувственные качества. Так, бесплотный призрак Ифтимы входит в покои Пенелопы, не тронув ремня у задвижки, и, наконец, исчезает “в легко веющем воздухе”. Если поэтому в “Одиссее” мертвые, несмотря на их бессознательное состояние, изображаются существами, большинство которых, – правда, после вкушения крови – выступают существами говорящими, обладающими рассудком, выражающими боль и радость, то нельзя забывать при этом, что у Гомера и сами появляющиеся во сне призраки разговаривают и к ним самим можно обращаться с речью, что они действуют и с ними обращаются, будто они суть наделенные личностью существа.

У христианина данный мир есть тоска по потустороннему миру; у греков, по крайней мере у гомеровских, наоборот, потусторонний мир есть тоска по данному миру. Ахиллес желает лучше быть на земле поденным рабочим, чем царствовать на том свете над бездушными мертвыми. “Не скорби и не горюй о том, что ты умер”, – говорит Одиссей Ахиллесу. “Утешение в смерти мне дать не надейся”, – отвечает ему Ахиллес. Это означает – не пытайся убеждать меня в том, что смерть есть не смерть, что мертвый еще действительно жив и что он действительно царствует, как это было некогда в жизни и как об этом у него еще сейчас сохранилось воспоминание. Не пугай тень с телом, видимость с сущностью! Следовательно, как же можно это героическое признание смерти выдавать за признание веры в бессмертие, как можно из поэтической персонификации мертвого пытаться “выжимать” прозаическое действительное бытие души после смерти? С другой стороны, как можно это высказывание Ахиллеса, которое поэзия вкладывает

вает в уста смерти по сравнению с жизнью, превращать в доказательство “безотрадного” представления Гомера о состоянии умерших? Ведь Ахиллес не только скорбит, но он ведь также радуется, если и не себе самому, то славе сына и с живым участием спрашивает об участи своего отца. Почему, следовательно, из этого не делают вывода, что мертвые у Гомера, кроме того, еще счастливы, не будучи, правда, обладателями особого небесного царства, но принимая участие в земном счастье своих близких?

Если душа человека после смерти, как в “Одиссее” душа Эльпенора, не имеет другой заботы, кроме той, чтобы оставшиеся в живых продолжали о нем помнить, чтобы они не бросили его неоплаканным и непогребенным, чтобы они поставили ему памятник с указанием его деятельности до смерти, т.е. памятник, который вещал бы и будущим поколениям о его делах и страданиях, – то явно ошибаются те, которые, вместо того, чтобы искать следы и даже доказательства о бессмертии души у Гомера в данном мире, ищут их в мире потустороннем, не в светлом наземном мире, а в темной преисподней.

Желание людей иметь бессмертное имя понимают совершенно неверно, если это желание подменяется верой в бессмертную жизнь – по той причине, что ведь без существования и сознания после смерти человеку ничего не известно о его имени и нет от этого имени никакого проку. Вообще бессмертие принимается близко к сердцу только живыми, а не умершими. Поэтому не мертвый, а только живой думает о смерти и испытывает при этой мысли потребность восполнить переходящий характер своей жизни вечностью своего имени, своих деяний. Стремление к бессмертным делам и бессмертной славе коренится лишь в сознании смертности. И истинную причину этого стремления уже открыл и высказал Гомер, прежде всего в следующем прекрасном месте “Одиссеи” (XIX, 328–334).

“Не надолго нам жизнь достается на свете”, но именно поэтому – в чем и заключается смысл приведенного места –

Кто... беспорочный душой, и в поступках своих беспорочен –  
Имя его, с похвалой по земле разносимое, славят  
Все племена и народы, все добрым его величают.

Прав поэтому также Августин в своем “Граде божьем”, говоря в пятой книге о римских героях, таких как Сцевола, Деций и Курций, что они, – так как их цель была государство земное, а не государство небесное, так как их цель была жизнь временная, а не вечная, – не могли любить ничего иного, кроме славы, посредством которой они и после смерти как бы желали продолжить свою жизнь в устах людей, их восхваляющих.

Некромантия, заклинание мертвых, всегда рассматривалась как доказательство веры древних народов в бессмертие. Толкователи Ветхого завета весьма поражались тому, что, в то время как в Ветхом завете незаметны никакие следы или видны очень слабые следы веры древних евреев в бессмертие, эта вера в бессмертие, несомненно, высказывается лишь в рассказе о заклинательнице мертвых в Аэндоре<sup>59</sup>, ибо “как мог Саул желать вызвать дух Самуила, если он не верил, что Самуил после своей телесной смерти продолжает существовать?” Заклинание мертвых в своем первоначальном и истинном смысле не есть, однако, выражение или доказательство веры в бессмертие отошедших душ, опосредствованной искусственным различием тела и души; наоборот, заклинание мертвых есть лишь выражение непосредственной веры человека в волшебное всемогущество его желаний и потребностей. Первоначально человек прибегает к заклинанию мертвых, находясь лишь в состоянии страстного волнения страха, безысходности и безутешности, лишь в моменты, когда его счастье, более того, когда все его существование поставлено на карту, когда поэтому он не знает и не соблюдает никакого закона, никакой необходимости, когда в состоянии крайнего сердечного страха и тяготеющего над ним инстинкта самосохранения даже железная смерть утрачивает свою бесчеловечную жестокость. “Смерть, – говорит Эсхил в одном фрагменте, – есть единственный бог, которого не трогают никакие подарки, никакие жертвы, никакие увещания”. И тем не менее, в трагедии Эсхила “Персы” Атосса, будучи в отчаянии от страшного поражения своего сына Ксеркса, приносит жертвы богам смерти и молит их, чтобы они вновь отпустили на землю Дария, дабы он дал совет. И Дарий действительно появляется, склоненный к этому душераздирающими жалобами.

Заклинатель мертвых не верит в жизнь мертвых; хотя он и не выражает этого словами, но этот вывод следует из его действий – он верит лишь в то, что при необходимости благодаря всемогуществу своих желаний человек может даже *оживить мертвых*, так же как христианин, веря в воскресение мертвых, не верит в то, что тела их уже существуют, а верит только в то, что божье всемогущество в состоянии вновь восстановить их из праха земного и что когда наступит этот час, восстановит их. У Гомера кровь есть то вещество, выпивая которое мертвые вновь подают признаки жизни и рассудка; у римских поэтов, любивших яркие описания, как, например, у Лукана, трупы оживляются насильно, вопреки законам природы, путем вливания в них горячей крови и применения различных волшебных средств. И в Библии не сказано: яви мне духа или душу Самуила, но говорится буквально, по древнееврейскому тексту: “дай Самуилу подняться”<sup>60</sup>, т.е. подняться из могилы, из смерти или из царства мер-

твых\*, ведь известно, что у древних евреев находят представления о мертвых и их месте жительства, аналогичные подобным представлениям у греков. Но вместе с тем эти мертвые также суть действительно мертвые, если и не в нашем прозаическом понимании, резко различающем представление и действительность, Я и предмет. Поэтому по сути дела одно и то же – вызываю ли я души из царства теней или же мертвых из могилы. Так же все равно – по применению силы – вливаю ли я жизнь в тень или в труп\*\*. И то и другое может делать

\* В книге Иова несколько раз прямо говорится “смерть” вместо царство мертвых или царство теней. Относительно представлений древних евреев следует также отметить, что уже в книге Флорье “История веры в бессмертие” (Лейпциг, 1794, ч. 1, стр. 166) правильно сказано: “Шеол евреев есть не что иное, как чувственное представление состояния небытия после смерти”. Видимость “своего рода жизни” происходит лишь оттого, что обычно отрицают наличие у мертвых лишь особенных жизненных отпадений или особенную жизнедеятельность. Однако здесь происходит снисхождение вида или части, т.е. вид здесь ставится на место рода, особенное на место всеобщего, часть на место целого. Если, следовательно, например, локализованная смерть называется царством мертвых, страной тишины или молчания, то это молчание, это отсутствие речи, обозначает невозможность быть деятельным вообще, думать, чувствовать, короче говоря, жить. Так, у Овидия мертвые именуются “молчаливыми”, *silentes*, а царство мертвых – местопребыванием молчания. Между прочим, в некоторых случаях о безжизненности и наступившем небытии мертвых говорится прямо и неприкрашено, так в псалме 38, 14: “Прежде нежели отойду (а именно – в преисподнюю), и не будет меня” и у Сираха (17, 25): “От мертвого, как от несуществующего, нет прославления”. Если делать из книги Исая (14, 9–10) вывод о том, что здесь теням уже приписываются чувства, то тогда из предыдущих строк надо также сделать вывод о том, что здесь деревьям приписываются ощущения, ибо они так же, как мертвые, злорадствуют в связи с тем, что гордый царь Вавилона ныне стал равным с ними: «И кипарисы радуются о тебе и кедры ливанские, говоря: “с тех пор, как ты заснул, никто не приходит рубить нас”». Точно так же обстоит дело в книге Иова (26, 5), где теням приписывается страх перед всемогуществом божьим. Как здесь не заметить, что вместе с мертвым (если древнееврейское слово “из-под” в данном месте считать не предлогом, а наречием), как это и сказано в только что приведенном месте Исая, стих 9) и воды и их обитатели задрожали? Воды задрожали или затрепетали при виде господина Бога, как это следует также из псалма 76, 17<sup>61</sup>.

\*\* Поэтому поэты справедливо отождествляют души и кости (или пепел). “*Manesque sepulcheris elicit et tepido devocat ossa rogo*” (*Tibull*, I, 2, 45)<sup>62</sup>. Проперций говорит (II, 13, 32): “Маленькая урна да примет моих манов”, т.е. мою душу, мои кости и золу<sup>63</sup>. При праздниках в честь поминания мертвых говорит Овидий (Фасты, II, 563), вокруг витают легкие души и погребенные трупы<sup>64</sup>. Так же Овидий говорит в той же книге (V, 451): “Он похоронил тень брата”<sup>65</sup>. Даже в “Естественной истории” Плиния (XI, 37: V, 54) написано маны вместо трупы – какой скандал для душ правоверных! Так, Гезнер отмечает в своей “Хрестоматии Плиния” по поводу этого места: “Это нечто особенное, что маны (*manes*) здесь поставлены вместо тела; ибо обычно писатели понимают под этим душу, отделенную от тела, которая витает вокруг своего тела до тех пор, пока тело не захоронено в земле. Может быть, Плиний намеренно выразился именно так, дабы показать, какую оценку он дает *dis manibus*<sup>66</sup> как человек, довольно склонный к эпикуреизму”. Если же дух, или душа, попадает в преисподнюю не раньше, чем тело закопано в землю, если дух, или душа, не находит себе покоя до тех пор, пока тело не покоится в могиле (*Вергилий*, Энеида, VI, 327), достигает места своего назначения не раньше, чем тело достигнет места своего назначения, то тем самым, очевидно, высказано единство *manes* с телом, единство души с трупом<sup>67</sup>.

лишь сила, делающая также невозможное возможным, а невероятное вероятным\*. Но эта сила, как уже сказано, присуща человеку изначально, – в отличие от превращенного в профессию заклинания мертвых, – но только в моменты высшего волнения, наибольшего бедствия. “Чувствую я великий страх или стеснение”, – говорит Саул Самуилу, и “в нем не было силы, ибо всю ночь и весь день он не принимал пищи”<sup>69</sup>. Как неверно, значит, превращать заклинателя мертвых, невзирая на его личность и его мучения, в заслуживающего доверие свидетеля догмы бессмертия!

Как известно, древние евреи говорили об умирающем, что он присоединился к своему народу или к своим отцам. “Значит, – делают из этого вывод, – после смерти души не развеиваются ветром, не обращаются в ничто, они продолжают существовать, ибо никто, как уже сказал Ориген, не может присоединиться к тем, коих нет”. Однако это присоединение к своему народу или к своим отцам отличается от смерти или умирания точно так же, как оно отличается от могилы: например, кн. Бытия, 25, 8: “И скончался Авраам... и приложился к народу своему”. Но вместе с тем это, очевидно, обозначает также и умирание, если сказано в кн. Бытия 15, 15: “А ты отойдешь к отцам твоим в мире и будешь погребен в старости доброй”; то же самое сказано в главе 49, 29: “Я прилагаюсь к народу моему, похороните меня”, и вообще это не имеет никакого иного смысла, чем тот, который оно имеет у Гомера: “Его окутала смерть, и душа спустилась в Аид”. Оба выражения: “умирать” и “быть присоединенным” обозначают то же самое – смерть; но первое обозначает смерть лишь как отдельный физический акт или происшествие; второе же выражение обозначает событие, которое уже случилось и с другими, с несколькими людьми, – *ad plures ire*<sup>70</sup> – притом людьми мне близкими, с моими родителями, с моими предками, следовательно, событие, которое не остается вне связи, а значит, не является бессмысленным. Первое есть лишь выражение холодное, прозаическое, второе же – поэтическое, задушевное; в первом случае я думаю лишь о смерти, во втором же – об умерших, некогда живших, к которым теперь присоединяюсь и я. “Быть или не быть” – не в этом здесь вопрос. Я здесь только связываю настоящее с прошлым, свою судьбу с судьбой моих предков, мою смерть с их смертью\*\*. Безразлично, существуют ли они или нет – они умерли до меня, и я умираю вслед за ними; они пошли впереди меня, и я следую за ними\*\*\*; пока я был живым, а

\* “Quarum, qui diquid non creditur ars est”<sup>68</sup>, говорится у Лукана (Фарсалия, VI, 437) о фессалийских заклинательницах мертвых.

\*\* “Мне не хуже, чем моему отцу, который также должен был умереть” (Шютце. Понятие о состоянии души после смерти в учениях древних германцев, 1750, стр. 89).

\*\*\* На римских могильных плитах прямо сказано: *Nos eo ordine, quo natura permiserit, te sequetur*. Kirchmanns “De Funeribus Rom”.



они мертвыми, я был разлучен с ними; умирая, я снимаю, этот разлад между живыми и мертвыми, я соединяюсь с умершими.

Разреши, просил сосланный Овидий в своих “Скорбных элегиях”, по крайней мере вернуть мои кости в отчизну, дабы я и после смерти моей не продолжал оставаться сосланным<sup>71</sup>. Так человек и после своей смерти желает быть со своими земляками вместе, или покоиться там, где покоятся его соотечественники и близкие, без того, однако, чтобы себе или своим близким и соотечественникам приписывать после смерти жизнь. Он ничего не требует кроме того, чтобы его похоронили в любимых местах, чтобы, таким образом, и после своей смерти свидетельствовать против отвратительного раздвоения тела и души. Так ведь и Иаков в Библии требует после слов: “Я прилагаюсь к народу моему” непосредственно и прямо: “похороните меня с отцами моими”<sup>72</sup>. Даже у христиан, для которых ведь могила больше не представляет собою “вечное жилище”, как это было у греков и римлян, говорится: “Тех, кого соединял *единый* брак, пусть соединит и могила”, или: “Кох дух некогда был всегда во господе, тех тела и могила не разделит”<sup>73</sup>. Между прочим, желанно иметь “общую могилу” налицо не у всех людей; очень многие, наоборот, и по смерти не желают иметь с другими что-либо общее и в знак своего бессмертного упрямства даже ставят на своей могильной плите надпись, проклиняющую смешение чужих костей с их собственными. Вот какой привязанностью к своим костям обладает бессмертная душа! Не приходится удивляться, что Бог охраняет *кости* не менее, чем души (Псалом 33, 21)<sup>74</sup>, чтобы не погибла ни одна косточка и, больше того, при светопреставлении все члены и кости столь полно восстанавливаются милосердным Богом, будто бы они и повреждены никогда не были<sup>75</sup>. О! как современный естественнонаучный материализм все же беден по сравнению с религиозным и спиритуалистическим материализмом, который верует в бессмертие даже костей человеческих и в католицизме превращает “святые мощи”, ossa sacra, даже в предметы религиозного почитания!

Согласно сочинению Лукиана “О печали”, простые греки были настолько убеждены в правдивости поэтических описаний царства мертвых у Гомера, Гесиода и других слагателей поэм, что вкладывали в уста мертвых один обол – монету, соответствующую нашим пфеннигам, чтобы мертвые могли оплатить переезд через Ахерон<sup>76</sup>. А у нас ученые, этнологи, филологи, теологи, даже философы еще сегодня почитают поэмы за историю, сновидения за истины, образы мертвых за

\* См.: Corpus juris, can de jure funer и т.д. Августин, напротив, считал желание своей матери быть погребенной рядом со своим супругом противобожественным и поэтому был чрезвычайно обрадован во Господе Боге, когда она непосредственно перед своей смертью отказалась от этого земного желания (“Confess.” 1.9, с. 11).

\*\* См.: Герхард И. Теологические тезисы о воскресении; § 11,3; “О смерти”.

действительные бессмертные существа, они еще сегодня усматривают в потоках жгучих слез преисподней, этих излияний Стикса<sup>77</sup>, т.е. ужаса перед лицом смерти\*, – источники вечной жизни, не принимая во внимание, что вместе с душой, спускающейся в Аид, и пфенниг, который покойник берет с собой в преисподнюю, также может претендовать на бессмертие, и что стоимость, душа пфеннига, так же как и душа человека, после смерти продолжит свое существование в потустороннем мире.

“Мнение о том, что представление о будущей жизни рождается естественным стремлением человека к бессмертию, есть мнение неправильное, ибо незаметно, чтобы дикие и малоразвитые люди испытывали стремление к бессмертию по ту сторону смерти, хотя представление об этом они и имеют”. Если эти люди действительно не имеют стремления к такому бессмертию, то это представление также не имеет того значения бессмертия, которое, однако, этому представлению желают придать; значит, это мнение бессмертия есть не что иное, как фантастическое выражение незнания этими людьми того, что есть смерть; значит, они после смерти продолжают жить только потому, что не знают, что мертвы, они лишь воображают, будто живы, хотя в действительности они мертвы, точно так же, как некоторые народы прямо верят и утверждают, что “будучи мертвым, в могиле еще можно есть и пить”<sup>\*\*\*</sup>. Любое представление требует основания, предмета, материала. Бессмертие же есть представление, основание или предмет которого есть лишь стремление или желание – желание жить, следовательно, *не умирать*: ибо именно в этом состоит желание бессмертия, изначально, нефальсифицированное, заложенное в природе человека, по крайней мере до тех пор, пока он не имеет причины проклинать жизнь. Поэтому без этого желания бессмертия не имеет никакого основания и почвы, не имеет цели и смысла. “Предпосылка стремления к бессмертию есть по крайней мере некая смутная идея о будущей жизни. Нельзя испытывать стремления к чему-либо, о чем не имеешь ни малейшей идеи. Идея бессмертия должна быть предпосылкой, и тогда ею может

\* Помимо Пирифлегетона, огненной реки, которая, по крайней мере у Гомера, еще не обладает тем мистическим назначением очищения души от земной грязи, а обладает, как на это намекает уже Аполлодор в своих фрагментах, своим названием и происхождением только от пламени, пожирающего мертвых на коестре; помимо огненной реки в преисподней существуют также реки, именуемые: Ахеронг – от ахеа, т.е. горе, печаль, и Кокитос – от кокио, плакать, выть. Этот Кокитос у Гомера – рукав Стикса. Стикс означает ужасная – от стигно, т.е. ненавидеть, иметь отвращение, страшиться. Именем реки Стикса боги произносят священнейшую и страшнейшую клятву, потому что для богов, для бессмертных, смерть есть самое им противоположное, самое неприятное, самое отвратительное.

\*\* По Георгию “Россия”: см.: Симон. История веры в продолжение существования души после смерти. Гейльброн, 1803, с. 158.

быть пробуждено стремление к нему, а не наоборот”. Однако человек не обладает первоначально даже смутной идеей о будущей жизни; у него есть лишь идея о данной, о настоящей жизни; данная жизнь для него с самого начала единственная, всеобъемлющая, вечная, т.е. жизнь, которая не имеет конца или, по крайней мере, не должна его иметь. Тем не менее жизнь против воли насильственно прерывается смертью. Что поэтому человеку остается иного, как продолжить ее после смерти, но на этот раз за свой собственный счет, т.е. в мыслях? Он, значит, не представляет себе будущую, неизвестную жизнь в образе нынешней, как это утверждают вследствие недопонимания или непонимания, а представляет себе жизнь продолжающуюся как до, так и после смерти именно потому, что эта жизнь для него первоначально, до того, как опыт опровергает это мнение, как уже сказано, есть вся жизнь, есть вечная жизнь. И в человеке первым говорит стремление: “Я хочу жить, я не хочу умирать”, говорит еще до того, как фантазия осуществляет это пожелание, а рассудок из этого делает вывод: “значит, я должен жить, значит, я должен быть бессмертным, ибо стремление не обманчиво”, обращая, таким образом, необходимость чувства, возникающую из стремления или желания, в логическую необходимость.

Китайский император, или король, Пань-Гэн говорит в Шу Цзин<sup>78</sup> – одной из священных книг китайцев\*: “Если мои министры желают собрать для себя богатства, то их предки поставят об этом в известность моего высокопочтимого господина – Пань-Гэн имеет в виду своего предка Чэн Тана, главу династии – и скажут ему: накажи наших внуков. Мой высокопочтимый господин удовлетворит их просьбы и обрушит на вас зло во всех его видах”<sup>79</sup>. “Из этого следует, – отмечает переводчик в связи с этим, – что и у китайцев обстоит дело не так, как это думают многие европейцы, – будто души погибают вместе с телами, – а наоборот: души существуют после смерти”. Что означает: они существуют? Что собой представляет существование без придания ему и без обозначения для него места и характера существования? Как и где они существуют? Там, где они существовали и до их смерти, где они жили и действовали – в Китае и больше нигде. Но каким образом они существуют? Так, как живые китайцы? Нет, они существуют лишь как мертвые, как души. Поэтому деревянная табличка для поминания мертвых называется у китайцев шэньчжу, т.е. жилище духов. Они существуют как души, т.е. они существуют лишь в духе, существуют лишь в памяти, в душе, существуют в продолжающемся после смерти почитании живыми китайцами мертвых. И это поклонение, предметом которого они служат, единственное соответствующее духу и желаниям китайцев бытие души после смерти. “Вряд ли китайцы имеют в своей жизни иное столь сильное

\* “Le Chou King”, par Gaubil. P., 1770. Part 3. Ch. 7. Sect. 2.

желание, чем быть после смерти почитаемыми так, как они сами почитали своих предков”\*. Поэтому потусторонний мир у китайцев отличается от данного мира тем, что в потустороннем мире Я превращается в предмет, действительный залог в страдательный, а служащее и почитающее лицо в обслуживаемое и почитаемое.

“Но души умерших китайцев ведь действительно существуют, ибо как они могли бы иначе продолжать принимать участие в судьбе и поведении живых, как они могли бы продолжать совершать хорошее и плохое, как они могли бы иначе продолжать наказывать и вознаграждать”? Кто заявляет о своем существовании *только* тем, что он заботится о благе и нуждах, о добродетелях и пороках других, существующих, тот тем самым доказывает, что обладает сам не существованием для себя, а только существованием для других, что он продолжает существовать не ради собственного интереса, а только ради интереса и эгоизма других. И в самом деле лишь человеческий эгоизм не дает вечно покоящимся покоя; “для чего ты тревожишь меня”, нарушил мой покой? – говорит Саулу пробужденный от смерти Самуил<sup>80</sup>; лишь человеческий эгоизм молит даже мертвых о жизненных благах, извлекая волшебством или даже выкапывая трупы из могил, чтобы поставить эти трупы на службу своим целям и желаниям, привязывая даже ушедшие души полными заботы узами кровного родства к земле, заставляя даже не обладающих горестями и радостями либо из бесконечной любви к бывшим живым – вечно радоваться, либо из бесконечной непримиримой ненависти к ним – вечно страдать.

Вера в то, что от благополучия или неблагополучия предков зависит счастье или несчастье их потомков, между прочим заключает в себе весьма разумный смысл, состоящий в том, что тот, кто действует по образцу и примеру, а значит, в духе своих мудрых и добродетельных предков, тот делает себя счастливым, а кто действует в противоположном направлении, тот делает себя несчастным. Так говорил, например, Конфуций: “Почитай мертвых”, следуй примеру твоих отцов, и народ твой будет к тебе привязан верной любовью”\*\*. “Если ты собираешься, – говорится в Ли цзы<sup>81</sup>, – сделать что-либо нехорошее, то тебе достаточно подумать, как подобное деяние опозорит имя твоего отца и твоей матери, – и ты откажешься от такого своего намерения”\*\*\*. Как грек превращает угрызения совести или душевное беспокойство, испытываемые им, когда он забывает оказать мертвому полагающиеся ему погребальные почести, в беспокойство, испытываемое самим мертвым, так китаец превращает упреки, которые он сам себе делает перед об-

\* *Мейерс*. Всеобщая критическая история религии, Ганновер, 1806, т. 1, с. 319.

\*\* *М. Шотт*. Труды китайского мудреца Конфуция, ч. 1. Галле, 1826. Т. 1. Гл. 1.

\*\*\* *С.В. Вильямс фон Кольман*. Среднее царство, Кассель, 1853. Т. 1. Стр. 499.

разом своих родителей и предков, в наказующие упреки, исходящие от них самих.

Действительная, настоящая вера в бессмертие есть лишь там, где жизнь, представляемая после смерти, есть идеал, есть цель, которой горячо желает и к которой действительно стремится человек, значит, она есть там, где человек знает, чего он своим бессмертием хочет достигнуть и хочет своим бессмертием достигнуть того, что он знает. Там же, однако, где человек отказывается от всех определенных представлений и образов, останавливаясь лишь на всеобщем, на том, что он вообще будет существовать и после смерти, – он сам не знает, как, где и для чего, – там вера в бессмертие имеет лишь значение отрицания, имеет лишь целью устранить мысль о смерти, чтобы она не мешала человеку наслаждаться жизнью. И кто из-за мысли о том, что он живет не вечно, утрачивает смысл и ценность временной жизни, тот поступает правильно и верно, если верит в свое бессмертие. Ведь таким образом человек наделяет себя вечной жизнью только на период временной жизни, беря вечную жизнь как противовес против столь краткой в его представлении жизни. И совершенно все равно, есть ли вечная жизнь в действительности или нет, – главное, чтобы в нее верили. Кто в нее верит до конца своей жизни, тот не ошибается и в отношении самого себя, ибо его собственное небытие, то, что противоположно его вере, не находится в пределах его сознания, ибо его вера кончается вместе с его жизнью, а вместе с его жизнью одновременно прекращается его сознание. Кто поэтому может или желает или, вернее, должен верить в вечную жизнь, дабы себя самого поддержать в состоянии рассудка и здоровья, тот пусть именем божьим верит в эту вечную жизнь, но пусть он предоставит другим придерживаться противоположной веры и не ставит им в вину, если эти другие придают вере в бессмертие, как вере в неопределенное и неведомое существование после смерти, лишь медицинское или диетическое значение.

Рейнгольд в первом томе своих “Писем о кантовской философии”<sup>82</sup> отмечает, “что странным образом именно с тех пор, как Декарт установил разумную идею о духовности души в ее существеннейших чертах и тем самым свершил как бы завершающий акт в доказательстве бессмертия”, – именно с тех пор бессмертие подвергается сомнению или, но крайней мере, обходится молчанием лучшими философскими умами. Он правильно усматривает основание такого скепсиса и безразличия в том, что раньше, правда, отличали простоту от сложности, но не от протяженности, так что, значит, с душой связывалось представление устойчивого в пространстве, она представлялась как бы обладающей протяженностью субстанцией; теперь же идея простой субстанции из-за утраты протяженности потеряла “также *последнюю опору*, которую до настоящего времени она имела в чувственности; ибо теперь нельзя

было больше мыслить душу без противоречия как нечто устойчивое в пространстве”. Но потеряв эту последнюю опору, бессмертие потеряло свой последний смысл; ведь только последний, окончательный смысл является решающим, истинным, первым по значимости. Бессмертие духа есть лишь пустая, обманчивая фраза; истинное слово, истинный смысл есть бессмертие человека как существа чувственного, телесно-духовного. Так и в христианстве истинный, последний смысл бессмертия не есть бессмертие души или духа, которое есть лишь нечто предварительное, а есть воскресение, в котором снимается насильственное, неестественное состояние отделения души от тела и вновь восстанавливается цельный, действительный человек\*. Подобно тому как пространство, место есть для человека существенное условие его существования, более того, существенное условие его разума и сознания, ибо без пространственного местонахождения он не обладал бы также духовной точкой зрения, точкой опоры и точкой сосредоточения, – пространство также есть существенное условие будущего существования человека, существенная точка опоры его веры в будущее существование. Что мне от того, что я буду существовать, если я не знаю, где я буду существовать – на небе или в аду, над землей или под землей? Только место моего существования есть определенность, есть смысл и разумность моего существования. От того, где я есть, зависит то, кто я есть, будь то в сосюстороннем или в потустороннем мире. Потусторонний мир, содержащийся в народной и древней вере, той вере, которая есть неподдельное выражение человеческой природы, – разумеется, речь идет о народном и древнем периоде развития человечества – этот потусторонний мир поэтому отнюдь не нечто “сверхчувственное” и “неведомое”, каковым выступает потусторонний мир современного пресыщенного поколения, которое не может расстаться с потусторонним миром и вместе с тем ничего о нем знать не желает. Потусторонний мир того периода обладает той же чувственной достоверностью, той же чувственной непосредственностью, как небо над моей головой, место жительства блаженных во христианстве\*\*, как солнце, луна и

\* Дело в том, что, согласно христианству, по крайней мере согласно раннему христианству, после смерти существуют два состояния бессмертия или, вернее, блаженства. Одно есть состояние души без тела до страшного суда, другое – состояние души, связанное с телом, и лишь это последнее состояние есть состояние полного блаженства. Отшедшие души поэтому жаждут соединения со своими телами (см.: *И. Герхард*. Теологические тезисы о воскресении, § 307). В одной христианской метафизике состояние души, находящейся вне тела, прямо называется несовершенным и насильственным (см. того же автора: “О воскресении мертвых”, § 50).

\*\* Когда опыт уже убеждает человека в том, что место, где он разместил потусторонний мир, не отличается от данного мира, когда хотя бы пробуждается сомнение в том, существует ли потусторонний мир в предполагавшемся месте, существует ли потусторонний мир вообще, то тогда, естественно, стремятся по возможности убрать из поля зрения профана потусторонний мир, отказываются от указания на существование по

звезды, в которых так много народов и даже философов усматривают местопребывание отошедших душ. Если даже тот потусторонний мир наличествует не пространственно, если даже он существует по ту сто-

тустороннего мира в том или ином определенном месте, но тем не менее не отрицают существования потустороннего мира в каком-либо месте. Так обстояло дело, как известно, с греческими Елисейскими полями. Так, таитянский рай был расположен на острове Байатея вблизи горы Темехани-Унауна, по этот рай находился “в высших сферах, таким образом, глазам смертных он не доступен”. Так же обстоит дело и в христианстве. Вначале оптическое, видимое глазу небо было местожительством божества и блаженных, но различали несколько небес, и лишь наивысшее и поэтому земным глазам закрытое, но тем не менее само по себе или в моменты экзальтации зримое небо – “я вижу небо открытое и сына человеческого одесную Бога” – считалось этим местом жительства. Отцы церкви и католические теологи именуют это наивысшее небо Эмпирей и среди прочего описывают его неизмеримо высоким и неизмеримо великим – неизмеримо большим и пространным, чтобы оно, с одной стороны, как это говорит Вильгельм Парижский<sup>83</sup>, доказывало бесконечное могущество и величие божье, а с другой стороны, “ad humani desiderii vehementiam satiam dam, quae amplas possessiones lataque terrarum dominia requirit”<sup>84</sup> (Hieron. Vitalis, Lexic. Mathem. Astronom. Geom., P., 1668). Кто после этого может упрекать главу католической церкви в том, что он столь цепко держится за свое земное господство! Не вселилось ли в него это земное стремление из небесного потустороннего мира? Протестантская, по крайней мере лютеранская, теология не определяла места расположения неба, однако не отрицала его пространственного характера, отводя некую определенность места, некое под<sup>85</sup>. Как с небом, так обстояло дело и с адом. Католицизм перенес ад внутрь земли. Более того, он сделал ад даже центром вселенной, т.е. земли. Поэтому католический ад составляет статью, относящуюся не только к учению о вере, но и к математическим и астрономическим справочникам типа только что приведенного; будучи центром земли, – universi istius centrum<sup>86</sup> – ад представлял бы собой наиболее подходящее место для астрономических наблюдений, если бы тому не мешала плотность земли. Более того, об аде в таком случае должно быть сказано в любом справочнике по геологии, ибо жерла огнедышащих гор суть входы в ад, их вспышки представляют собой либо действительные извержения вечного адского пламени, либо же поучительные прологи и примеры страшного могущества и силы сго. Напротив, проповедникам протестантской веры уже неизвестно, где находится ад, и лишь в одном они не сомневаются, в том, что ад где-то существует. Так, например, J.G. Baieri, Comp. theol. posit., Lps., 1717, p. 368, пишет: “Locum in ferni quacere aut definire velle in hac vita, inutiliter curiosum est. Quod autem certus locus damnatis destinatus sit, non est dubium”<sup>87</sup>. (См. также: J.F. Buddens, Comp. instit. theol. dogm., I.2, c. 3, § 17<sup>88</sup>). Приведенные авторы отнюдь не сомневаются в том, что пламя вечных адских наказаний есть “действительное, настоящее, материальное, вещественное пламя”, хотя и не рискуют более точно определить природу его; они не сомневаются, что вообще ад есть воплощение не только чудовищнейших душевных мучений, но и вместе с тем воплощение чудовищнейших телесных болей и оскорблений чувств; таким образом, говоря коротко и грубо: ад не только горит дьявольским пламенем, но и обладает дьявольским вкусом и извергает дьявольское зловоние. Поэтому ад именуется у протестантов отвратительнейшим местом жительства (domicilium squalidissimum); в приведенном католическом справочнике ад характеризуется как отвратительнейшее место, как клоака или отхожее место вселенной. О как же беден, как скуден научный сенсуализм и материализм, – вновь вынужден я воскликнуть в связи с этим, – по сравнению с религиозным или спиритуалистическим материализмом, который верит даже в *вечность человеческих эскрементов!*

рону моих чувств, связанных с данным местом, то он тем не менее расположен по эту сторону чувственного мира вообще, как, например, Елисейские поля Гомера, которые расположены не по ту сторону, а по сю сторону всемирной реки Океана; так и Британия или близлежащие к ней острова в течение нескольких столетий рассматривались в Северной Европе как страна отошедших душ; так и лежащая на далеком Западе страна была тем местом, где североамериканские дикари располагали свой потусторонний мир; в стране за Андами бразильцы располагали свой; индейцы, жившие у Ориноко, располагали свой потусторонний мир в областях, заселенных европейцами. Негры-рабы в Вест-Индии даже сами умерщвляли себя “в надежде, что они сразу же воскреснут на своей прежней родине”, – поистине деяние, делающее всяческие слова излишними, деяние, освещающее ярчайшим светом данного мира коварный мрак потустороннего.

С мертвыми в могилу или на костер, как известно, отправляли у древних, да и поныне у некоторых народов отправляют даже одежду, оружие, украшения, животных, рабов, женщин, короче говоря, все, что покойники в жизни любили или что им было необходимо, чтобы и во смерти пользоваться всем этим. По Диодору (V, 29), галаты вместе с мертвыми бросали в огонь даже письма, адресованные своим умершим родственникам, будучи уверены, что те их прочтут. Разве все эти предметы, эти письма не представляют собой очевидные, неопровержимые доказательства того, что в представлениях, в вере живых мертвые продолжают жить действительной и полной жизнью? Да, но вместе с тем все это также доказывает неопровержимо и противоположное; ибо что дают с собой мертвым, то ведь одновременно с ними предается уничтожению. Кто читает письма, тот, конечно, еще и жив и обладает рассудком; сожженные письма, однако, может читать лишь сожженный мозг, и только тот, кого больше нет, может носить ту одежду и оружие, которых уже нет, и только мертвый может получать радости от мертвых женщин и рабов. Каждому свое: живому живое, а мертвому – мертвое! Так то, что в представлении или в воображении есть подтверждение жизни, на деле есть подтверждение смерти.

Между прочим, представление о том, что умершим еще “понадобятся в стране душ” закопанные или сожженные вместе с ними предметы, определенно есть не причина, а лишь объяснение обычая отдавать мертвому все ему принадлежащее. Этот обычай определенно основывается в первую очередь лишь на почитании мертвых или страхе перед ними, на боязни трогать некогда столь любимое покойным имущество, которое и теперь как бы находится во владении его души, его эгоизма, а возможно и на любви, которая от боли и горя по поводу смерти любимого не хочет, чтобы имущество пережило своего владельца, собака или попугай – человека, раб – господина, жена – мужа. Так, некоторые



женщины и рабы сами, добровольно, т.е. из любви – хотя, возможно, и не только по этой причине – вместе с трупами своих господ и мужей бросались в пламя!

Что же касается обычая убивать в угоду мертвым не любимых ими или близких им, а вообще живых людей, то этот обычай, как известно, имеет своей причиной веру или суеверие, полагающее, что разгневанные духи мертвых могут быть умиротворены лишь посредством человеческой крови. Почему, однако, они гnevаются, почему они злятся по поводу своей смерти, если они действительно продолжают жить или если их уделом стала даже лучшая жизнь? “Но для того чтобы гневаться, они должны быть еще живыми”. Да, они живы, но лишь настолько или в той степени, в какой это необходимо для того, чтобы злиться по поводу потери жизни; да, они продолжают ощущать, но лишь для того, чтобы ощущать боль по поводу того, что они ничего больше не могут ощущать, по крайней мере не могут ощущать ничего хорошего, ничего радостного, ничего достойного ощущения. “Sunt aliquid Manes, letum non omnia finit”<sup>89</sup>, – говорит Проперций, и он прав. Но то, что смерть оставляет манам, мертвым, это есть лишь горестная скорбь или ярость в связи с тем, что они мертвы. В книге Иова о мертвом говорится (14, 21–22): “... в чести ли дети его – он не знает, унижены ли – он не замечает; но плоть его на нем болит, и душа его в нем страдает”.

Мертвые злы потому, что сама смерть есть нечто злое, потому что она отнимает у человека жизнь, его себялюбие, а значит, глубочайшим образом нарушает его стремление к жизни. Прежде всего это относится к неестественной, насильственной смерти. Поэтому в связи с этим говорится: “Искупить смерть смертью должно, должно злодейство придать к злодейству, к могиле могилу!”, как об этом восклицает Алтея в “Метаморфозах” Овидия<sup>90</sup>, когда она решается “кровью смягчить по крови родимые тени”, решается отомстить, искупить смерть своих братьев смертью своего сына, который их убил. Так, Ахиллес приносит в жертву своему другу Патроклу 12 троянских юношей, побуждаемый мщением и гневом в связи со смертью Патрокла. И в доказательство того, что этот гнев Ахиллеса носит не односторонний, не субъективный характер, но что сам убитый Патрокл разгневан из-за своей смерти, Ахиллес до и после удушения своих жертв, захваченных в битве, обращается к Патроклу; он не говорит: “Прими мой привет” или “Я приветствую тебя”, но говорит: “Радуйся, милый Патрокл, и в темном жилище Аида! Все я свершил неизменно, как дал обещание прежде”<sup>91</sup>. Североамериканские дикари мучают пленных, “чтобы умиротворить озлобленные души своих павших воинов”. Сиамцы же “считают злыми духами души умерших детей и рожениц, души утопленников, убитых или казненных, которые причиняют вред, если их насильно не прогнать или каким-либо образом не умиротворить”. Но вначале для чело-

века существует лишь неестественная, насильственная смерть; даже естественная смерть есть убийство, которое можно искупить лишь кровью, будь это хотя бы кровь исцарапанных щек и груди, более того, смерть есть предательское убийство, ибо смерть может быть объяснена лишь как намеренно совершенное из-за угла убийство злым, враждебным человеку существом. Поэтому изначально смерть есть не обретение, а *утрата* бессмертия, да притом такая утрата, какую человек несет помимо своей воли, более того, против собственной воли, лишь вследствие дьявольской злобы, и только более позднее теологическое объяснение приписывает вину за смерть воле самого человека. “Бог, – говорится в книге премудрости Соломона, обращенной к тиранам, – создал человека для нетления... но завистью диавола вошла в мир смерть”<sup>92</sup>. Язычники в своем полном горечи возмущении смертью любимых людей доходили до того, что изрекали горчайшие жалобы и упреки богам, опрокидывали даже алтари и забрасывали храмы камнями. Христиане смеются над этим столь же безбожным, как и безрассудным, по их мнению, проявлением гнева язычников против богов; но как раз к данному случаю подходит изречение о лицемере: “В чужом глазу видишь сучок, а в своем глазе и бревна не чувствуешь”. Что же иное составляют упреки богам, выраженные таким способом – камнями или словами, как не возражения человеческого сердца, проявившиеся в связи со смертью, против существования богов вообще? В чем же их смысл? Только в этом: если ты бог, то спаси человека от смерти, уничтожь его небытие. Только так ты докажешь, что ты тот, за кого себя выдаешь, – Бог, т.е. бесконечно доброе и бесконечно могущественное существо. Но разве преданные Богу христиане не обращаются к своему Богу с тем же упреком? Разве они не говорят своему Богу: Ты не Бог, если мы не бессмертны? Если они этого и не говорят, разве они, во всяком случае, так не думают? Разве они не выводят свое бессмертие из могущества, мудрости, справедливости и благодати божьей? Следовательно, если не существует человеческого бессмертия, то не существует и могущества божьего, божьей мудрости, божьей справедливости и доброты. Но что такое Бог без этих божественных качеств или (а это одно и то же) человеческих качеств?\*

\* Так, например, Феодорит говорит в “Epist. ad Corinth.”, 15, 34<sup>93</sup>: “Мудро утверждает здесь апостол, что тот, кто не верит в воскресение – а воскресение именно и есть подлинное христианское бессмертие, – ничего не знает о Боге; ибо, кто утверждает, что знает Бога, тот верит в его справедливость. К справедливости же относится воздаяние, которого мы, однако, не находим в здешней жизни. Поэтому, кто признает веру в Бога, тот должен ожидать воскресения”. Так же сказано у Иоанна Златоуста (“Homil. in Johann.”): “ежели воскресения не существует, то как может быть спасена справедливость божия, ибо здесь так много злых людей имеют дни счастливые и так много добрых людей испытывают нужду и в ней умирают; как же любой из них может получить от божьей справедливости то, что ему положено, ежели воскресения не существует?”<sup>94</sup>. Выражаясь кратко, следует сделать вывод: если нет бессмертия, то

Мнимое бессмертие древних язычников и евреев есть лишь, как это говорилось выше, замаскированная, аллегорическая смерть; или, если выражаться по-иному, оно есть лишь прозопопея (олицетворение, оживотворение или чувственное воплощение) смерти. Однако разве при помощи подлинной, прямой веры в бессмертие, коей мы, в частности, обязаны “христианскому откровению”, мы вышли за границы смерти? Во всяком случае – по видимости, в воображении, но не на самом деле, не в действительности. Смерть есть конец жизни и именно тем самым также конец, граница нашего мышления и представления. Бессмертие, общаемое нам божественным откровением, также есть лишь маска, за которой скрывается отвратительная смерть.

У бессмертия две стороны – светлая и теневая, небо и ад, но эта двусторонность присуща самой смерти. “О смерть! – говорит в Ветхом завете Иисус, сын Сирахов, – как горько воспоминание о тебе для человека, который спокойно живет в своих владениях, для человека, который ничем не озабочен и во всем счастлив и еще в силах принимать пищу. О смерть! отраден твой приговор для человека, нуждающегося и изнемогающего в силах, для престарелого и обремененного заботами обо всем, для неимеющего надежды и потерявшего терпение”<sup>98</sup>. “На что, – вопрошает Иов, – дан страдалцу свет, и жизнь огорченным душою, которые ждут смерти, и нет ее, которые вырыли бы ее охотнее, неже-

---

нет провидения, а если нет провидения, то нет божества. “Если не существует воскресения, то нет ни Бога, ни провидения, а все есть добыча случайности” (*Иоанн Дамаскин*. “De orthod. fide”, 1.4, с. 28<sup>95</sup>). Хорошо и кратко по этому поводу выражается Ф. Морнеус (“De veritate Rel. Christ.”, с. 15<sup>96</sup>), говоря: “кто верит в Бога, верит в свое бессмертие; ибо как данная мысль могла попасть в смертное существо? Кто верит в свое бессмертие, верит в Бога”. Напротив, набожный и философствующий император Марк Аврелий говорит: “Если бы это было справедливо, – а именно, что люди бессмертны, – то было бы и возможно; и если бы по природе было, то принесла бы это природа”<sup>97</sup>. Значит, это несправедливо, ибо не соответствует природе, и невозможно, ибо Бог языческих мудрецов, сколь могущественным и добрым он бы ни был, все же делает и может делать только то, что возможно согласно природе, а не согласно желанию человеческого. Христиане, по крайней мере те, кто сваливает с себя все на Бога, кто не делает особенного упора на заслуги, вытекающие из их деяний, конечно, полагают, что верят в бессмертие не потому, что они его желают или, больше того, требуют как положенную им награду, как это делают паписты (см.: *Гиттакер*. Комментарии к Марку Аврелию), но потому только, что Бог обещал им бессмертие, а что обещал Бог, то верно. Но обещание бессмертия ведь само есть только следствие предпосылки – желания бессмертия; оно есть лишь божественное согласие, и именно поэтому божественная, т.е. несомненная, уверенность в его исполнении. Наряду с теологическим обоснованием бессмертия даже лютеранские теологи открыто высказали психологическое или эгоистическое обоснование его. Так, например, Рехенберг в одной споске к Афинагору, “О воскресении мертвых”, говорит: “Бог, творец жизни, любит жизнь людей, и поэтому у всех врожденная любовь к жизни. Но раз эта любовь к жизни не удовлетворится даже длиннейшей жизнью, то это доказывает наличие другой жизни, долженствующей удовлетворить эту потребность человека”.

ли клад”<sup>99</sup>. Греки говорят аналогично: “Лучше не жить, чем плохо (в нищете, страданиях) жить”; Менандр: “Сладка смерть для того, кто жить не может, как он желает”; Эсхил: “Никакое горе не трогает мертвых”; “Несправедливо человек ненавидит смерть, которая есть конец всех зол”. Смерть, рассматриваемая с этой – хорошей стороны (и так ее рассматривает и переносит хороший, мудрый или религиозный, отдавший себя “воле богов”, т.е. необходимости и неизбежности, человек) и расписываемая в этом приятном свете, есть небо; следовательно, небо первоначально есть не что иное, как олицетворение смерти в той мере, в которой смерть есть конец всех зол, страданий и всякой борьбы. Даже в теологических догматических сочинениях в качестве первого определения неба дано только отрицательное, указывающее, что небо есть “отсутствие всяческого зла”.

Но небытие всяческого зла достигается лишь ценой полного небытия. Поэтому смерть забирает вместе со всеми видами зла в жизни также все ценности жизни, включая самую жизнь. Смерть, рассматриваемая и констатируемая лишь с этой мрачной стороны, есть вообще “царь ужасов” для человека и, в частности, есть страх, суд страшный, наказание безбожников, неправедных, а также безжалостных слуг Мамона, высокомерных князей, “могучих штурмователей неба и пожирателей людей”, “храбрых героев винных и глотателей отбивных, женолюбов в духе моды и собратьев Амадиса”<sup>100</sup>; поэтому ад вначале, или сам по себе, есть не что иное, как олицетворение смерти в той мере, в которой она есть небытие всего доброго, небытие всех жизненных наслаждений и радостей.

Это выражение ясно в том, что еще даже в Новом завете ад – это место или состояние осужденных – прямо называется “гибелью”, потерей души или жизни, “погибелью”, “разрушением” или даже “смертью”. И другие выражения суть лишь образы смерти. Так, ад называется темницей, тюрьмой. Но с таким же успехом смерть можно сравнивать с тюрьмой, если, например, в книгах Иова и Иисуса, сына Сирахова о ней говорится: “Из смерти нет возврата”. Так, Давид также говорит при смерти одного из своих сыновей: “теперь оно [дитя] умерло... Разве я могу вернуть его? Я пойду к нему, а оно не возвратится ко мне”<sup>101</sup>, т.е. выход или возвращение из смерти сыну закрыты. У греков бог смерти именуется Пиларт – запирающий ворота, т.е. никого больше не выпускающий, а у латинян слово “*orcus*”, царство мертвых, происходит от слова, означающего включение, ограничение или же связывание. Далее, ад именуется “крайней темнотой”; но также и смерть именуется в Ветхом завете “страной мрака”, как сказано в книге Иова (10, 22), или прямо тьмой, как сказано в книге Товита (4, 10). Так как ад есть лишь поэтическое и фантастическое чувственное представление и очеловечивание, есть лишь антропоморфизм упомянутой теневой стороны смерти, то поэтому вечность адских наказаний есть также необходимое

следствие; ибо время принадлежит жизни, вечность же – смерти. “А человек умирает, – говорится в книге Иова (14, 10–12), – и распадается... и не встанет”, т.е. он мертв навечно. Так же говорит и псалмист (Псалтирь, 48, 20): “Он пойдет к роду отцов своих, которые никогда не увидят света”. В книге Товита (3, 6) могила, или царство мертвых, а о чем-либо ином здесь и думать не приходится, именуется “вечной обителью”. Так, у римских поэтов, например у Сенеки и Силия Италика, царство мертвых также именуется “вечным жилищем” – *aeterna aedes, domus aeterna*, или “вечною тьмою”, обитатели которой суть “вечные тени”. Вечными именуются, однако, тени, ибо, кто однажды стал тенью, снова плотью и кровью не станет, он есть навсегда, навечно тень. Если тень, мертвый – это осужденный (т.е. проклятый из-за греховности своей) или же блаженный (т.е. такой, который вследствие своего добродетельного образа жизни и по смерти признается благословенным, блаженным), то само собой разумеется, что он проклят или блажен навечно; но за этой христианской вечностью кроется лишь языческая вечность смерти. “После смерти, – говорят христиане, – никто уже не может исправиться”, “в аду нет больше надежды на прощение греха и освобождение от зла”. Лишь живые надеются, как говорит один греческий поэт; мертвые лишены надежд. “*Dum spiro, spero*” – “пока я дышу, я надеюсь”. “Какими мы будем в вечности – блаженными или проклятыми, это решается только в данной жизни”, или даже, как выражаются иные набожные христиане, в час смерти; “только в этот единственный момент вечное блаженство либо приобретается, либо утрачивается”; “последний день мира застанет нас в таком состоянии, в каком застал нас день нашей смерти, или последний день нашей жизни; в каком состоянии мы были, когда умирали (были ли мы объектом благодати или же объектом гнева) – в зависимости от этого состояния в страшный день над нами свершится суд мирской”. Значит, здесь и сейчас решается на веки вечные неизменно судьба наша; со смертью наше бытие и сущность навсегда завершены и решены; тот, кто уже до смерти был ангелом или чертом, и после смерти будет соответственно таковым. Это, говоря без аллегорий, означает: со смертью все кончено, только лишь, как уже сказано, это окончание всего делится на два разряда в соответствии с человеческими желаниями и со способностями воображения, причем отсутствие всех зол представляется как небесное блаженство и предназначено или желанно как награда для добрых, т.е. верующих, а отсутствие всех жизненных благ вновь представляется как жизнь и предназначено или желанно как наказание для злых, неверующих.

Как, однако, человек приходит к тому, чтобы делать из небытия всего доброго бытие всего злого, – “в аду наличествует всяческое зло”, а значит, мучительное состояние? Точно так же как человек приходит к

тому, чтобы превратить палача одновременно в живодера, отнимать у бедного грешника не только жизнь, но и к похищению этой высшей ценности вместе с тем прибавлять величайшее зло – бесконечные – не по продолжительности, но по силе испытываемой боли – страдания, бросать, например, бедного грешника на съедение хищным зверям или сжигать его заживо, или закапывать его заживо, или кипятить его в масле, или вспарывать ему живот, вырывая из него внутренности, или, начиная с нижней части тела, ломать ему кости колесом или каким-либо иным способом калечить его член за членом, пока не наступит последний смертельный удар. Только так удовлетворяется оскорбленная справедливость или себялюбие, только так удовлетворяется озлобление против злоумышленников, будь то злоумышленник мнимый или действительный. Лишь “квалифицированная”, т.е. мучительная смерть есть пикантная, удовлетворяющая эстетические вкусы защитников пыток. То, что собой представляет пицца без приправ, добавляемых поваром, то представляет собой смертная казнь без изобретений живодера. Смерть, правда, отнимает у злоумышленника его самую дорогую и самую высшую ценность, но она, однако, освобождает его от всех зол, а значит, и от зол судьи-мучителя и палача. Поэтому император Тиберий считал смерть столь малым наказанием, что заставлял тех, кто хотел умереть, жить, и, когда однажды осужденный им к смерти, по имени Карнулий, сам лишил себя жизни, Тиберий воскликнул: “Карнулий ускользнул от меня!”. А император Калигула распорядился приговоренных им к смерти умерщвлять посредством часто повторяемых мелких уколов, чтобы они, как он выразился, также чувствовали, что умирают.

Смерть сама по себе не страшна; нет! Естественная, здоровая смерть, т.е. смерть, наступающая в преклонном возрасте, наступающая тогда, когда человек насыщен жизнью, как об этом говорится в Ветхом завете о праотцах и других благословенных Богом мужах, такая смерть есть даже последняя воля и желание человека, по крайней мере до тех пор, пока он остается верен желаниям и представлениям человеческой природы. Ужасна лишь неестественная, насильственная, чудовищная смерть. Поэтому только такая смерть кажется человеку страшным судом божьим. Так, у пророка Иезекииля смерть от меча (от насилия вообще), смерть от чумы (тяжелых болезней вообще), смерть от голода, смерть от диких зверей именуется четырьмя страшными судами или наказаниями господними<sup>102</sup>. И поэтому ад есть не что иное, как увековеченная и персонализируемая божественной, т.е. религиозной или духовной, жадной мести и силой воображения квалифицированная смертная казнь уложения о наказаниях.

Ад именуется в Новом завете “темнотою мрака”, “темницей, где имеются истязатели и тюремщики”, где “огненная печь, где плач и скрежет зубовой”, “место мучений” (вернее, истязаний, пыток), где осужденные “испытывают муки вечного огня”, т.е. где их сжигают за-

живо без того, чтобы когда-нибудь уничтожить, как бы они того ни желали, потому что всемогущество карающей силы божьей не дает им умереть, заставляя их жить против собственной воли, но лишь для того, чтобы, в духе Калигулы, заставить их “чувствовать, что они умирают”, чтобы, в духе святого Августина и других христианских святых заставить их “умирать без конца”. Поэтому они и называют ад “вечной смертью”, “бессмертной смертью”, “смертью без смерти”, “концом без конца”. Что по сравнению с адскими мучениями мучения, причиняемые палачом-человеком, который имеет пределом своего страшного ремесла смерть и, кроме того, ограничен лишь одним определенным мучительным видом смерти, в то время как “адское наказание включает в себя все страдания, все мучения, которые может только выдумать изощренная жестокость”\*\*.

То, что адские наказания имеют тот же смысл, то же психологическое основание и происхождение, что и мучительные наказания и пытки, доказывается религиями индийцев и парсов, которые составляют исторический источник более позднего иудейского и христианского учений об аде и вообще о вещах, после смерти с человеком происходящих. Они доказывают это неопровержимо тем, что адские наказания непосредственно связываются с наказаниями гражданскими или уголовными (так, например, у парсов говорится: “триста, шестьсот и т.д. плетей в данном мире и триста, шестьсот и т.д. лет адского наказания на том свете”) или же оба наказания по виду и характеру превращаются в одно и то же наказание, как, например, у индийцев, у которых нарушающий супружескую верность в этом мире сжигается на раскаленном железном ложе, а на том свете, в аду, он должен попасть в объятия раскаленной докрасна железной девы. Христиане, правда, не выразили в такой неуклюжей и явной форме тождественность божьих, или адских, наказаний и человеческих, или уголовных, наказаний; они, однако, также превратили Бога в определение смертной казни, потому что он есть не только Бог любви и всепрощения, но и Бог гнева и мести, налагающий на грешников тягчайшие наказания в данной и будущей жизни\*\*, и даже наглядно проде-

---

\*Слова бенедиктинца и доктора теологии: *Non est tormentum ab ingeniosa crudelitate excogitabile, non est ullus dolor tam intolerabilis quem non infernalis poena complectatur. Omnis dolor irruet super cum* (P. Mezger. *Sacra Hist.*)<sup>103</sup> Между прочим, уже языческий судья мертвых Минос у римского поэта Клавдиана говорит, обращаясь к мерзостному Руфину: “Ко всем видам страданий и боли я тебя присужу” (In *Rufin.*, 2, 506).

\*\*См. по этому поводу, например: *Гуго Гроций*. О праве войны и мира, кн. 1, гл. 1, § 5 и 8; *B. Carpzovii*. Pr.N.Reg. crimin. Особенно же относительно святого призвания и божественного происхождения палача и живодера (*tortoris, истязателя*) у христианских криминалистов в противовес презрительной квалификации палача у язычников, особенно у римлян, см.: *Деплер*, Арена телесных наказаний и видов смертной казни, 1693, гл. 6, № 57; *Иог. Дамгуберуус*. Практика уголовных дел. Антверпен, 1601, гл. 155.

монстрировали на примере одного из страшнейших квалифицированных видов смертной казни, – а именно сжигания, – что мучения, проистекающие из уголовного права, по своему характеру не отличаются от мучений в аду, и, наоборот, адские мучения не отличаются от мучений земных. Так, например, в книге Деилера “Арена телесных наказаний и видов смертной казни” говорится о наказании “посредством сжигания”: “Этот вид лишения жизни – наказание, которое особенно относится к тем, которые всевышний сам любил применять, ибо мы находим ведь в Священном писании, как всевышний, будучи справедливым судьей и в своей законной ярости, наказал людей огнем и серой, падающими с неба, наказал за чудовищные грехи и пороки, как об этом свидетельствуют примеры семи Содомских городов и другие”. Но огонь, уничтоживший Содом и Гоморру, есть лишь пример адского карающего огня, как это написано во втором апостольском послании святого Петра и в послании Иуды.

Палач или вешатель у немцев называется, между прочим, также “Мастер Хэммерлинг” – имя общее у него, как это сказано в только что приведенной книге “Арена”, с дьяволом, потому что он время от времени с дьявольской жестокостью свирепствует над людьми. Но быть дьявольским и адским – это одно и то же: ведь дьявол есть ангел смерти, как он называется у евреев, убийца людей с самого начала, как об этом говорит Иоанн, “возбудитель и виновник, – как выражается Лютер, – греха, смерти и всяких бед и несчастий”, следовательно, и адского несчастья. Но все равно, посылаю ли я кого-либо к палачу или к дьяволу, или, как говорит Лютер в “Застольных речах”, дьявол есть палач именем нашего господа Бога, а палач для человека есть дьявол.

Как одно из мучений, причиняемое адом или дьяволом, особенно выделяется мучение жажды. “Пошли Лазаря, – молит богатый в аду отца Авраама, – чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил мой язык, ибо я мучаюсь в пламени сем”. Но в аду христианско-германского уголовного права также не забыта “пытка жаждой”, которая “еще и поныне (1693 г.) в некоторых местах применяется к ведьмам и колдунам, когда перед пыткой палачи дают им кушать сильно пересоленный суп (который они принимают и проглатывают крайне неохотно), а потом горячо натапливают застенок, ибо подвешенные на лестнице ведьмы так сильно хотят, просят и молят пить, будто бы дух из них вон выходит”, как об этом сказано в упомянутой “Арене” Деилера. Но достаточно доказательств тождественности ада временного и вечного, человеческого и божественного!



## ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ И ССЫЛКИ

“Вогулы на Урале, а также многие буряты и тунгусы считают смерть наказанием божьим, они ничего не боятся после смерти и ничего не ожидают после смерти, ибо воображают, что боги через *смерть* людей *умиротворяются полностью*\*. Точно так же и христиане верят, что смерть не есть следствие естественной необходимости (non lege naturae<sup>104</sup>, как говорит Августин в своей книге “О граде божьем”), а возложена на человека гневом божьим как наказание неба; но христианин, правда, не к своей чести, отличаются от вогулов, бурятов и тунгусов тем, что они не примиряют своего Бога с собой посредством смерти человека, а еще и после смерти, т.е. после полученного наказания, обрекают человека, по крайней мере грешника, неверующего, на вечные пытки и мучения.

Представление христианства о том, что, как об этом говорит Лютер в приведенном уже мною в моих “Мыслях о смерти и бессмертии” месте, “все животные умирают не вследствие гнева и немилости божьей, а по природе и порядку божьему на пользу человеку; но смерть человека происходит из гнева и немилости божьей”, есть очевиднейшее доказательство того, что сущность христианства есть не что иное, как неестественный, сверхприродный, супранатуралистический эгоизм. Смерть животных не представляет собой ничего особенного, она в порядке вещей; но смерть человека есть исключение из правила, она противоречит естественному порядку потому, что противоречит эгоизму человека, по крайней мере *того* человека, который в своем воображении считает себя сверхъестественным, стоящим вне данного мира существом, следовательно, существом, которое умереть не должно, существом, с которым смерть не вяжется. Жестокость, с которой христиане обращаются с животными, имеет поэтому своей первопричиной саму сущность христианства. Правда, в Библии сказано: “Праведный испытывает жалость и к скоту своему”, но в той же Библии солнце стоит на месте также человека ради. Но если все существует человека ради, если человеческий эгоизм есть первопричина всех вещей и существ, то почему тогда мне не терзать и не мучить животное, если через эти страдания и мучения я могу извлекать для себя из животного пользу? Поэтому если христианин испытывает жалость к животным, то при этом он следует только своему природному чувству, а не вдохновению своего супранатуралистического тщеславия и эгоизма.

«Потому все зависит от того, веришь ли ты в то, что после жизни данной есть жизнь иная... Ежели ты придерживаешься веры в то... что после данной жизни нет жизни иной, то за Бога твоего я и гроша лома-

\* *Мейерс*. Всеобщая критическая история религий, т. 2. Из этого же труда взяты также последующие места, излагающие представления малоразвитых народов.

ного не дам. Делай в таком случае все, что тебе захочется. Раз нет Бога, то нет и дьявола, нет и ада, и если человек умирает, то это все равно как будто срубается дерево или околевает корова; ибо тогда всему конец. Так давайте быть в добром расположении духа, “станем есть и пить, ибо завтра умрем”, как то говорит св. Павел (Первое послание к коринфянам, 15,32)». В данном изречении *Лютера* мы имеем убедительное доказательство *грубости* христианства, которое только на том свете усматривает разницу между человеком и коровой, между едой и жратвой, между тем, как пьет человек и животное. Однако не только груб, но и глуп вывод, который делает христианство из смертности человека. Именно потому, что мы завтра будем мертвы, мы не желаем напиваться и нажираться до смерти уже сегодня; именно потому, что мы жить будем не всегда, мы не желаем друг у друга отнимать жизнь, как об этом говорит в том же месте Лютер, посредством “разврата и свинства, ограбления и убийства”; именно потому мы глупостью и озлоблением не желаем жизнь себе делать более горькой. И именно потому, что человек предвидит свою смерть и знает о ней заранее, человек, хотя он и умирает так же, как животное, отличается от животного тем, что он может превратить смерть в предмет даже своей воли. Я должен умереть; но я не только должен, я также *хочу* умереть. То, что заложено в моей природе, в моей сущности, не находится в противоречии ко мне и не противопоставлено мне, это не есть враждебная мне сущность; поэтому как же может моя воля противиться этому? Нет! Моя воля должна быть единой с моей сущностью, смерть, значит, есть следствие моей сущности, есть дело моей воли наравне с любой другой природной необходимостью. Если христианин стесняется смерти как животного акта, то пусть стесняется он также акта зачатия и вместо супружеской постели направляется в картезианский монастырь. Ежели смерть ниже достоинства христианина, то и акт зачатия, то и вообще человек ниже достоинства христианина. Небесное, божественное создание не умирает, но оно также не производит детей. Пусть тогда христианин либо примирится с необходимостью смерти, отказавшись от бессмертия, либо пусть признает, что, только вступив в противоречие со своей бессмертной христианской сущностью, он смог бежать из монастыря католицизма. То, что смерть не находится в противоречии с сущностью человека, что, следовательно, христианское бессмертие, а значит, вообще сущность христианства базируется лишь на раздвоении и противополжности человеческого сознания и воли с человеческой сущностью, как я выше только что выразился, это нам доказывают старики, у которых мы “в большинстве случаев страха перед смертью” не находим, а, скорее, наоборот, видим искреннее желание смерти, которое вследствие маразма, как это было у Канта, может

---

\* Между прочим, страх смерти вовсе не есть доказательство противоречия смерти с сущностью человека, ибо этот страх часто зиждется на наиглупейших представлениях.

разрастись до нетерпеливого желания”\*. В основе этого нетерпеливого желания Канта было заложено отнюдь не стремление попасть в потусторонний мир, ибо на вопрос о том, что он ожидает для себя от будущего, Кант незадолго до смерти ответил “*Ничего определенного*”. А другой раз он ответил: «О том состоянии я ничего не знаю. Поэтому истинны и красивы слова, сказанные Цицероном в его произведении “О старости”»: “Если нам не суждено стать бессмертными, то для человека все-таки желательнее угаснуть в свое время; ведь природа устанавливает для жизни, как и для всего остального, меру. Старость же – заключительная сцена жизни, подобная окончанию представления в театре. Утомления от нее мы должны избегать, особенно тогда, когда мы уже удовлетворены”<sup>105</sup>.

“Черемисы... признали, что они недостойны того, чтобы перейти в другую жизнь”. Но не должны ли все мы быть настолько честными, чтобы признать, что мы не достойны иной жизни? Ведь как мы проводим *данную* жизнь? В скучном обществе, в мелочных городских сплетнях, в политических интригах, в религиозных распрях, в ученых благоглупостях, в домашних ссорах, короче говоря, в жалкой никчемности, бессмысленности и абсурдности всех видов! Но почему же мы так проводим нашу жизнь? Потому ли, что нам дана слишком короткая жизнь? Нет! Потому, что нам дана слишком долгая жизнь, потому, что нам дано слишком много времени. Как счастливо проводили бы многие люди свои дни, будь день наполовину короче! Как много людей к старости буквально впадает в детство! Как много людей уже в молодые годы изживают себя как в умственном, так и в моральном отношении! На что они могут затратить этот избыток жизненного срока, кроме как для того, чтобы в безделье растрачивать жизнь или делать ее для самих себя и для других более горькой? Поэтому прежде, чем задать себе вопрос, достойны ли мы иной жизни, мы должны задать себе вопрос – *достойны ли мы данной* жизни?

“Камчадалы верят в то, что те, кто были здесь бедны, в ином мире будут богаты, а богатые, наоборот, будут бедными, дабы между этими двумя состояниями в данном и ином мире создалось некое равновесие. Любое иное возмещение за добро и зло они считают ненужным. Кто на данной земле воровал, совершал супружескую измену и так далее, того уже в достаточной степени наказали: его избили или убили, во всяком случае, он не нашел *никаких друзей* и потому остался без помощи и без достояния”. Не стыдно ли перед лицом этих камчадалов христианам, которые помимо наказаний, установленных человеком и природой для порока, нуждаются еще в божественном уголовном судье и открыто признают, что они занимались бы “развратом и свинством, грабежами и убийствами”, если бы на небе им не возместили во сто крат те пфенниги, ко-

\* Бурдах. Физиология, т. III.

торые они жертвуют своим ближним, но не из любви, а с неохотой, лишь по команде господина Бога или долга. О христианство, христианство! – вновь вынужден я воскликнуть. – Ты наигрубейший, наиподлейший эгоизм под видом самой жертвенной любви. В начале мира ты ставишь эгоизм, именуемый Богом, создавшим природу, лишь для того, чтобы человек пользовался и наслаждался ею, и в конце мира ты также ставишь эгоизм, именуемый небом, чтобы возместить человеку те трудности, с которыми связано наслаждение природой!

Плутарх в своем произведении о невозможности приятной жизни соответственно эпикурейским принципам говорит, что эпикурейцы отнимают у человека, а значит, и у себя самих, сладчайшие надежды тем, что они не могут надеяться на встречу с любимыми покойниками, как это могут те, которые, как Пифагор, Платон и Гомер, думают о душе. В действительности единственная высокая и уважительная причина для бессмертия есть любовь, ибо это причина чисто человеческая. Правда, и это основание опирается на человеческое себялюбие, ибо желание вновь увидеться не относится ведь к другим людям, которые мне безразличны; я ведь хочу вновь увидеть лишь своих, хочу увидеть своих детей, свою жену, своих родителей и друзей! Но истинное, заложенное в сущности человека себялюбие, опровергнуть которое невозможно, и есть то себялюбие, которое находит удовлетворение в любви к людям, есть необходимое, произвольное, косвенное мое себялюбие, ибо любить какой-либо предмет я не могу без того, чтобы не чувствовать по поводу него радость и удовольствие. Любовь к предмету без эгоизма, без себялюбия есть только супранатуралистическая химера, есть любовь *без* любви. Чувство любви восстает против того, чтобы признать смерть любимого существа, возмущается тем, что смерть необходима, ибо это чувство не знает иного закона, кроме себя самого. Более того, оно считает варварством, жестокостью отрицать наличие жизни у мертвого. Ведь любовь хочет устранить все, что причиняет любимому существу боль, что против него, что умаляет его чувство собственного достоинства и его благостное настроение. Как же после этого чувство любви может согласиться с тем, чтобы смерть отнимала у любимого жизнь, как оно может согласиться с тем, чтобы признать смерть – это ужаснейшее отрицание? Однако это только самообман, когда мы верим, что в этой борьбе нашего сердца со смертью мы воюем за мертвого, – мы воюем лишь за самих себя; мы думаем, что все угнетающее нас угнстает также и мертвых; мы освобождаем его от оков смерти поэтому только для того, чтобы освободить себя самих от оков боли. Мы не принимаем во внимание, что мы приходим слишком поздно со своими доказательствами бессмертия, что мы ведь собственными глазами видели, будучи бездейственными и бессильными, как ныне покойник умирал, а значит, предоставили ему испытать тяжелейший и

мучительнейший акт, акт умирания, и что теперь мертвый не имеет потребностей, а значит, и не испытывает потребности жизни; мы не принимаем во внимание, что существует лишь одно единственное доказательство бессмертия – *не умирать*. Поэтому в наших доказательствах бессмертия, в нашей борьбе за жизнь любимых мертвых мы выступаем как истые Дон-Кихоты; мы боремся против одной лишь тени, боремся против смерти и все же даем умирать нашим любимым; значит, мы боремся не против истинного зла, а против зла мнимого, боремся против зла, нами воображаемого, против зла *для нас*, но не для мертвого. Поэтому если бы существовала всемогущая любовь, то имелось бы только одно доказательство ее существования: чтобы она – эта всемогущая любовь – не давала человеку умереть. *То же* всемогущество, которое лишь после смерти призывает человека вновь к жизни, есть лишь всемогущество силы человеческого воображения.

Наконец, следует также заметить, что построенное на потребности вновь увидеться доказательство бессмертия направлено лишь к частичному бессмертию; ибо существует бесконечное количество людей, не испытывающих этой потребности, которые вместо того, чтобы желать увидеться с любимыми друзьями, родственниками и кумовьями, наоборот, не желают видеться с ними. Смерть болезненно испытывают лишь те, кто питает друг к другу горячую любовь, и даже они не нашли бы полного удовлетворения своих желаний в бессмертии, ибо любовь желает целого, неискалеченного человека, того человека, который существует в данном мире со всеми своими недостатками, негативными сторонами и ошибками, против которых выступает фантазия христианской теории совершенствования.

«Мир, – говорит один поверхностный рецензент “Моих мыслей о смерти и бессмертии”, – не есть бесплодное дерево, которое несет в себе лишь листья, мир богат цветами, и в каждом цветке целое рождается вновь». В каждом цветке, добавляем мы, выражаясь языком лейбницевской философии, отражается вселенная, отражается бесконечное; поэтому каждый цветок столь же постоянен, столь же вечен, как само дерево. Придуманно и сказано очень красиво! Но, несмотря на эти красивые слова и мысли, мы *видим*, как увядают цветы, мы *видим*, как умирают люди. Что могут сделать все доказательства бессмертия против чувственного факта смертности!

И, наконец, человек на глазах у нас часто отходит,  
Мало-помалу и жизненных чувств он лишается вовсе:  
Прежде всего на ногах его пальцы и ногти синеют,  
Там отмирают ступни и голени, следом за ними  
Смерть холодной следы проникают и дальше в суставы.

“Да! Зримая смерть распространяется также только на зримое, чувственное, следовательно, на бrenное в человеке”\*. Но разве бrenное есть лишь предикат чувственности? Разве не существует также духовная бrenность? Разве не гибнут также государства, системы, религии, боги людей? Разве дух XVIII столетия есть дух XIX столетия? Разве ум юноши есть ум мужа?

Любос сочинение, которое я пишу, есть зеркало моей сущности, есть отпечаток всех моих способностей, в тот момент, когда я пишу это сочинение, оно есть наивысшее из того, что я знаю и что я могу мыслить; но тем не менее сочинение, которое a priori для меня имело непреходящее значение, со временем для меня превращается в ничто. Точно так же обстоит дело и с человеком. Каждый есть зеркало вселенной; каждый есть сочинение, в которое природа вкладывает все то, что она только была в состоянии вложить при данном или данных условиях и обстоятельствах; и каждый, читая свое собственное сочинение, так восхищается им, что он a priori демонстрирует бессмертие этого сочинения, что он не в состоянии даже мыслить о том, оно когда-либо может быть превращено в макулатуру. Но вместе с тем выясняется, но лишь a posteriori, что это сочинение не было opus postumum<sup>108</sup> природы; выясняется, что природа, непрерывно творя, заменяет старые сочинения новыми, потому что сама она изменяется и поэтому больше не узнает себя в старых зеркалах. Если бы вселенная всегда оставалась той же, то всегда оставались бы также те же индивидуумы; они бы не умирали. Но вселенная изменяется: значит, необходимо возникают также другие индивидуумы, в которых эта ее измененная сущность концентрируется и отражается. И так же как преходящ человек, так преходящ и его дух. “Дух? Дух, для которого не существует ни пространства, ни времени, который измеряет звезды, который обнимает бесконечное, вселенную?” Но разве ты не видишь, как в глазе отражается бесконечное, вселенная? Разве звездный мир был бы предметом твоего духа, не будь он предметом твоего глаза? И тем не менее ты видишь, как этот глаз, который один лишь раскрывает перед тобой “чудеса неба”, угасает. Как совместить это явление с небесной, универсальной природой глаза? Следовательно, почему ты из-за величия духа забываешь величие глаза, чувств, тела вообще? Или, может быть, как это утверждают

\* Основания, приводимые Лукрецием против бессмертия, за исключением последних физиологических причин, действительны и поныне. Как, например, можно лучше выразить мысль, направленную против бессмысленного соединения смертного и бессмертного существа, чем это сделал Лукреций:

Вечное ведь сочетать со смертным и думать, что вместе  
 Чувствовать могут они и что действия их обоюдны, —  
 Это безумье и вздор. Что представить себе мы раздельней  
 Можем...?<sup>107</sup>

платонизм и христианство, тело – это “тяжкие оковы для духа”? Какая пошлость! *Тело* есть *фундамент разума, узы логической необходимости*, узы, которые только и способны образумить человека и препятствовать тому, чтобы его мысли тонули в области фантастической чепухи; тело, и правда, в этом смысле составляет оковы, но это оковы, в которые санитарная полиция природы заковала безумие человека. “Мы вполне могли бы, – говорит христианский манихеизм\* еще в XIX столетии, – познать Америку, Африку и все скрытые для нашего глаза страны земли, если бы наше тяжелое тело не приковывало нас к участку земли, на котором мы родились”. Как смешно! Разве у тебя нет ног, которые понесут тебя в Африку и Америку? Но, конечно, хождение ногами для тебя слишком скучно и утомительно. Ты, как христианский ангел, хочешь одним махом перелететь через горы трудностей, которые встают на пути земного познания; но разве ты не видишь, что подобное, полученное на лету знание было бы неглубоким, поверхностным? Разве ты не видишь, что *тяжесть* тела есть фундамент *основательного, солидного* познания? Вообще с каких пор христиане обладают познанием земли, природы? С тех пор, как они перестали рассматривать тело как “сдерживающие оковы духа”, с тех пор, как перестали в полете мысли или фантазии, подобно небесным духам, оставлять природу незамеченной, а превратили *тело в фундамент и средство науки*. “Мы вполне могли бы, – продолжает рационалистический манихеизм, – познать и понять также то, что есть на Луне, Меркурии и Венере, на других планетах, на кометах, на Солнце, *однако тело приковывает нас к Земле*”. Как смешно! Разве не тело, не глаз возносят нас к Солнцу, Луне и звездам? Разве богатства современной астрономии не основаны целиком на том, что *она видит* то, чего не могла видеть старая астрономия? Правда, тело не отпускает нас с Земли, но это ограничение есть *весьма разумное* ограничение, которое обращает к нам лишь слова Сократа: *познай самого себя*. Это ограничение напоминает нам о том, чтобы мы не занимались посторонними делами, чтобы мы удовлетворялись тем знанием о звездах, которое человек имеет, которое он может иметь, находясь на земле, и которое он в ходе истории еще получит, а не поступал бы так, как христиане, которые ради неба забывают землю, а ради далекого – ближайшее. Мы знаем о звездах *необходимое и существенное*. Конечно, это не удовлетворяет любопытства, но кто может его удовлетворить? Оно в своих вопросах неисчерпаемо. Поэтому не может быть ничего более превратного, как при постановке вопроса о бессмертии человека становиться только на сторону духа и абстрагировать его от его зримой и вообще чувственной

---

\*“Учение о религиозной вере согласно рассудку и откровенно для мыслящих читателей”. К.Г. Бретшнейдер (1776–1848).

сущности, поступать так, будто бы чувства также не могут сказать своего веского слова в решении вопроса о бессмертии человека. И все-таки эта извращенность есть необходимость; ибо, чтобы извлечь из человека бессмертный дух и отправить его на небо, нужно закрыть все чувства и прислушиваться только к собственному воображению. Дух, существо без тела, без чувств, без границ места и времени уже *per se* бессмертен; но такой дух, такое существо не есть действительное, а лишь воображаемое существо, есть не что иное, как сущность человеческой способности фантазировать. В своем воображении ты вполне в состоянии одним мигом пролететь все времена и пространства, но запомни хорошенько: это лишь *воображаемые* времена и пространства. Как ты, следовательно, можешь выводить из этой воображаемой беспространственности и безвременности действительное безвременное и беспространственное существование? Я полагаю или я мыслю, – говорит спиритуалист, когда он развивает первоосновы своей теологии и бессмертия, – что нет человека, нет тела, нет мира; но веришь ли ты, что поэтому действительно нет тела, нет человека, что ты независимо от тела существуешь и мыслишь? Как же ты, следовательно, хочешь придать этому существу, отличному от тела, *бессмертное* существование? Докажи сначала, что оно не есть мысль, не есть воображение, докажи, что оно имеет *существование!* Можешь ли ты это сделать? Это сделать невозможно. Быть – значит чувственно быть.

Ты мыслишь себя отличным от тела благодаря знанию и воле, в то время как ты, не зная и не желая того, связан с телом, и только находясь в этой связи, мыслишь. Поэтому твоя отличная от тела сущность, которую ты именно выводил из того, что ты отличаешь себя от тела и представляешь себе как особое, самостоятельное, бессмертное существо, – отнюдь не твоя истинная сущность; она есть лишь зеркальное отражение, тень, продукт, абстракции; эта сущность есть экстракт, который, однако, тем больше поражает тебя, чем больше ты вырываешь сущность из ее естественных, природных связей. Она есть лишь следствие, рассматриваемое, однако, тобой как аксиома потому, что опосредствующие и обосновывающие его предпосылки ускользнули от твоего взора. Ты мыслишь без того, чтобы во время мышления основы и условия – чувственные предпосылки мышления – были для тебя предметом. Так ты делаешь мышление самостоятельным, воплощая его в абсолютно необходимом существе, которое вследствие этого не теряет никогда своего существования, но лишь по той простой причине, что оно не обладает *никаким существованием*, кроме как в голове мыслителя. Поэтому спекулятивная философия поступила точно так же, как и христианство: сознание, кажущееся, она поставила на место сущности и, следуя своей теологической извращенности, вывела из видимости сущность, из чистого, спекулятивного, т.е. абстрактного, выведенного Я – Я эмпирическое, т.е. действительное, изначальное.



“Русские еще во времена Петра Великого верили в то, что только цари и бояре попадают на небо”. Люди, которые допускают, что тело умирает, а дух остается бессмертным, стоят на точке зрения русских. Боярин или, вернее, царь есть дух; подданный или простой русский есть тело. Но как величие царя существует лишь во мнении и в воображении русских, так и величие духа существует лишь в воображении людей и в их незнании относительно его истинной сущности. Простой русский ничего не знает об истории своего царя, не знает, что его величество в конечном итоге сводится к свинопасу или к какому-либо подобному существу; поэтому он, пребывая в этом невежестве относительно исторических условий величия царя, превращает царя, создание его воображения, в существо, божьей милостью данное. А спиритуалист ничего не знает о “Chronique scandaleuse”<sup>109</sup> духа\*, ничего не знает об естественной истории происхождения всех своих супранатуралистических фантазмагорий и абстракций, ничего не знает о его тождестве с простой, чувственной, сущностью человека; поэтому спиритуалист превращает его в существо, божественное по сущности, т.е. в существо, которое обязано своим бытием лишь человеческой абстракции, воображению и невежеству. Русский ничего не знает о том, что царь существует не царя ради, а русских ради, что не человек существует ради государства, а государство ради человека; что его величество лишь для того объявляется священным, дабы жизнь, личность и имущество простого русского были священными; что блеск его величества, следовательно, есть не его собственный, а заимствованный, вторичный свет. И спиритуалист ничего не знает о том, что человек существует не духа ради, а что дух существует человека ради; что чувственное существо не есть атрибут или даже привесок духа, а что дух есть атрибут чувственного существа; что только чувственное существо испытывает потребность в мышлении, а значит, чувственность есть основа, предпосылка разума, духа, но такая предпосылка, которая не оказывается, как в диалектике Гегеля, ничемной, мнимой, временной, а является непреходящей истиной.

Когда однажды архиепископ кельнский, выступавший во всем своем блеске и великолении, подвергся за это насмешкам одного бедно-

---

\* Ллатом, показывавший однажды расположение матки, сказал: “Здесь мы, люди, кичащиеся своим дворянским происхождением и полагающие, что мы лучше других, можем увидеть себя, как в зеркале; вот наша первая квартира – между мочой и калом”. Да, дайте и вы осветить себя зеркальцем, вы, знатные и щепетильные спиритуалисты, считающие естественное происхождение человека, матеральный, чувственный генезис духа слишком низким и в связи с этим полагающие себя изначальными господами, Богом или духом поставленными!

го поденщика, то он оправдывался тем, что он является не только духовным лицом, но в то же время и светским государем, знатным членом Священной римской империи. В ответ на это ему поденщик возразил: “Но когда черт отправит государя в ад, где же тогда останется архиепископ?”\*. Я точно так же спрашиваю всех членов священной христианско-германской империи духа: где останется духовный владыка, когда светский телесный владыка отправится к черту?

“Что могут сделать против чувства все основания, выдвигаемые против бессмертия? Ведь я предчувствую мое будущее существование, я *чувствую*, что я бессмертен; значит, я бессмертен, ибо чувство не обманывает”. Это означает, что я воображаю, я полагаю, что я бессмертен, и поэтому я чувствую себя бессмертным; так же, как человек чувствует, что он сделан из масла, если он вообразит это: чувствует, что его нос непрерывно растет, если он поверит в это – будь то по собственной воле или под воздействием других людей – и, поверив в это, убежден, что нос его все время увеличивается. Конечно, чувство не обманывает, но лишь изначальное, непосредственное чувство, лишь то чувство, которое предполагает и утверждает очевидное бытие, солнечно-ясное наличие своего предмета. Такое чувство есть чувство бытия, чувство того, что ты *есть*. Но как ты можешь чувствовать, что ты будешь существовать? Ведь в настоящий момент будущего не *существует*; оно есть лишь предмет воображения. Как ты можешь тем более чувствовать, что ты будешь существовать после смерти? Между твоим нынешним и будущим существованием ведь именно и стоит смерть. Как ты можешь сквозь эту преграду чувствовать? Поэтому лишь представление, воображение и рефлексия рисуют тебе существование после смерти и несмотря на смерть, которая, конечно, как предмет воображения, есть также предмет твоего чувства. Но именно потому, что это чувство есть лишь продукт твоего воображения и рефлексии, оно не обладает силой и авторитетом. Чувство как таковое не говорит тебе, что тебя не будет, и не говорит тебе, что ты будешь существовать; оно не говорит тебе ничего иного, кроме того, что ты *есть*; оно ничего не знает относительно смерти, но и ничего не знает относительно бессмертия, так же как оно ничего не знает об атеизме, но ничего не знает и о теизме. Чувство есть вечное дитя, но дитя не знает ни того, что существует Бог, ни того, что Бога нет. “Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное” (т.е. в человеческое царство).

---

\* Цитируется по немецким апофтегматам.

“Учители будут светить, как блеск неба”. Из этих слов пророка Даниила<sup>110</sup> видно, отмечает один христианский теолог XVIII в., не только, что существуют ступени в блаженстве для избранных, но и особенно то, что *ученые* обретут большее благолепие, чем *неученые*. Слова, сказанные по этому поводу святым Иеронимом, слишком прекрасны, чтобы мы могли их не привести: “Принято спрашивать: обретут ли ученый святой и неученый святой одинаковую награду и одинаковое местопребывание на небе? По мнению Теодотiana, следует считать, что ученые по своему блеску равны блеску неба, другие же, признанные праведниками и избранныками без учености, сравнимы лишь с блеском звезд”. Вот как, в христианстве даже со смертью не кончается человеческое тщеславие. Даже на небе хотят блистать друг перед другом – один ясностью звезд, другой – ясностью луны, третий – ясностью солнца; даже на небе мы вновь встречаем те же различия и ступени, как здесь, на земле; слегка блаженные, высокоблаженные и панвысочайше блаженные. Насколько прав был тот негр, который наотрез отказался от предложенного ему христианского бессмертия, сказав следующие слова: “После смерти все кончено – по крайней мере для нас, негров; я не хочу другой жизни, ибо там, возможно, я вновь должен буду стать вашим рабом”.

“Возможность заслужить вечную жизнь, – говорят христиане, по крайней мере ранние христиане, – Бог предоставил человеку лишь в данной жизни”. “Весьма кратка данная жизнь, и все-таки в ней заслуживается или теряется вечная жизнь. Крайне жалка данная жизнь, и тем не менее в ней заслуживается или теряется вечное блаженство”. Значит, данная жизнь определяет на веки вечные *характер* иной жизни; если эта жизнь была плохая, то плохой будет и будущая, если эта жизнь была добропорядочная, то такой будет и иная жизнь. Данная жизнь поэтому в действительности имеет не преходящее, а вечное значение; я жил здесь *раз и навсегда*, ибо мое существенное качество не меняется. Потусторонний мир есть лишь эхо посюстороннего мира. Так, мы и в раннем христианстве видим подтверждение того, что иная жизнь в конечном итоге есть данная жизнь, но представленная бесконечной.

Наконец, я должен к разделу о “Всеобщей вере в бессмертие” сделать дополнительное замечание о том, что некоторые народы прямо предполагают существование двух душ: после смерти одна остается с трупом, другая – уходит в страну душ; у живого человека одна душа выражается явлением дыхания, а другая – явлением представления, в особенности видениями и сновидениями. Вместе с тем я должен при слове “душа” одновременно повторить замечание о том, что христиане приписывают как свои теистические, так и свои психологические представ-

ления языческим народам, хотя эти народы столь же мало знают о Боге в нашем смысле, т.е. об абстрактном существе вне человека, сколь мало они знают о душе в нашем смысле, т.е. об абстрактном существе в человеке. Так, например, в третьем и последнем путешествии Кука говорится о жителях Островов Тонга: “О *нематериальности* и *бессмертии* души они имеют довольно правильные представления”. Вместе с тем вслед за этим говорится, что “души, по крайней мере обыкновенных людей, пожираются птицей по имени Лоата”. Между прочим, христиане все-таки правы, когда они распознают в душах даже самых диких и малоразвитых народов свою собственную душу; ибо все наши элементарные религиозные и психологические представления лишь тем отличаются от представлений малоразвитых народов, что они более утонченны, более абстрактны; по по сути дела эти наши представления те же, что и у этих народов.

# О СПИРИТУАЛИЗМЕ И МАТЕРИАЛИЗМЕ, В ОСОБЕННОСТИ В ИХ ОТНОШЕНИИ К СВОБОДЕ ВОЛИ

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Только ради краткости это сочинение имеет теперешнее заглавие. Сначала оно должно было носить скромное заглавие: “Некоторые, – обратите внимание, – лишь некоторые, к тому же не руководящие мысли о спиритуализме и материализме” и т.д. “Некоторые” – потому, что эта работа, начатая уже много лет тому назад, много раз прерывалась вследствие различных препятствий; так что, если бы ее основным предметом не была воля, я бы позволил себе бросить ее совсем. Несмотря на самое горячее желание и на напряженное мышление, я теперь выпускаю в свет в исправном виде лишь несколько отрывков того целого, которое было готово у меня в голове. “Не руководящие” – отчасти потому, что перерывы отняли у меня удовольствие и охоту к труду, которые только и дают радостную уверенность в том, что ты вполне овладел своей темой; отчасти же потому, что ни один вопрос не является таким головоломным и не поддается в такой мере решительному утверждению или отрицанию, как вопрос о свободе воли; это происходит как вследствие природы самого предмета, так и вследствие произвола и двусмысленности, свойственных как философскому, так даже и обычному словоупотреблению. Но, подобно тому, как в своих сочинениях о бессмертии, о сущности религии и т.д. я не ставил себе задачу отрицать “существование божества и бессмертия души” – ибо кто может отрицать, что они существуют, по крайней мере, в книгах и на картинах, в вере и представлении, – а лишь вскрыть истинный смысл и основание божества и бессмертия, или, что то же самое, веры в них, дать не фальсифицированный первоначальный текст их и тем способствовать их познанию, благодаря которому вопрос о существовании или несуществовании их сам собой получает ответ, так и здесь моей задачей не является показать, что нет свободы воли. Основная характерная тенденция этого сочинения состоит лишь в том, чтобы вскрыть истинный смысл и основание положения о свободе воли и представления о ней и способствовать познанию того, что заставляет человека приписывать себе и другим свободу воли, и таким образом показать те границы, в пределах которых он делает это по праву.

## I

ВОЛЯ В ПРЕДЕЛАХ ЕСТЕСТВЕННОЙ  
НЕОБХОДИМОСТИ

Философы-супранатуралисты приписывают человеку свободную волю, т.е. такую, в их понимании, волю, которая не зависит ни от каких естественных законов и причин и в силу этого не зависит ни от каких чувственных импульсов. В качестве фактического доказательства такой сверхъестественной свободы они указывают на *самоубийство*; и действительно, если и существует или, точнее, если должно существовать доказательство этой свободы, то оно может быть найдено не в жизни и не во время ее, а лишь там, где человек добровольно разрывает все узы, связывающие его с жизнью. Ф.Г. Якоби так говорит в “Собрании писем Аллвила”<sup>1</sup>: “Животное не может выбирать между жизнью и смертью; оно имеет только чувственные стремления, которые все ведут к сохранению и которые *принуждают* его продолжать свое существование *на земле*. Только человек может выбирать”.

“Но ты предпочитаешь жизнь, я – смерть”, – говорит Антигона своей сестре Исмене<sup>2</sup>; Фихте в “Системе учения о нравственности” говорит так: “Решение умереть есть чистейшее проявление господства понятия над природой. В природе заключена только потребность в самосохранении, решение же умереть является прямой противоположностью этому стремлению. Всякое самоубийство, выполненное с холодной рассудительностью... есть существование этого господства”<sup>3</sup>. Гегель в своем “Естественном праве” заявляет: «В основе этого элемента (в чистой неопределенности) воли лежит то, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Единственно только человек может все отбросить, даже свою жизнь: он может совершить самоубийство»<sup>4</sup>.

Однако действительно ли природа и свобода, стремление к самосохранению и самоубийство находятся в таком противоречии друг к другу, как утверждают эти философы и их сторонники? Нет, ибо нет в природе никакого голого и чистого стремления к самосохранению, каким его мыслит обособленно в своей голове супранатуралист. Животное стремится сохранить себя, но сохранить в связи со своей родиной, если это патристическое животное (так как существуют и космополитические животные); сохранить в связи с животными своего рода, если это животное общественное, или в связи с существом того же вида, но другого пола, если это животное моногамное; в связи со свободой движения, если это животное способно к движению. Когда, например, некоторые птицы совершенно не переносят неволи, теряют аппетит и умирают через короткое время, то этой своей смертью они заявляют, что и у них стремление к свободе сильнее, чем стремление к самосохра-

нению, или, вернее говоря, – языком, более соответствующим природе, – стремление к самосохранению теснейшим образом связано у них со стремлением к свободе.

Но и у человека такое неограниченное, необузданное, ничем не связанное стремление к самосохранению существует в столь же малой степени и, пожалуй, даже еще в меньшей, чем у животного; меньше же всего оно существует у человека, способного на самоубийство. Стремление к самосохранению занимает в человеке не больше места, чем его Я или то достояние, которое он относит к своему Я и которое он не может ни обособить, ни устранить от себя, не устраняя вместе и себя самого. Что такое Я, или жизнь (ибо кто сможет разделить жизнь и бытие Я), для любящего – без любимой, для честолюбца – без чести, для богача – без богатства, для воина – без битвы или без оружия? Что такое вообще жизнь без того, что с точки зрения человека и его потребности необходимо относится к жизни? Жизнь в темноте тоже жизнь, но какая жизнь! Жизнь на воде и хлебе – тоже жизнь, но “что за жизнь, – как значится в Библии, в книге премудрости Иисуса, сына Сирахова (31, 32), – без вина?” Поэтому, если человек кончает свою жизнь, боясь потерять или потеряв то, что он относит к сущности жизни, то он поступает не вразрез, а в согласии со своим стремлением к самосохранению.

Самоубийство относится к разряду противоречивых явлений в человеческом существе – *тех* явлений или поступков, которые находятся или, точнее, кажется, что находятся, в кричащем противоречии с его себялюбием и все же таки из себялюбия только и возникают. Самоубийца отказывается от всякого удовлетворения стремления к счастью, но только для того, чтобы тем самым предотвратить всякое ущемление последнего; он не хочет больше наслаждаться счастьем, но лишь для того, чтобы не переносить больше несчастий; он жертвует своим лучшим другом – каждый ведь имеет в самом себе своего самого лучшего и вернейшего друга, – но только для того, чтобы тем самым убийственным ударом поразить своего смертельного врага. Смерть, конечно, противоречит природе; но она противоречит только здоровой, полной, счастливой природе, а не исковерканной, страдающей и несчастной природе. Сама по себе смерть – яд, возбуждающий ужас, но в качестве яда против яда она – вожделенное средство исцеления. Решимость больного принять отвратительное снадобье весьма в малой степени находится в противоречии со стремлением здорового человека к вкусно-му; в столь же малой степени и смертное решение человека, каким-нибудь образом оскорбленного или такого, которому только еще угрожает оскорбление, находится в противоречии со стремлением к самосохранению неоскорбленного человека. Это противоречие только тогда имело бы место, если бы самоубийство было самоуничтожением, *ни на чем не основанным*. Однако самоубийца решается на смерть не свобод-

но, т.е., собственно, не из-за озорства и не ради игры, а вследствие печальной необходимости; решается по основаниям, которые являются для него последними, непреодолимыми, тождественными с самым существом его, неустранимыми какими-либо противоположными основаниями, а поэтому и не свободно избираемыми. Воля есть последняя, т.е. ближайшая, но не первоначальная причина добровольной смерти. Положение: я хочу умереть, – это вольный конечный вывод из невольной большей посылки: я не могу больше жить, я должен умереть. Решимость на *summum malum*<sup>5</sup>, на высшее зло, имеет своей предпосылкой, своим основанием утрату высшего блага. Я хочу умереть, ибо я не могу жить без того, что, наперекор моей воле, отняла или хочет отнять у меня враждебная судьба, независимо от того, есть ли моя собственная вина в этом или нет; я покидаю жизнь потому, что я не могу покинуть того, что я покинуть должен, и эту невозможность покинуть я могу выразить и доказать на деле только смертью; короче, я решаюсь умереть потому, что я должен разлучиться с тем, с чем нельзя разлучиться, лишиться того, чего нельзя лишиться. Жизнь – это связь с любимыми предметами, добровольная смерть – это разлука с ними, но такая разлука, которая лишь выражает нерасторжимость, необходимость этой связи; ибо разлука, которой я не могу пережить, которая связана с моим концом, является, конечно, доказательством нерасторжимости. То, что день жизни выражает для человека радостным и положительным образом, т.е. выражает то, что радость зрения существует для человека только благодаря солнцу, то же самое говорит и ночь смерти, но лишь отрицательным, враждебным человеку образом. Как одна и та же причина своим присутствием создает день, а своим отсутствием – ночь, так и здесь – одно и то же основное стремление, одна и та же сила заставляет любить жизнь и жизнь покидать, бежать от смерти и смерти искать. Смертный приговор несчастливца: “я без тебя не существую” – имеет тот же самый смысл, что и восклицание счастливица: “я существую только тогда, когда я возле тебя”. Даже тот, кто умирает смертью героя, отдает жизнь за родину, за свободу или за свои убеждения, – объявляет тем самым, что он не может абстрагироваться от этих благ, что эта свобода и эти убеждения являются для него необходимо, находятся в неразрывной связи с его существом и с его жизнью.

Поэтому самоубийство ни в коей мере не является доказательством свободы или способности “от всего абстрагироваться”, но оно скорее доказывает противоположное. Только тот может абстрагироваться от всего, кто может проделать это без вреда для своего существования. Тот же, кто вместе с тем, от чего он абстрагируется, отказывается одновременно и от своего существования, от себя самого, тот констатирует этим весьма унижительным и даже уничтожающим образом связанность и ограниченность своей способности абстракции. Воля, унич-



тожающая тело и жизнь, уничтожает и себя самое, фактически доказывая тем самым, что без тела, без жизни она – ничто; что не тело я имею благодаря воле, а, наоборот, только благодаря своему телу и жизни я имею волю; т.е. совсем не так, как это значит в гегелевской “Философии права”: “я обладаю этими членами, этой жизнью только постольку, поскольку я этого хочу; животное не может само себя изувечить или покончить с собою, а человек может”<sup>6</sup>. Человек доказал бы свою способность от всего абстрагироваться, доказал бы свободу воли, возвышающуюся над всякой естественной необходимостью только в том случае, если бы он мог *абстрагироваться и от смерти*, если бы он мог не *умирать* тогда, когда он не хочет умирать, если бы, таким образом, смерть и бессмертие зависели только от его воли. Но так как это, как известно, находится вне власти его воли, то добровольной смертью человек доказывает лишь то, что даже и высший акт его свободы не выходит за пределы естественной необходимости, что он всего лишь сам причиняет себе то, что он неминуемо претерпел бы от природы. Он доказывает, следовательно, то, что его воля не оригинальный творец, а только копировщик природы, не творец из ничего, каким ее изображает философ-супранатуралист, а всего лишь художник, использующий для своих целей данный материал.

Конечно, если бы я мог не умирать, если бы я не должен был умереть, я мог бы и не желать умереть. Воля к смерти имеет своим основанием и базисом неизбежную смерть, стоящую вне воли. “Знала, что умру, – говорит Креонту осужденная на смерть Антигона, – и без приказа твоего”<sup>7</sup>. А Сарпедон говорит Главку в “Илиаде”:

Друг благородный! когда бы теперь, отказавшись от брани,  
 Были с тобой навсегда нестареющие мы и бессмертны,  
 Я бы и сам не летел впереди перед воинством биться,  
 Я и тебя бы не влек на опасности славного боя;  
 Но и теперь, как всегда, бесчестные случаи смерти  
 Нас окружают и смертному их не миновать, не избегнуть,  
 Вместе вперед! или на славу кому, или за славою сами!<sup>8</sup>

Решение умереть только тогда было бы свободным и сверхъестественным в смысле наших идеалистов и супранатуралистов, если бы существовала только свободная, а не необходимая, естественная смерть; смерть только тогда находилась бы в противоречии с природой человека, если бы он жертвовал не смертной, а бессмертной жизнью.

Конечно, смерть, как и было уже упомянуто, находится в противоречии с природой лишь постольку эта последняя находится в нормальном и здоровом состоянии, но постольку вместе с тем и смерть не является предметом воли. “Мы ни в чьей власти не находимся, – говорит Сенека, – ибо мы имеем в своей власти смерть”, т.е. можем умереть, когда хотим. Но в самом ли деле от нашей воли зависит жизнь и смерть?

Живем ли мы потому только, что хотим жить и, стало быть, в любой момент можем захотеть противоположного – смерти? Конечно, я могу убить себя, если хочу этого; но самое это мое желание зависит как раз не от одной только воли, – я не свободен в нем. Я могу желать смерти только тогда, когда она является для меня необходимостью, если только, конечно, я не захочу променять за жизнь все то, что только и делает в моем понимании жизнь жизнью. Но вот сию минуту, когда ничто не говорит против жизни, когда нет никакого основания для смерти, с моей стороны было бы чистым воображением думать, что моя жизнь зависит исключительно от милости моей воли; сию минуту, на самом деле, невозможно не только морально, но и физически желать или позволить убить себя. “Ты предпочитаешь жизнь, я – смерть”. Выбор между этими противоположностями правильно распределен на два различных лица. То, что возможно для Антигоны, с ее складом ума и характером – то невозможно для Исмены.

“Я могу то, что хочу”; но только в том случае, если я хочу того, что могу; в противном случае моя воля беспочвенна и неосновательна, существуя только в воображении, ибо основу воли составляют возможность и способность добиться желаемого. Действительная, а не та воображаемая воля, которую обыкновенно смешивают с нею, является волей способной, уверенной в своем деле, соответствующей своему предмету и зрелой волей. Я хочу сделаться музыкантом; но эта моя воля является лишь проявлением моего музыкального таланта, если только она обоснована, а в силу этого и успешна. Как нельзя детей произвести на свет без способности деторождения и посредством одной только воли, так и воля вообще не может совершить того, что она хочет, не имея орудий, органов и материала. Для чего не хватает способности и склонности, для того не достает и воли. Там, где желание и возможность находятся в противоречии друг к другу, как это часто бывает в гражданской жизни, там как раз в силу этого и рождаются одни недоноски.

Таким образом, человек может желать своей смерти только тогда, когда он в себе имеет основание и начало смерти, когда исчезает пропасть между жизнью и смертью, которая раньше делала для него самоубийство невозможным, когда его мозг настолько уже выжжен и обессил, что он только в череpe мертвеца узнает свой портрет; когда его сердце в такой степени умерло для мира, что в смерти он нищет не смерти для жизни, а лишь смерти для смерти; когда он вместе со своей жизнью обрывает иллюзии, ложь и противоречия, когда он в смерти только находит истинное выражение своей сущности и воли. Тривиальное “рыбак рыбака видит издалека” подходит и сюда. “Смерть – вот мой жених”<sup>9</sup>, говорит приготовившаяся к смерти Антигона. Но тот, кто вступает в брак со смертью, тот жаждет ее, как существа себе подобного, тот пленяется ею по закону избирательного сродства, тот уже не обращается более к картинной галерее жизни и в смерти имеет перед

глазами только *tabula rasa*\* собственного характера и своего Я. “Моя душа, – говорит та же Антигона, – умерла уже давно, чтобы посвятить себя мертвым”<sup>10</sup>. Короче, я могу желать смерти только в том случае, если устранено то, что в нормальном состоянии препятствует появлению во мне этого желания, оказывает ему противодействие или совсем не позволяет ему появиться. Это противодействие есть любовь к жизни, или воля к жизни, потому что я живу. Так же, как я не свободен любить или не любить особу, которую я действительно люблю или пока я ее люблю, так же не свободен я и желать противоположности жизни, пока я люблю жизнь. Только тогда, когда эта любовь угаснет или будет вытеснена насильственным устранением условий, делающих жизнь предметом любви, только тогда моя воля станет свободной, только тогда освободится место для мысли о смерти и для воли к ней. Прежде, чем смерть станет предметом вожеления, жизнь должна стать предметом равнодушия, скуки, отвращения, ужаса, презрения.

“Везде, – говорит стоик Сенека, – путь к свободе открыт человеку. Куда бы ты ни взглянул, везде ты найдешь конец несчастьям. Видишь тот крутой обрыв? Там спуск к свободе. Видишь ли вон это море, этот поток, этот колодезь? В их глубине обитает свобода. Видишь ли вон то маленькое, сухое, бесплодное дерево? Свобода висит на нем. Видишь твою шею, горло, сердце? Они – выход из рабства. Ты находишь слишком тяжелым этот выход, ищешь такого пути к свободе, который требовал бы меньше мужества и силы? Любая жила в твоём теле открывает тебе этот путь”. Да, смерть по самой своей природе есть свобода от всех зол и для того, кому жизнь – невыносимое зло, по какой бы причине это ни было; для того эта, но только эта свобода является свободой воли. Если бы стремление природы к сохранению было неограниченным стремлением без меры и цели, то не было бы и никакой смерти. Однако стремление к самосохранению едино со стремлением к счастью; оно неразрывно связано со способностью к счастью. Всякая жизнь со временем становится тяжестью и злом, будь то вследствие болезни или вследствие старости. Но если жизнь – только лишь зло, то смерть – не зло, а благо и даже право, священное естественное право придушенного злом на освобождение от зла. Смерть сама по себе – это не кара за совершенные грехи, это награда за перенесенные страдания и битвы. Потому-то древние греки и римляне и возлагали на своих умерших венки как знаки победы и чести. Естественная и добровольная смерть следует поэтому тому же самому закону природы, который, в противоположность аскетической морали нашей супранатуралистической философии и теологии, ставит обязанность самосохранения в зависимость лишь от права на счастье, – конечно, не на счастье в суп-

\* Букв. – “чистая доска” (лат.), здесь – “чистое отражение”.

ранатуралистическом смысле. Человек, конечно, не всегда лишает себя жизни по мотивам неустранимого и невыносимого зла; напротив, часто лишь из-за уязвленного тщеславия или ограниченного извне стяжательства и неудовлетворенной страсти. Но разве естественная смерть не наступает часто также по самым незначительным причинам и поводам?

## II

### ВОЛЯ В ПРЕДЕЛАХ ВРЕМЕНИ

Воля – это не колдун или волшебник; это не способность, готовая в любое время и в любом месте к каким угодно фокусам; воля связана с пространством и временем, как и вообще человек, ибо что такое воля, как не желающий человек? То, чего я не могу здесь и сейчас, я смогу в другом месте и в другое время. Сколько самоубийц до момента своего рокового поступка ужаснулись бы самой возможности подобного поступка, считало бы себя абсолютно на него неспособным; и действительно, было бы не способно на него в тот момент, когда так думало. Только тогда, когда наступает время для чего-либо, являются и сила и воля к действию. “Я бесспорно знаю, что я – желающий чего-либо сейчас, остаюсь тем же самым, что и я, желавший много лет назад”. Но тот, кто желал много лет назад, существует только в твоём воспоминании, в твоих мыслях, и ты, таким образом, мыслишь его без затруднения и не отличая как единое с тем, кто хочет теперь. На самом же деле между твоей прежней и теперешней волей существует такое же различие, как и между прошлым и теперешним существованием вообще: “Воля человека есть его царство небесное”; но царство небесное у мальчика не то же, что у юноши, а у юноши – не то же, что у мужчины или старика.

То, что человек делает или совершает в определенное время, является высшим из того, что он как раз в это время может совершить, является границей его способности, его конечной волей, ибо он не может желать совершить больше того, что он может совершить с напряжением всех своих сил, а в чувстве истощения и пустоты, которое влечет за собой всякое напряжение, доведенное до крайней степени, человек отказывает себе во всякой будущности, устремляется в мыслях к вечному покою. Но какой обман! Подобно тому, как не может остановиться время или кровь в его жилах, так не может остановиться и его воля. Каждый новый период жизни приносит с собой новый материал и новую волю. То, что человек считал прежде своей последней волей – волей на все времена, он признает теперь последней волей лишь для определенного времени, а то, что прежде казалось ему абсолютной сущностью его возможностей и желаний, низводится теперь в скромный

чин конечной сущности. Но если изменяется предмет воли, то изменяется и сама воля: воля определяется тем, чего она хочет; расположенная к свосму предмету, она принимает и его окраску и его сущность. Даже в разговорном языке *sich entschließen*<sup>11</sup> значит одно и то же, что и *Partei nehmen*<sup>12</sup>. Беспристрастная, неопределенная воля, направленная без различия на все, даже самые противоположные вещи, – воля *in abstracto*<sup>13</sup>, воля в мысли – в действительности является бессмыслицей. “Любящий, – говорит Иоганн Гохий, лютеранин до Лютера, – становится таким же, как и предмет его любви. Если ты любишь плоть, то ты сам плоть, т.е. ты принимаешь плотскую форму (сущность). Если ты любишь природу, то ты – природа, потому что ты принимаешь природную форму; если ты любишь свинью, то ты – свинья, ибо ты принимаешь свинокую форму. Наконец, если ты любишь Бога, то ты – Бог, так как ты принимаешь божественную форму”. Но ведь любовь есть не что иное, как чувственная и страстная воля человека, но именно потому и истинная, идущая от самых глубин сердца, радикальная воля. Бесстрастная воля – это аффектированная, надуманная, искусственная воля. Поэтому, отнимая у меня предмет воли, ты отнимаешь у меня и самую волю; ибо не хотеть вообще и не хотеть ничего определенного – одно и то же. Однако в каждый определенный момент моей жизни я желал только определенного, только того, что именно в тот момент было для меня вовремя и по силам, а не того, чего я желаю теперь, после стольких лет, и что, может быть, только сейчас и здесь предстало моим глазам и ушам и таким образом вошло в сознание. Нет, то, чего я хотел когда-то, захватывало все существо мое, поглощало тогда весь мой наличный волевой капитал! Но именно вследствие этого и воля мальчика и воля юноши отмерли вместе с тем, чего желали мальчик и юноша. Потому-то человек и не знает заранее, чего он сможет захотеть и захочет, так же как он не знает заранее, что он еще переживет и испытает. Воля, заранее считающая себя способной к любому действию без страданий и нужды, предшествующих действию, воля без основания, вне времени и пространства – это авантюризм.

Всему свое время, и только воля, соответствующая требованиям момента, не есть бессильная и фантастическая воля. Так, всякий возраст имеет свои добродетели, но также и свои недостатки, и ты можешь хотеть, сколько тебе угодно, и все ж таки не освободишься от этих пороков прежде, чем пройдут те годы, когда эти недостатки были уместны. Хотя ты и освобождаешься от них не без участия воли, но все ж таки освобождаешься только при содействии времени. И ты не имеешь никаких оснований жаловаться на то, что твоя воля ограничена временем, т.е. что ты не можешь плыть против потока времени, ибо порок, соответствующий духу времени, лучше, обещает и дает больше, чем несвоевременная или противоречащая времени добродетель. “Истина есть дочь времени”<sup>14</sup>, но дочью времени является и свобода, тожде-

ственная с истиной. Любая страница истории отрицает фантастическую, сверхъестественную свободу воли. Не воля и не разум, а только время, только будущее освобождает от страстей и безумств, от пороков и несчастий настоящего дня. Только тогда, когда человек или событие отошли уже в область истории, они становятся предметом справедливого и свободного суждения, к вящему доказательству того, что свобода есть только дело истории, что человек свободен не a priori, а лишь a posteriori, т.е. что свобода следует за рабством в жизни индивидуума так же, как и в жизни человечества, только с помощью времени, точно так же, как истина следует за ошибкой, разум – за безрассудством, гуманность мира – за жестокостью войны.

Свою любимую мысль о том, что время в себе есть ничто, что оно есть только человеческое представление, что оно относится не к вещам в себе, а лишь к их явлениям, высказанную в “Критике чистого разума”, Кант использовал и в “Критике практического разума”; мало того, существование свободы воли Кант поставил в зависимость лишь от ничтожества времени для воли и разума; так как во времени каждое состояние является будто бы необходимым следствием предшествовавшего и так как поэтому способность действия, обусловленная временем, определяется в своих теперешних проявлениях прошлым, которое “больше не в се власти”, то, стало быть, в пределах времени невозможна такая способность, которая порождает бы некое состояние сама собой, независимо от предшествующего, а такой способностью и является свобода воли. Совершенно верно: “то, что прошло, не находится больше в нашей власти”, – но в этом положении недостает столь же правильной и столь же важной второй посылки: то, что прошло, *уже не держит больше и нас в своей власти*. Так голод, возникший вследствие предшествующего воздержания или вследствие лишения пищи, держит меня в своей власти, вынуждает меня думать только о желудке; но если голод утолен и, стало быть, прошел, я имею и свободу и время думать не о желудке, но о голове. Primum vivere, deinde philosophari<sup>15</sup>. Сначала жить, потом только мыслить или философствовать. Свобода состоит не в возможности начать, а именно в способности закончить. Но возможностью и условием этой свободы является время. Начать мыслить ты можешь только тогда, когда и если ты перестанешь питаться; начать бодрствовать – только тогда, когда и если ты перестанешь грезить; начать сомневаться – только тогда, когда и если ты перестанешь верить. “Новая любовь – новая жизнь”<sup>16</sup>. Но нет новой любви, пока не прошла старая, пока молот времени не разбил цепи, приковывавшие тебя к старой любви и к прошлому. Любое настоящее время воли предполагает прошедшее время противоположного или вообще другого желания. Я хочу работать или двигаться после того и потому, что я отдохнул: хочу отдыхать после того и потому, что я работал или двигался, т.е. не отдыхал. Без этого предшествующего “не” у меня нет ни

стремления, ни основания, ни повода к желанию. “Всякому овощу свое время”. И ты освобождаешься не тем, что ты отрицаешь время, но только тем, что ты его правильно используешь и применяешь, обеспечивая каждому естественному стремлению и каждой потребности ее право и ее свободу, т.е. подходящие ей пространство и время. “Разделяй и властвуй”. Но разделить врагов твоей свободы, а стало быть, и господствовать над ними ты можешь только посредством времени; ты можешь сломить буйство и заносчивость твоих вожделений тем, что в качестве закона поставишь им правило: умейте сообразоваться с временем. У буддистов еще до сих пор к основным заповедям относится правило – “не есть без времени”. А Екклесиаст Ветхого завета восклицает: “Горе тебе, земля, когда царь твой отрок и когда князья твои едят рано (по утрам – т.е. во время, отведенное для суда и других занятий). Благо тебе, земля, когда... князья твои едят вовремя, для подкрепления, а не для пресыщения (дословно – для пьянства, для кутежа)!”<sup>17</sup> Да, благо тебе, страна, князья которой прислушиваются к библейскому проповеднику, но вместе с тем принимают к сердцу и осуществляют также и изречения греческих мудрецов: “лови мгновенье” и “время есть мудрейшее из всего”.

В пользу своей теории, утверждающей метафизическую или моральную ничтожность времени, Кант ссылается на “раскаяние в давно совершенном поступке при каждом воспоминании о нем; это – мучительное, вызванное моральным убеждением ощущение, которое практически бесполезно, поскольку оно не может сделать случившееся неслучившимся... но как боль оно вполне правомерно. Потому что разум, когда дело идет о законе нашего умопостигаемого существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие – теперь или давным-давно”<sup>18</sup>. Но мы связываем в воспоминании те же самые ощущения также и с тем, что мы ощущали, перетерпели и пережили, не различая, давно или только теперь это совершилось. Пощечина, которую мы, будучи учителями, незаслуженно дали ученику, двадцать лет тяготит нашу совесть; но та пощечина, которую мы получили от учителя, будучи учениками, хотя бы и по заслугам, еще и после стольких лет горит на нашем лице. Мы не забываем несправедливости, которую мы причинили другому, но не забываем также и той несправедливости, страданий и вреда, которые причинил нам другой. Так, например, де ла Кондамин, как сообщает Кондорсе в своем похвальном слове о нем, рассказывал, что он, встретившись однажды с одним из своих учителей, чувствовал, что он не может простить ему несправедливого наказания, полученного от него 50 лет тому назад. Так, А. фон Галлер, как рассказывает тот же Кондорсе в своем похвальном слове о нем, никогда не мог видеть, не ощу-

шая непроизвольного ужаса, своего строгого и педантичного гувернера, которому он еще 10-летним мальчиком отомстил сатирическими стихами.

Мы упрекаем себя в поступках, когда-то совершенных, именно в тех случаях, когда они объективируются для нас наши сознательные ошибки, отягощающие нас еще и в настоящее время, или когда они стоят в противоречии с нашими теперешними, развившимися в более позднее время, достоинствами, которым мы обязаны нашим именем и доверием; но мы упрекаем себя в этом как раз только теперь, когда эти ошибки, уже не сливаясь более с нашим существом, являются лишь предметом воспоминания, или по крайней мере представляются настолько смягченными, что не обнаруживаются таким резким и отталкивающим образом, как раньше. Ибо, если бы мы раньше думали и чувствовали так же, как мы думаем и чувствуем теперь, если бы мы уже тогда упрекали себя в том же самом, в чем упрекаем себя теперь, то мы не совершили бы этих поступков. С ошибками нашего прошлого мы поступаем так же, как отцы со своими детьми, которыми они ставят в укор только те ошибки, часто, впрочем, также и добродетели, которые дети унаследовали от них и от которых они сами освобождались только посредством времени или со временем. Однако, как было сказано, не только поступки, памятные нам, но и памятные нам ощущения и восприятия, памятные нам страдания и радости сохраняются в нашей памяти свежо и даже вечно, т.е. угасают только вместе с нашим сознанием. Но мы хвалим или порицаем, благословляем или проклинаем в более позднем воспоминании не только нравственное благо или зло, которое мы совершили, но и физическое благо или зло, которое мы пережили и перечувствовали. Даже на напитки и на кушанья распространяется эта критика практического разума. "Я никогда не забуду того, что пил и ел у господина фон Крессена". Так заканчивалась одна нюрнбергская надгробная речь. И как часто слышишь подобные изречения из уст простодушного народа! Настолько хорошую память оставляют хорошие еда и питье. Напротив, отвратительные кушанья, хотя бы только однажды съеденные или только испробованные, возбуждают постоянное отвращение. Даже чисто телесные страдания и боль, как, например, страдания отмороженных членов возобновляются каждую зиму, хотя бы мы и отморозили их много лет тому назад; и мы сожалеем или раскаиваемся тогда, что в прежние годы мы пренебрегли, хотя, быть может, и по похвальным нравственным соображениям, надлежащей защитой самих себя от холода.



## III

## ЕДИНСТВО ВОЛИ И СТРЕМЛЕНИЯ К СЧАСТЬЮ

Отрицание времени не имеет смысла для воли; нет отрицания времени вообще или просто времени; есть только отсутствие в настоящий момент времени для игры, еды, гуляния и т.д., и нет потому, что теперь время работы и действия; стало быть, это отрицание всегда имеет место в пределах времени. Точно так же вообще всякое отрицание, от которого человек – человек вообще, а не тот или иной философ – абстрагировал представление о своей свободе воли или в котором он видит доказательство этой свободы, имеет место не по ту, а по сю сторону естественной необходимости, или естественной потребности; оно распространяется только на особое и единичное в какой-либо сфере или в каком-либо роде, а не на самое эту сферу или на самый род. Я могу, например, “отвлечься” от той или иной пиццы, но от всякой пиццы, от пиццы вообще я отвлекаться не могу; я должен есть, если я не хочу погибнуть. Но я не ощущаю эту необходимость как противоречие с моим существом и волей, по крайней мере до тех пор, пока я не выхожу за пределы разума и природы, ибо я – существо, нуждающееся в пицце. Я не могу мыслить себя без этой потребности, и мне поэтому совсем не приходит в голову полагать свою свободу в отсутствии или в отрицании этой потребности. Я предполагаю свободу только в том смысле, что я могу и не есть той или иной пиццы, если не хочу ее есть, т.е. что я не завишу от известной пиццы, что я не становлюсь несчастным или не выхожу из себя от досады, если лишусь ее; что я могу есть все, что относится к области и роду человеческих продуктов питания. Воля есть самоопределение, но самоопределение лишь в пределах природного назначения, независимого от воли человека. “Воля – это разумное желание” – так утверждали почти единогласно все философы, вплоть до Канта. Однако род или родовое понятие является тем, что отличает разум от чувств. Деревьями мы обязаны чувствам, или – ввиду того, что чувства – ничто без мозга, т.е. без рассудка или разума, – чувственному разуму, деревом же вообще – разуму мыслящему. Дерево как таковое не чувственно; оно сверхчувственно; но эта сверхчувственность относится только к форме, а не к содержанию или к предмету. Воля, таким образом, является не желанием, определяемым исключительно отдельными и особыми предметами, подобно неразумному желанию, но желанием, определяемым родом предмета в смысле приведенного выше примера. “Воля – сверхчувственная способность”, но таковой она не является в каком-нибудь ином смысле, кроме того, в котором дерево, цветок, человек как понятия являются сверхчувственными сущностями.

В противоположность своей теоретической философии Кант в пра-

критической философии превратил голую форму закона в предмет и основание для определения воли и тем самым превратил волю в специфическую способность, отличную от чувственной способности желания, а потому в чистый ноумен, говоря проще – “мысленную вещь”. Закон по своей форме, конечно, есть нечто нечувственное и сверхчувственное; но предмет этого закона и его содержание столь же чувственны, как чувственно дерево, являющееся сверхчувственным в своем родовом понятии. Но так уж бывает. Немыслящий человек за деревьями не видит дерева; человек же, исключительно мыслящий, не подкрепляющий и не определяющий свое мышление посредством чувств, из-за дерева забывает деревья, пустую форму превращает в содержание, дерево без деревьев превращает в существующую для себя сущность. Кант не пошел дальше такого закона для себя самого и свел к нему всю проблему. Закон всеобщ, безусловен, ни с чем не считается, но он ничто, если не приводится в исполнение, если не подкрепляется действием; следовательно, заключил отсюда Кант, должна существовать способность действия, соответствующая сущности закона, способность, определяющаяся только законом, независимо от всех чувственных склонностей. Эта способность есть “чистая воля”.

Но закон, например, закон Моисея, гласит только: “Не пожелай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его”<sup>19</sup>, но он не говорит так: вообще не желай ни жены, ни раба, ни рабыни, ни вола, ни осла. Он не запрещает мне удовлетворение моего полового стремления и стремления к собственности, – он только запрещает мне удовлетворять его посредством этой жены, этого раба и этого осла, принадлежащих ближнему моему. Заповедь “не укради” или “не прелюбы сотвори”<sup>20</sup> является для меня, конечно, сверхчувственной, является отрицанием моей чувственности, но лишь постольку, поскольку она является вожделением к жене моего ближнего, а не моей чувственностью вообще. Ведь это только половое стремление другого кладет при помощи законодательства запрет моему половому стремлению, воздвигает это ограничение; следовательно, половое стремление вообще и само по себе является законно признанным и обеспеченным. Закон, говорю я, предполагая закон разумный, справедливый, а не аристократический или деспотический, закон вообще является не чем иным, как моим стремлением к счастью, согласованным со стремлением к счастью другого человека. Ибо там, где нет стремления, там нет и воли, но там, где нет стремления к счастью, там нет и стремления вообще. Стремление к счастью – это стремление стремлений. Каждое стремление – это анонимное стремление к счастью, ибо оно получает название только от предмета, в котором человек полагает свое счастье. Даже стремление к знанию есть стремление к счастью, удовлетворяемое сначала при помощи разума, затем – с развитием культуры, когда стремление к знанию становится самостоятельной потребно-

стью, – удовлетворяющемся в разуме. Почему же люди раньше спрашивали, где причина или, собственно, творец и виновник (от чего мы, однако, здесь отвлекаемся) молнии и грома, дня и ночи, жары и холода и других явлений природы, повергавших их в изумление? Почему? Потому что познанием причины они хотели победить причину неуверенности, страха и боязни, которые человек испытывает перед чуждыми и неизвестными ему явлениями. Кельты, согласно Арриану, говорили Александру, что они больше всего боялись, как бы над ними не обрушилось небо. Как легко возникает эта боязнь, если человек видит в небе бронзовый свод, в проливном дожде – “небесное море”, низвергающееся на землю, в астероидах – настоящие звезды, падающие с неба! Но как близко подходит к этой боязни стремление проникнуть в ее основание или в отсутствие оснований для этой боязни, чтобы обезопасить свое существование. То, что осязаемо, я постигаю своими пальцами для того, чтобы овладеть им телесно и обезопасить себя; то, что находится вне моей способности осязания, я постигаю своим разумом, чтобы, по крайней мере умственно, овладеть им и обезопасить себя. *Tantum possumus, quantum scimus*<sup>21</sup>. Я могу столько, сколько я знаю. Знание – это способность и сила. Человек хочет знать, что и как происходит, или для того, чтобы при случае иметь возможность самому сделать это своими руками, или же для того, чтобы воспроизвести, по меньшей мере, в мыслях; стремление к знанию первоначально есть стремление к подражанию. Но сила и обладание – а ведь владеть и обладать тем, что не может быть удержано физически, как раз и значит знать – является предметом стремления к счастью.

Нет ничего более нелепого, как приписывать человеку особую “метафизическую потребность”, независимую от его стремления к счастью, и не только приписывать, но даже делать ее основой и сущностью религии, ибо как раз *prima philosophia*, т.е. философия человечества, предшествующая всем другим философиям, – религия, убедительнейшим образом доказывает, что эта метафизическая потребность удовлетворяется только на службе у стремления к счастью; что учение о первой вещи, о творце мира, и учение о последних вещах – о блаженстве и бессмертии человека, выражают и объективируют одну и ту же мысль, одну и ту же волю. Даже основное различие – различие между причиной и действием, между предметом и Я – опирается не только на мой разум, как это утверждают односторонние рассудочные люди, но опирается вместе с тем самым существенным образом и на мою волю, стало быть, и на мое стремление к счастью. Ибо, где нет стремления к счастью, там нет и воли, а если и есть, то – самое большее – это только шопенгауэровская воля, которая *ничего* не хочет.

Разум – это такая сущность или способность, которая дает мне представление о вещах; воля же – это такая сущность или способность, которая извлекает из меня наружу эти вложенные в мою голову предста-

вления. Если бы я не имел воли, я не имел бы и сознания о внешнем мире, который отличен от меня. Только при помощи воли и только на основе стремления к счастью разум различает между представляемой и объективной вещью, между объектом воззрения, *adspectus*<sup>22</sup> и *usus*<sup>23</sup>, предметом пользования; между зрелищем, рождаемым моим зрительным нервом, и действительной жизнью, между воробьем на крыше или в голове и воробьем в руках или в желудке; между чувством давления и причиной, это давление оказывающей. Короче, *при помощи разума* я потому различаю между причиной и действием, между предметом и ощущением, что *с помощью воли* я различаю между благом и злом, между счастьем и несчастьем, между небом и адом, между обладанием и необладанием – различаю столь же резко, как между жизнью и смертью. “Быть или не быть – вот в чем вопрос”, но этот вопрос, как и многие другие, разрешается не разумом, обособившимся от воли и ее лишеным, но лишь разумом, связанным с волей.

Однако вернемся назад, к исходному пункту. “Воля” есть слово, имеющее смысл только в том случае, если оно связывается с другим именем существительным или, скорее, с глаголом, ибо воля обнаруживается и подтверждается только в действиях. Язык, конечно, делает и слово “хотеть” самостоятельным словом, но зато в языке существует кроме величественного и философского “я хочу” также и желание второго и третьего лица, чувственно предметных для меня; кроме настоящего времени и неопределенной формы, существует также и прошедшее время и сослагательное наклонение; короче, желание определяется всеми условиями и всеми формами конечности и временности. Поэтому с предложением “я хочу” неразрывно связано вопросительное местоимение “чего”? Воля, обособленная от материи воли, – бессмыслица. Но чего же в таком случае хочу я? Ничего, кроме конца того, что противно моей воле, – конца зла; где нет зла, там нет и воли; хочу конца страданий, ибо хотеть – это значит хотеть *не страдать*; не хочу ничего, кроме небытия моего небытия, ибо только благое бытие есть истинное бытие. Я хочу даже своей смерти, но лишь тогда, когда она является последним средством для освобождения меня от несчастий человеческой жизни. Моя воля – это только мое существо, противостоящее, и противоборствующее тому, что меня давит и гнетет, хочет сделать меня несчастным, унижить меня, уничтожить меня. Хотеть – значит хотеть блага, прежде всего, и притом необходимым образом самому себе, “ибо тот, кто сам себе враг, тот не может быть другом и другим”. Благо настолько тесно связано со смыслом желания, что даже в языке *Wille* и *wollen*<sup>24</sup> родственны по корню с *Wahl* и *Wohl*<sup>25</sup>; *ich wolle oder wohlle, wäle, will*<sup>26</sup>. “Воля есть жажда обладания или стремление к какому-либо благу, будь то благо действительное или кажущееся”, воля это *appetitus boni alicujus*<sup>27</sup>. “Все существа, – говорили схоластические философы и теологи, – любят или хотят самих себя или своего совершен-

ства”, se suamque perfectionem appetunt<sup>28</sup>. “Воля не может не хотеть блага; лишь в отношении к какому-нибудь особому благу она хочет не необходимо”. «Первый закон всемогущего, – говорит английский поэт Юнг в своих “Ночных размышлениях”, – гласит: человек, люби себя самого! Лишь в этом даже свободно действующие существа не свободны». А в “Системе природы”, пользующейся плохой репутацией, правильно значится: “Если человеку согласно его сущности свойственно стремиться к счастью и самосохранению... если боль предупреждает его о том, чего он должен избегать; если удовольствия сообщают ему, к чему он должен стремиться, то в силу своей сущности человек должен любить то, что вызывает в нем или сулит ему приятные ощущения и ненавидеть то, что доставляет ему противоположные ощущения... Его неизбежно должны притягивать, определяя его волю, предметы, которые он считает полезными, и отталкивать предметы, которые он считает вредными... Лишь путем опыта человек приобретает способность распознавать, что он должен любить или чего опасаться... знать, что некоторые вещи, которые кажутся ему благом, могут из-за своих неизбежных или возможных последствий стать злом, а то, что, как ему известно, является мимолетным злом, впоследствии может стать причиной длительного и прочного блага. Так, опыт учит нас, что ампутация какого-нибудь члена должна причинить нам болезненное ощущение; следовательно, избегая страдания, мы должны бояться этой операции; но если опыт показывает, что временное страдание, причиняемое этой ампутацией, может спасти нам жизнь, то... мы вынуждены примириться с этой кратковременной болью ради превосходящего ее блага”<sup>29</sup>. Да, человек необходимо стремится к *bona vita*, к счастью, это стремление входит в его сущность. Философы и теологи различают, впрочем, между свободой от принуждения – *libertas a coactione*, и свободой от несчастья – *libertas a miseria*. Однако воля, свободная от принуждения, принуждения действительного – физического или психического, – свободная, например, от принуждения ярости, лишаящей меня и воли и разума, является вместе с тем волей, свободной от несчастья или зла, какой бы ни был его предмет. “Я хочу” – значит: я хочу быть счастливым. Подавление человеческого стремления к счастью значит подавление воли человека. Безвольность есть подчинение и притом подчинение без сопротивления несчастьем человеческой жизни, будь то восточные вши и блохи или западные “их высокопресвященства”, или “их высокопревосходительства”. “Свободно (*liberum*) и добровольно (*voluntarium*) – это одно и то же”, – говорили прежние школьные философы; “воля есть, в сущности, свободная воля”, – говорят современные философы, но свободная только в смысле стремления к счастью, в том смысле, в каком голодный, например, хочет быть свободным от голода, несчастный – от несчастья, раб (т.е. раб, для которого рабство еще не сделалось второй природой, который не утратил еще вкуса к радо-

сти свободы) – от ига рабства. Немцам удалось достигнуть до сих пор лишь идеалистической свободы, и произошло это в том числе и потому (“в том числе”, так как происходило это не только по указанной причине, что, впрочем, само собой разумеется), что они понимали свободу только в противоречии со стремлением к счастью, как бы ни старались они сгладить это противоречие, – увы! – в неподходящем месте и *trop tard*<sup>30</sup>. Только свобода, основанная на стремлении к счастью (разумеется, не единичных лиц, но всех), является демократической, а потому и неодолимой политической силой.

#### IV

### ПРИНЦИП УЧЕНИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ

Но как же в таком случае согласуется добрая воля по отношению к самому себе с доброй волей по отношению к другим, “своскорыстное” стремление к счастью с требующей “бескорыстия” моралью? Подобно тому, как право в пределах внешних, стеснительных и принудительных ограничений, так и мораль в пределах внутренних, интимных, сердечных и добровольных ограничений приводит к согласованию мое стремление к счастью с твоим стремлением, со стремлением к счастью другого человека. Мое право – это мое стремление к счастью, признанное законом; мой долг – это стремление к счастью другого человека, вынуждающее меня к своему признанию. “Я хочу”, – говорит мое стремление к счастью; “ты должен”, – заявляет стремление другого к счастью, независимо от того, делается ли это заявление самим этим другим, или во имя и по поручению его. Вкладывать желание и долженствование с самого начала в одно и то же Я, хотя и различное в самом себе, не обращая внимание на Ты, противостоящее мне и существующее вне моей воли и моего разума, – значит самого себя подвергнуть пытке, самого себя насиловать. Мораль не может быть выведена и объяснена из одного только Я или из чистого разума, без чувств. Она может быть объяснена и выведена лишь из связи Я и Ты, данной только посредством чувства в противоположность к мыслящему себя Я; она может быть объяснена только из связи кантовских “автономии” и “гетерономии”, из связи самозаконодательства и законодательства посредством того, что отлично от меня самого. Но это “другое”, это основание для побуждения моего Я к долженствованию, как раз и есть стремление к счастью Ты. Принцип морали есть счастье, но не такое счастье, которое сосредоточено на одном и том же лице, а счастье, распределенное между различными лицами, включающее и Я, и Ты, стало быть, счастье не одностороннее, а двустороннее или всестороннее. Обязанности “к самому себе” имеют своей основой и предметом собственное себялюбие; долг же по отношению к другим – себялюбие в личности друго-

го. Долг является самоотречением, но самоотречением, которое диктуется мне только *себялюбием* других. Мораль требует бескорыстия, но она не сознает того, что за этим требуемым от меня бескорыстием скрывается только своскорыстие другого, впрочем, вполне обоснованное; не сознает этого потому, что она думает не с открытыми глазами, думает не о чувственном Ты, или даже не о человеке вовсе, как, например, кантовская мораль, а лишь о несуществующем, только возможном разумном существе. Поэтому то, что стоит в противоречии с моим эгоизмом и в силу этого не может быть объяснено им, то находится в прекраснейшем согласии с эгоизмом другого. Например, запрещение лжи, конечно, противоречит склонностям и интересам лжеца; но те орудия пытки, которые люди выдумали и применяли для того, чтобы вынудить у лжеца признание истины, вызывающим ужас образом доказывают, насколько это запрещение обосновано в интересах обманываемого, насколько оно связано с его эгоизмом или с его любовью к своей жизни, к “своему” вообще. Поэтому мораль не может абстрагироваться от принципа счастья; если бы даже она отбросила свое собственное счастье, она должна была все же так признать счастье чужое; в противном случае отпадает основание и предмет обязанностей в отношении к другим, отпадает само основание морали, ибо там, где нет различия между счастьем и несчастьем, между радостью и горем, там нет различия и между добром и злом. Добро – это утверждение; зло – отрицание стремления к счастью.

Мораль, выведенная из чистого Я, хотя бы и мыслимого в отношениях к другим, а не из действительной общности Я и Ты, превращает добро и радость, с одной стороны, зло и горе – с другой, в существенные родовые различия, так что на долю посюсторонней чувственности приходится радость и горе, а на долю фантастического потустороннего не- и сверхчувственного приходится добро и зло. “Это два совершенно разных суждения, – говорит Кант, – в зависимости от того, принимаем ли мы при том или ином поступке в соображение доброе и злое в этом поступке, или же наше благо и несчастье”<sup>31</sup>. Это было бы правильно, если бы мы рассматривали его только в отношении к нам самим, но неправильно в отношении к другим. Ибо то самое, что в отношении к другим, т.е. к тем, которые претерпевают действие, является горем или радостью, то в отношении ко мне, виновнику действия, является добром или злом. Тот, кто причиняет горе или зло с желанием, с намерением причинить злое, тот является злодеем; напротив тот, кто делает добро не случайно, а преднамеренно, тот является человеком доброй воли. Поэтому правильно то, что говорит Кант: “Добро и зло означают всегда некоторое отношение к воле и поступкам”, но неправильно то, что он прибавляет к этому: “но не означает отношения к состоянию ощущений личности”<sup>32</sup>, – конечно, не действующей личности, а той, которая претерпевает действие. Добро и зло являются, в сущно-

сти, относительными понятиями, в том смысле, что они, по меньшей мере первоначально, выражают не отношения какого-нибудь существа к себе самому, а отношения его к другим, так как существо, мыслимое только для себя одного (если таковое мыслимо и поскольку мыслимо), не является ни добрым, ни злым, ибо у него нет никакого основания и повода и никакого предмета, чтобы быть добрым или злым. При определении того, что – добро и что – зло, нельзя, следовательно, не учитывать личность человека, претерпевающего действие, и его ощущения. Нет никакого другого признака, кроме злого действия, для того, чтобы узнать, кто несет зло, никакого, кроме благого действия, чтобы узнать, кто несет добро. Тот, кто, желая доказать свою свободу воли, уничтожает безжизненные вещи, похож на шаловливого ребенка, но тот, кто позволяет себе эту свободу в отношении к чувствующему существу, не ощущая при проявлении его страданий никаких угрызений совести, связанных с его собственным стремлением к счастью, – является злодеем. Поэтому степень причиненного ущерба определяет и степень зла, как и обратно – степень благодеяния определяет степень доброй воли благодетеля и степень сознания долга в том, на кого она распространяется.

Родителей, говорили древние, должно почитать, как богов. Но почему же как богов? Потому что мы обязаны им высшим благом – жизнью. Родители вменяют в обязанность своим детям повиновение, благодарность и уважение; но требование этих моральных качеств они основывают только на том, что дети должны чувствовать оказанные им благодеяния. Правда, в христианской морали значится: “любите ненавидящих вас”, но в христианской же догматике значится обратное: “возлюби его, ибо он прежде того возлюбил нас”. Любовь есть “добрая воля”, но эта добрая воля хочет только блага любимой личности; это стремление человека к счастью, находящее, однако, удовлетворение для самого себя только в удовлетворении и посредством удовлетворения стремления другого к счастью. Любовь требует взаимности, т.е. любви за любовь, но совсем не требует поцелуев, ласк и комплиментов за пощечины, пинки и оскорбления, причиненные стремлению к счастью. Сокровеннейшей и совершеннейшей формой любви является любовь полая; но здесь нельзя осчастливить самого себя, не делая счастливым одновременно, хотя бы и непроизвольно, другого человека. Напротив, чем больше мы делаем счастливым другого, тем больше становимся счастливыми и сами. Но в чем же состоит нравственность любви? Не в том ли, что я отвлекаюсь от стремления к счастью, что я сам себя уверяю в том, что я предаюсь половой любви якобы только из обязанности, из уважения к божественной или моральной заповеди: “плодитесь и размножайтесь?” Нет, только в том, что, делая счастливым себя самого, я делаю счастливым и другое Я, что я *хочу* удовлетворить свое стремление к счастью лишь в согласии с его стремлением!



Но так же, как в половом общении, так и вообще в человеческом общении удовлетворение собственного себялюбия связано, по природе дела, с удовлетворением себялюбия другого, даже помимо сознания и желания людей, по крайней мере людей близоруких и самолюбивых, с тем только отличием, что в половом общении это происходит более ощутительным образом, вообще же – способом, более или менее опосредствованным и отдаленным. Правда, “зависть питает гончар к гончару”, купец – к купцу, и не только завидует, но в мыслях, а часто и в действительности, строит свое счастье на несчастье своего конкурента. Но, тем не менее, это только случайность, ибо, независимо даже от других оснований, существуют, как говорил уже в древности Гесиод, не только дурные, но также и хорошие, благодетельные состязания<sup>33</sup>, это все лишь второстепенное, ибо в основном, в отношении, например, производителей к потребителям, продавцов к покупателям, собственное благосостояние связано только с чужим благосостоянием, ибо если другие ничего собой не представляют и ничего не имеют, то и я – ничто, и у меня ничего нет. Какой же иной может быть, таким образом, задача морали, как не той, чтобы сознательно и добровольно сделать законом человеческого мышления и действия эту связь между собственным и чужим счастьем; связь, обоснованную природой вещей, самой связью воздуха и света, воды и земли? Напротив, мораль, разрывающая эту связь и делающая своим исходным пунктом и основой этого разрыва случаи, в которых обязанность человека и его стремление к счастью вступают в разлад между собой, – эта мораль, чем она может быть иным, кроме как произвольным человеческим установлением и казуистикой? Ибо, как бы часто ни происходили подобные случаи, они составляют только исключения, а не правило. То, что является правилом, или, точнее, законом жизни, то является или, по меньшей мере, должно являться, и законом морали, если она не хочет быть чистым измышлением. Если, как говорит Кант, “будет прямой противоположностью принципу нравственности, если определяющим основанием воли сделают принцип личного счастья”<sup>34</sup>, то в таком случае нравственность является прямой противоположностью принципа жизни, ибо я не могу жить, если я не делаю основанием для определения моей воли мое благо, мою пользу, мою выгоду. Как могу я жить, если я, например, в качестве крестьянина или купца бескорыстно раздарю свои продукты и товары, а в качестве ремесленника – свои изделия или даже только продам их без прибыли? “Да, этого я, конечно, не должен делать, ибо у меня есть обязанности также и по отношению к самому себе”. Но что же иное представляют собой эти обязанности, как не права на собственное счастье, скрытое за смиренным и лицемерным именем обязанности? Почему же ты в таком случае не хочешь открыто признать, что то, что является предметом обязанности, является в жизни также и предметом стремления к счастью? Именно долг изо дня в день, из года

в год, от юности до седых волос зовет пахаря на пашню, ремесленника – к станку, купца – в контору, чиновника – в учреждение. Но разве этот долг не является вместе с тем и выгодой для человека, заповедью его стремления к счастью?

Кроме того, спор между долгом и счастьем не есть спор между различными принципами, а лишь спор между одним и тем же принципом в разных личностях, спор между собственным и чужим счастьем. Кант же, напротив, говорит в своих “Основах метафизики нравственности”: “что касается принципа собственного счастья, то он... неприемлем... потому что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному – как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают”<sup>35</sup>. А в своей “Критике практического разума” он объясняет это различие или, скорее, противоположность следующим примером: “Кто проиграл, тот, конечно, может сердиться на себя и на свое неблагоприятие, но когда он сознает, что он обманул в игре (хотя благодаря этому и выиграл), то должен себя презирать, как только он начинает судить о себе с точки зрения нравственного закона. Это, следовательно, должно быть чем-то другим, а не принципом личного счастья. В самом деле, для того, чтобы иметь основание сказать самому себе: я человек подлый, хотя я и набил свой кошелек, нужно другое мерило суждения, чем для того, чтоб похвалить себя и сказать: я человек умный, так как я обогатил свою кассу”<sup>36</sup>. Нравственный закон, конечно, есть нечто иное, чем собственное счастье, если это последнее состоит только в обмане, краже и убийстве. Но если, оставаясь при кантовском примере, два человека играют на деньги, не обманывая друг друга, разве побудительной причиной их действий не является прибыль и собственное счастье? Разве взаимное обязательство – не обманывать друг друга и строго держаться законов игры – стоит в противоречии с собственным счастьем каждой из сторон? И разве обманщик не может быть обманут в свою очередь, если отпадает запрет обмана? Почему, будучи обманщиком, я говорю себе: я негодяй? Только потому, что я упрекнул бы другого в низости, если бы я оказался не обманщиком, но обманутым; стало быть, только потому, что воля моего собственного стремления к счастью не такова, чтобы оказаться в положении обиженного и обманутого. Очевидно также, что первоначально и прежде всего не обманщик говорит самому себе, но обманутый говорит обманщику: ты негодяй! Голос совести – это эхо призыва потерпевшего к мести. Думали, что откроют в совести некую сверх- и внечеловеческую сущность, но из-за этого *deus ex machina*<sup>37</sup> забыли, что и в совести также *homo homini deus*, человек человеку – бог; только этот человеческий бог является не избавителем, а мстителем. Я, существующее вне меня, чувственное Ты, – вот источник

сверхчувственной совести во мне. Моя совесть есть не что иное, как мое Я, ставящее себя на место оскорбленного Ты; не что иное, как представитель счастья другого человека, на основе и по повелению собственного стремления к счастью. Ибо только потому, что я знаю из собственного ощущения о том, что такое боль, только по тем самым мотивам, по которым я избегаю страдания, я могу испытывать угрызания совести по поводу страданий, причиненных другим. Только на том самом основании, на котором я не хочу, чтобы мне вредили, я могу испытывать раскаяние по поводу вреда, причиненного другому; только на том же самом основании, на котором я досаую, что проиграл в игре, я могу упрекать себя в нечестности, если я выиграл обманом и тем причинил другому досаду по поводу его потери. Нравственная воля – это *та* воля, которая не хочет причинять зла, потому что не хочет сама терпеть его. Больше того, только воля, не желающая терпеть зла, стало быть, только стремление к счастью является нравственным законом и совестью, которая удерживает или должна удерживать человека от причинения зла.

Но это – не то стремление к счастью, которое изображает себе и своим читателям Кант, ибо он из любви к своей примадонне – к долгу, дает не естественный и правдивый образ, но лишь карикатуру этого стремления; он представляет его только в образе брезгливого аристократа, а не в образе простодушного человека из народа. Поэтому он приписывает долгу добро, стремлению же к счастью – только приятное, т.е. вещь или объект, который, по его мнению, родовым или видовым образом отличается от добра. Поясним это примером. Самосохранение, согласно морали, в том числе и кантовской, есть долг; следовательно, питание также является долгом как необходимое средство самосохранения. Мораль в таком случае, согласно Канту, имеет своим предметом только блюда, соответствующие долгу самосохранения, и те блюда, которые достаточны для самосохранения, являются хорошими; стремление же к счастью, напротив, это гурман, который домогается только тех блюд, которые приятны, которые вызывают аппетит и раздражают вкус, домогается лакомых кусочков, и Кант поэтому прав: каждый имеет “свое собственное счастье”, т.е. свои собственные лакомые кусочки и любимые блюда. Но разве это стремление к лакомым кусочкам сообразно с природой и долгом, разве оно является демократичным и народным стремлением к счастью? Не сходятся ли все люди в желании прежде всего утолить свой голод? И разве не приятно одно только утоление голода? Когда ты голоден, не являются ли для тебя лакомым кусочком не только трюфельные паштеты и миндальные торты кантовского стремления к счастью, но также и черствый хлеб долга? Не является ли хлеб с таким же успехом, как и торт, предметом стремления к счастью? Разве не существует бесчисленного количества людей, счастливых уже тем, что они имеют хлеб свой насущный, и при-

том хлеб в его узком значении? Не есть ли, таким образом, стремление к счастью такой же стоик, как и долг, хотя бы стоик недобровольный, и не является ли для тех людей, которые составляют большинство человеческого рода, хлеб – предмет их стремления к счастью – не является ли он неразрывно и предметом их долга, их гражданской и нравственной деятельности? Может быть, вследствие этого эти люди безнравственны? Но в таком случае мораль – это дело только зажиточных и обеспеченных людей, которые в силу того, что о их благе позаботились с детства, а их стремление к счастью уже удовлетворено, имеют достаточно досуга для того, чтобы обособить мораль от стремления к счастью и сделать ее предметом своего мышления ради нее самой.

## V

## РАЗЛИЧИЕ НЕОБХОДИМОСТИ

А теперь снова о воле, в согласии, но также и в противоречии с французской “Системой природы”, потому что, как различна воля в зависимости от возраста и пола, так различна она и в зависимости от национальности, и, следовательно, французская и немецкая воля – не безразлично одна и та же. «Когда, – говорится в “Системе природы”, вскоре после приведенной цитаты, – мучимый безумной жаждой, я мысленно представляю себе или действительно замечаю источник... в моей ли власти желать или не желать вещи, которая может удовлетворить столь мучительную потребность? Всякий, без сомнения, согласится с тем, что я не могу не хотеть удовлетворить эту потребность. Но, скажут мне мои противники, если в этот момент обнаружится, что вода, к которой я стремлюсь, отравлена, то, несмотря на жажду, я воздержусь от пользования этой водой. На основании этого они сделают ложный вывод, что моя воля свободна. В действительности же, до того, как я узнал, что эта вода отравлена, жажда с необходимостью побуждала меня пить; но точно таким же образом новое открытие необходимым образом побуждает меня не пить, так как в этом случае чувство самосохранения уничтожает или приостанавливает первоначальный импульс, сообщенный моей воле жаждой. Второй мотив становится сильнее первого, страх смерти необходимым образом побеждает мучительное ощущение, вызванное жаждой... Но, скажут мне, если жажда очень велика, то неосторожный, не обращая внимания на опасность, решится выпить воду. В таком случае первоначальное побуждение берет верх... Однако в обоих случаях поступки человека одинаково необходимы; они являются следствиями более могущественного и сильнее действующего на его волю мотива»<sup>38</sup>. Оба действия, конечно, необходимы, но так как в действительности вообще не существует абстрактной, т.е. однообразной, безразличной и бессодержательной необходимости, то и

здесь необходимость в обоих указанных случаях – не одна и та же. Необходимость, побуждающая меня пить отравленную воду, находится в противоречии с моей сущностью и волей; необходимость же, побуждающая меня не пить, находится в согласии с ними. Я люблю жизнь, люблю ее необходимо, а потому столь же необходимо боюсь, гнушаюсь и ненавижу яд и все губительное и враждебное жизни вообще. “Система природы” права. Но эта необходимость есть необходимость искренняя, внутренняя, добровольная, желанная, тождественная с моим Я и постольку, или в этом смысле, свободная, в то время как необходимость необузданных желаний есть необходимость враждебная, ненавистная, нечеловеческая, несчастная. Птица свободна в воздухе, рыба – в воде; каждое существо свободно там, где оно находится и действует в гармонии со своей сущностью, так и человек. Но тот, кто из-за жажды пьет отравленную воду, тот поступает не в соответствии со смыслом своего существа, не в согласии с самим собой, ибо он хочет утолить только свою жажду, а не отравить самого себя, стало быть, поступает против своей воли, против своего существа, любящего самого себя, желающего жить, поступает, увлеченный и отданный под власть своего желания как силы, отличной от него и враждебной ему.

Хотя различные побуждения и действуют с одинаковой необходимостью у различных индивидуумов, но отсюда не следует, что сами по себе они – одинаковой ценности и веса, одинаковой силы принуждения. Одно побуждение – первого, другое – второго порядка. Одно побуждение первоначально, другое – производно и само зависит от какого-нибудь другого побуждения. Желание пить – это в первую очередь воля к утолению жажды, но в конце концов – это воля к жизни. Я живу не для того, чтобы пить, но нью для того, чтобы жить. Желание пить не является исчерпывающим выражением моей сущности: я не пожарный рукав и не пивная или винная бочка. Хотя моя кровь и содержит три четверти весовых частей воды, но, кроме того, она содержит и многие другие вещества, наличие которых только и делает ее кровью, т.е. веществом, лежащим в основе моей сущности. Вода – это только одна из потребностей, часть меня. Поэтому тот, кто приравнивает необходимость пить ради жажды отравленную воду к необходимости ради стремления к самосохранению ее не пить, тот затушевывает различие между водой и кровью, между частью и целым, между большей и меньшей частью человеческой жизни. Поэтому только легкомысленные или, вернее, бессмысленные могут в жизни или – все равно – в мысли пожертвовать жизнью ради капли или глотка воды. Но чувство и разум необходимо присущи воле, ибо только посредством них я знаю, чего я должен хотеть или не хотеть, что я должен делать или не делать. Практический разум есть не что иное, как моя правильно понятая воля. Я хочу утолить свою жажду, но я не могу делать себе добро для того, чтобы тем самым причинять себе зло и даже величайшее зло – смерть; я скорее выберу жа-

жду, нежели смерть. Поэтому тот, кто пьет отравленную воду, по недоразумению или по неразумению, хочет того, чего он не хотел бы в здравом рассудке; своим отчаянием, которое он испытывает после этого действия, он признает, что он самоубийца вопреки своей воле.

При всем том это действие также подтверждает, хотя бессмысленным и противоречивым образом, что положение: “я хочу”, – не означает ничего иного, кроме положения: я хочу освободиться от страданий, от гнета, от зла вообще; хочу быть счастливым и свободным, хотя бы только на мгновение. Жажда принуждает меня пить отравленную воду, но это принуждение есть вместе с тем и воля сделать себя счастливым – освободить себя от мучения жажды. Я страдаю от жажды против воли, но утоляю ее посредством воли: жажда – это необходимость; утоление – свобода; терпеть жажду – это ад, но утолять ее – это рай. Поэтому-то ад природы, заметим кстати, не имеет ничего общего с бессмысленным, воистину дьявольским, адом теологии, ибо ад природы мучает человека не для того, чтобы мучить, – он не есть вечное, как у теологов, в себе самом удовлетворяющее злорадство святых на небе; нет, тем самым, что он враждебен человеку, он враждебен и самому себе, мучает сам себя; он хочет кончиться, он хочет своей противоположности – рая. Ибо ведь и самая жажда есть не что иное, как желание пить, желание не испытывать жажды. Стремление к свободе, тождественное со стремлением к счастью, – это сущность природы и сущность человека; оно есть не что иное, как человеческая природа, в отличие от остальной органической и неорганической природы. Природа не только взвалила на меня необходимость жажды, но она дала мне и средства и орудие утолить ее, предоставив свободу от жажды и тем самым свободу думать о других вещах, кроме жажды. Ибо тот, кто не имеет воды в теле, тот в мыслях имеет только воду; жаждущий мечтает о воде, он страдает как бы от мозговой водянки. Удовлетворить какое-нибудь стремление – вообще значит освободиться от него, хотя бы только и на время.

## VI

### НЕОБХОДИМОСТЬ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

“Я хочу”. Кто будет отрицать это? Кто не согласится даже, что в этом положении воля, так же как и Я, является волей абсолютной, просто неопределенной, определяющей себя только из себя самой, т.е. из ничего? Не следует только забывать, что эта воля есть воля только в мысли и что действительная воля всегда есть воля определенного существа. Приведите любое количество людей в книжную лавку и позвольте каждому из них выбрать себе книгу по желанию. Каждый из них скажет: “я хочу”; но один при этом скажет: “я хочу этот роман”, –

другой: “я хочу эти записки путешественника”, – третий: “я хочу это философское произведение”, – но каждый посредством различия своей воли обнаружит только различие своего существа, которым обладает не без воли, но не через волю. Если бы это “я хочу” было у всех у них равным, неопределенным, свободным, то необходимым результатом желания или выбора каждого было бы ничто, ибо вместе с различием желания устранено было бы и различие предметов. Но там, где отпадает различие предмета, отпадает и самое основание желания. Где нет различия между влажностью и сухостью, там нет различия и между жаждой и питьем, следовательно, там не имеет места и желание пить. Коротче, хотеть – значит хотеть нечто. Но “хотеть нечто” – предполагает, что это нечто существует. Так, я хочу иметь это философское произведение потому, что я сам, хотя бы только по своей склонности и способностям, философ; хочу иметь этот роман, потому что я сам писатель. Конечно, определенность моего существа является не столь же ограниченной и узкой, чтобы я был определен к чтению только этой книги, к которой я только что определил себя. Нет, эта определенность имеет известную широту, некоторый объем, в пределах которого мне предоставлена свобода выбора между той или иной книгой. Только тот род, к которому относится выбранная книга, представляет собой одно и то же, что и род, к которому принадлежит сам выбирающий, представляет собой одно и то же с определенностью его существа. Основание и необходимость, определяющие меня к *этому* роману, не одни и те же с теми, что определяют и побуждают меня к романам и литературе вообще. Существовали какие-то совсем особые, вне моей сущности находящиеся, *случайные* основания, которые определили меня как раз к этой книге, в то время как основание, определяющее меня исключительно или главным образом к чтению этого рода, является одним и тем же с основанием, по которому я есть данный определенный человек.

Теология различала (говорю: различала, так как в настоящее время нет больше теологии, достойной этого названия: она принадлежит прошлому) – различала волю Бога “естественную или необходимую, и свободную волю. Посредством одной Бог хочет того, чего он не может не хотеть; посредством другой – он хочет того, чего он мог бы и не хотеть или по отношению к чему он мог бы хотеть противоположного. В первом случае он хочет себя самого, во втором – сотворенные вещи”. Но подобно тому, как божественная сущность есть человеческая сущность, мыслимая лишь в высшей всеобщности и отвлеченности, а в силу этого и безымянная, тайная, так и божественная воля есть лишь тайная, но как раз поэтому безымянная и истинная воля человека. Ибо свою подлинную волю человек высказывает только тайно, только под защитой и под покровом божественного авторитета. Следовательно, будучи применено к настоящему случаю, это значит, что посредством

необходимой или естественной воли в книжной лавке мира я определяю себя к описанию путешествия, если только – что разумеется само собой – моей характерной и существенной определенностью является стремление знакомиться с народами и странами; определяю себя к философским произведениям, если этой определенностью является стремление мыслить, и к поэтическим, если ею является стремление писать стихи, или поэзия. Я должен мыслить, я должен писать стихи, я должен путешествовать, хотя бы только мысленно. С той же самой интимностью и необходимостью, с какой я хочу и люблю свое бытие и свою сущность, я хочу путешествовать в качестве любителя путешествий, а стало быть, и их описаний, хочу поэзии в качестве ее любителя, а стало быть, хочу читать поэтические произведения. Посредством же моей свободной воли я хочу или выбираю это произведение потому, что я с таким же успехом мог бы вместо него выбрать и другое. Я хочу только поэтическое произведение – за любую, хотя бы и самую дорогую цену, говорит любитель поэзии; личность поэтому мне в данном случае безразлична: Гомер или Мильтон, Гёте или Шиллер; безразлично даже – эпос ли, драма, трагедия или комедия; только *одно* требование предъявляю я в этой безграничной потребности в книге, в этой тоскливой пустыне, в которой я нахожусь: она должна быть непременно поэтической, ибо как раз теперь я не хочу и не могу читать никакой другой книги. Свобода воли или, скорее, то, что склоняет людей к принятию последней и даже оправдывает это принятие, то, что рождает представление о ней или лежит в ее основе, покоится только, как было уже сказано выше, на различиях между родом и его видами, или индивидуумами; т.е. эта свобода покоится на различии между безусловной (конечно, только сравнительно безусловной, как и все в мире лишь относительно), незаменимой, исчерпывающей мою сущность, не отличаемой от меня, необходимой побудительной причиной, или волей, посредством которой я хочу лишь известный род предметов, и между заменяемой другими побудительными причинами и именно в силу этого от меня отличаемой, не необходимой или необходимой только условно, самой по себе безразличной и несущественной побудительной причиной, или волей, посредством которой я избираю именно этот предмет. Отрицать это различие, чесать все под гребенку одной и той же необходимости – значит отрицать различие между сюртуком и рубашкой, между рубашкой и кожей, между головой и париком, между лобной костью и копчиковой костью.

Но это различие в такой же степени отрицается и в том случае, если свободу воли распространяют на все без различия поступки человека. “Свободным поступком, говорится обычно, является такой, который, несмотря на то, что он случился, мог бы и не случиться, или такой, из которого могло бы выйти противоположное. Но то, из чего может произтечь также и противоположное, называется случайным, следова-



тельно, случайность присуща свободному поступку". То, что я, с одинаковым удобством, могу делать и не делать, с тем я могу без вреда и без ущерба, без боли и борьбы и расстаться, то связано со мной столь же слабо и поверхностно, как сюртук с моим телом. Говорю: сюртук, а не рубашка, потому что, хотя и существует немало людей, для которых сюртук ближе, чем рубашка, ибо он составляет единственное их отличие и единственное их достоинство, тем не менее все же сравнение с рубашкой годится для большинства людей, именно для женского пола, который, снимая рубашку, откидывает одновременно и стыд, а потому и снимает ее (разумеется, перед другими) не с такой же свободой, как надевает. Поэтому-то чувство свободы, о котором столько кричали и которое продолжают раздувать и теперь, распространяет свое действие только на сюртук, а не на рубашку, не говоря уже о коже человека; впрочем, даже и на сюртук только в том счастливом случае, когда человек имеет их несколько, ибо бедняк, владеющий только одним-единственным сюртуком, связан уже с ним узами печальной необходимости. Наличие чего-либо в единственном числе превращает даже легкое в тяжелое, слабое – в прочное, неценное – в ценное, случайное – в необходимое. Сюртук я иметь должен и надевать его должен, ибо без сюртука я не могу ни существовать, ни действовать в буржуазном обществе; но надеваю ли я серый, зеленый или черный сюртук – это определяется случайностью, ибо я мог и не надевать зеленого сюртука, который я надел сегодня, не причиняя себе этим ни малейшей неприятности, – это дело свободы, ибо я не связан с этим именно сюртуком. Но совсем иначе обстоит дело, если единственный сюртук находится в ломбарде, и я вынужден оставаться дома, упуская благоприятный случай улучшить свое положение, – случай, который быть может, никогда больше мне не представится. Каким зависимым, каким несвободным и несчастным чувствую я себя тогда! Человек вообще чувствует себя свободным и действительно свободен в обыкновенном смысле только в незначительных, безразличных положениях и поступках, но не в тех, где речь идет о его интересе, о его счастье или несчастье, о самом его бытии или небытии, хотя бы только о данном определенном бытии или небытии.

В состоянии неопределенности, когда человек, который должен совершить критический, решающий судьбу поступок, еще спрашивает себя: что я должен делать? – ему, конечно, представляется возможным все, в том числе и противоположное тому, что он действительно сделает; он тогда обладает свободой обмануть себя и других насчет себя, представить в мыслях свои способности неограниченными, перешагнуть в мыслях за пределы своих сил, решиться по желанию на то или другое. Но поступает он, тем не менее, иначе, чем он мыслит в состоянии нерешительности, ибо он произвольно решается в конце концов, когда дело доходит до окончательного выбора, лишь на то, что давно

уже решено и окончено, – решено тем уже, что он или герой, или трус, мыслит свободно или по-рабски, благородный или подлый человек, годный к чему-либо или ни к чему не годный. Сомнение нерешительности свободно, но решение необходимо; одно трансцендентно, другое же имманентно определенности моей сущности или характера. Сомнение относительно того, должен ли я сделать это или противоположное, – это проявление моей временно утраченной, сбившейся с пути и ложной сущности; решение же к действию – это моя истинная сущность, вновь обретенная и восстановленная независимо от того, случилось то к счастью для меня или к несчастью. Ни одно человеческое действие не случается, конечно, с безусловной абсолютной необходимостью, ибо между началом и концом, между чистой мыслью и действительным намерением, даже между решением и самим действием вне меня и во мне еще может появиться бесчисленное количество опосредующих звеньев; но если не обращать внимания на подобное вторжение, то при данных условиях, впечатлениях и обстоятельствах, при данном характере и темпераменте, при данной теле, короче, при сущности, таким именно образом определенно, я мог решиться и мог поступить только так, как я решился и поступил.

Разумеется, я никоим образом не определен так односторонне, так исключительно и так неминуемо к тому или иному поступку, как “определен, например, к падению ничем не поддерживаемый камень или как огонь, например, определен к горению” (обыкновенное сравнение, употребленное для наглядного объяснения и для опровержения отрицания свободы воли уже Александром Афродизийским в его интересном произведении о судьбе), ибо человек кроме склонностей или качеств, которые определяют его к данному поступку, имеет еще и другие склонности или качества, которые делают его способным не совершать его. Кроме данного чувства, приковывающего его к предмету, он имеет еще и другие чувства, которые могут освободить его от деспотии одностороннего впечатления. Женщина, неотразимо привлекающая меня красотой фигуры и черт лица, может столь же неотразимо и навсегда оттолкнуть меня от себя дурно пахнущим дыханием; и, наоборот, может отталкивать меня как объект зрения, но привлекать как объект слуха, одним только звуком своего голоса. Но что же в таком случае приводит к покою или решению это противоречивое “за” и “против” предмета? То чувство во мне, которое является наиболее мощным, господствует над всем, определяя мою сущность. Там, где господствует наслаждение глаза, там слух теряет свое глубокомыслие, обоняние – свою пронизательность, хотя бы только и на время. Но и с внутренними чувствами и способностями дело обстоит так же, как с чувствами внешними. В этом, например, человеку господствует влечение к наслаждению, а в том – стремление к деятельности. Но одно стремление приходит к решительному господству только путем подавления остальных

ных стремлений и качеств. Каждый человек хочет и должен наслаждаться, раз он хочет жить, ибо уже дыхание есть наслаждение – наслаждение божественным воздухом. Но стремление к наслаждению имеет свои границы, свою противоположность в стремлении к деятельности, которое, помня, что *peracti labores iucundi* (отдыхать хорошо после исполненной работы), ставит ему меру и цель, оставляет ему как раз столько свободы, сколько мирится с благоденствием и свободой стремления к деятельности. Если стремление к наслаждению вырывается из связи с этой своей противоположностью, если оно присваивает себе преобладающее или исключительное господство, то оно клеймит человека безобразным клеймом раба наслаждения; стремление к наслаждению становится отрицанием свободы, ибо свобода заключается как раз в том, что над нами не господствует деспотически стремление к наслаждению; свобода состоит в том, что мы можем определяться и другими стремлениями. Если во мне нет другого стремления, если во мне вообще ничего *больше* нет, кроме стремления к наслаждению, то, разумеется само собою, что у меня нет ни воли, ни силы оказать ему противодействие. Свобода воли – это богатство, капитал. Я могу пресечь зло монархического стремления только в том случае, если я могу противопоставить ему другое благо, если я сверх тех сумм, которых стоит мне его удовлетворение, имею еще какое-то сокровище в надежном запасе.

Но если даже человек настолько бессилен и беден, что одно стремление, одно качество подавляет в нем все другие, то все же они только подавлены, а не уничтожены, а потому всегда готовы восстать против своего угнетателя, против его насильственного господства всякий раз, как к тому представляется возможность; готовы протестовать если не прямо действиями, то во всяком случае словами. Этот протест, это полное упреков возражение подавленного стремления против своего подавления есть совесть. “Ты негодяй”, – обращается к себе жадный до наслаждений человек, как только в нем просыпается совесть, стремление к деятельности. Но при чрезвычайной подвижности и определяемости человека возможно, а также часто и бывает, что достаточно только какого-нибудь внешнего толчка, какого-нибудь потрясающего события, может быть, одной только перемены места, чтобы превратить в революционные действия эти угрызения совести, чтобы привести к свободе и деятельности эти до сих пор действительно или только по видимости подавленные стремления и качества, к величайшему изумлению и посрамлению отрицающей близорукости.

Человек меняется, но меняется, конечно, в пределах тех границ, перейти за которые нельзя и которые поэтому нужно строго отличать от произвольных границ, которые ставят ему зависть, сварливость, лень и ограниченность других людей. Ибо люди в своих суждениях о других вообще превращают условное в безусловное, случайное – в необходимое, временное – в постоянное, а потому не позволяют другим перейти

границы, которые они однажды вбили себе в голову, и оставляют их стоять неподвижно на том же самом месте, на той же самой ступени, на которой они вывели свое отрицательное суждение. Так ограничен и так несвободен человек в своих суждениях, и притом не только в необдуманных, устных, но даже и в напечатанных, и все же подобными суждениями он определяется в своих поступках по отношению к другим! “Человек свободен”. Верно, но только тогда, когда он не несвободен, когда он не раб своих предрассудков.

Человек меняется, учится, развивается; он развивает в себе часто даже такие качества, к которым не только другие, но и он сам никогда не считал себя способным, которые – быть может, впрочем, только по видимости, – стоят в величайшем противоречии со всеми до сих пор выявившимися в нем качествами. Он обманывает все предсказания родителей, учителей и товарищей и в корне опровергает все отрицательные суждения, составленные о нем раз навсегда ограниченным и педантичным детерминизмом. Но ограниченное и даже ложное понимание и изображение какой-нибудь вещи еще не уничижает самой вещи. Тот, кто ставит человеку слишком узкие границы, ошибается; но также ошибается и тот, кто раздвигает эти границы слишком широко или даже до бесконечности, т.е. до фантастичности. Способность человека к изменению и развитию распространяется не дальше, чем его свобода, и обратно. Изменения, происшедшие во мне, так же как и мои свободные поступки, относятся только к тем пределам, стоят только по эту сторону тех непреодолимых границ, которые обосновывают это мое определенное существо. То, что связано с моей родовой или видовой определенностью, с моей характерной сущностью, я не могу одолеть с помощью времени или воли, не могу с одинаковым успехом как делать, так и не делать; я должен это делать. Там, где моя сущность, там мое небо, а там, где начинается небо, там кончается свобода выбора деяния или недеяния. Даже в небесах теологии, даже святые теряют свободу быть или делать противоположное тому, чем они являются и что они делают.

“Все, что происходит, – от великого до малого – происходит необходимо. *Quidquid fit, necessario fit*”<sup>39</sup>. Что значит – необходимо? Необходимо то, что следует из данного достаточного основания. Только постольку, поскольку мы постигаем что-нибудь как следствие из данного основания, мы признаем его как необходимое, и, обратно, коль скоро мы признаем что-либо следствием достаточного основания, мы убеждаемся, что оно необходимо; ибо все основания – принудительны. Это реальное объяснение настолько адекватно и печерпывающее, что необходимость и следствие из данного достаточного основания являются взаимозаменяемыми понятиями. Так говорит, и правильно говорит, Шопенгауэр. Но между определяющим основанием и его следствием стою, однако, я, данное определенное существо, вот этот индивидуум.

Я – тот промежуточный член, то основание, в котором и посредством которого данное основание связывается с данным следствием. То, что является достаточным основанием для того, чтобы побудить меня к действию, не является таковым для другого. Больше того: даже в отношении ко мне самому то, что для этого моего свойства, для этого моего стремления или желания является достаточным основанием, то в отношении к какому-нибудь другому моему свойству, к другому стремлению является в высшей степени недостаточным и даже бессильным основанием; и то, чего достаточно было вчера, чтобы повергнуть меня в печаль, в гнев, в воодушевление или в какое-нибудь иное душевное волнение, сегодня не в состоянии даже вывести меня из состояния покоя. “Все, что случается, случается необходимо, – но только сейчас, вот в это мгновение, при данных внутренних и внешних условиях. Вчера я написал в высшей степени оскорбительное письмо одному знакомому. В моем вчерашнем положении и настроении для меня было невозможно написать его иначе. Но то, что было необходимо вчера, уже не является таковым сегодня. Поэтому я не только не отсылаю письма, но я пишу другое, потому что сегодня я вижу в совершенно ином свете поступок, увлекший меня на этот оскорбительный отзыв. Из-за моего вчерашнего положения и настроения моя злосчастная наклонность дала себе волю, но сегодня она освободила место для господства другого, более доброго, а также и более могущественного стремления. Если бы я вчера внезапно умер, я унес бы с собой в могилу тяжелую несправедливость, оставил бы о себе в памяти друзей тяжелое воспоминание; к счастью, однако, я снова сегодня жив, а вместе с жизнью пробуждается сознание неосновательности и ненужности моего вчерашнего возбуждения и раздражения.

Но если даже поступок и был необходимым субъективно и объективно, необходимым при таких-то и таких-то внутренних и внешних условиях, то все же он кажется случайным после того, как он уже совершен, после того, как страсть удовлетворена, а настойчивые побудительные причины поступка даже исчезли из сознания или, но крайней мере, уже не ощущаются в своей первоначальной силе, так что часто сам виновник поступка не может более объяснить его путем самоанализа, так что изумленно восклицает: “Как это оказалось возможным, что я совершил подобное? Как мог я запятнать свою честь, столь дорогую для меня? Как мог я пожертвовать своим благородством ради девушки, своим благополучием – ради пустяка?”

Только тогда, когда поступок уже находится вне досягаемости действующего, когда его нельзя уже сделать несостоявшимся, он выступает перед его глазами во всей своей мерзости, становится предметом ужаса, стыда, раскаяния и желания, чтобы он не совершился. Точь-в-точь как тогда, когда наши мысли уже напечатаны и, следовательно, находятся совершенно вне нашей власти, просыпается наша авторская

совесть, и наши ошибки и недостатки становятся для нас предметом величайшего стыда. Если бы люди перед действием имели *то* сознание, *ту* совесть, которую они имеют после его совершения (одно из доказательств того, что там, где нет времени, – нет различия между “до” и “после”, нет также и совести), то не существовало бы бессмысленных и преступных действий; но, может быть, и совсем не было бы никаких действий, подобно тому, как не было бы книг, если бы автор судил о произведении, которое еще находится в процессе работы или только что написано, так же, как он судит позднее о произведении, уже напечатанном, совершенно уже от него отчужденном. Произведение, которое я пишу, заполняет целиком мой дух, поглощает все мои теперешние знания и силы; “ты законченный человек после того, как напишешь это произведение, – думаю я, когда пишу, когда делаю те усилия, которых оно мне стоит, – это последнее и высшее из того, что ты можешь создать; ты в нем исчерпал самого себя, достиг в нем “абсолютного тождества субъективного и объективного, идеального и реального”, т.е. попросту говоря, достиг совершенного равенства способности или возможности – с действительностью. Но так как произведение перешло из головы на бумагу, а с бумаги – в печать внешнего мира, то за этим блаженным единством следует снова старый разлад между субъектом и объектом, между мышлением и бытием, между возможностью и действием. За раем творчества следует ад критики. Естественно, что теперь я уже больше не влюблен и не погружен в свое произведение, уже не связан с ним, больше не раб его; вместе со свободой от этого произведения я не только получил теоретическую свободу, свободу суждения, но и – хотя, быть может, только в своем представлении или в воображении, – свободу действия, способность создавать и другие произведения. И хотя это произведение было необходимым, последним, единственным выражением моего духа, находившимся в моем распоряжении в то время, как я писал его, то все же теперь, когда я имею его даже пространственно и во времени вне и позади себя, оно кажется мне чем-то таким, что теперь я написал бы иначе, а следовательно, и прежде мог бы и должен бы был написать его совсем по-другому, потому что я отождествляю свое теперешнее Я, наученное и изощренное опытом, с прежним своим Я; превращаю свое апостериорное знание и сущность в априорные.

С поступками дело обстоит так же, как с произведениями. Если даже поступок и был прежде необходимым, то после, все ж таки, он кажется мне случайным, и он действительно таков в отношении к моим еще сохранившимся способностям, раскрывающимся в других, будущих поступках; он таков в отношении к моему существу, не исчерпанному до конца данным действием и стремлением, лежавшим в основе его. Это как раз относится к поступкам, в которых человек упрекает себя, в которых он раскаявается и которые, следовательно, он хотел

бы видеть несовершенными. Но тот, кто желает видеть поступок несовершенным, тот тем самым верит также, что он мог бы и не совершать его. Ибо в желании устранены условия, которые делали поступок необходимым; желание ничего не знает о необходимости. “Свобода – это дело веры”, но вера – это дело желания, больше того: она есть не что иное, как объективированное, осуществленное в мыслях желание. Тот, кто ничего не желает или, по крайней мере, не желает ничего, что выходит за пределы естественно возможного, действительного и необходимого, тот также и не верит ни во что, по крайней мере, ни во что, в смысле безграничного, сверхчувственного и чрезмерного желания. Но человек желает быть свободным и безусловным; следовательно, он верит, что он таков потому, что он желает или, по меньшей мере, в то время, как он желает быть таковым; ибо желать чего-либо – означает не что иное, как отрицать необходимость, хотя бы только временно, противоположности желаемого, подобно тому, как, например, необходимо страдание от жажды, если я хочу пить в тот момент, когда нет воды.

“Закон предполагает свободу; если бы не было закона, то не было бы и свободы; но закон существует; следовательно, мы имеем в нем гарантию нашей свободы”. Но закон в действительности есть не что иное, как желание, освященное, признанное и гарантированное высшей властью; желание, к исполнению которого, если это правовой закон, я принуждаюсь, а за неисполнение наказываюсь, независимо – божественной или мирской властью. Таким образом, закон “не укради” или “не убий” есть не что иное, как выраженное в повелительной форме желание неприкосновенности жизни и священности собственности; желание, чтобы не было или не могло быть ни воровства, ни убийства. Закон только превращает эту желаемость в долженствование. Долженствующее быть или не быть – это желаемое “быть” или “не быть”. Но то, что должно быть, тем самым *может* быть, то, чего я желаю, я непосредственно представляю себе вместе с тем и как возможное. Я желаю, говорит человек в качестве частного лица, я хочу, говорит он в качестве имеющего власть законодателя, я хочу, чтобы не крали: стало быть, я верю, что можно не красть. *Volo, ergo cogito*<sup>40</sup>. Я хочу посредством закона сделать невозможным воровство, т.е. я верю в возможность противоположности воровства, верю, что воровство случайно, что вор свободен и может с одинаковой легкостью не красть, как и красть. Именно поэту закон в своей надменной вере во всеислие своего желания и не требует от вора ничего большего, кроме сознания запретности воровства, чтобы присудить его тотчас же к виселице, как это было в доброе, старое, сильное своей верой время, которое мы здесь берем за образец, и таким путем, *à tout prix*<sup>41</sup>, даже ценой человеческой жизни, осуществить желаемое небытие воровства. Я не могу избавиться от ненавистного вора, не избавившись вместе с тем и от всего чело-

века, поэтому я поступаю с ним без церемоний; для того, чтобы уничтожить вора, я уничтожаю все, что сверх того связано с ним, уничтожаю всего человека в его телесном естестве.

Закон не заботится о связи вора с человеком, человек же не заботится о связи поступка с его условиями. То, что вредит моему стремлению к счастью, наносит ущерб моему корыстолюбию и себялюбию вообще, того не должно быть и быть не может. И этот основной закон человеческого эгоизма распространяется не только на человека, но и на природу, он верен не только в отношении убийц и воров, но и в отношении всех существ и вещей, которые причиняют человеку боль, вред, зло, и притом без философских размышлений и без юридических формальностей, исключительно вследствие категорического императива стремления к счастью. Если я давлю блоху, потому что она меня укусила, я тем самым отказываю ей в необходимости ее существования; я вырываю ее из органической связи с собой и остальным миром; я закрепляю за ней только укус, как юрист или моралист закрепляют за вором только воровство, как своего рода укус в сердце себялюбия и корыстолюбия. Выходит, следовательно, так: блоха кусает, но не должна кусать или, по крайней мере, должна кусать не меня. Укус блохи – это *crimen laesae Majestatis*<sup>42</sup> по отношению к человеческому стремлению к счастью. Но блоха не может не кусать, не перестав существовать; следовательно, она не должна существовать, ей следует умереть\*. То обстоятельство, что мой смертный приговор касается только одной блохи, имеет свое основание исключительно в том, что я не могу уничтожить всех их вместе разом, уничтожить весь блошинный род, хотя бы я это сделал с величайшим удовольствием, чтобы раз навсегда освободиться от неприятного насекомого, так же, как государство вместе с данным преступником хотело бы казнить и всех будущих преступников, но, к сожалению, не может этого сделать.

Поэтому всякое зло, хотя бы это был только блошинный укус, оскорбляет человека, приводит его в гнев и негодование, озлобляет и побуждает его, по крайней мере в момент негодования, воспринимать как причину этого зла – причину, соответствующую данному действию, следовательно, злую волю или злое существо. Если необходима причина, то необходимо и действие – зло; но против этой необходимости восстает оскорбленное стремление к счастью и желание свободы от зла. Поэтому установление свободной воли на вершине мира или в начале его имеет здравый смысл и разумно только в том случае, когда свобода человека от всякого зла кончается, как и полагается, гимном небес-

\* Некоторые индейские племена едят вшей. Пекий индеец на вопрос, почему он ел их, ответил: потому что они кусали его, и его чувство мести удовлетворяла возможность кусать их, в свою очередь (*P. Kane. Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas, 1862, S. 86*).



ному творцу; когда физическое зло и прежде всего смерть оказываются пришедшими в мир только из-за зависти дьявола, а моральное зло – грехи – не вследствие необходимого основания (ибо Адам мог не грешить), а лишь вследствие преднамеренного плутовства\*; когда, таким образом, последняя основа зла дает человеку свободу, т.е. в данном случае право воздавать злом за зло, хотя бы всего лишь ругательными словами, презрительными “к черту” и проклятиями творцу зла, право доставить удовлетворение своему негодованию и боли за зло, господствующее в мире. “O veteratorem nequissimum!<sup>43</sup> О ты, отвратительный дьявол!” – восклицает христианин. “Дурной, проклятый, Ариман!” – восклицает зороастриец.

Есть люди, которые находят величайшее удовольствие в удовлетворении своего злословия; поэтому для того, чтобы не лишиться материала для этого удовольствия, они ставят в вину другим даже то зло и боль, в которых те совершенно неповинны. Больше того, всякий человек, если он рассержен, недоволен или просто лишь дурно настроен, склонен рассматривать неприятные для него создания как виновников их недостатков, как *causa sui*<sup>44</sup>. И чем эгоистичнее, чем несвободнее человек, тем как раз больше он ставит в вину свободной воле все необходимое, непроизвольное, неизбежное. Чернь распространяет свою теорию вменения даже на наружные, телесные недостатки, ставит даже горбтому в упрек его горб. Но, вменяя в вину другим, а часто – с точки или из других психологических оснований – также и себе зло и ошибки, в которых и он и они неповинны, человек, наоборот, ставит себе, а часто, впрочем, и другим в заслугу незаслуженные блага и достоинства: высокий рост, силу, красоту, здоровье, плодовитость. Он хвастается ими, словно они – результат его собственных деяний, к вящему доказательству того, что бессмертная душа, может быть, и разлучается со своим смертным телом в смерти, но никак не в жизни, а ее самочувствие и чувство свободы распространяются на такие вещи, которые, безусловно, ничего общего не имеют со свободой.

Каит, а после него Шопенгауэр, для того, чтобы совместить признаваемую ими определенность и необходимость человеческих поступков с “фактом сознания того, что мы чувствуем себя *ответственными, вменяемыми* за то, что мы делаем”, что мы, следовательно, “могли бы и не допустить” того, что мы сделали, – для того, чтобы совместить это, прибегли к различию между “эмпирическим и умопостижимым характером человека”, т.е. между явлением и сущностью в себе. Соответственно с этим воля, или человек, связанный законами опыта, формами

\* “Собственным своим плутовством, – определено говорится в известном “*Theatrum diabolium*” (1569) – дьяволы, виновники грехопадения человека, отвратили себя от верховного и единственного блага” и т.д. И это дьявольское плутовство является основой правоверной теологии.

явления, временем, пространством и причинностью, определяются необходимо таким-то и таким-то образом; но человек или воля в себе, т.е. сверхчувственные и вне времени пребывающие, свободны и являются даже виновниками этого эмпирического характера, или характера, определенного данным именно образом и могущего поступать не иначе, чем он поступает. Но такая свободная воля есть лишь пустая тавтология вещи в себе, ибо таким путем ничего другого не говорится, кроме того, что воля, мыслимая свободной от всех определений и условий действительного, человеческого существа, а тем самым и от всех отрицаний и ограничений свободы, – что эта воля свободна. Если опыт не дает, как утверждает Кант, никакого доказательства существования свободы, больше того: если он совсем даже не может дать доказательства этого существования, ибо в опыте все находится в необходимой связи, то и свобода в таком случае является только моей мыслью, и притом мыслью, которая не стоит ни в какой связи с остальным моим мышлением, и, таким образом, этим искусственным различием я утверждаю только то, что хотя, согласно опыту, я и должен отказать человеку в свободе, тем не менее, я мыслю его свободным, чтобы иметь возможность объяснить себе ответственность и вменяемость.

Шопенгауэр – тот прямо отодвигает ответственность от поступка к бытию на том основании, что *operari sequitur esse*<sup>45</sup>, что поступок зависит от бытия и что человек поступает так, как это соответствует его характеру. Стало быть, ответственность только по видимости относится к поступку, на самом же деле она относится к бытию, и, следовательно, вывожу я дальнейшее заключение, мое бытие и сущность суть только вина или заслуга моей свободной воли; стало быть, я уже хотел и думал прежде, чем я был, прежде своего эмпирического появления и воплощения. Но эта сверхъестественная и даже фантастическая теория вменения стоит в величайшем противоречии с фактом, который она стремится объяснить. Человек чувствует себя ответственным только за то, за что его делают ответственным другие люди, по крайней мере, поскольку они в своем уме, т.е. за то, что он делает, а не за то, чем он является. Конечно, тот, кто убил, есть убийца, но это языковое бытие не исчерпывает моего действительного бытия, ибо оно является выражением лишь данного моего поступка. Мое бытие – это мое отношение к себе самому; мой поступок – это мое отношение к другим. Но других как раз и беспокоит лишь то, и лишь то относится к сфере ответственности, чем я являюсь для них, т.е. то, что я делаю, а не то, чем я являюсь для себя. Но бытие – это для-себя-бытие; бытие скромно и непритязательно, обращено в себя и удовлетворено в себе; поступок же словоохотлив и общителен, производит шум, к удовольствию или в тягость для других. Правда, кто-нибудь может оказаться в тягость другим вследствие одного факта своего бытия; оказаться перед судом их своскорыстия, *iudex in propria causa*<sup>46</sup> вообще, виновным даже

в преступлении, достойном смертной казни, единственно потому, что он живет дольше, чем они думали и желали; но это происходит только потому, что это бытие стоит в *таком* противоречии с их эгоизмом, в которое, если включить данный случай, человек ставит себя только посредством своих поступков. Не говоря уже о моем бытии, я ответствен и чувствую себя таковым не за то действие, которое неотделимо от бытия и которое остается в пределах его границ, но единственно за то, посредством которого я вторгаюсь в сферу других людей, причиняю им зло, короче, наношу ущерб их стремлению к счастью. Только стремление к счастью является связью между необходимостью и свободой, т.е. не необходимостью человеческих поступков. Поэтому только для того, чтобы, насколько возможно, обезопасить себя от покушения на свою жизнь и собственность, люди установили наказания не только за поступки, совершенные со злой волей или намеренно (*animus nocendi, dolus*)<sup>47</sup>, но также и за поступки, совершенные против воли или не намеренно, но вредящие другим, за поступки, вытекающие из простой “неосторожности и непредусмотрительности” (*culpa*)<sup>48</sup>. Следовательно, ввиду того, что наказание предполагает закон, на каждого возлагается “обязанность избегать всего того, посредством чего можно даже и без намерения сделаться причиной преступления, т.е. возлагается обязанность старания, заботливости, *diligentia*” (А. Фейербах. Уголовное право), “повелевается из способности познания делать такое употребление, несовершенство которого может оказаться, против намерения субъекта, причиной противозаконного определения воли”, а преступающему этот закон вменяется в вину “отсутствие обдуманности” (А. Фейербах. Размышления о *dolus* и *culpa*). Но не подходим ли мы тем самым к границе различия между произвольным и непроизвольным, ответственным и безответственным? Однако какое дело стремлению к счастью до этого различия? Ведь человек часто принимает к сердцу и часто сокрушается о таких поступках, которые не могут быть вменены ни *dolus*, ни *culpa*, – просто потому, что эти поступки принесли ему или другим несчастье, сокрушается о них так же, как о поступках, намеренно или ненамеренно совершенных. После того, как роковой и наказуемый поступок имел место, всегда просыпается желание того, чтобы он не свершился, а следовательно, и мысль или вера в возможность его противоположности. Как часто упрекаем мы себя в поступках прошлого, не совершить которые, однако, мы могли бы только в том случае, если бы мы уже тогда имели в своем распоряжении нашу теперешнюю проницательность! “Ах, если бы тогда подумал об этом!” Но тогда, к сожалению, я как раз и не мог думать об этом.

То, что Кант называл интеллигибельным характером или интеллигибельной волей в отличие от эмпирического характера и эмпирической воли, позднейшая философия, гегелевская в особенности, назвала всеобщей волей или всеобщим человеком в отличие от индивидуаль-

ной воли и индивидуального человека. К этому различению прибегал и автор настоящих строк, чтобы совместить необходимость с вменяемостью в то время, когда он стоял еще, по крайней мере в данном отношении, т.е. в вопросе об отношении общего к индивидууму, на точке зрения этой философии. Так, например, в одном из примечаний к появившемуся в 1837 г. очерку о Лейбнице значится: “отдельный поступок, как таковой, не необходим; но ...по своему содержанию, значению и сущности он необходим для меня как индивидуума, который сам является определенным существом. Но я не только определенный человек, но и человек вообще в данном определенном индивидуальном образе... В отношении же ко мне как к человеку вообще, т.е. поскольку всеобщее свойство человека заключается во мне, по крайней мере, как совесть и как предрасположение, мой поступок не необходим; другие люди, у которых свойства, находящиеся во мне только как предрасположение, уже превратились в действительность, действовали бы в аналогичном случае иначе и лучше, чем я. В отношении же ко мне как к человеку в данном определенном образе и в данных границах, в отношении к моей определенной сущности поступок необходим”.

Впрочем, это различение выходит далеко за пределы гегелевской философии. С одной стороны, оно простирается до истоков старого спора номинализма и реализма, с другой стороны, – до самых крайних границ человеческого разума и языка. Это различение не только логическое или метафизическое, но также и психологическое; оно лежит в основе теории вменения обыкновенного, т.е. не изощренного в науках человека или народа. Основанием для этого, конечно, является только равенство сущности или природы людей, несмотря на их индивидуальные различия. То, что я делаю или не делаю, думает обыкновенный человек или человек вообще, то может сделать или не сделать и другой, с таким же успехом, как и я; но следует заметить, что так он думает только на основании и на фоне стремления к счастью, только тогда, когда дело идет для человека о всем, вплоть до жизни. Я, Тит, не краду, но крадет Кай; однако он такой же человек, как и я, следовательно, он может и должен не красть так же, как этого не делаю я. Воровство не есть необходимое действие человеческой природы; в противном случае и я должен был бы красть; стало быть, воровство имеет свою основу только в воле, и притом в случайной воле данного индивидуума, если характеризовать эту волю еще ближе. Я делаю ответственной волю за все то, основания чего я не знаю; то, что является недостатком моего разума, я ставлю в вину воле другого, часто также и своей собственной. В силу того, что я не нахожу в своей голове никакой связи между человеком и вором, я нахожу эту связь вне себя, в той веревке, на которой вор висит на виселице. В силу того, что человек сам по себе не есть преступник, преступник не есть человек, и я поэтому совершенно прав, отказывая в существовании этому проходимцу, этому чудовищу,

которому я уже отказал в человеческой сущности. *Operari sequitur esse*, т.е. за воровством следует повешение, ибо я могу прекратить воровство только в том случае, если я прекращаю бытие вора.

## VII

### ИНДИВИДУАЛИЗМ ИЛИ ОРГАНИЗМ

К счастью, однако, существует еще и другая связь между человеком и преступником, кроме веревки палача. Этой связью является – ужасайтесь, вы, блаженные души! – сенсуализм или материализм. Но, увы! Не тот криминалистический материализм, который один только был признан истинным и разумным предшествующей философией служителей государства и церкви, не тот варварский материализм, который уничтожает человека по сю сторону для того, чтобы за это вознаградить его бессмертную душу царством небесным в фантастическом потустороннем мире. Это материализм, который утверждает человека по сю сторону, человека действительного, чувственного, индивидуального, ибо сенсуализм и индивидуализм тождественны. Но утверждает не ради долга – о, как безнравственно! – и не ради идеи гегелевской “Логики” – о, как не логично! Нет! Утверждает из чистой сенсуалистической жажды любви и привязанности к жизни. Разум, или философия, обособленная от чувств и отрицающая их истинность, не только ничего не знает из себя самой об индивидуальности, но и смертельно ненавидит ее, как своего естественного врага, что подтверждают философские учения Канта, Фихте и Гегеля. Только посредством чувств я знаю, что вне меня существуют другие существа, другие люди; что я являюсь индивидуальным существом, отличным от них, так же как и они для меня. Но эта моя индивидуальность распространяется не только на те явные признаки и свойства, при помощи которых я отличаю себя от других, но также и на те свойства, которые я, в отличие от первых, мыслю как общие и включаю в общее понятие человека. Я не являюсь индивидуумом вот только до сего пункта и не дальше, так, чтобы мои индивидуальные свойства имели свою границу в свойствах общих, не касаясь их и их не опорочивая. Нет! Индивидуальность – это неделимость, единство, целостность, бесконечность; с головы до ног, от первого до последнего атома, совершенно повсюду я индивидуальное существо. “Я не человек вообще в данном определенном образе”, я человек только в качестве этого абсолютно определенного человека. Бытие в качестве человека и бытие в качестве данного индивидуума, безусловно, во мне неразличимы. Я ощущаю, хочу, мыслю точно так же, как и ты, но мыслю я не твоим или общим разумом, а моим собственным, здесь вот, в этой голове, находящимся разумом. Я хочу, но точно так же хочу не твоей и не всеобщей волей, а моей собственной, здесь вот, при помощи

этих мускулов, приводимой в исполнение волей; и я ощущаю так же, как и ты, боль за претерпенную или совершенную несправедливость, но ощущаю не какой-то общечеловеческой совестью, но совестью, которая столь же моя собственная, как кровь в моих жилах есть моя собственная, индивидуальная кровь. Даже если я ощущаю, мыслю, хочу того же самого, что и другой, то все-таки это “то же самое” только для мысли; в действительности же оно в столь же малой степени “то же самое”, сколь мало место, которое я занимаю, и дыхание, которое я вдыхаю, является тем же самым, что место и дыхание другого человека. В мысли я не могу отличить этого пространства от того, не могу отличить воздуха, который я вдыхаю, от воздуха, который вдыхает другой; но как раз там, где кончается различие для мысли, начинается *то* различие, которое является источником жизни и индивидуальности. Индивидуум непереволим, неподражаем ни в чем, кроме внешности или некоторых особенностей; он непонятен и неопределяем; он предмет лишь чувственного, непосредственного наглядного познания. Если бы даже все, что говорят нам чувства о вещах вне нас, например, о солнце, луне и звездах было видимостью и обманом, то все же так было бы достоверным одно то, что истинность жизни и истинность индивидуальности опирается только на истинность чувств. Жизнь жизни – это любовь; но любовь есть, если не “источник всякой истины и всякой достоверности и всякой реальности”, как это утверждает Фихте в “Руководстве к блаженной жизни” о своей любви (фантастической потому, что она беспредметна и беспочвенна), то все же источник достоверности, истинности и реальности индивидуума. Мысль отличает род от индивидуума; но жизнь, но любовь превращают это мысленное различие в неразличимое единство, превращают индивидуум в “абсолютное существо”, которое как раз поэтому может быть только живым или мертвым, может только быть или не быть. “Быть или не быть – вот в чем вопрос”, но этот вопрос разрешает только разум, опирающийся на истинность чувств и на истинность любви.

Между всеми чувствами, свидетельствующими истинность индивидуальности, выделяется чувство вкуса, за которым не оспаривают права на индивидуальность; это достаточно доказывається общепризнанным положением *de gustibus non est disputandum*<sup>49</sup>. Впрочем, индивидуальность никоим образом не ограничивается только разницей ощущений и суждений об одном и том же предмете, как это бывает в обычных представлениях о ней; она проявляется также и в том, в чем я согласен в своих ощущениях и суждениях с другими людьми. Я чувствую и проявляю себя как индивидуум не только, никоим образом не только, в кулачном бое враждебности, но также и в рукопожатии дружбы. Но *здесь и сейчас* дело идет только о таком различии, которое выражено в данном положении. Тем не менее и вкус имеет и предъясвляет не меньше притязаний на всеобщность, чем остальные чувства. Так, Мэн Цзы,

величайший после Конфуция философ Китая, говорит об И-я, чиновнике из государства Ци времен вана Вень-гуна, знаменитом гастрономе: “И-я раньше постиг вкусовые ощущения наших ртов. Если предположить, что отношение рта к вкусу у людей различно, подобно тому как собаки и лошади не однородны с нами, то в таком случае почему люди Поднебесной в своих вкусовых ощущениях следуют вкусу И-я? В отношении вкусов в Поднебесной следуют за И-я – это означает, что все рты в Поднебесной похожи друг на друга”<sup>50</sup>. Поэтому каждый полагает, что то, что правится и приятно на вкус для него, необходимо должно быть приятно и должно правиться другим, и в силу этого находит “совершенно непонятным” всякое противоречие опыта с этим своим предположением. Больше того, человек, не могущий в мыслях выйти за пределы себя самого, умозакрывающий без различия и критики от себя к другим, применяет знаменитое *compelle intrare*<sup>51</sup> единоспасающей церкви также и к пищеводу, принуждая к еде и притом принуждая не только докучливыми просьбами, но и мучительными наказаниями, как это часто делают родители, обвиняя своих детей, а воспитатели – своих воспитанников в злой воле или в упрямстве за непонятное для них отвращение к блюду, которое, быть может, является их любимым блюдом. И, тем не менее, есть индивидуумы, которые от нескольких вишен или ягод смородины начинают страдать отеком; индивидуумы, для которых пирожное является рвотным, как сообщает Циммерман в своей работе об опыте во врачебном искусстве; индивидуумы, которые, подобно врачу Петру Абанскому, питают такое отвращение к молоку, что не могут не то что пить, но даже видеть, как его пьют, не испытывая боли в сердце, как это рассказывает Бейль в своем словаре<sup>52</sup>; индивидуумы, которые не могут переносить даже святого насущного хлеба, как сообщает об одном мужчине и одной женщине тот же Бейль в своих “Новостях из области наук”<sup>53</sup>. Какие же отличия, какие особенности должны оказаться в области других чувств! Кто бы мог считать возможным существование таких людей, для которых “одно только прикосновение к шелковой ткани или даже к персику невыносимо”, людей, которые испытывают невыносимый страх от самых нежных звуков; людей, которые не могут видеть кузнечика, не падая при этом в обморок; наконец – людей, на которых приятный запах “розы, гвоздики и других обыкновенных благоухающих цветов действует, как наркотический яд”.

Китайский философ прав; при сравнении или противопоставлении людей собакам, лошадям или вообще существам, отличным от человека, исчезают различия между человеческими индивидуумами, точно так же, как совершенно исчезают для нас различия между животными индивидуумами, принадлежащими к одному роду или виду, в особенности на низших ступенях животного царства, хотя при ближайшем наблюдении индивидуумы даже и низших животных классов, например,

насекомых, очень часто оказываются весьма различными. Однако в отношениях к самим себе человеческие индивидуумы, по существу, бесконечно отличны друг от друга, так как с уничтожением их различия уничтожается и самая сущность этой их индивидуальности. Но те свойства, при помощи которых человек выгодно отличается от других, – свои добродетели человек ставит в заслугу себе; противоположные же качества других – в вину им.

Каким существо является, таким оно и хочет быть. Чем я являюсь от природы, хотя бы и не от рождения, ибо не существует, кроме как в мифологии, никаких героев с пеленок, – тем я являюсь добровольно, от всего сердца, телом и душой. Моя сущность не есть следствие моей воли, а, наоборот, моя воля есть следствие моей сущности, ибо я существую прежде, чем хочу, бытие может существовать без воли, но нет воли без бытия. Но то, что является моей сущностью, я не отличаю от себя, а потому именно и ощущаю его не как нечто принуждающее или связывающее меня (ибо к принуждающему относится то, что отлично от меня), а считаю его предметом желания, подобно тому как его противоположность считаю предметом нежелания. И в силу того, что воля есть не что иное, как сознательная, вовне действующая сущность человека, человек же о сущности вне своего сознания не знает ничего, кроме того, что вместе с волей вступает в его сознание, то он полагает волю даже *перед* своей сущностью, делает ее чем-то априорным в отношении к своей сущности, свою индивидуальную сущность превращает в закон для других, свое бытие делает для них долженствованием. “Я свят, поэтому и вы должны быть святы”. Долженствование предполагает бытие; долженствование – это то же бытие, только превращенное во всеобщее, распространенное на других, возможное для них и действительное для меня, бытие, тождественное с родом, хотя бы только с каким-нибудь определенным родом – евреев, римлян, греков, германцев. Я добрый и заботливый глава семейства римского права: следовательно, вы должны и можете быть им также, и если вы не таковы, то вы справедливо будете наказаны за то, что “не исполняете того, что соблюдают кроткие, благоразумные и вежливые люди”, как выражается комментарий к уголовному судопроизводству императора Карла V. Если я весел, говорит, по индусскому законодательству, муж своей жене, то и ты должна быть весела; если я печален, то и ты должна быть печальна; даже если я умру, ты тоже должна умереть; но то, чем я являюсь вследствие естественной необходимости, тем ты должна являться посредством твоей воли. Я добрый лютеранин, поэтому и вы должны быть такими же, ибо “я хочу, чтобы мои подданные мыслили в религии так же, как и я”, – говорил курфюрст Август Саксонский императору Максимилиану II. Я смел и мужествен, следовательно, и ты должен быть таковым, а если не будешь, то только по своей вине, ибо ты просто баба, так как не хочешь быть ни мужественным, ни смелым. Таким



образом, человек превращает даже явно физические добродетели в закон для других, недостатки же ставит им в упрек. Так, в Афинах, по законам Солона, трусость была государственным преступлением. “Существует, – говорит Эсхин в своей речи против Ктесифона, – обвинение в трусости, хотя можно было бы изумиться тому, что таким образом существует как будто бы обвинение в природе (φύσσεως, природа, естественные склонности). Почему же оно существует? Оно существует для того чтобы каждый, боясь наказания по закону больше, чем врагов, тем мужественнее сражался за отчизну”. Древние германцы топили без дальнейших разговоров своих трусов и малодушных в болотах, а древние спартанцы поступали еще радикальнее: они бросали своих слабых и хилых детей в ров на горе Тайгет, как негодных к политической жизни. Это, конечно, ужасно с точки зрения христианских государств и христианских юристов, которые самым нежным образом заботятся о правах ребенка еще во чреве матери, пишут ученые трактаты “о праве эмбрионов”, но лишь для того, чтобы без зазрения совести уморить с голоду взрослого человека или отправить его на виселицу за кражу нескольких гульденов.

Но если человек ставит в упрек и даже вменяет в преступление другим недостаток даже тех свойств, которые, очевидно и по общему признанию, имеют природное основание, и вменяет не только другим, но даже и самому себе, когда он, охваченный чувством заброшенности и покинутости, начинает чувствовать угрызения совести из-за отрицательных суждений других людей о нем, то насколько больше это будет относиться к тем свойствам, которые, как кажется, зависят только от воли человека! Человек считает своей особенной заслугой деятельность, трудолюбие и прилежание, ставя другим в вину недостаток этих качеств как недостаток воли. И, тем не менее, прилежание, трудолюбие и деятельность являются для человека, наделенного этими качествами, в такой же степени естественной необходимостью, как и труд для пчелы. Конечно, различные необходимости имеет место и здесь; ведь человек не является таким простым и односторонним существом, каким является пчела-работница; он объединяет в себе функции и трутня, и матки, стало быть, имеет также и противоположные своему трудолюбию склонности и побуждения, которые могут настолько овладеть им, что он в минуту слабости забывает из-за них свой труд. Но каким бы соблазнам удовольствий и *dolce far niente*<sup>54</sup> ни подвергался многосторонний и обладающий многими чувствами человек, трудолюбивый никогда не может стать лодырем: он должен работать; а если он обладает силой самопознания и познания природы, то он будет настолько справедлив и благороден, чтобы приписать эту свою добродетель не своей воле, а своей природе, своей индивидуальной организации. Так, Хладни в комментариях к истории своих открытий в области акустики говорит: “ограничения, которым я подвергался в доме родителей, были совер-

шенно излишни, так как ни прежде, ни в последующее время я не имел никакой склонности к беспорядку и бездействию, что, однако, я не ставлю в заслугу себе, а рассматриваю как следствие моей организации”.

Но хотя люди, подобные Хладни и не считают своей заслугой свою деятельность, тем не менее другие, пользующиеся плодами этой деятельности, вознаграждают его за нее похвалой и благодарностью и, наоборот, наказывают презрением лентяя, который свою бесполезность пытается извинить своей организацией, ибо так же, как все хорошее в нашей организации нуждается для своего сохранения и для развития и совершенствования человеческой деятельности в напряженном прилежании и непрестанном упражнении, точно так же и все дурное в нашей организации может быть устранено или, по крайней мере, смягчено посредством человеческой деятельности. Естественной необходимостью является то, что мы принимаем в себя кушанья и напитки для того, чтобы сохранить себя; по крайней мере, необходимостью для нашей земной организации, ибо небесные тела, как известно, составляют исключение. Но отсюда не следует (и все же этот вывод является обычным возражением против необходимости человеческих поступков), что вследствие этого жареные голуби должны влетать нам прямо в рот, а уже выжатое самой природой вино должно течь в наше горло! Конечно, необходимо, что за повреждением артерии следует обильное кровотечение; но кровоизлияние является необходимым следствием только в том случае, если вовремя не применили останавливающего кровь средства. Конечно, необходимо, что вследствие одностороннего давления на еще неокрепшие кости детского тельца последнее подвергается искривлению; но постоянно искривленная фигура только в том случае является необходимым следствием, если человек вовремя не заметил и не устранил причину этого искривления. Таким же образом необходимо, чтобы из незначительнейшего нравственного зла, основание которому заложено в нашей организации, со временем возникало огромное и неустрашимое зло; но оно необходимо только в том случае, если голова – безразлично, собственная или чужая – своевременно не предупредит этого последствия соответствующими лекарствами. Разве мы не имеем уже как законченные, сложившиеся люди, повседневного печального опыта того, насколько наши мысли, наши решения и настроения зависят от состояния нашего организма? Но не имеем ли мы одновременно и того радостного опыта, что часто достаточно небольшого телесного движения на воздухе или только незначительного изменения в нашем образе жизни, чтобы освободить нас от отчаянного настроения, от малодушия, гнева, злобы и недоброжелательства к самому себе и к ближнему; следовательно, того опыта, что мы посредством нашего тела являемся не только рабами, но и господами природы.

“Дух, – говорит даже Декарт, – так сильно зависит от темперамента и от расположения органов тела, что если и можно найти какое-нибудь

средство, которое сделало бы людей, как общее правило, более мудрыми и более способными, чем они были до сих пор, то его надо искать, я убежден, в медицине... можно было бы избавиться от бесчисленного количества болезней, как телесных, так и душевных... если бы как следует знали причины всех недугов и все лекарства, которыми снабдила нас природа”<sup>55</sup>. Совершенно верно! Свобода от зла – а только таковая и есть свобода – не есть непосредственное качество воли; нет, она обусловлена и опосредована познанием и употреблением естественных и материальных или чувственных лекарств.

Конечно, чувственность есть “источник зла, источник грехов и преступлений”; но она дает нам не только органы для того, чтобы грешить, но и лекарство против грехов. Схоластический философ Раймунд Луллий был некогда по уши влюблен в одну женщину. Когда же она обнажила перед ним свою обезображенную раком грудь, то Раймунд Луллий из Дон-Жуана стал монахом. Чувственность есть источник наслаждения, но она является и источником страданий, боли и болезни, лучшим противоядием против необузданного наслаждения. Опьяняющее вино чувственно, но чувствена также и отрезвляющая вода; роскошь и кутежи Алкивиада чувственны, но чувствена также и бедность босоногого Фокиона; паштет из гусяной печени, от которого умер материалист Ламеттри, чувствен, но чувственны также и ячменные клецки и простая похлебка спартанской умеренности. Чувствена прелесть порока, но чувственно и отвращение перед последствиями порока. Короче, чувствен расслабляющий, обессиливающий, поработочающий и бездеятельный порок сладострастия, но чувствена также и укрепляющая, освобождающая, напрягающая и закаляющая, требующая усилий гимнастика добродетели. “Природу побеждают только повинувась ей”<sup>56</sup>, т.е. над чувственностью – только при помощи чувственных средств, над телом – только при помощи средств телесных. Порок ссылается на тело и опирается на него; но и добродетель и благоразумие опираются также на тело. Уже Сократ говорит у Ксенофонта: “Во всех человеческих профессиях тело нужно... Даже и там, где, по-видимому, тело наименее нужно, в области мышления, даже и в этой области, – кто этого не знает? – многие делают большие ошибки оттого, что не обладают физическим здоровьем. Кроме того, забывчивость, уныние, дурное расположение духа, сумасшествие у многих часто вторгаются в мыслительную способность вследствие телесной слабости”<sup>57</sup>. Материализм – единственное прочное основание морали.

Человек, бесспорно, имеет силу преодолевать страдания, хотя бы и не все и не до любой по желанию степени, так же как и склонности, прихоти и нерасположения, которые неотвратимо приводят в конце концов к пороку или преступлению. Если отказать человеку в этой силе или свободе, то нужно отказать ему также и в способности освобождаться от зла, хотя бы и самого незначительного, которое нашло на

нем пристанище, будь то даже только *pediculus humanus*<sup>58</sup> или моль. Больше того: нужно отказать ему в способности перейти от ленивого покоя к здоровому движению; нужно вообще отрицать наличие целительной силы природы и способности нашего тела благодаря последней оправдаться от какой-нибудь болезни, хотя бы и самой незначительной, потому что при соответствующих обстоятельствах и самое незначительное зло может, конечно, иметь смертельные последствия. И все же нередки даже такие случаи, когда тело, уже приговоренное к смерти пессимизмом врачей, вопреки всяким ожиданиям, собственными средствами и силами переходит к оптимизму здоровья. Конечно, человек может только тогда преодолеть склонность, когда она еще находится в стадии преодолемости, когда он своевременно осознает ее и употребит против нее не только духовные, воздействующие посредством представления, но также и материальные, телесные лекарства. Ибо опыт учит, что самое лучшее обучение, которое мы преподаем другим, самые лучшие намерения, которые мы имеем сами, не вызывают никаких удачных и длительных моральных изменений, если они не сопровождаются и не подкрепляются одновременно материальными изменениями. Многие преступления и пороки вызываются у неимущих и необразованных людей только тем, что они не владеют, а часто даже и не знают о тех материальных средствах, при помощи которых только и возможно успешно предотвратить их. Состоятельный человек может, например, отделаться от злой жены даже без помощи духовенства и светского начальства, может оборвать причинную зависимость между смертельной ненавистью и смертоубийством путем простого комнатного обособления от жены, в то время как бедняк, делящий со своей злой супругой один и тот же стол, одну и ту же комнату, может быть, даже одну и ту же постель, может только насильем убийства разрубить гордиев узел брачного союза. Человек, непрерывно привязанный к одному и тому же месту, испытывает постоянно одни и те же впечатления и вследствие этого смертельного однообразия остается одним и тем же, не улучшаясь. Если бы даже он, увлеченный проповедью против "дьявола, соблазняющего пьяниц", и возымел благие намерения, то все же при виде старого трактира он снова предается старому пороку, в то время как другой, меняющий место, вместе со связью со старым местом обрывает и связь со старыми привычками, если они, конечно, не стали уже второй природой\*. Короче: воля не в силах

\* Впрочем, нравственную целительную силу перемены места обнаружил и прославил еще святой Исидор, испанский епископ VII столетия. В своих мыслях о высшем благе он говорит (кн. 2, гл. 10, § 7): "Перемена места иногда имеет для прозелита силу средства, исцеляющего душу, ибо вместе с переменной места обыкновенно меняется и настроение духа и т.д."

сделать ничего без помощи материальных, телесных средств; мораль ничего не может без гимнастики и диеты. Сколько нравственных недостатков возникает только из недостатков диеты! “Венецианский дворянин Людвиг Корнелиус, – говорится у Плация в его “Образце нравственной медицины” 1685 г., – свидетельствует собственным опытом, какую необыкновенную силу дала ему простая умеренность в пище и питье для укрощения и избавления от всех неприятных и достойных порицания душевных волнений”. Поэтому необычайно правильно то, что Гарве пишет в своем сочинении о Цицероне: “Нравственное самопознание теснейшим образом связано с самопознанием диетическим”. Как много не только телесных, но даже и духовных, моральных болезней возникает вследствие недостатка этого телесного самопознания! Сколько недоразумений и столкновений с нашими ближними возникает из столкновений и недоразумений с самым для нас близким, с нашим телом! Сколько душевных страданий и скорби возникает из одних только болезней желудка! *“Haue тело судит*, – говорит, как это ни странно, в “Собственном жизнеописании” один малоизвестный евангелический проповедник XVIII столетия, – моя селезенка и боязнь, образовавшаяся вследствие ее засорения, заставляют меня видеть зло там, где его нет, и видеть его большим, чем оно есть... *Больная селезенка – это самый суровый моралист на земле...* так как боль в селезенке... соединяется обыкновенно с чувствительной совестью, *conscientia scrupulosa*”. Сколько поступков, приписываемых нами злой воле, *dolus*, и действительно имеющих ее своей ближайшей причиной, происходит первоначально только из *culpa*, в которой мы провинились вследствие “недостаточной обдуманности” связи между физическим и моральным или часто также вследствие некоторого, с точки зрения индивидуума и человечества, даже непреодолимого, незнания законов или простых особенностей нашего организма.

Поэтому честь и хвала тем врачам реформаторского века, которые, в согласии с “Сущностью веры в понимании Лютера” и вообще в согласии о содержащемся в заключении “Сущности христианства” мыслями об антропологическом значении реформации, придали изучению анатомии, хотя бы только той анатомии, которая унаследована от Галена, не только медицинское, но и нравственное значение и тем самым сделали ее близкой сердцу человечества, в особенности же учащейся молодежи. Врач Яков Милих, друг и учитель Меланхтона в анатомии, говорит, например, так: “Анатомические сочинения Галена должны быть не только в руках медиков, но и всех изучающих философию. Ибо наука о частях тела и их отправлениях является в действительности превосходной частью философии: она учит нас также и морали и регулирует наши нравы тем, что делает нас внимательными к тому, чего требует природа каждой части тела”.

“Изучение анатомии, – вторит ему Себастьян Теодор фон Виндсгейм в речи, произнесенной в Виттенбергском университете, – полезно не только для сохранения здоровья и избавления от болезней, но и для упорядочения наших нравов. Поэтому я прошу вас и рекомендую вам, благородные юноши, изучать всем, без различия, начала анатомии, ибо заблуждение – думать, что эта наука касается только врачей. Врач, конечно, должен иметь более совершенное знание анатомии, чем остальные люди; тем не менее необходимо, чтобы все люди, хотя бы в известной степени, знали устройство своего тела. Подумайте только, насколько, например, необходимо для морали знать различие между знаниями и движениями воли и сердца, а также знать органы движения. Но об этом нельзя ничего знать, не зная членов человеческого тела”. “Знание, – говорит он же в другой речи, – сияет в мозгу; пламя желаний пылает в сердце; нервы же готовы привести в движение наружные члены. Так, в мозгу Давида находится знание закона – “не прелюбы сотвори”, но пылающее сердце, находящееся в другой части тела, не повинует, не сопротивляется, как тиран, так что для мозга остается истинное познание, в сердце же горят противоположные вожелания. Тем не менее сенат в мозгу сохраняет такую власть, что он может приказать нервам не повиноваться тирану и удержать руки от прикосновения к чужой жене. Вы видите из этого, насколько нелепо рассуждают те, которые толкуют о свободе воли, не различая сил и способностей души. Но эти различия нельзя познать, если не изучить при помощи анатомии различные члены и их отправления. Но анатомия хороша также и тем, что она учит нас понимать, как слабы те органы человеческого тела, в которых находится источник человеческой жизни и в которых протекают важнейшие виды деятельности нашего организма – питание, чувственное ощущение, движение, воспоминание и мышление. Как мягок мозг, и все же – это седалище большинства достойных удивления деятельностей! Примем же в соображение слабость наших членов, чтобы тщательно заботиться об их сохранении и приучиться к добродетели самообладания и умеренности в пище и питье, в труде и движении всякого рода! Не будем пренебрегать изречением апостола Павла, который призывает нас почитать наше тело”. “Но если мы оказываем честь какой-нибудь вещи, – говорит упомянутый выше Я. Милих в речи о *ars medica*<sup>59</sup>, – то тем самым мы признаем, что она содержит божественное благо, ибо, как говорит уже Аристотель, достойное чести, τιμιον, есть нечто божественное”.

## VIII

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ  
НЕМЕЦКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Нет ничего более неправильного, чем выводить немецкий материализм из “Системы природы” или даже из трюфельного паштета Ламетри. Немецкий материализм имеет религиозное происхождение; он начинается с Реформации; он является плодом любви Бога к человеку, образ или, скорее, сущность которой реформаторы видели не в неопределенной фантастической любви, а в горячей любви человека, любви родителей к своим детям. Так, например, проповедник и доктор теологии Павел Эбер, прозванный “справочником Филиппа, так как Меланхтон, совещался с ним относительно всего, что он предпринимал”, говорит в одной речи по поводу родительской любви: “Будьте твердо убеждены, что Бог недаром позволил называть себя сладчайшим именем, именем отца, ибо тот, кто внушил родителям нежную любовь к детям,  $\sigma\tau\omicron\rho\upsilon\acute{\alpha}\zeta$ , окружает и тебя серьезной и чистейшей любовью,  $\sigma\tau\omicron\rho\upsilon\eta$ , так что он серьезно беспокоится о твоих бедствиях, он их принимает гораздо ближе к сердцу, чем ханаанейская жена страдания своей дочери, он тебя принимает и обращается с тобой с такой же нежностью, с какой отец принимал своего блудного сына в Новом завете. Мы должны думать об этом рассказе, как только мы называем Бога именем отца или как только мы видим, как наши отцы и наши матери нежно играют со своими детьми, кормят их и мучаются их страданиями и болезнями; это убеждает нас в том, что Бог любит нас гораздо пламеннее и страдает гораздо сильнее при виде наших страданий”.

Но разве католицизм не говорил то же самое, разве он не освятил и не обоготворил эту любовь в мистерии триничности и божьей матери? Обоготворил, но не очеловечил, ибо в противном случае он осудил бы давно или, скорее, вовсе не ввел бы безбрачие как гнусное установление, которое противоречит сущности и воле Бога. То, что в католицизме было только теологическим представлением, или таинством, в протестантизме стало антропологической сущностью, антропологической, т.е. действительной, живой истиной. “Бог есть любовь”, но он любит лишь тогда, если он любит с тем же пылом, с той же горячностью и искренностью, с какой человек любит человека, отец и мать любят своего ребенка. Но если Бог есть отец и сын – замещающий человека в Боге и перед Богом, богочеловек, то стань и ты родителем, но не с кухаркой или с *subintroducta*<sup>60</sup>, скрывая это из-за духовного сана, – а с равной тебе по происхождению женщиной, соответствующей твоему общественному положению, твоим святым принципам и профессии. Только когда ты сам станешь отцом, ты по собственному живому чувству и опыту будешь знать, что такое любовь небесного отца. Деяние

Реформации и состояло в том, что она вывела это следствие, очеловечила и осуществила божественную любовь.

Речь идет о любви, которая не является только духовной или спиритуалистической фразой, которая не тождественна *actus purus*, чистому мыслительному акту средневековых или современных схоластиков, этой лишь мысленной любви, а которая представляет собой действительную, истинную человеческую любовь, носит существенно патологический характер, т.е. является любовью, которая страдает при виде материальных, действительных бедствий человечества. Теологическая, духовная любовь пытается и даже сжигает на костре живое тело, чтобы спасти душу от адского пламени, но действительная любовь лелеет самым нежным образом тело возлюбленного, а также и свое собственное тело ради этого возлюбленного. Действительная, плодотворная любовь, рождающая и воспитывающая людей, а не монахов и попов, ничего не знает о разладе между душой и телом, ничего не знает о психологии, отделенной, или даже независимой, от анатомии и физиологии. И эта любовь, этот бог, который заботится не только о нашем душевном спасении, но также и о нашем телесном благополучии и о нашей жизни, который присутствует не в гостии священника, но в нашем природном теле, который воплотился не когда-то, но еще и теперь соединяется с нашей плотью и кровью и зажигает в мозгу свет познания, а в сердце жар чувств, по крайней мере добрых “чувств, подобных ему самому”, — этот бог и является отцом материализма.

Таким образом, немецкий материалист не является побочным сыном, плодом незаконной связи немецкой науки с иностранным духом; он настоящий немец, который появился на свет уже в эпоху Реформации; он даже непосредственный и кровный потомок Лютера. Павел Лютер, сын реформатора Мартина Лютера, олицетворяет и подтверждает наилучшим образом эту генеалогическую связь материализма с протестантизмом. Этот сын Лютера стал не теологом, как это можно было ожидать, и как этого действительно ожидали в его время, а естествоиспытателем, врачом; он оказался не спиритуалистом, а материалистом, ибо, как говорит знаменитый медик XVII в. Каспар Гофман, врач, поскольку он врач, ничего не знает о душе. Он стал врачом, как он сам рассказывает в разъяснении одного из афоризмов Гиппократа, не только потому, что он с детства питал любовь к естествознанию, но еще и потому, что сам его отец, разделявший с ним его любовь, советовал ему заниматься медициной и поощрял его к этому. В том же разъяснении шестого афоризма второй книги протофизик Павел Лютер говорит о “влияниях и действиях разумной души, связанных с мозгом, как будто бы это были влияния одного лишь мозга”, *tantum de solius cerebri actionibus*, говорит, конечно, только как врач, *more medicorum* не нанося ущерба церковному учению о самостоятельности и субстанциальности разумной души. Вообще само собой разумеется, что



материализм лютеранских врачей целиком еще был связан с церковной верой и находился на службе у нее, что его главная цель была религиозная, а именно – познание Бога и понимание церковного учения. Но точно так же само собой разумеется, что по мере того, как естествознание и наука вообще становились самостоятельными и совершенствовались, этот половинчатый, зависимый и детский материализм, связанный со своей противоположностью, стал цельным, самостоятельным и возмужавшим материализмом, что мыслящая душа доктора Мартина Лютера, превратившегося в естествоиспытателя, по мере того, как она углублялась и влюблялась в природу и в телесный мир – ибо какое может быть изучение без склонности, без любви? – все больше отождествляла себя с телом и вступала в разлад с церковью, и с ее верой; что эта мыслящая душа уже не говорила больше о том, что ее влияние как будто бы является влиянием только мозга, но что она этот способ выражения вполне серьезно превратила в горькую истину.

## IX

### СПОР МЕДИЦИНСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С ФИЛОСОФСКИМ

Если бы мы считали, что спор между спиритуализмом и материализмом представляет собой спор, имеющий место только в пределах философского факультета, то мы этим самым обнаружили бы, что имеем очень ограниченный кругозор. Но даже для того, кто интересуется только философией, история философии нового времени в споре между Земмерингом, написавшим статью “Об органе души”, и Кантом, написавшим ответ на нее, дает нам наглядный пример, который должен предостеречь нас от того, чтобы мы считали этот спор происходящим в пределах философии, в узком смысле этого слова. Этот спор должен послужить тому, чтобы мы с самого начала ориентировались в нем и поняли, что он является спором между различными аспектами человека – между медицинским и философским аспектами; он показывает, что материализм, который ограниченные школьные философы рассматривают как уродливое порождение Нового времени и воображают, будто они его “убили”, существовал до тех пор, как имелись пациенты и врачи, и будет существовать до тех пор, пока они будут существовать. Поэтому тот, кто видит страдания человечества и принимает их близко к сердцу, неизбежно станет материалистом, по крайней мере до тех пор, пока он будет жить на земле; ибо только на небе религии упраздняется материализм страдания и недугов, хотя не упраздняется материализм радостей и наслаждений.

Пока какой-либо орган здоров, он функционирует легко и свободно, так что человек совершенно не чувствует этого органа и поэтому так-

же не замечает, что его функции зависят от органических условий. Он не чувствует никакого противоречия и сопротивления; поэтому, наслаждаясь свободной деятельностью органа, человек считает ее безусловной, ничем не связанной чистой деятельностью, *actus purus*. Философ как таковой имеет своей предпосылкой, своей исходной точкой орган мышления в его здоровом, нормальном состоянии, когда его мышление протекает успешно, не прерывается никакими органическими страданиями, он мыслит только свой предмет, а если и думает о себе, то только в этом бесстрастном состоянии. Если эта деятельность человека прерывается телом, то причиной обычно является не орган мышления, но другие органы тела, которые напоминают человеку против его воли о том, что его мышление связано с телом; поэтому человек начинает рассматривать тело как балласт, который враждебен мышлению и противен духу. Философ, как таковой, отделяет себя – и должен это делать, по крайней мере, пока он мыслит, – от всяких непосредственно материальных, чувственных занятий и наслаждений; он имеет дело только с мышлением, отвлеченным от чувств, но поэтому превращает мыслящее начало в абстрактную сущность, отделенную от тела, от материи – в ὁ νοῦς χωριστός<sup>61</sup>. То, чем мышление является для него, т.е. деятельность, происходящую вне органов, он считает своей сущностью как таковой.

Духовные процессы, которые философ или психолог считает не материальными и которые он рассматривает как существующие сами по себе, становятся для врача объектом патологии. Душевные состояния, не говоря о собственно душевных болезнях, а именно: наши настроения, наши суждения, состояния сознания, памяти, так же, как и чисто телесные состояния, являются для врача симптомами болезней, как это уже заметил Гиппократ в 33-м афоризме второй книги; для него нет духа, отделенного и независимого от тела; он, наоборот, считает дух сущностью, которая в такой же степени подвержена страданиям и болезням, как и тело – ἡ ψυχή νοσέει, *mens aegrotat*<sup>62</sup>, говорит Гиппократ в 6-м афоризме той же книги. Для врача субъект, основа чувства и мысли, является не единым и простым существом, но многообразным и сложным. Если бы человек, говорит Гиппократ у Галена, был чем-то единым, то он никогда не испытывал бы боли, ибо в таком случае откуда возникала бы боль? Так как мы испытываем боли, говорит Гален, развивая дальше изречение Гиппократа для опровержения материалистических атомистов, хотя это положение можно также обратить и против психологических спиритуалистических атомистов, “то отсюда очевидно, что наша субстанция не проста и не однообразна”. Короче говоря: для абстрактного мыслителя, который занят только тем, о чем он думает и как он думает, мыслит ли он логически правильно или нет, но который не озабочен тем, посредством чего он думает, мышление является актом, протекающим вне мозга; для врача же оно представля-

ет собой деятельность мозга. Аристотель, хотя он и сам был великим наблюдателем и сделал открытия даже в анатомии, и Гален, который столь же мощно долго властвовал над умами в области медицины, как Аристотель в области философии, являются классическими представителями этого различия или противоположности – отнюдь не непримиримой – между философией и медициной. Для Аристотеля мозг является внутренним органом, который беднее всего кровью и холоднее всего; поэтому назначение его состоит только в том, чтобы умерять жар сердца, которое является средоточием и источником жизни, ощущения и движения; и так как человек имеет самое горячее и самое богатое кровью сердце, то он имеет и самый большой мозг по отношению к общему весу его тела. Знаменитый арабский врач и философ Авиценна прибегнул к различению, согласно которому чувственная сила, как то и утверждал Аристотель, коренится в сердце, но обнаруживается в мозгу. Знаменитый испанский врач Валлес в своем “Сочинении о медицинских и философских разногласиях” опровергает его; согласно Валлесу, Аристотель не приписывает мозгу таких функций, дело имеет такой вид, как будто Аристотель приписывает мозгу только роль экскремента, как это показывает 7-я глава второй книги сочинения “О частях животных”. Гален же считал, что мозг является источником всех ощущений и произвольных движений, он представляет собой средоточие всех чувств, всех представлений и понятий, он седалище разума и орган мышления; повреждения мозга, болезни мозга являются поэтому причиной психических болезней, душевных страданий.

В своих “основаниях медицины” знаменитый в свое время и уже упомянутый выше Каспар Гофман очень интересно пишет об отношении медицины к философии: “Гален все время говорит: правильное отношение, или надлежащее смешение и устройство (*temperamentum*<sup>63</sup>) тела есть душа, причем медицинская. Он задает Платону следующий вопрос: если разумная душа бессмертна, почему же она отделяется от тела тогда, когда нарушено надлежащее смешение и устройство мозга? Я отвечаю вместо Платона: потому что она есть форма, погруженная в материю, которая все время, пока продолжается жизнь, пользуется телом как своим инструментом. Поэтому врач называет *καταχρηστικῶς* (в несобственном смысле слова) душу соответствующим смешением. Не то, чтобы душа действительно была таким смешением, но пока это смешение сохраняется, сохраняется также и душа, ибо, поскольку душа неизменна, постольку неподвластна медику. Именно об этом часто говорил знаменитый Шерб: “В смешанных вещах форма есть не что иное, как правильная смесь. А так как врач никогда не выходит за пределы смешения, но, сохраняя его, сохраняет и душу, то в чем же он виновен, если называет душу надлежащим смешением, называет ее как врач, а не как философ?” “Я часто учил, – говорит он в другом месте, – что медицинская душа (*anima medica*) есть нечто совершенно иное,

чем аристотелевская; мало того, если мы любим истину, то следует сказать: врачу как врачу душа неизвестна"; или же: "Врач как врач ничего не знает о душе" (*ignorat animam*). Но разве не дозволено, могут мне возразить, говорить одно как медику, а другое как философу, следовательно, утверждать, что философская истина одна, а медицинская – другая. Я отвечаю на это: это дозволено и всегда будет дозволено, ибо этого требуют форма и характер науки. Это подтверждается в одном месте знаменитым Сеннертом, где он учит, что врач рассматривает душевные силы одним способом, а философ – другим, ибо последний хочет знать, а первый – действовать. Врач поэтому рассматривает не столько душевные силы, которые повреждены, сколько те инструменты, посредством которых они выполняют свои функции. Они их выполняют, прибавлю я, главным образом благодаря их надлежащему смещению и устройству». Старина Каспар! Правда, твое имя и совесть запятнаны: из упрямой приверженности к старому, из высокомерной веры в авторитет ты противоречил свидетельству твоих собственных чувств, когда гениальный Гарвей продемонстрировал тебе *ad oculos*<sup>64</sup> в Альтдорфе свое открытие кровообращения! Но здесь ты выразил хотя и не новую истину, но такую, которая еще и теперь имеет значение, хотя и с некоторыми ограничениями. Ты доказал, что ты не принадлежишь к тем грубым и тупоголовым людям, которые не способны различать разные точки зрения, которые отличаются друг от друга не только во времени, но и сами по себе ввиду природы предмета; с этих различных точек зрения один и тот же человек может действовать и говорить об одном и том же предмете; эти люди не понимают, что можно в качестве физика или врача быть материалистом, ибо "оба они рассматривают свои предметы вместе с их материей (*cum materia*), душу же характеризуют, поскольку она погружена в материю, без чего невозможна никакая деятельность", в качестве же философа, вообще мыслителя или мыслителя как такового можно быть идеалистом, хотя и не в том смысле, который ему придает Каспар Гофман. Если в качестве философа я буду отрицать относительно души как таковой то, что я утверждаю о ней в качестве врача, то получится противоречие, несовместимое с истиной; но если я относительно субъективной, философской души отрицаю то, что я утверждаю об объективной, медицинской душе, то такое суждение вполне совместимо с истиной.

Философская душа спрашивает: что такое бог? что такое право? что такое дух? что такое мышление? Но эти вопросы относятся именно к *тому* мышлению, которое занимается этими проблемами, которые определяет свою сущность только согласно с сущностью своего предмета, являясь им только в качестве средства познания и акта познания, и поэтому кажется самому себе неорганическим актом. "Физиология, – писал я в 1838 г. в рецензии на одно материалистическое сочинение, – сама по себе ничего не знает о духе; более того, дух для нее

ничто, ибо со своей стороны дух есть физиологическое ничто. Мышление *может быть определено* и определяется благодаря самому себе, т.е. познаваемо лишь мыслью<sup>65</sup>. Я и теперь подписываюсь под словами: “дух есть физиологическое ничто”, но прибавлю при этом: для себя или для меня, т.е. для мыслителя, который в акте духовной деятельности ничего не знает о физиологии и ничего не хочет о ней знать: в мышлении я сознаю физиологию мышления лишь как патологию, как чувствительное нарушение деятельности духа и препятствие к мышлению. “Душа гораздо больше находится там, где она любит, чем там, где она живет”, plus ubi est, ubi amat, quam ubi animat. Она, таким образом, гораздо больше находится в том, о чем она мыслит, чем в том, посредством чего она мыслит: мыслить – значит быть в мыслях, быть отсутствующим, находиться вне тела, но обратите внимание! – только в мыслях, подобно тому, как в видении на расстоянии я также нахожусь вне моего тела, находящегося здесь, – но обратите внимание! – только оптически – и переношусь в предмет, который я вижу. Подобно тому, как глаз не мог бы видеть, если бы во время акта зрения делались видимыми и осязаемыми те тела, которые становятся объектами сознания лишь посредством анатомии и физиологии, так и мозг не мог бы мыслить, если бы в процессе мышления объектами его сознания стали органические основания и условия мышления; это имело бы место только в том случае, если бы человек не мог сознать действие без причины, силу без вещества, функцию без органа, мышление без мозга. Я мыслю, следовательно, Я существую, говорит философская душа; но Я мыслю себя без тела, следовательно, Я существую без тела. Однако, как сказано, это происходит только в мыслях, но не в действительности, ибо это “Я существую без тела” значит только то, что Я не думаю о теле, Я настолько погружен в мысли, что Я ничего не знаю о своем теле и ни в какой степени не нуждаюсь в этом. Ибо подобно тому, как глаз существует не для того, чтобы созерцать себя, но для того, чтобы созерцать то, что находится вне его, так и мозг существует не для того, чтобы мыслить о себе, но для того, чтобы мыслить о другом, о предметном. В *opus fervet*<sup>66</sup> деятельности, направленной на свой предмет, орган теряет себя, забывает о себе, отрицает себя. Следовательно, философская душа права, когда она говорит: “*Cogito ergo sum*, Я мыслю, следовательно, существую”, – а именно как философ, как *res cogitans*, как мыслящая вещь. Но она не права, когда она от мышления непосредственно переходит к бытию, к действительному бытию, когда она логику делает также физикою души, или, вернее сказать, ставит ее на место последней; когда она, так как философ начинать с мышления, ничего не предполагает, кроме мышления, превращает мышление в себе и для себя в деятельность, которая ничего не предполагает, и таким образом попадает в самое резкое противоречие с медицинским аспектом человека, в особенности с патологическим.

“Математика, погруженного в область бесконечного и променявшего в своей дремоте мир действительный на мир абстракций, гонит голод из его интеллектуальной дремоты; физика, вскрывающего механику солнечной системы и следящего за планетами, блуждающими в неизмеримом пространстве, возвращает укол булавки к его матери — земле; философа, открывающего природу божества и мечтающего перешагнуть пределы смертности, возвращает к самому себе холодный северный ветер, пронизывающий его ветхую хижину, и учит его, что он, несчастный, является чем-то средним между животным и ангелом”. Так говорит поэт и мыслитель Шиллер в качестве “кандидата медицины”<sup>67</sup>.

Медицина, и прежде всего патология, является родиной и источником материализма. И, к сожалению, действие этого источника не может быть приостановлено посредством философских ухищрений. Пока люди будут страдать хотя бы от голода и жажды, они будут также и материалистами даже против своей воли и вопреки своему сознанию, ибо от этих страданий их не способны избавить ни идеалистические предписания, ни чудотворные слова, ни категорические императивы. Но медицина не является источником и оплотом экстравагантного и трансцендентного материализма, который в своих грезах выходит за пределы человека, но лишь имманентного материализма, остающегося в человеке и при человеке. Но именно этот материализм является Архимедовой точкой опоры в споре между материализмом и спиритуализмом, ибо в последнем счете здесь решается вопрос не о делимости или неделимости материи, а о делимости или неделимости человека, не о бытии или небытии Бога, а о бытии или небытии человека, не о вечности или временности материи, а о вечности или временности человека, не о материи, рассеянной вне человека на небе и на земле, а о материи, сосредоточенной в человеческом черепе. Короче говоря: в этом споре, если только он не ведется безмозгло, речь идет только о мозге человека. Он один составляет как источник, так и конечную цель этого спора. Если только мы выясним самую удивительную и трудную для понимания материю мышления, т.е. материю мозга, то мы скоро выясним и другие материи и материю вообще. “Античность, — прекрасно говорит в предисловии к своей “Анатомии мозга” англичанин Томас Валлис, медик XVII в., — имела правильное предчувствие, когда она утверждала, что Минерва появилась из головы Юпитера таким способом, что Вулкан вскрыл ее посредством акушерских орудий. Ибо истина могла появиться на свет только таким способом, а именно посредством смерти и ран и как бы через кесарево сечение, или же она останется скрытой навеки”. Но в то же время анатомия нам открывает мертвую истину и именно потому не полную. Наука никогда не может обойтись без точки зрения жизни, в которой она нуждается для своего заверше-

ния, или заменить ее какой-либо другой. Жизнь, ощущение, мышление суть нечто абсолютно оригинальное и гениальное, неподражаемое, незаменимое, неотчуждаемое, суть нечто такое, что поистине познается лишь посредством самого себя, но не представляет собой мистифицированный и шутовской абсолют спекулятивных философов и теологов.

## X

### СУЩНОСТЬ СПИРИТУАЛИЗМА

Учение, противоположное материализму, – спиритуализм, по крайней мере спиритуализм исторический, достопамятный, так сказать, классический, а не тот, который смешан, поскольку это вообще возможно, с чужеродными составными частями, как, например, бесформенный спиритуализм современности, есть учение о том, что духовная деятельность человека, мышление и воля, а согласно мнению многих, также и ощущение, имеет своим основанием некоторую сущность, коренным образом отличную от тела человека и независимую от него; а так как тело протяженно и видимо, так как оно, коротко выражаясь, чувственно и материально, то, следовательно, сущность нечувственную, нематериальную и в силу этого называемую духом (*spiritus*) или же душою.

Что дух, или душа, называемая также в отличие от души животных разумной душой, является не только отличной от тела, но и независимой сущностью, т.е. такой, которая может существовать и действовать и без тела, – это обстоятельство является необходимым следствием ее бестелесности и нематериальности, а потому и прямым утверждением спиритуализма, характеризующим самую его сущность. Так, Платон говорит в “Федоне”: “Наша душа и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом”<sup>68</sup>. “Когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства – это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся... когда же она ведет исследование *сама по себе*, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно”<sup>69</sup>. Но душа *сама по себе*, по Платону, есть то же самое, что душа вне тела или без тела, ибо Платон определенно, например, в девятой книге, утверждает, что душа, отделившись от тела, существует сама по себе<sup>70</sup>. Так, Декарт в шестом размышлении говорит: “Достоверно, что я действительно отличен от тела и *могу существовать без него*”<sup>71</sup>; и далее, в четвертом ответе своим противникам, продолжает: “Не следует думать, что способность мышления так связана с телесным органом, что *она будто бы не может существовать без послед-*

него". "Анти-Лукреций"<sup>72</sup> в пятой песне говорит: "Дух связан с телом, но он может жить и без тела". Б. Беккер в своем "Зачарованном мире" говорит: "Душа может существовать и без тела, так как она действует или деятельна без него". А. Геерборд, голландский профессор философии, говорит в своем "Этическом собрании": "Разумная душа не зависит от тела ни тогда, когда она возникает, ни тогда, когда она есть, ни тогда, когда она действует", а в своем "Физическом собрании" он продолжает: "Разумная душа может существовать вне тела и действовать независимо от тела; в противном случае она зависела бы от материи, но она имматериальна как в отношении ее возникновения, так и в отношении ее бытия и действия". Бароний, английский философ, в своей книге "Философия – служанка теологии" говорит: "Человеческая душа существует после смерти человека вне материи, следовательно, она не зависит от материи, хотя форма или душа животного столь же мало может существовать без своей материи, т.е. без своего тела, как и ощущать или желать без него. Но человеческая душа существует вне материи (extra materiam) не только после смерти, она действует вне ее в деятельности познания и воли". Гассенди в своих примечаниях к десятой книге Диогена Лаэртского говорит: "Дух, или разум, – корень воли, он является нематериальным, или бестелесным, и не имеет органа; он не смешан с материей, но свободен от нее, и это в такой степени ясно для чистого естественного разума, что, не говоря об остальных философах, уже Анаксагор утверждает это так же, как подтверждает Аристотель". Аристотель, учение которого в этом пункте вопреки всем комментаторам является, впрочем, в высшей степени темным, как раз утверждает – хотя и не о душе вообще, относительно которой он скорее дает материалистическое определение, включая в ее понятие тело и тело ей предпосылая, но о душе, поскольку она мыслит и познает, о *νοῦς*, разуме, или рассудке, – что этот последний ввиду того, что он познает все, необходимо является несмешанным, т.е. бестелесным, не имеет органа, как имеет его ощущение; что хотя ощущение не бывает без тела, но рассудок как раз отделен от тела. То же самое утверждали и схоластические философы и теологи, следуя за своим, хотя часто и превратно понятым, учителем. Например, Фома Аквинский в первой части своей "Суммы теологии" говорит: "Душа отделена (т.е. отделена от тела) в своей способности мышления, или познания, которая не есть способность какого-нибудь телесного органа, подобно тому как способность зрения есть, например, деятельность глаз, ибо мышление есть деятельность, которая не может быть выполняема посредством телесного органа... Человеческая душа вследствие своего совершенства не есть форма, погруженная в телесную материю или целиком включенная в последнюю, а потому ничто не препятствует тому, что она обладает такой способностью, которая не является телесным актом". Далее: "Мыслящий, или познающий принцип, называемый духом или ра-



зумом, обладает такой деятельностью посредством себя самого, в которой тело не принимает участия. Но ничто не может быть деятельно посредством себя и для самого себя (*per se*), что не существует посредством себя самого". И, наконец: "Мышление есть деятельность целиком нематериальная". Однако к чему отдельные цитаты? Ведь общим и определенным догматом церкви, а следовательно, и *philosophia ancillans theologiae*<sup>73</sup>, было учение о том, что души, разлученные с телом смертью, еще существуют, даже не имея тела, желают и мыслят и, больше того, ощущают, ощущают страдания и радости; эти души вновь соединятся со своими телами в день Страшного суда на празднике воскресения. Спор был только о месте и состоянии разлучившейся с телом души непосредственно после смерти, именно спор между католической и протестантской церковью.

Некоторые спиритуалисты утверждали, тем не менее, что души, или духи, имели будто бы тело и после смерти, по крайней мере "некое более утонченное тело, выходящее из более грубого, погребенного в землю, подобно тому как водка выходит из винных дрожжей", как выражается знаменитый в XVIII в. философ и теолог Канц в своем "Убедительном доказательстве бессмертия". Больше того, Лейбниц утверждал, что все сотворенные духи, в том числе, следовательно, и ангелы, никогда не бывают бесплотными. Однако с телом ли или без него – это совершенно безразлично. Душа, как ясно из приведенных высказываний и как необходимо следует из понятия нематериальной сущности, будучи также в теле, находится *вне* тела, будучи в связи с телом, не имеет связи с ним. Все попытки спиритуалистов объяснить связь души и тела или даже только сделать эту связь до некоторой степени понятной потерпели, и должны были потерпеть, крушение, так как истинным смыслом и волей спиритуализма является не связь души с телом, по крайней мере, не с телом фантастическим, а с телом материальным и действительным, а, наоборот, отделение ее от тела. Спиритуализм – это учение о душе, предназначенное и рассчитанное не для этой, теперешней жизни, но для жизни другой, будущей. Душа уже в теле мыслится бестелесной для того, чтобы она имела возможность после смерти существовать без тела. Бессмертие и бестелесность – это одно и то же. "Все, что духовно и свободно от пятнающего союза с материей (*a materiae contagio*), – бессмертно". Историческим доказательством того, что логическое отделение души от тела, от материи вообще имеет целью только физическое, материальное отделение ее от тела в смерти, является Платон, первый доказавший нематериальность, но также и первый демонстрировавший бессмертие души; этим доказательством является вообще доказательство бессмертия, которое всегда, начиная от платоновского и вплоть до мендельсоновского "Федона", опиралось на бестелесность, или нематериальность, души. Только Кант разорвал этот союз, сделав бессмертие лишь моральным требованием и следст-

вием, так как он сообразно своему идеализму или, скорее, скептицизму объявил то, что считается спиритуализмом действительной объективной сущностью души в себе, лишь субъективной мыслимой сущностью или, вернее, чистой беспредметной мыслью о сущности неизвестной в себе души. Но одновременно с недостаточностью спиритуализма он утверждал и недостаточность материализма, и притом на том основании, что материальное является предметом чувств внешних, душа же – предметом внутренних чувств. Так Кант разделался с материализмом, что, собственно, было сделано уже Мальбраншем, когда он в третьей книге своего главного произведения говорит: “Так как я уверен в том, что каждый знает свою душу только посредством мысли или внутреннего чувства обо всем, что, происходит в его духе, то я уверен и в том, что, если кто хочет судить о природе своей души, он должен спросить совета только у этого внутреннего чувства, которое всегда представляет человека для него самого таким, каким он является, а не должен вообразить себе вопреки своему собственному сознанию, что он есть какой-то невидимый огонь, какой-то утонченный воздух или гармония”.

## XI

### ЕДИНСТВО УЧЕНИЯ О БОГЕ И УЧЕНИЯ О ДУШЕ

Подобно тому как, исходя из души спиритуализма, – только о ней идет речь, а не о душе скептического Канта – можно объяснить и вывести только жизнь после смерти, но не жизнь до смерти, т.е. действительную, настоящую жизнь, а также мышление и ощущение, так из нее можно вывести только теологию, но не антропологию, можно получить только богов, но не людей. “Психология дает теологии свои принципы”, – говорит Вольф, тот самый Вольф, который первый стал различать эмпирическую и рациональную психологию. Но психология вообще, так же как и так называемая рациональная, на самом деле есть не что иное, как эмпирическая теология, как и теология есть рациональная психология, ибо связь между душой и телом, которая в рациональной психологии объясняется, а в эмпирической принимается как факт, находится в противоречии с разумом, потому что она находится в противоречии с сущностью души, или с ее понятием. Только теология есть истинная, непротиворечивая психология, ибо божество есть не что иное, как душа, освобожденная от ее противоречивой связи с телом, т.е. с материей; а душа есть не что иное, как связанное, латентное божество, смешанное с чужеродными элементами и оскверненное ими.

Душа, подобно божеству, есть бестелесная, следовательно, также непространственная и непротяженная сущность; и все же она привязана к месту вследствие своего злосчастного сочетания с телом. Так, в 12-й главе трактата де ла Форжа о человеческом духе говорится: “Нельзя

сказать, что дух сам по себе находится в каком-либо месте, ибо, поскольку он не протяжен, он не может наполнять какое-либо пространство. Если мы, однако, рассматриваем дух как связанный с телом, то мы можем сказать по отношению к этому соединению, что он больше находится в этом месте, чем в другом, ибо не может быть, чтобы тело, с которым он связан, не занимало никакого пространства, не сохраняло определенного порядка и не имело никакого положения между другими телами. Когда же мы говорим, что дух находится в одном месте, а не в другом, то это должно обозначать только то, что он связан с одним определенным телом, а не с другим. Ибо если отвлечься от этого сознания, то нельзя помыслить, чтобы субстанция, вся сущность которой состоит в мышлении, могла находиться в каком-либо месте". Поскольку душа связана с телом, она, естественно, находится в каком-либо месте; но как согласуется с ее "ненахождением нигде" – выражение, употребляемое картезианцами и Вольфом, – ее нахождение где-то? Как можно одновременно находиться в каком-либо месте и не находиться нигде? Ведь при соединении с материей душа не теряет своей имматериальности, следовательно, также и своей непространственности, своего ненахождения нигде. «Душа, – говорит, например, Григорий Нисский в 10-й и 11-й главах своего сочинения "О душе", – не меняется от своего соединения с телом, она не испытывает смятения и смешения с ним». Итак, божественная вездесущность есть не что иное, как непространственность души, освобожденной от оппозиции тела, от противоречия тела. Если спиритуализм отвергает представление о непространственности души и приписывает ей протяженность, хотя воображаемую, не материальную, не действительную, то, значит, он приписывает также и божеству подобную же протяженность. Какова психология, такова и теология. Схоластики сделали ценное открытие, что душа не находится в каком-либо "где", *in aliquo ubi*, но только "как бы в каком-либо месте", *ut in loco*, значит, не существует действительно в каком-либо месте. Конечно, и Бог также находится везде, в любом месте, но только *ut in loco*. Даже Вольф утверждает и подробно доказывает эту схоластическую бессмыслицу в своей "Естественной теологии".

То, что говорится о непространственности души, имеет значение также относительно ее бестелесности, или имматериальности. То, что душа связана с телом, в действительности значит только то, что мы отрицаем у нее бестелесность. Когда я говорю: душа имеет тело, то в действительности это значит: душа телесна, она обладает протяженностью и фигурой. И действительно дело обстоит так: человеческая душа имеет человеческую фигуру, душа быка имеет фигуру быка. Если мы утверждаем, что существует имматериальная душа, то нам следует отрицать ее связь с телом, или, говоря правильнее, мы должны вообще отрицать существование тел. С душой дело обстоит точно так же, как

с божеством. Можно, правда, от мира прийти к Богу, от тела к душе; но нельзя спуститься от Бога к миру, от души к телу, если только мы не хотим променять сапоги на лапти. Если я имею Бога, то не нуждаюсь в мире, ибо в Боге я имею бесконечно больше; если я имею имматериальную душу, то я не нуждаюсь в теле. Итак, долой его! Отрицайте публично и громко то, что вы отрицаете тайно, в глубине вашей души, то, что вы объявили бессмыслицей, признавая бестелесность души, и признайте, что только в божестве имматериальная и бестелесная душа является непротиворечивой истиной.

“Душа, – говорит тот же Григорий в 12-й главе упомянутого выше сочинения, – бестелесна, но Бог поистине и гораздо более бестелесен”, как будто существуют разные степени бестелесности и как будто имматериальность души есть призрак и обман. То же самое относится к простоте. Говорят, что душа проста, но только “один Бог”, как говорит Августин, “поистине и в высшей степени прост”, ибо простоте души противоречит ее “многообразие”, ее изменчивость, разнообразие ее сил, которое опять-таки имеет свое основание в многообразии и разнообразии телесных органов. То же самое относится и к бессмертию. Душа бессмертна, вечна, но только, как выражаются, *a parte post*, т.е. “вслед за тем”, после того как человек родился, но не *a parte ante*, т.е. с самого начала, “до того”, что имеет место только в Боге. Но оба вида бессмертия – “до того”, или без начала, и “после того”, или без конца, – связаны воедино; первый вид является предпосылкой и завершением второго; поэтому многие верили в предсуществование души, в существование ее, предшествовавшее ее телесному существованию. Но эта гипотеза является фантастической роскошью. Предшествующая душа – это божество. Поэтому об этом свойстве ее говорят опять-таки: “один лишь Бог бессмертен”. Нет поэтому ничего более забавного, чем когда думают отказаться от господина Бога, не отказываясь в то же время от бессмертия души, как будто возможно разложить Бога, природу и человечество, не разлагая в то же время в разумный материализм спиритуализм и психологизм; который в последнем счете есть не что иное, как добродушный и фантастический материализм. Один лишь Бог решает вопрос об участии души, только он является вполне ясно выраженным, представленным и осуществленным понятием души; только он является душой, появившейся на свет освобожденной от темных и смутных представлений, возникающих благодаря ее связи с телом. Теология есть истинная, объективная, открывшаяся, совершенная психология, ибо так называемая психология – разумеется, спиритуалистическая – является только уродливым порождением теологии, возникшим из неестественной содомитской связи божественной души с безбожным материализмом человеческого тела.

Но зачем доказывать на отдельных свойствах единство учения о душе и учения о Боге? Оно заключается в самой природе предмета, спи-

ригуалисты и теисты определенно утверждают, что между свойствами божественного и человеческого духа нет другого различия, кроме того, что свойства божественного духа, который является безграничным и бесконечным существом, имеют бесконечную природу, а свойства человеческого духа, который является ограниченным и конечным существом, носят конечный характер. Но божественный дух бесконечен только потому, что он не связан с телом, человеческий же дух конечен только потому, что он связан с телом, с материей. *Дух вместе с телом* есть человек и называется человеком, *дух без тела* есть Бог и называется Богом.

Если не понимают или не хотят понять, что между духом, или душой, человека и той душой, которая называется Богом, нет другого различия, кроме упомянутого выше, то это имеет свое основание – здесь, где вопрос стоит только о сущности, а не о воле, только о метафизике и психологии, но не о морали – только в том, что между душой и божеством всегда бессознательно выступает чувственность; что человек в действительности никогда не освобождается и не может освободиться от чувственности, т.е. от связи души с телом, которую человек как спиритуалист уничтожает в понятии души в своем воображении и в своей мысли; он поэтому подставляет на место своей души чувственного человека, короче говоря, посредством способности воображения связывает со спиритуализмом сенсуализм. Отсюда, например, положение Августина, в других случаях являющегося ярким спиритуалистом, о том, что душа имеет сходство с телом и его органами\*. Отсюда несовместимость души с божеством, ибо божество едино, но имеется бесконечное множество единичных душ. Но единство божества есть только единство души, сохранившее свою чистоту и целостность, ибо, принимая единичность, множественно и различие, короче говоря, принимая множественность душ, мы тем самым изменяем спиритуализму души и попадаем в объятия материализма и сенсуализма даже вопреки своему сознанию и против своей воли, ибо множество различных душ ирристе-

\* В какой степени спиритуалист утверждает правдивость чувств именно там, где он их отрицает или где ему кажется, что он их отрицает, в какой мере он всегда контрабандой вводит чувственного человека во внечувственную и сверхчувственную душу, видно, между прочим, также из того, как он представляет себе отношение души к телу. А именно, он представляет себе тело как орудие, как инструмент, а душу – как художника; он, таким образом, представляет себе, что душа находится в таком же отношении к ее телу, в каком человек находится к внешним вещам, на которые он воздействует посредством своего тела, своих чувств и своих рук. Он поэтому, естественно, находит телесным и непонятным, как можно отождествлять тело и душу. “Органшет зависит от своего инструмента, он не может на нем играть, если последний не имеет надлежащего устройства; но разве поэтому следует считать *одной* вещью органшета и орган?” – с торжеством восклицает автор “Лити-Луcreция”, не думая о том, что этим телесным примером он доказывает лишь то, что спиритуализм является фантастическим и безумным материализмом.

кает только из чувственного восприятия множества различных людей. Выдвинутый Лейбницем принцип бесконечного различия в действительности является лишь принципом чувственности; поэтому было не смешно, а совершенно разумно искать этому подтверждения или опровержения не в пыльных книгах, а в свежем саду природы, хотя и в неподходящем в высшей степени месте<sup>74</sup>. “Каждое человеческое тело, – говорит Бурдах в своей “Антропологии” – имеет *специфические особенности* в своем внутреннем устройстве, в разветвлении сосудов, в прикреплении мускулов и т.д., так что общий тип можно получить лишь благодаря абстракции на основании того, что некоторые определенные формы появляются чаще. Самыми значительными являются *разновидности извилин мозга*, так как они по своему числу, ширине и направлению никогда не бывают совершенно одинаковыми у различных людей. Органы отличаются не в меньшей степени относительно своей величины и веса; так, у некоторых людей вес мозга превышает на целый фунт вес его у других”. Это очевидное различие тел, выраженное в их мельчайших частях, заставляет нас прийти к тому заключению, что именно оно является основанием различия душевных способностей; это столь же достоверно, как достоверно то, что различие между женской и мужской душой проистекает лишь из различия между женским и мужским телом; достоверно и то, что даже взгляды и настроения меняются у женщин в зависимости от того, как меняется состояние их тела. Но что значит для имматериальной души различие между мужчиной и женщиной, даже различие между телом человека и животного? Или в собственном теле человека различие между головой и задом? Раз тело вообще, или сущность тела, упраздняется в сущности духа, отрицается в нем, то неизбежно упраздняется и отрицается всякое материальное, телесное различие, которое мы воспринимаем посредством наших грубых чувств, между человеком и животным, а в нас самих – между головой и задом. “Душа не только находится целиком во всем теле, но находится также целиком и в каждой части тела”; следовательно, она мыслит и чувствует в такой же степени в кончиковой кости, как и в голове. Исходя из этих соображений, некоторые теологи и юристы совершенно последовательно утверждают, что можно крестить ребенка, как только какая-нибудь часть его тела высунется из чрева матери, в то время как другие из очевидных соображений, которые, однако, именно поэтому противоречат сущности души, – ибо “тело не принадлежит к сущности души”, *corpus non est de essentia animae*, – позволяют оказывать эту честь лишь голове.

Впрочем, очень многие спиритуалисты признали и высказались в том смысле, что основание множества различных душ, основание различия вообще заключается не в душе, а в теле, в материи. Например, Мальбранш в первой книге своего “Разыскания истины” говорит: “Природные вещи бесконечно многообразны, в *особенности же мате-*

риальные”; Фома Аквинский пишет в своей “Сумме”: “Материя является принципом индивидуализации (principium individuationis) форм”, или душ, в другом месте: “материя является принципом единичности”. Но так как схоластики, будучи теологами, верили в бесчисленное множество ангелов, т.е. бестелесных духов, то они как философы находили следующий выход; они утверждали, как это делает, например, Альберт Великий в своем комментарии к “Небесной иерархии” Дионисия Ареопагита, что “ангелы имеют какой-то индивидуализирующий принцип вместо материи, откуда и происходит их множество”. Даже католическая церковь вынесла при Льве X на Латеранском соборе постановление, что душа размножается, принимая во внимание множество тел, в которые она вливается. Точно так же сами спиритуалисты усматривали и утверждали, что имеется связь или, скорее даже, единство между бесконечностью и духовностью, т.е. имматериальностью. “Имматериальность человеческого духа, – говорит, например, Теофил Гейль (Gale) в своей “Общей философии”, – является основанием того, что его способность понимания почти безмерна и бесконечна. Отсюда происходит часто повторяемое выражение: разум становится благодаря пониманию всем; душа, как говорит вслед за Аристотелем Фома Аквинский, представляет собой известным образом все; благодаря чувствам она становится всем чувственным, благодаря разуму – всем разумным, благодаря духу – всем духовным. Отсюда также вытекает положение: чем более формы имматериальны, тем более они имеют объема, тем более они универсальны и бесконечны”. Но и философские спиритуалисты, по крайней мере, христианские, частично признали это единство бесконечности и бестелесности, следовательно, также божества и души; но они выражали эту истину лишь отрывочно, косвенно и бессознательно, так что нужно объединить и объяснить их различные бессвязные суждения, чтобы увидеть, что их истинный смысл состоит в единстве теологии и психологии. Это относится также к Декарту и Лейбницу.

## ХП

### ЕДИНСТВО УЧЕНИЯ О БОГЕ И УЧЕНИЯ О ДУШЕ ДЕКАРТА И ЛЕЙБНИЦА

Гегель говорит в своей “Философии духа”: “Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц – все они принимали Бога за это отношение (а именно – между душой и телом) и притом в том смысле, что конечность души и материя представляют собой относительно друг друга только идеальные определения, а отнюдь не истину; так что Бог у названных философов не является, как это часто бывает, только другим словом для упомянутой выше непонятности общения между телом и душой, а по-

нимается скорее как единственно истинное *тождество* их (души и тела)<sup>75</sup>. Если отвлечься от Спинозы, то это утверждение совершенно неправильно, ибо в этом случае пришлось бы находить это тождество в том, что Декарт как верующий христианин в согласии с катехизисом делает Бога не только создателем мира духов, но также и мира тел. Но здесь стоит вопрос только о Декарте как философе, в этом смысле его трактовал и Гегель. Декарт знает только два класса существ, или субстанций: класс телесных, или протяженных, субстанций и класс мыслящих, или духовных, субстанций. К этим последним принадлежит и Бог. Но он так мало связан с материей, с телесной субстанцией, что только в нем становится истиной и действительностью положение: “*cogito ergo sum*”<sup>76</sup> – я мыслю себя без тела, следовательно, я существую без тела; только в нем открыто выражена собственная сущность человеческого духа. Ибо, “собственно говоря, – определенно говорит Декарт, – к сущности духа не принадлежит то, что он соединен с человеческим телом”, следовательно, также и то, что он осквернен ощущениями и фантазиями, т.е. чувственными образами, ибо последние происходят только из соединения духа с телом. Но именно в Боге или, говоря правильнее, сам Бог – ибо недуховные предикаты, например могущество, почерпнуты из природы – представляет собой только “мыслящую субстанцию”, только “волю и разум”, но он не имеет ощущений, фантазий, или способности воображения, следовательно, он не представляет собой связи или тождества между материальным и имматериальным. Во всяком случае, это Бог связывает душу с телом; но это не его сущность, которая представляет собой величайшее противоречие этой связи, ибо “в Боге нет ничего, что было бы подобно внешним, т.е. телесным, вещам”. Как определенно утверждают последовательные приверженцы Декарта, только его воля, которая хотя и тождественна с его сущностью, но беспричинна, совершила чудо этого соединения, но точно так же могла и не совершить его.

И только это соединение является основанием ограниченности и конечности человеческого духа, как и наоборот: только уничтожение этого соединения, отделение души от тела, обосновывает и составляет бесконечность божественного духа. В “Началах философии” говорится: Бог “имеет... в себе все то, в чем мы можем признать что-либо бесконечно совершенное или не ограниченное каким-либо несовершенством. На свете немало вещей ограниченных и так или иначе несовершенных, хотя бы мы и отмечали в них известные совершенства; но нам нетрудно постигнуть, что невозможно, чтобы какая-либо из них была присуща Богу. Так, ввиду того, что к природе тела принадлежит протяженность и что протяженное может быть разделено на части – а это означает недостаток, – мы заключаем, что Бог – не тело. И хотя мы имеем известное преимущество в том, что у нас есть чувства, но так как мы чувствуем благодаря внешним впечатлениям – а это означает зависи-



мость от чего-либо, – то мы заключаем также, что у Бога чувств нет, но что он разумет и волиг”<sup>77</sup>. Точно так же говорится в “Рассуждении о методе”: “...но так как я уже вполне ясно познал, что разумная природа во мне отлична от телесной, то, приняв во внимание, что всякая сложность свидетельствует о зависимости и что зависимость есть явное несовершенство, я заключил отсюда, что если бы Бог состоял из этих двух природ, то это не могло бы быть для него совершенством и что, следовательно, он из них не состоит”<sup>78</sup>. Что это значит, как не то, что тело есть источник зависимости, несовершенства и ограниченности человеческого духа?

В четвертом из “Метафизических размышлений”, в котором Декарт разыскивает причину заблуждений, он пишет: “... я замечаю, что моему уму представляется не только реальная или положительная идея Бога, т.е. всесовершенного существа, но также, так сказать, известная отрицательная идея небытия, т.е. того, что бесконечно далеко от всякого совершенства. Сам же я являюсь как бы серединой между Богом и небытием, т.е. так помещен между верховным бытием и небытием, что во мне, поскольку я – создание верховного бытия, неогне не находится ничего, могущего привести меня к заблуждению; но если я рассматриваю себя как причастного каким-нибудь образом несуществованию, или небытию, т.е. поскольку я сам не являюсь верховным бытием и поскольку мне недостает множества вещей, то я оказываюсь подверженным бесконечному числу недостатков, так что не должен удивляться, если заблуждаюсь”<sup>79</sup>. Что же такое это небытие, как не небытие духа, т.е. тело, отрицаемое и проклинаемое Богом и духом? Что же является источником сомнения, иллюзии, заблуждения, как не соединение духа с недуховным началом, мышления с немыслящим существом? Разве это соединение уже само по себе не является противоречием, неистинной, обманом чувств? Что же иное может произойти из этого соединения, как не непрерывное смешение истинного с ложным, сущего с несущим?

В “Рассуждении о методе” говорится: “Бог ... есть существо совершенное, и... все, чем мы обладаем, происходит от него. Отсюда следует, что наши идеи, или понятия, представляя собой нечто реальное, исходящее от Бога, поскольку ясны и отчетливы, могут быть во всем этом только истинными. Так что если у нас и бывают довольно часто идеи ошибочные, то это лишь в тех случаях, когда в них есть неясности и туманность, потому что в этом они приобщаются к небытию, т.е. столь неясны они в нас только потому, что мы не совсем совершенны”<sup>80</sup>. Но почему мы не вполне совершенны? Потому что мы не вполне нематериальны. Если Бог есть источник соединения нашего духа с материей, то он же и первоисточник наших заблуждений и иллюзий.

Декарт ссылается на правдивость Бога, когда он от представления о телесных вещах заключает к их существованию. Но его Бог столь же

мало правдив, как и вообще Бог христианской теологии и церкви, который, скорее, существо, полное противоречий, полное обманов, который, например, утверждает, что вовне он един, в то время как внутри он тройствен, который на словах отрицает, что существуют три Бога, в то время как в душе он признает существование трех отдельных личностей. Бог правдив только в том случае, если он ничего не говорит и ничего не делает, что находится в противоречии с его сущностью. Но с его сущностью согласуется только отделение души от тела, а не ее соединение с телом. Выводить материю из Бога, бытие и сущность которого состоят именно в отрицании материального бытия и материальной сущности – это то же самое, что из отрицания вещи выводить ее утверждение, из ее небытия – ее бытие. Бог или дух правдив у Декарта только там, где он из понятия Бога выводит его бытие, т.е. в так называемом онтологическом доказательстве бытия Бога; ибо это доказательство самым тесным образом связано с его “я мыслю, следовательно, я существую”; мало того, оно является предметным или теологическим выражением этого его психологического основоположения. Бог, а не телесный мир является объектом, соответствующим и подобным тому существу, которое говорит: “я мыслю, следовательно, я существую; я – только мыслящая вещь”. “Мы можем познавать божественные совершенства, – говорит Декарт, – яснее и отчетливее, чем как-либо телесные вещи, так как эти совершенства более просты и не имеют границ; поэтому то, что мы в них постигаем, значительно менее смутно”<sup>81</sup>. Точно так же он говорит: “Моя идея человеческого духа, поскольку он – вещь мыслящая... несравненно более отчетлива, чем идея какой бы то ни было телесной вещи”<sup>82</sup>.

Но таким же ясным и отчетливым представлением является и то, согласно которому только человек, только тело (от которого, однако, Декарт не освобождается, даже там, где он мыслит себя вне тела, почему он и сам на этой точке зрения говорит о своей зависимости, которая, согласно его собственному признанию, имеет только телесную причину) затемняет и затрудняет понимание; ибо нет отличия между божественным и человеческим духом, а в том существе, бытие которого совпадает с идеей, т.е. с мыслимостью, лишь опредмечивается та сущность, бытие которой тождественно с мышлением; неотделимость существования от идеи о бесконечно мыслящей субстанции является лишь выражением полного отделения души от тела, духа – от материи. Пишущий эти строки показал в своих предыдущих сочинениях, в особенности в “Замечании о теологии и теодицее Лейбница”<sup>83</sup>, в чем состоит истинное, упомянутое выше значение онтологического доказательства; оно может быть понято лишь в том случае, если мы не будем рассматривать его отдельно, но только в связи с понятием Я, мыслящего существа, поэтому я здесь коснулся его лишь мимоходом.

Если, несмотря на это, душа, или дух, должна быть приведена в связь

с телом, то какова должна быть эта связь между ними для того, чтобы она не противоречила сущности духа? Она должна иметь такой же характер, какой имеет связь между сознанием, или мышлением, и объектом этого сознания, или мышления, причем этим объектом может быть любой телесный предмет, ибо, согласно Декарту, мое собственное тело в такой же степени отличается от меня, в такой же степени находится вне меня, как и любое другое чуждое мне тело, в лучшем случае оно лишь моя навязчивая идея в отличие от других, безразличных и преходящих идей, или представлений телесных вещей.

Декарт говорит: “Посредством этих ощущений боли, голода, жажды, и т.п. природа показывает мне также, что я не только помещаюсь в моем теле, как кормчий в своем корабле, но что, кроме того, я с ним так тесно соединен и словно смешан, что составляю как бы одно целое с ним. Ведь если бы этого не было, то в случае поранения моего тела я, будучи только мыслящей вещью, не ощущал бы боли, а замечал бы это поранение одним лишь разумом, подобно тому как кормчий замечает зрением, когда что-нибудь ломается на его корабле. А когда мое тело нуждалось бы в пище или в питье, то я просто познавал бы это и даже не был бы предупрежден смутными ощущениями голода и жажды”<sup>84</sup>. Разумеется! Природа учит меня тому, что я составляю одно целое с моим телом; этому не учит меня находящийся в величайшем противоречии с природой дух спиритуализма, будь это даже спиритуализм Лейбница; ибо и у Лейбница связью между душой и телом служит представление. Несовместимость обоих не проступает у него так резко, как у Декарта, только потому, что он прибегает к темным представлениям, благодаря чему становится темным само отношение души к телу. Но где душа настаивает на своей имматериальной сущности, там не может быть также и в божестве речи о тождестве духа и материи. Лейбниц говорит определенно: “... один лишь Бог есть субстанция, ионетные отделенная от материи”. “За исключением божества все сотворенные духи имеют тела”. Но именно это соединение духов с телами есть лишь кажущееся, лишь представляемое, но не действительное, “ибо тела действуют так, как будто бы не было души, а души действуют так, как будто бы не было тел”. Поэтому причина того, что душа отличается от божества, состоит только в видимости материи, в темных и спутанных представлениях. Душа есть лишь смутное и затемненное божество, а божество лишь ясная и отчетливая душа, раскрытый смысл человеческой души, который мыслится и выражается без смутных представлений. «Вы забываете, – прибавляет Якоби к последнему цитируемому положению из Лейбница в своем “Разговоре о Юме”, – выражение “*per impossibile*”<sup>85</sup>, которое Лейбниц обдуманно прибавил, он довольно часто позволяет себе подобные метафизические фикции». Но выраженная здесь мысль Лейбница лишь в том случае *не была бы* метафизической фикцией, если бы божество, по крайней мере, так, как он его по-

нимал, имело у него значение лишь метафизической фикции, чего на самом деле нет. Бог – это душа без тела, без материи, т.е. без смутных представлений, ибо, как говорит Лейбниц, “последние составляют тело, или плоть, и образуют *наше несовершенство*”. Таким образом, мы лишь в Боге получаем *чистую правду*, лишь в нем раскрывается и опредмечивается совершенство (*l'excellence*) нашей души; благочестивый христианский философ Мальбранш в своем “Трактате о любви Бога” пишет, что в настоящей жизни, где душа соединена с телом, совершенство нашей души от нас намеренно скрыто, дабы мы не слишком много занимались совершенством нашего существа (*de l'excellence de notre être*) и не возгордились вследствие этого.

Этого самого Мальбранша Гегель также причисляет к философам, которые мыслили божество как тождество души и материи. Во всяком случае, у него находятся выражения, которые говорят в пользу этого утверждения Гегеля, например, в девятой главе третьей книги его “Разыскания истины” и в его “Разговорах о метафизике”. Здесь, в “Третьем разговоре”, значит: “... дух и тело не имеют друг с другом существенной связи, но они имеют необходимую связь с Богом. Дух может мыслить без тела, но он может познавать что-либо лишь в божественном разуме. Тело может быть протяженным без духа, но оно может им быть лишь в безмерности Бога. Устройство тела не имеет ничего общего с устройством духа, ибо тело не может мыслить, а дух не может быть протяженным. Но оба сопричастны божественной сущности. Протяженность есть деятельность, или реальность (*réalité*), а в бесконечном находятся все реальности. Следовательно, Бог протяжен, как и тела, потому что Бог обладает всеми сущностями или совершенствами, но он протяжен не по тому же способу, как тела, ибо он не имеет ограничений и несовершенств, свойственных его созданиям. Бог познает как духи, но он мыслит иным образом, чем они. В нем мысли не следуют друг за другом и не различаются друг от друга. Он всегда един и бесконечен. Он не есть существо определенное так или иначе, он есть существо как таковое, существо без ограничений”\*. Но это по видимости

\* То же самое пишет Фенелон в своем “Трактате о сущности Бога” (изд. Дантона, Париж, 1860, ч. 2, гл. 5, вероятно, это заимствовано им у Мальбранша): “... так как бесконечное существо не может быть ограничено каким-либо видом существа, то отсюда следует, что Бог не в большей степени дух, чем тело, не в большей степени тело, чем дух, так что, собственно говоря, он ни то, ни другое”. Перед этим он пишет: “... он имеет всю сущность тела, но не ограничен телом, он имеет всю сущность духа, но не ограничен духом. Он до такой степени весь сущность, что он имеет всю сущность каждого из своих созданий, за исключением тех пределов, которые ограничивают это создание”. Это место было в предыдущих изданиях искажено и ослаблено, дабы не подвергнуть благочестивого мужа подозрению в том, что он впал в пантеизм. Но дальше он сам себя исправляет и говорит: «Почему “Св. писание” говорит, что Бог есть дух? Для того чтобы сделать для невежественного человека понятным, что Бог бестелесен и не ограничен

столь либеральное существо, охватывающее как тело, так и дух, всеобщее и неограниченное, при ближайшем рассмотрении оказывается лишь сущностью духа, которая мыслится без ограничений, т.е. оказывается спиритуализмом, ибо Бог содержит тело лишь бестелесным образом, а материю – лишь имматериальным, духовным образом. В Боге от материи имеется лишь идея ее; действительная же материя, согласно Мальбраншу, представляет собой то, что следует считать самым низменным, самым презренным, самым несовершенным, самым отдаленным от Бога. Но в такой же степени, в какой она далека от Бога, она далека и от нас. Наш дух и наша душа “непосредственно и прямо” связаны только с Богом; с нашим телом душа связана только благодаря всемогущей воле Бога; но эта воля является лишь слепым выражением фактического соединения души с телом, несмотря на их несовместимость по существу. Да, соединение души с телом, по крайней мере с теперешним, действительным, а не с воображаемым, прошлым или будущим, находится в такой степени в противоречии с сущностью божества и души, что оно находит свое объяснение лишь в основании всякого зла, т.е. в отпадении от Бога. “Меня укололи в палец, и я страдаю, я несчастен; я неспособен мыслить о действительных благах; моя душа может заниматься только моим раненым пальцем, она вся пронизана болью. Какое странное несчастье! Дух зависит от тела и теряет истину из глаз вследствие своей связи с ним. Быть разделенным – что говорю я! заниматься больше своим пальцем, чем своим настоящим благом! Какая несообразность! За этим кроется какая-то тайна”. Тайна, отвечает Мальбранш в упомянутых “Разговорах”, которую религия открыла философам, – грехопадение, которое сделало душу столь зависимой от тела, столь чувственной, даже “как бы телесной”, что она из-за телесных страданий и наслаждений забывает о Боге и о самой себе, смешивает даже себя со своим телом. Какое ужасное отождествление! Ду-

---

делаем материальной природы, что он разумен (intelligent) как духи, что он имеет все положительно, что есть в мысли, т.е. все совершенство ее, без ее границ». Но все эти границы сводятся в последнем счете к чувственности, или материи, к телу: человек есть конечный дух, т.е. ограниченный телом, Бог же – бесконечный дух, т.е. освобожденный от границ тела. Поэтому, например, в Боге отрицается последовательность мыслей. Но почему человеческое мышление мыслит последовательно? Потому что оно представляет собой материальный процесс, потому что каждая мысль необходимо связана с каким-либо движением или изменением составных частей органа мышления, т.е. мозга, но ни одно движение, ни одно изменение не имеет места вне времени. То, что теперь поносят бранными словами и рассматривают как величайшее унижение человеческого духа, а именно – стремление понимать мышление как материальную деятельность, в будущем, когда будет достигнут более значительный прогресс в этой темной области, станут превозносить как величайшее торжество человеческого духа, будут прославлять, подобно тому, как теперь рассматривают как торжество человеческого духа то, что звезды, считавшиеся раньше небесными, сверхземными существами, теперь низведены до степени тел, подобных Земле, что раньше оскорбляло “моральное и религиозное чувство”.

на смешивает себя со своим жалким телом – душа, которая, если бы имела о себе ясную идею (как уверяет Мальбранш не только в упомянутом месте, но и в других местах, например в “Христианских размышлениях”), до такой степени была бы восхищена своей красотой, величием и совершенством, что она не думала бы ни о чем другом, кроме себя, и таким образом доказала бы, что различие между душой и телом имеет свое основание лишь в неясных и запутанных мыслях!

### ХIII

#### СПИРИТУАЛИЗМ ТАК НАЗЫВАЕМОЙ ФИЛОСОФИИ ТОЖДЕСТВА, ИЛИ КРИТИКА ПСИХОЛОГИИ ГЕГЕЛЯ

Но если Гегель в Мальбранше, Декарте и Лейбнице находит свое учение о единстве духа и материи, души и тела, то это значит, что относительно этого единства имеются совершенно особые обстоятельства, благодаря которым оно представляет собой также противоположность этого единства. Оно должно быть этой противоположностью и действительно является ею уже вследствие высшего принципа его философии о единстве противоположностей вообще, ибо тайна этого единства есть противоречие. Подлинное единство души и тела может быть найдено лишь в том случае, если отказаться как от бездушного, т.е. мертвого, тела, ибо тело в противоположность душе обозначает только труп, так и от бестелесной души спиритуализма, если заменить психологию и пневматологию зоологией и антропологией. Но Гегель отказывается только от тела, но не от души. Тело для него не имеет *никакой* истинности, душа есть *вся* истина. Подобно тому как единство мышления с бытием обозначает лишь единство мышления с небытием (ибо бытие и небытие – это одно и то же) или с самим собой, т.е. с мыслью, так единство души с телом обозначает у него лишь единство души самой с собой, с олицетворенным небытием тела. Психология Гегеля представляет собой ставшую истиной и выполненную мысль Лейбница о том, что душа так действует и все выводит из самой себя, как будто она не имеет никакого тела; это психологическая, или спиритуалистическая автократия и абсолютизм. В гегелевской психологии совершенно не находит применения принцип *audiat et altera pars*<sup>86</sup>, благодаря чему только и может быть улажен всякий спор, а противной стороной человеческой души старый спиритуализм все еще считал тело. «В действительности, – говорится в “Философии духа” Гегеля, – нематериальное относится к материальному вовсе не как особенное к особенному, но так, как над всякой обособленностью возвышающееся истинно-всеобщее относится к особенному; материальное в своем обособлении (почему в своем обособлении? разве нет также нематериального объ-

единения, например, в кровеносной системе, еще больше в нервной системе, тем более в мозгу?) не обладает никакой истинностью, никакой самостоятельностью по отношению к имматериализму»<sup>87</sup>. “Дух есть экзистенцирующая истина материи, истина, состоящая в том, что сама материя не имеет *никакой истины*”<sup>88</sup>. Короче говоря, дух как существующая имматериальность есть существующая неистинность, или ничтожество, материи, ибо основное определение материи, согласно Гегелю, – это “вне-себя-бытие” и существующие вне друг друга “многие, единичные”; душа же есть внутренность, всеобщность, единство, следовательно, упразднение, отрицание “внешности, раздробленности и множественности материи”. Однако не только материя вообще, которая является объектом метафизики, т.е. абстракции, но и действительная, телесная материя, т.е. материя органической химии, физиологии и анатомии, не имеет никакой истинности, никакого значения для души. «Как мало многообразия множества представлений обосновывает внеположность и реальное множество элементов в “Я”, столь же мало и реальная внеположность телесности является истинной для чувствующей души. Как ощущающая она определена непосредственно, следовательно, естественно и телесно; но внеположность и чувственное многообразие этой телесности в такой же малой мере имеют для души значение чего-либо реального, как и для понятия, а поэтому и не имеют для нее значения какого-либо предела»<sup>89</sup>.

Гегелевская психология опирается поэтому на “явления животного магнетизма. Ибо по отношению к этим последним мнение рассудка о безусловно прочной привязанности духа к месту и времени, равно как и к понятной для рассудка связи причины и действия, теряет свой смысл, и в пределах самого чувственного наличного бытия обнаруживается остающееся для рассудка невероятным чудом превосходство духа над внеположностью и присутствия ей внешними связями”<sup>90</sup>. Гегелевская психология усматривает именно в этом “освобождении” животного магнетизма “от границ пространства и времени и от всех конечных связей ... нечто такое, что имеет с философией некоторое родство”, конечно, “к спекулятивной философии, которая одна лишь не видит в животном магнетизме непонятного чуда”<sup>91</sup>. Не удивительно поэтому, что гегелевская душа, для которой исчезли все границы тела и все конечные связи, “может без помощи глаз и без посредства света воспринимать *видимое*”<sup>92</sup>, т.е. без связи со зрительным нервом и с остальным эмпирическим хламом, относящимся к нему, а именно: без роговицы, водянистой влаги, зрачка, хрусталика и стекловидного тела. Бросается в глаза лишь то, что душа обнаруживает “сосредоточенное главным образом в подложечной области” мистическое “общее чувство”, которое “заменяет место зрения, слуха, и даже вкуса”. “Так, один французский врач в Лионе, в то время когда животный магнетизм не был еще известен, пользовал больного, который слушал и *читал* исключитель-

по посредству подложечной ямки; он мог читать книгу, которую держал в другой комнате кто-либо, связанный – по предписанию врача – посредству цепи лиц с индивидуумом, стоявшим у подложечной ямки больного”<sup>93</sup>. Вездесущая душа, для которой не существовала телесная внеположность и различенность от головы до пяток, могла сообщить свое благотворное общее чувство также мозоли или выбрать ареной своей чудотворной деятельности кончик волоса, подобно тому, как вездесущий Бог схоластиков вместе со всей троицей, вместе с Отцом, Сыном и Святым Духом существенно и лично присутствует даже в самой маленькой ничтожной точке, даже в кончике одного волоса. Зачем, спрашиваю я еще раз по этому поводу, существует мир, когда существует Бог, существо, которое в своей полноте и в своем единстве обладает всем, что существует в мире лишь в виде разорванных лоскутьев, когда это высшее существо наличествует полностью в каждом атоме? Но зачем также и тело, например глаз, когда существует душа, которая видит также и без глаз? Зачем это искусное создание, эта “спецификация”, эта обстоятельность, эта изощренность материи, когда все сказано и сделано *одним* простым словом “душа”? Зачем эта протяженность в длину, ширину и глубину для непротяженной вещи? Это расчленение, это разделение до бесконечности для простого, неделимого, нерасчленного существа? Зачем мозг, этот превосходный орган, который отличается не только от всех других органов, но и в себе самом так различен, так запутан, так лабиринтообразен, если все почести следует отдавать не ему, а другому, имматериальному, существу?

Но какое дело до всего этого *той* душе, которая, будучи независима от пространства и времени, как “созерцающая и чувствующая душа” созерцает даже события, отдаленные в пространстве и во времени, или же воображает, что она их созерцает и, не нуждаясь ни в каких материальных условиях и средствах, обладает магической, а выражаясь проще, колдовской властью над телом? Ужасно! Уже дитя во чреве матери подчинено могуществу этого колдовства, ибо оно “совершенно открыто для *непосредственного* воздействия... души матери”<sup>94</sup>. Это воздействие, это телесное воплощение внутренних душевных движений матери “обнаруживается в тех явлениях, которые носят название родимых пятен. Правда, многое, что причисляли сюда, может иметь чисто органическую причину. Но относительно многих физиологических явлений не может быть сомнения в том, что они обусловлены ощущением матери, что в основе их лежит, следовательно, некоторая *психическая* причина. Например, сообщают, что дети появились на свет с поврежденной рукой, потому что мать или действительно переломила себе руку, или, по крайней мере, так сильно ушибла ее, что могла опасаться перелома, или, наконец, потому что была испугана видом перелома руки у кого-нибудь другого”<sup>95</sup>. Но как можно внезапно подтверждать грубым материализмом перелома плечевой кости “нераздельное



душевное единство” между матерью и ребенком? Как может внезапно превратиться в хирургическую истину “неистинность чувственной и материальной внеположности и опосредствования”? Как может сохраниться связь костей там, где даже “связь с матерью посредством пуповины, детского места и т.д., поскольку она носит внешний анатомический и физиологический характер, совершенно не принимается во внимание при существенном психическом отношении”<sup>96</sup> Душа сама есть упразднение материальной внеположности тела, следовательно, также и костей. Почему душа матери, которая “как чувствующая” является одновременно и желающей, разумной или верующей душой, не сообщает ребенку в своем чреве вместо страха перед переломом кости страх божий и адских мук? Разве при этом психическом единстве, при этом “непосредственном воздействии” переход от религиозных представлений и понятий, имеющих в душе матери, в душу ребенка легче и естественнее, чем переход к действительному перелому руки ребенка от материнских представлений, связанных с переломом руки? И если анатомическая обособленность эмбриона в организме матери, “особые оболочки”, в которые он заключен для сохранения своей самостоятельности, не являются пределами для человеческой силы воображения, то почему же не считать нам, как это думали в древности и в средние века верующие, что дети уже во чреве матери могут прыгать от религиозной радости и петь “Ave Maria”?

Абсолютное тождество или, скорее, абсолютная путаница противоположностей и предметов в этой области, как и в других областях, не пролила истинного света на спорное явление, но окутала его мистической тьмой. Ибо, как ясно показал уже к 1785 г. Рихерц в своих прибавлениях и замечаниях к сочинению Муратори “О воображении”, здесь речь идет лишь о том, “может ли сила воображения матери”, – ибо только она и является таинственной силой магии, – “передать своему плоду образ той вещи или сообщить ему что-либо подобное с тем предметом, который произвел на нее очень сильное впечатление, к которому она чувствовала страстное влечение или сильное отвращение, который повергал ее в ужас или страх или вызывал в ней гнев”. Согласно Гегелю, душа обладает магической властью не только над чужим телом, но и над своим собственным, и естественно, что эта последняя магия есть самая сильная, как “самая непосредственная”. Но если душа может вызвать в чужом теле такие явления, как родимые пятна, почему же душа какого-либо сумасшедшего человека, который, например, воображает, что он беремен, – действительно, были сумасшедшие, которые воображали это, – не может посредством магии сделать свое тело действительно беременным? Точно так же почему знаменитые стеклянные ноги, – в истории человеческого помешательства значительную роль играет также стеклянный зад, – не могут превратиться в действительное стекло? Что невозможно для магии? Ведь она делает тело

“покорным исполнителем ее воли, лишенным всякой способности сопротивления”, т.е. делает его исполнителем той способности которая осуществляет и опредмечивает порождения человеческой фантазии. Но есть ли что-либо невозможное для воображения? Оно обладает психологическим всемогуществом. Поэтому кричащим противоречием, настоящим чудом непоследовательности является то, что Гегель, который не только верил в психологические чудеса, но и демонстрировал их, выводил из природы души, в своей “Философии религии” не доказывал в качестве спекулятивных истин теологические чудеса и чудесные явления, например бестелесных духов, ангелов и чертей вместе с их свитой ведьм, т.е. все те явления, которые были дискредитированы только Просвещением. Ведь даже его “Логика” есть лишь *логическое* творение из ничего, отрицание старого положения: “ничто не происходит из ничего”. Но творение из ничего есть первое условие чудес, есть изначальное чудо; каждое чудо есть частное проявление творения из ничего.

Но довольно о болезненных явлениях гегелевской психологии, его эпохи и места, в котором он жил, ибо эти три вещи неразрывно связаны между собой и служат решающим доказательством того, что именно там, где дух сознательно демонстрирует свою независимость от условий места и времени вообще, он бессознательно доказывает свою зависимость от самых частных условий места и времени. Воздадим Гегелю ту честь, которая подобает его эпохе, эпохе трансцендентной романтической реакции; но не забудем, что и “абсолютный дух” связан с условиями места и времени! Обратимся к более утешительным психологическим явлениям, дабы оправдать наше положение, что в гегелевской психологии не может быть никакой речи о тождестве тела с душой, так как душа составила здесь счет без хозяина, т.е. без тела: ибо в ней самоудовлетворенная душа выступала против тела столь же враждебно, как в так называемом дуалистическом спиритуализме, вследствие чего его абсолютное тождество является лишь абсолютной односторонностью.

Гегель, правда, объявляет “совершенно пустым мнение тех людей, которые думают, что, собственно говоря, человек совсем не должен был бы иметь никакого органического тела, потому что, вынужденный этим телом к заботе об удовлетворении своих физических потребностей, он тем самым отвлекается от своей чисто духовной жизни и делается неспособным к истинной свободе. (...) Задачей же философии является познать, каким образом дух только благодаря тому существует для *самого себя*, что он *материальное* противопоставляет себе, — частично как свою *собственную* телесность, частично как внешний мир вообще; и эти таким образом различные стороны снова приводит к единству с самим собой, опосредствованному этой противоположностью и ее снятием. Между духом и его *собственным* телом, естествен-

но, имеет место еще более интимная связь, чем между духом и всем остальным внешним миром. Именно вследствие этой необходимой связи моего тела с моей душой деятельность, проявляемая этой последней по отношению к первому, не является конечной, только *отрицательной*. Поэтому я прежде всего должен утвердиться в этой *непосредственной* гармонии моей души и моего тела... не имею права обращаться с ним пренебрежительно и враждебно..."<sup>97</sup>. "Если я буду вести себя соответственно с законами моего телесного организма, то душа моя будет в своем теле свободной"<sup>98</sup>, – совершенно справедливое положение. Но тотчас вслед за тем говорится: "И тем не менее душа не может ограничиться этим *непосредственным* единством со своим телом. Форма *непосредственности* упомянутой выше гармонии противоречит понятию души, ее назначению быть к себе самой относящейся идеально-стью. Чтобы стать соответствующей своему понятию, душа должна... сделать свое тождество со своим телом таким тождеством, которое *положено* или опосредствовано духом, она должна овладеть своим телом, создать из него *податливое* и *удобное орудие* своей деятельности, так преобразовать его, настолько, чтобы она в нем получила отношение к самой себе"<sup>99</sup>.

Слово "непосредственно" употребляется Гегелем бесконечно часто, и все же его философия совершенно лишена того, что обозначает это слово, т.е. непосредственного, ибо Гегель никогда не выходит за пределы логического понятия: он с самого начала делает непосредственное свойством – на его языке "моментом" – самого опосредствованного, а именно абстрактного понятия. Так обстоит дело и здесь. Душа находится в непосредственном единстве с телом, но это непосредственное единство должно быть упразднено и должно быть превращено в единство, которое опосредствовано противоположностью тела и души и положено, т.е. создано духом, следовательно, это единство *само по себе* уже опосредствовано, оно только мыслится как непосредственное. Но разве не существует вечного единства души с телом, т.е. такого, которое непосредственно продолжается до конца жизни и сознания? Это единство неразложимо для всех диалектических фокусов опосредствования и является непосредственным не только в логическом смысле, но и в физическом, в телесном смысле. Каким образом может быть упразднено это непосредственное единство души с телом? Только физическим, телесным образом, только путем самоубийства. Но разве душа, упраздняя тело, не упраздняет самой себя? Не подтверждает ли она этим своего непосредственного, нерасторжимого единства с телом, причем подтверждает его как причину своего поступка, так и самим поступком, ибо самоубийца не хочет больше жить, мыслить и чувствовать, так как он может мыслить и чувствовать только отвратительное? Как вообще может идти речь у Гегеля о непосредственном единстве души с телом, когда тело не имеет для души никакой истинности, ника-

кой реальности, когда душа, согласно Гегелю, есть лишь понятие, опосредствованное упразднением и уничтожением телесности, или, говоря правильнее, есть само понятие? Где здесь хотя бы след телесности?

“Душа должна овладеть телом”. Но разве душа имеет лишь юридическое отношение к своему телу? Разве юридическое отношение не имеет своей предпосылкой физиологическое? Ведь даже в римском праве говорится, что владение должно быть приобретено *animus et corpus*, душой (волей, намерением) и телом. Но где же в гегелевской психологии тот *corpus*, с помощью которого имматериальная душа должна овладеть телом? Нигде. Почему? Потому что, как и вообще в идеализме и в спиритуализме, тело души, как и мыслителя, является предметом лишь в качестве объекта, но не в качестве основания воли и сознания; поэтому совершенно упускают из вида то, что мы делаем тело своим объектом лишь посредством непредметного для нас телесного начала, т.е. не обращают внимания на то, что посредством телесного, находящегося под нашим сознанием, мы воспринимаем телесное, находящееся перед нашим сознанием. Поэтому “магия, свободная от всякого опосредования” для воли и для сознания, сама по себе, или по своей природе, является в высшей степени опосредованной, опосредствованной бесчисленными нервными волокнами; таким образом, всей властью, которую мы обладаем над телом, мы обладаем лишь вследствие интимного и тайного соглашения с ним; мы имеем эту власть над телом лишь благодаря самому телу, лишь вследствие того, что сила тела, посредством которой мы в состоянии что-либо сделать, — это другая сила, чем та телесная сила, над которой мы проявляем свою власть; но *непосредственное* единство души и тела, которое не допускает никакого промежуточного звена между материальной и имматериальной сущностью, никакого различия или противопоставления их, т.е. тот пункт, где материя мыслит и тело есть дух и где, наоборот, дух есть тело, а мышление есть материя, есть как раз *тот* пункт, где сознательная деятельность этого единства не имеет своим объектом ничего телесного и материального в качестве основания этой деятельности. Поэтому человек, который считает сознание мерой и сущностью вещей, считает мышление абсолютно имматериальной деятельностью, протекающей вне органов, и в таком смысле объясняет его. Это *punctum saliens*<sup>100</sup> есть мозг.

“Мозг! Что мы знаем о мозге и о связи мышления с ним?” Ничего определенного; если угодно, даже ровно ничего. Но именно потому, что мы ничего не знаем, мы вследствие известного *homo et vasculi*<sup>101</sup> или по аналогии с ним дополняем пустоту нашего незнания воображаемой и вымышленной сущностью, мы превращаем наше незнание материального основания и процесса в нематериальную сущность, т.е. делаем действие причиной самого себя. И нет ничего удивительного в том, что мы мало знаем или даже ничего не знаем о самом близком к нам, по

крайней мере не знаем ничего определенного. В течение тысячелетий люди были заняты только тем, что отделяли душу от тела и стремились обеспечить себе жизнь после жизни; в течение тысячелетий люди, совершенно не заботясь о познании материи, о том, чтобы достичь телесного самопознания, изучить анатомию человеческого тела\*, думали только о том, как различить дух и материю. Еще и теперь это различие является религиозным и философским догматом, отказ от которого считает предосудительным даже нынешняя государственная мудрость, отчасти сознательно, отчасти бессознательно находящаяся под башмаком духовной власти, которая из имматериальной души извлекает величайшие материальные выгоды. Но когда в будущем люди будут тратить столько же времени, средств и ума на познание единства души и тела, сколько они тратили до сих пор на доказательство различия их, тогда они, конечно, лучше узнают связь мышления с мозгом. Но и тогда, когда для познания, для науки эта связь будет выявлена и опосредована, она все же сама по себе останется вечно непосредственной, подобно тому как связь мозга с глазом через зрительный нерв, несмотря на эти и другие выявленные промежуточные звенья, в самом зрении останется абсолютно непосредственной даже для величайшего физиолога, точно так же, как и для величайшего идиота. Это происходит по той причине, что эта неразложимая и неуничтожимая непосредственность, которая не может быть превращена никакими диалектическими ухищрениями в свою противоположность, представляет собой неотчуждаемую собственность, саму сущность жизни в отличие от мышления и знания.

Во всяком случае “мое тело по природе”, вернее от рождения (ведь нельзя же считать, что птица, которая не умеет летать, такова по природе, а птица, которая является мастером в искусстве летать, такова сама по себе, а не по природе), не является искусным или “податливым орудием души”; оно должно быть сперва “положено” ею как таковое посредством упражнения и образования. Деятельность, функция органа, если представить и выразить ее с точки зрения орудия, представля-

\* “До начала XIV в. суеверие, запрещавшее наносить повреждения трупам, и церковь сопротивлялись изучению естественной истории человека и внутреннего строения его тела. Император Фридрих II, стоявший выше предрассудков своей эпохи, рекомендовал своим врачам в Неаполе и Салерно чаще вскрывать трупы, чтобы повысить свои знания. Церковь сопротивлялась всяким попыткам этого рода, и еще Бонифаций VIII запретил около 1300 г. под страхом тяжелых наказаний изготавливать скелеты” (*Эйхгорн*, История литературы, т. II, с. 435). “До Везалия анатомия еще так мало существовала как плака, что Карл V (лейб-медиком которого был Везалий) предложил теологам в Саламанке в качестве вопросов, касающихся их религиозной совести, решить, не является ли при всех обстоятельствах безбожным делом – расчленять человеческое тело” (там же, т. III, отд. I, с. 897). Какая совесть и нежность по отношению к человеческим трупам, в то время как без всяких угрызений совести рассекали и сжигали живых людей!

ет собой цель, т.е. смысл, дух, душу этого органа. Она зависит от органа; если его форма и состав не надлежащие, то он функционирует и действует неправильно. Но и орган зависит от своей функции; он становится вялым, тощим и, наконец, совершенно отмирает, если им пользуются неправильно и делают его негодным к употреблению, ибо питание и истощение, производство и потребление здесь также неотделимы друг от друга. Так, мышление есть движение, motion мозга, который оно пожирает, а вместе с тем и питает, ибо если деятельность мозга усиливается, то увеличивается также и приток питательной жидкости. Навык мастера ставит. Лишь благодаря мышлению мозг развивается в орган мышления; благодаря привычке думать о том или ином так или иначе он определяется и изменяется известным образом, подобно тому, как привычка созерцать далекие или близкие предметы определяет фигуру органа зрения. Во всяком случае, дух образует и определяет тело в такой степени, что человек, который занимается умственной деятельностью и соответственно регулирует свой образ жизни, сон, еду и питье, косвенно определяет согласно своему смыслу и своей профессии также свой желудок и свое кровообращение. Но не забудем также и другой стороны дела, а именно: к чему дух определяет сознательно тело, к тому он сам определяется бессознательно своим телом; так, например, я как мыслитель определяю свое тело согласно своей цели по той причине, что создающая природа в союзе с разрушающим временем организовала меня так, чтобы я стал мыслителем; я, таким образом, в высшей степени фатальный мыслитель. Вообще дух полагается и определяется в зависимости от того, как и в качестве чего полагается или определяется тело. Человек, говорит Гегель, в противоположность животным (истинность, по крайней мере общезначимость этой противоположности опровергаются уже котятами и щенятами) "должен посредством своей собственной деятельности сделаться господином своего тела"<sup>102</sup>. Но в то время, как он становится господином своего тела, он становится также господином самого себя, ибо в несобственном смысле слова он становится самостоятельным лишь тогда, когда он в собственном смысле слова твердо встает на ноги. Укрепление тела есть самоукрепление; закалка тела есть укрепление самого себя, упражнение тела есть упражнение духа; эти явления начинают сильно отличаться друг от друга лишь в той мере, в какой упражняются и совершенствуются различные органы или один и тот же орган, но в различных направлениях. Лишь посредством мышления мозг превращается в действительный орган мышления, но лишь благодаря усовершенствованному органу мышления само мышление становится совершенным, свободным, надежным. Что здесь является исключительно причиной или исключительно действием? То, что является действием, становится причиной, и наоборот.

"Тело есть орудие души", но и наоборот, душа есть орудие тела. Где,

например, тело становится покорным орудием танцевального искусства, там одновременно душа становится послушным орудием “демона пляски”: она до такой степени приходит в движение и восхищение от танцующего тела, что впадает в “головокружительное безумие”, ничего не чувствует и ни о чем не думает, как только о том, что танцы – это божественное наслаждение; орган мышления и ощущения бывает до такой степени захвачен “иллюзиями мускульного чувства”, что люди, “после ночи, проведенной в танцах, лежа в кровати, все еще испытывают такое ощущение, как будто танцуют”, так замечает Груйтгуйзен в своей “Антропологии”. То, что ты делаешь с телом, то тело делает с тобой, согласно священному естественному праву возмездия. Но где у Гегеля хоть какой-либо след этого естественного права? Как у него может идти речь о “непосредственном единстве или гармонии” души и тела? И даже когда у него идет речь об этом, то что значат слова, которые опровергаются действиями? Гегель всюду принимает сторону только души, по крайней мере нигде, где вопрос стоит о том, чтобы выразить истину тела не только посредством двусмысленных “знаков”, а посредством ясных слов, он не предоставляет слова телу. Он повсюду действует так, как будто у него нет тела, подобно неоплатонику Плотину, который стыдился своего тела вполне правильно и с достойной уважения последовательностью, поскольку тело есть стыд и срам имматериальной души. Какое значение имеет для души различие между мозговыми и официальными срамными частями, поскольку душа в силу своей имматериальности уничтожает все телесные различия? Для имматериальной души мозг – такая же гадкая и грязная материя, *squalida cerebri materia*, как и *tot* телесный орган, название которого, согласно новейшему “чисто научному методу”, никогда не произносится в приличном обществе, хотя он по существу имеет всемирно-историческое значение и обладает властью, покоряющей мир.

Таким образом даже там, где Гегель говорит об ощущении, с его губ, поскольку они в отношении имматериальной души ничем не отличаются от срамных губ, не срывается скабрезное слово “тело”, но он определяет и даже дедуцирует ощущение, отвлекаясь от тела, из совершенно абстрактных, общих, ничего не определяющих формул, в то время как даже с точки зрения спиритуализма, еще по Платону, душа приходит к ощущению лишь посредством тела. Именно поэтому последовательно проведенное и целомудренное понятие души, божества отрицает как ощущение, так и человеческое тело (*Leib*), поэтому становится необходимым включить в генезис и в определение ощущения понятие тела вообще (*Körper*) если вообще возможно такое определение ощущения, которое было бы больше, чем чисто словесное определение.

Таким образом, Гегель рассматривает также привычку как “вторую природу, положенную душой”, или как “непосредственность”; он

заявляет, что она представляет собой “трудный момент в организации духа”; мало того, он считает ее одним из “самых трудных определений при научном рассмотрении души и духа”<sup>103</sup>. Она и в самом деле трудное место, но только по той причине, что при привычке имеет значение также и тяжесть тела, даже сила инерции, а также упругость. Кто считает ее действием имматериальной души и не принимает во внимание фактор – или даже фактотум – тела, тот составляет счет без хозяина, однако такой идеалистический счет составляется ценой больших усилий, к сожалению, тщетных. Что привычка не есть действие духа или, по крайней мере, действие одного только духа, но также и тела, показывает тот факт, что можно приучить себя переносить даже яды, как смертельное, так и бессмертное действие которых, конечно, не зависит от нашей воли и от нашего сознания и находится по ту сторону той деятельности, причиной которой мы считали душу; как и наоборот, мы не можем приучить себя к самым безобидным вещам, сколько бы мы ни старались, если наше тело абсолютно не выносит этих вещей. Далее, опыт показывает, что и животные, даже растения, акклиматизируются, т.е. привыкают ко “второй, иной природе”; у хищных животных, которых приучают к растительной пище, удлиняется даже кишечный тракт. Уже древние врачи заметили, что “привыкают не только животные силы тела, но даже и так называемые жизненные и естественные силы его”.

Говоря о привычке, Гегель приходит также к телу; но он приходит к нему лишь в том смысле, что “сущая в себе идеальность”, т.е. упраздненность, недействительность “материального вообще и определенной телесности *полагалась бы как идеальность, чтобы душа, соответственно определенности своего представления и воли, существовала бы в своей телесности как субстанция*”<sup>104</sup>, – это значит, что установленное понятие имматериальной души осуществляется и доказывается как истинное, но только в смысле и в духе “самой непосредственной магии”. Поэтому вслед за тем говорится: “Самое внешнее, пространственное определение индивидуума – то, что он стоит прямо, – превращено его волей в привычку, в непосредственное, бессознательное положение, всегда остающееся делом его непрерывно действующей воли; человек стоит лишь потому и *лишь постольку, поскольку он хочет стоять*; лишь до тех пор, пока он этого бессознательно хочет”<sup>105</sup>. Но он стоит также потому, что он может и даже должен стоять, и таким образом выполняет закон своей организации, т.е. естественную необходимость. Вертикальное положение и движения тела хотя и зависят от воли человека, но это происходит только потому, что сама эта воля зависит от его организма, что его воля органически обоснована и представляет собой лишь проявление, живое выражение ее интимной, но именно поэтому тайной связи с мозгом, нервами и мускулами. Воля, оторванная от ее связи с нервной и мускульной системами, не есть воля, а только фан-



тастическое желание, ибо воля есть исполнительная власть; но я способен и могу выполнять лишь то, чего я вообще могу желать в соответствии и согласии с моим мозгом и моим организмом.

Если бы все зависело только от воли, а не от организма, то стоило бы мне только пожелать лететь, и я полетел бы даже без крыльев и искусственных летательных органов; я бы тогда мог мгновенно перелететь из Европы в Америку или с нашей Земли на Луну одним прыжком. “Конечно, не это имелось в виду, такая воля есть нелпость, бессмыслица”. Верно, во всяком случае, воля имматериальной души в этих примерах обнаруживается во всей своей бесстыдной наготы. Именно здесь бессмыслица этой воли, которая защищена и прикрыта инкогнито в нашем теле благодаря царящей там темноте, обнаруживается очевидно и лишь поэтому отвергается. Что такое пространство и время для имматериальной души, которая находится сама по себе вне пространства и времени? Разве не говорится здесь определенно: “я могу сделать то, что хочу”. Почему же мне не пожелать перенестись отсюда мгновенно в Америку и сделать это? Но, может быть, воля, которая может сделать все, чего она захочет, относится лишь к моральным поступкам? Но, может быть, я хочу перелететь туда из моральных соображений? Опасность – в промедлении; только мое присутствие в этот момент может принести решительную победу делу свободы и гуманности. Почему эта добрая воля – бессильное желание? Потому что и моральная воля зависит от организма, без него она ничего не может сделать, потому что в морали я хотя и “могу сделать то, что хочу”, но – обратите внимание – только в своем воображении; потому что всемогущая воля, как на небе, так и на земле, является лишь покорной слугой человеческой способности воображения. Фихте – да будет мне позволено сделать отступление от преемника к предшественнику – изменяет положение “я могу сделать то, что хочу” в своей “Системе учения о нравственности” следующим образом: “Мы, собственно говоря, можем сделать все, что только *можем хотеть*”. Здесь совершенно правильно воля ставится в зависимость от возможности действовать, так что гиперболическое “все” сводится к очень скромному “только”: я могу только то, что могу, или я могу желать, т.е. желать воздействовать, только в такой степени, в какой я могу действовать согласно законам физики и силам организма. Но это ограничение проистекает не из Я, а из не-Я Фихте, почему оно и идет вразрез и против воли, противоречит основным определениям его воли. Ибо, если я как субъект воли нахожусь “по ту сторону природной необходимости, не являясь больше членом ее цепи”, если в воле прерывается не только связь с природой, но и всякая связь вообще, “ряд свободных определений состоит из скачков”, где “у каждого члена прерывается связь”, то мы не понимаем, почему эти скачки над причинной связью природы не могут превратиться в действительные скачки с Земли на Луну, из Европы в Америку, в

особенности если эти скачки совершаются в интересах морального и политического прогресса, к сторонникам которого принадлежал Фихте, что составляет его бессмертную славу. Поэтому нет никакого противоречия в том, что “наукоучение” перешло в богоучение. Подобно тому как только божество вообще есть душа, освобожденная от своих пределов и противоречий, есть только последовательная душа, так и только божественная воля есть последовательная, бесстыдная человеческая воля “наукоучения” и спиритуалистической психологии вообще, освобожденная от невыносимых противоречий с ее понятием, от неестественных ограничений, которые она наложила на себя добровольно по видимости, но в действительности же по принуждению, из ложного стыда и боязни перед природой и телесностью.

Но вернемся к гегелевской привычке и “сумасшествию”, чтобы еще на одном примере объяснить и оправдать нашу критику гегелевской психологии. Как и привычке, Гегель считает также и сумасшествие (оно, к сожалению, не представляет собой здоровой, единой и счастливой зависимости, которая именно поэтому кажется независимостью, все же являет зависимость нашего духа от организма, причем не только для сознания, но также для настроения и чувства) лишь делом духа или, скорее, души. Правда, он говорит: оно “есть... болезнь психического, нераздельного с телесным и духовным”<sup>106</sup>, но это телесное вновь равнозначно с “сущим”. Безумие содержит в себе по существу противоречие между телесным, получившим *бытие* чувством и тотальностью опосредствований, составляющих конкретное сознание. Дух, определенный только как *сущий*, поскольку такое бытие не *имеется* в его сознании в нерасчлененном виде, является больным”<sup>107</sup>. Таким образом, это телесное есть нечто упраздняемое, которое в душе как таковой упразднено и расчленено. Кроме того, он определяет сумасшествие даже как “существенную ступень в развитии души”<sup>108</sup>, хотя эта “ступень или форма” не должна обязательно проявляться в своей крайности у каждого человека. Он выводит его отчасти из моральных или, скорее, аморальных “эгоистических определений”, отчасти из теоретического и духовного основания, из того, что «прежде всего я представляю собой совсем *абстрактное*, совершенно неопределенное и потому для всякого содержания открытое “Я”. И поскольку я являюсь таким “Я”, я могу создавать себе самые пустые представления: считать себя, например, за собаку»<sup>109</sup>; так как только человек доходит до этой полной абстракции Я, то Гегель приписывает также человеку “*привилегию*” на сумасшествие и безумие, как будто животные не имеют злополучного права становиться “безумными”, бестолковыми, сумасшедшими и буйными. Правда, у Гегеля, как и у других, всегда за душой спрятано тело, когда он говорит: дух “только как вещь, т.е. как нечто природное и сущее, способен к помещательству, к некоторой упорядочивающейся в нем конечности”<sup>110</sup>, – что это зна-

чит, как не то, что дух способен болеть только как телесное, вследствие своей телесности и в силу ее? Но если мы при безграничной языковой путанице и путанице понятий, которая царит в философии Гегеля (при этом мы его ни в чем не упрекаем, так как именно в этом “смешении всех устойчивых различий рассудка” спекулятивная философия в союзе с сомнамбулизмом переживает свое высшее торжество), захотим придать прочность телесного неопределенному существующему, колеблющемуся между бытием и небытием, то какую мы совершим несправедливость, какую мы проявим односторонность, если будем считать тело только причиной душевных болезней и будем упрекать его в них, но не пожелаем признать в нем также и причину здоровья духа! Но остановимся на словах “природное и существующее”. Существующее происходит от существования, природное – от природы, как в смысле языка, так и по существу. Таким образом, природа, та природа, которой одной только мы обязаны тем, что не теряем рассудка от глупостей человеческого мира, от помешательства наших философов, от иллюзий разума и права, которые нам внушают наши теологи и государственные деятели, – эта самая природа якобы является лишь негодником наших болезней и глупостей, не будучи одновременно также и негодником нашего здоровья и мудрости? Природное значит безумное? Получается, что безумие, собственно говоря, есть природа человека, “существующее” человечество? Но как согласуется эта незаконная мысль, очевидно выражающая мятежное недовольство существующим положением, – как она согласуется с законной разумностью действительного? Ах, просните! Я забыл о великом различии между бытием и действительностью. Моя философия, которая опирается лишь на Евангелие пяти чувств, а не на апокрифическое общее сознание или на апокрифическую бессмыслицу сомнамбулизма, – моя философия, которая, как известно, именно поэтому не является никакой философией, в своем духовном убожестве знает лишь *одно единственное* бытие, действительное природное бытие; кроме того, она – какой ужас! – вполне удовлетворяется этим единичным и однократным бытием, так что она, в согласии с Библией, радостно восклицает: “блаженны нищие духом”, но одаренные природой.

С этой неестественностью по существу у Гегеля самым тесным образом связан также и неестественный метод, прямо-таки извращающий порядок природы, который он, как и в остальных частях, применяет также и при изложении ступеней развития психологии, за исключением ее последней части. Так, Гегель совершает “диалектический переход” от сумасшествия к привычке и стремится доказать “необходимость” этого перехода, в то время как человек, задолго до того как он начинает петь “похвалу глупости”, уже сейчас же после рождения, со своего повторного вздоха, бывает посвящен в мистерии “сладкой

привычки бытия”; поэтому было бы гораздо более согласно с природой, а следовательно, гораздо разумнее и логичнее переходить от привычки – действительно, как много безумных привычек имеет почти каждый человек – к безумию, как это и делали психологи задолго до Гегеля. Так, например, Якоб в своей “Опытной психологии”, когда он трактует о привычке, говорит, что “из нее можно объяснить, каким образом постепенно представление становится навязчивым представлением и как это последнее становится все более прочным, чем дольше оно длится”; и Гоффбауэр в своем сочинении “О сумасшествии” говорит, что “долго длящийся или часто повторяющийся страх может нам затем представить зло как действительно свершившееся, хотя бы оно и не стало действительным”. И хотя это объяснение не является исчерпывающим, можно считать установленным, что в истории развития души, а следовательно, и тела привычка предшествует безумию. Так, у Гегеля половое отношение предшествует противоречию сна и бодрствования и их смене, в то время как, к счастью для человечества, в природе дело происходит как раз наоборот: сон предшествует совокуплению, целомудренная душа сначала бросает свои взоры украдкой в неизвестную потустороннюю область другого пола лишь во сне, где она переступает границы, которые она себе поставила в бодрствующем состоянии. Так, у Гегеля бодрствование как особая ступень предшествует ощущению. Но что такое бодрствование, мыслимое само по себе, в отличие от ощущения? Ощущение состоит не только в том, что человек “удостоверяется” в том, что он бодрствует; оно есть само бодрствование. Я бодрствую – значит: я вижу – ибо с закрытыми глазами я ничего не могу видеть, кроме грез, – я слышу, ощущаю, во всяком случае с энергичной определенностью и отчетливостью и именно поэтому сознательно; в противном случае исчезло бы различие между бодрствованием и сном, или грезами. Уже Аристотель, на которого Гегель так охотно ссылается, говорит в своем сочинении “О сне и бодрствовании”: “Кто бодрствует, тот ощущает. Бодрствование состоит не в чем ином, как в ощущении; где нет ощущения, там нет ни сна, ни бодрствования”. Этот ход развития гегелевского метода, эти переходы его, правда, имеют лишь логическое или диалектическое значение; но что мы должны думать о ходе изложения философа, который находится в противоречии с естественным ходом человека? Разве можно ходить без внешних орудий хождения? Как же мыслитель сдвинется с места, если он имеет свои органы хождения не вне головы и даже не на голове, как это имеет место у головоногих, но только в голове? Впрочем, соблюдая справедливость, мы должны упомянуть о том, что в примечаниях Гегеля к его психологии, где его дух не скован неестественными узами его систематики и диалектики, мы находим некоторые жемчужины, извлеченные из глубин здорового созерцания и наблюдения.

## XIV

## “ВЛАСТЬ ДУШИ НАД ТЕЛОМ”

“Материалисты умышленно и односторонне опираются только на такие факты, которые показывают, что дух зависит от тела, по крайней мере, в своих проявлениях. Но существует столь же много фактов, которые доказывают обратное – зависимость тела от духа, власть духа над своим телесным обиталищем; доказывают то, что решающее значение в отношении нашего телесного благополучия и неблагополучия, в отношении здоровья и болезни, жизни и смерти могут иметь, и действительно имеют, чистые решения воли, представления или мечты и душевные движения, вроде радости, надежды, любви, страха, гнева, досады, ужаса, заботы”.

Факты правильны, но правильны ли те следствия, которые выводят из них спиритуалисты? Правильны ли те предпосылки, которые они кладут в основу фактов? Разве не предполагают они, что чистая душа, душа для самой себя, хочет, представляет и ощущает без тела? Как же иначе смогли бы они принять действие аффектов, воображения и воли за доказательства власти души над телом, если бы они мысленно не устранили сначала тело от души? Но разве душа, пока она имеет власть над телом, не существует в теле, или если отвергнуть это “в”, как нечто слишком напоминающее о пространственном отношении, то все же разве она не связана, и притом теснейшим образом, с телом? Следовательно, разве она не есть душа, облеченная в тело? Итак, каким же образом оказывается возможным расторгнуть эту связь, изолировать душу, произвести политическое разделение в том, что меньше всего поддается разделению: здесь, мол, душа, а здесь тело? Можно ли рассматривать как чистое воздействие на тело то, что является действием только при помощи тела и посредством тела? Как можно считать “полагасмым” одной только душою то, что уже в самой душе предполагает тело? Каким образом оказывается возможным совместить аффекты, вроде любви, гнева, досады, страха, ужаса, с нематериальной, бестелесной и самой по себе внетелесной душой? Конечно, есть большая разница в том, заболеваю ли я психически – духовно, или физически – телесно; заболеваю ли я боязнью заразиться или самой заразной болезнью; теряю ли я сознание вследствие внешнего давления на мой мозг или падаю в обморок вследствие потрясающего известия или

\* Уже Кардан замечает в своем произведении “De subtilitate” (lib. 14: De anima et intell.): “Необходимо, что тело является пассивным в душевных движениях, так как они никогда не имеют места без тела”. Здесь нужно вместе с тем заметить, что приведенные примеры власти души над телом почерпнуты частью из уже упоминавшегося произведения Циммермана “Об опыте во врачебном искусстве”, частью же из журнала Морница “Magazin zur Erfahrungsseelenkunde”.

страшного зрелища. Но представление в себе и для себя самого возможно, конечно, только при предположении мозга, только на основе последнего, и это прекрасно согласуется с тем, что каждое душевное движение как движение мозговое вызывает и в остальных частях тела соответствующее действие. Сладострастные образы фантазии могут вызывать в соответствующих органах тела те же самые действия, что и действительные прикосновения. Почему? Потому что эти образы сами уже имеют своей предпосылкой органы, на которые они действуют, так как они возможны только там, где имеет место связь между органом мышления и половым органом. Каким же путем могут войти эти образы в нематериальную душу, где эта связь совершенно разорвана?

“Совершенно здоровый мужчина внезапно умер от радости после того, как добился возможности обнять давно желанную девушку”. Объятие – это телесный, материальный акт, в котором даже спиритуалисты и идеалисты вынуждены признать истинность и существование тела вне представления, до тех пор, по крайней мере, пока они нам не докажут, что они сами обнимаются только в представлениях и только посредством представления производят детей. Каким же образом радостное ожидание и представление этого акта можно сделать делом нематериальной сущности? Откуда же сила этой радости, если не из силы желанния телесного совокупления? Но не является ли уже само это желанние чем-то телесным, не является ли оно само уже действием материи?

Известно, что один итальянский преступник, который не сознавался даже под жесточайшими пытками и выдерживал их без малейшего содрогания, непрерывно восклицал во время их: *Io ti vedo!* (Я тебя вижу!). Он был оправдан. Когда его спросили, что же он видел, он ответил: “Виселицу”. Живое представление об этом ужасном следствии его возможного признания заглушало в нем всякую боль.

Какое доказательство власти души, представления над телом! Но можем ли мы остановиться на этой власти? Не должны ли мы от представления виселицы перейти и вернуться к действительной виселице, существующей вне представления? Не является ли власть представления следствием и выражением власти материального предмета? Не является ли, следовательно, власть представления лишь опосредованной, нематериально-материальной властью? Я боюсь виселицы не потому, конечно, что я только представляющее существо: что за дело нематериальному существу до виселицы? Я боюсь ее потому, что я являюсь существом, обладающим телом, существом, которое не только может быть истязасмо, но – что еще ужаснее – даже удалено! Поэтому представление, возбуждающее страх, не может быть вырвано из связи с телом, которое может совсем по-другому и не так, как в представлении, прийти в телесное соприкосновение с предметом представления. Если “вид превосходного кушанья вызывает у голодного такое выделение

слюны, что у него становится влажно во рту”, то можем ли мы это действие поставить в счет одному только взору? Не имеет ли оно своим основанием то, что это лицемерие пищи является вместе с тем уже и предвкушением ее, нематериально-материальным наслаждением пищей, в отличие от настоящего телесного наслаждения? Следовательно, не лежит ли основание для действия той пищи, которую я только вижу, в ее съедобности? Не относится ли это оптическое представление о еде к реальной еде при помощи рта, точно так же как представляемая вещь – к вещи действительной?

Набожный Шуберт в своей “Истории души” среди доказательств “власти души над телом” или, скорее, «своеобразной силы души держать в своей власти тело” приводит в качестве примера одну скудную женщину, “которая проснулась от летаргии, казавшейся смертельной, после того, как врач положил ей в руку несколько новеньких талеров”. Но не является ли это доказательство власти души скорее доказательством власти денег, и не годится ли оно поэтому только в том случае, если под “деньгами понимают душу человека”? Не должна ли своеобразная сущность души, раз уж о таковой идет речь, проявиться скорее не в том, чтобы держать в своей власти тело, а в том, чтобы предоставить ему действовать как угодно? Не есть ли в действительности мнимая сила, при помощи которой душа держит в своей власти тело, только проявление той силы, с помощью которой тело держит в своей власти душу, приковывая ее всеми ее фибрами к земному и материальному? Конечно, деньги имеют власть и существуют только для души, которая имеет сознание ценности денег, обладает расчетливым умом и фантазией, которую, правда, пленяет только блеск золота и серебра, для души, которая прежде всего имеет волю – волю приобретать и владеть, римский *animus habendi*<sup>11</sup>.

“Я хочу, следовательно, я имею”, – говорит юрист о “приобретении собственности без прикосновения и без телесного овладения”; но эта воля, имеющая своим следствием владение, предполагает телесное овладение, хотя бы последнее по времени и совершилось позже. Эта воля имеет влияние и значение только потому, что желание иметь является априорным, духовным, предумышленным владением. Моя воля не распространяется за пределы моей духовной и телесной способности овладения. То, чего я хочу без телесного действия, будь то действие, одновременное с волей или за ней следующее, остается и до и после *res nullus*, вещь ничьей, потому что такая бездейственная или бестелесная воля равна нулю, все равно, что ничья воля; ибо как раз только тело (*corpus*) – “тело хочу я взять в царство небесное”, но также и в небесное царство “философии духа”, – только оно, повторяю, является тем, что отличает кого-нибудь от никого. Истинный смысл *corpus juris* находишь поэтому только тогда, когда перевертываешь слова; вместо тела права используешь *jus corporis*<sup>12</sup>, право тела в собственном смысле

ле, вопреки юридическому различию между телесными и бестелесными вещами. Ибо хотя само право как представление, как понятие и есть нечто бестелесное, тем не менее предмет и содержание его являются даже мучительно телесными. Так, представление новенького талера, который производит настолько могущественное впечатление в голове скряги на его мозг, что пробуждает его от летаргии, является *res incorporea*<sup>13</sup>, чем-то бестелесным; тем не менее сила этого представления происходит только от того тела, которое скряга имеет в своих руках. Возьми у скупого деньги из рук или из кошелька, и он закричит, как у Мольера, “убийцы!”, жалуясь не на воровство, но на убийство: “Я погиб, убит, зарезали меня, деньги мои украли!”<sup>14</sup> Он настолько связан со своими деньгами, что устранение этой связи является для него устранением связи между душой и телом. Но найдете ли вообще в человеческой жизни хотя бы один единственный пункт, где вы могли бы устранить эту связь или, скорее, нерасторжимость души и тела, указать изолированные действия души без связи и без предположения тела?

“Когда напряженно и глубоко думаешь, тогда не видишь и не слышишь, хотя бы звуковые и световые волны соприкасались с телесными органами; больше того – забываешь даже о телесной боли”. Но о телесной боли забываешь и в моменты аффектов, не слышишь и тогда, когда погружен в чувственное созерцание, и не видишь, с другой стороны, в тот момент, когда наслаждаешься звуками или напряженно к чему-нибудь прислушиваешься. Поэтому мы часто даже нарочно закрываем наши глаза, чтобы беспрепятственно слышать. Когда человек слушает – разумеется, что-либо интересное, – то он весь превращается в слух; когда он созерцает, то весь превращается в глаз; когда он мыслит, то весь превращается в голову, – конечно, если он является цельным и совершенным мыслителем и математиком, ибо только Непер способен забыть о страданиях подагры из-за своих выкладок. Конечно, есть разница между человеком, который целиком превращается в глаз или в ухо, и человеком, который целиком превращается в голову, ибо я могу мыслить, не видя; больше того, даже не имея возможности видеть; но я не могу видеть, не думая о том, что я вижу, не закрепляя вниманием того, что я вижу; я не могу, на том простом и очевидном основании, что орудия чувств суть только органы головы, что их нервы суть разветвления мозга, что только мозг или разум есть то, что видит и слышит, и стало быть, если он занят чем-нибудь другим или самим собою, человек ничего не видит и не слышит, несмотря на открытые глаза и уши. Тем не менее мозг, погруженный в зрение или в слух, не способен все же одновременно мыслить *in abstracto*, т.е. не способен заниматься одновременно отвлеченными образами и мыслями, хотя бы и отвлеченными от этих именно чувств. В этом случае, хотя бы только и на мгновение, в голове нет ничего, кроме того, что есть в зрении или слухе: отправления зрения или слуха заслонили все другие мозговые



функции. Когда я однажды, наблюдая звездное небо, заметил внезапно великолепный метеор, я хотел позвать находящихся в соседней комнате, чтобы вместе полюбоваться, и не мог – я был нем. Но сказанное о зрении и слухе относится также и к прочим чувствам и аффектам. Так, человек в аффекте гнева не ощущает боли ранения, так же как боец в пылу битвы; но опять-таки только в силу того простого основания, что изречение – “нельзя двум господам служить одновременно” – действительно как в морали, так и в психологии. Подобно тому как я не могу быть в двух местах одновременно, я не могу одновременно присутствовать и действовать на арене страстей или в театре глаза и вместе с тем – в учебном кабинете мозга. Там, где я есть, и тем, что я являюсь, я должен быть целиком и нераздельно, телом и мозгом, или душой. Даже для испражнений необходима соответствующая им очищенная голова, как и обратно, конечно, – для очищенной головы необходим очищенный желудок; даже самые низкие отправления тела идут на лад только *viribus unĭtis*<sup>115</sup>, требуют присутствия духа. Поэтому нет ничего удивительного, “если во время усиленных умственных занятий даже сильнейшее слабительное средство не оказывает своего действия”.

Но воля, – возвращаясь в заключение еще раз к ней, – есть все же, бесспорно, чисто нематериальная сила? “Действия свободной воли не только независимы от действий органов тела, но даже противоположны последним. Ибо известное изменение в органах вызывает приятное ощущение, а это последнее вызывает стремление. Свободная же воля противится этому стремлению”. Но она противится этому стремлению, этому органу только посредством другого стремления и другого органа. – “О, эти ослы! – должен воскликнуть я здесь вместе с уже цитированным мною врачом времен Реформации. – О, эти ослы, что поступают, руководясь свободной волей, не различая сил человека и не обращая внимания на функции различных членов тела, посредством которых они только и могут быть различимы!” “Посредством твердого и сильного намерения можно не только подавить болезненные чувства, но иногда устранить и самую болезнь”. Но сильное желание не заболеть или выздороветь само есть только показатель здоровья, показатель неврежденности еще сохранившейся телесной силы, которая актом воли лишь освобождается от своего скрытого состояния. Тот, кто не может противопоставить телесного противодействия какому-нибудь стремлению, т.е. той или иной страсти, тому или другому недугу или боли, тому доступны только благочестивые вздохи *in petto*<sup>116</sup>, но уже не действительная воля. Воля, не имеющая более в резерве здоровых нервов и здоровой крови, короче, не имеющая никакого материального фонда и тем не менее якобы из ничего производящая материальное исцеление или действие, это сама бессмыслица! Попробуйте только преодолеть ощущение боли, если вы больны! Тишбейн рассказывает об одном его друге, который терпел ужасные боли от подагры или хирагры: “Если

он даже слышал только жужжание мухи около своей постели, он уже кричал так, как будто бы у него были раздроблены кости". Какая ужасная судьба, если даже незначительнейшее сотрясение слуха действует, как грубо материальное раздробление кости! Как счастлив был бы человек, если бы его воля была не имманентной организму, а трансцендентной, т.е. сверхъестественной и сверхтелесной силой, не связанной ни с какой материей, в том числе, следовательно, и с *materia medica*!<sup>117</sup> Тогда, конечно, ему нужно было бы только пожелать быть здоровым, и он был бы здоров.

## XV

### КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА

Современный философский спиритуализм, называющий себя идеализмом, делает материализму следующий, уничтожающий, по его мнению, упрек: материализм-де есть догматизм, т.е. он исходит из чувственного (*sinnlich*) мира, как из бесспорной (*ausgemacht*) объективной истины, считает ее миром в себе (*an sich*), т.е. существующим без нас, тогда как на самом деле мир есть лишь продукт духа<sup>118</sup>. "Ты полагаешь – говорит классический идеалист Фихте, – что вещи действительны, что они существуют вне тебя, только потому, что ты их видишь, слышишь, осязаешь. Но зрение, осязание, слух суть лишь ощущения<sup>119</sup>, только твои аффекции, только определения твоего сознания, ибо ты видишь и осязаешь только в том случае, если ты осознаешь свое зрение, свое осязание и себя самого. Следовательно, ты ощущаешь не предметы, а только свои ощущения. Во всяком восприятии ты всегда воспринимаешь свое собственное состояние". Но каким же путем, согласно идеализму, приходит в таком случае человек к тому, что он переносит свои ощущения на находящееся вне его? Посредством того, что он постигает свои ощущения как следствие или действие в силу врожденного закона причинности или закона достаточного основания, лежащих в его духе или сущности, – следовательно, посредством того, что он примысливает себе причину или основание ощущения и что он это основание полагает, созерцает или представляет вне себя также в силу врожденных форм созерцания пространства и времени, лежащих в его сущности, но не в духовной сущности, а в чувственной. Это нечто, мыслимое или выведенное как основание его ощущений и поставленное во времени и пространстве, представляемое или созерцаемое, как вне его находящееся, есть объективный мир. Материализм, поэтому, согласно идеализму, имеет своим исходным пунктом совершенно извращенное созерцание, раз он производное и вторичное делает первым, исходит из объекта, вместо того чтобы исходить из субъекта, исходит из

предмета, вместо того чтобы исходить из Я, которое и есть единственно достоверное.

Я согласен с идеализмом в том, что нужно исходить из субъекта, из Я, так как совершенно очевидно, что сущность мира, та, *какой* она для меня является, зависит только от моей собственной сущности, от моей собственной способности познания и моих собственных свойств вообще. Следовательно, мир, каким он является предметом для меня, есть мое объективированное Я, без вреда для своей самостоятельности. Но я утверждаю, что то Я, из которого исходит идеалист и которое отрицает существование чувственных вещей, само не имеет существования и есть лишь мыслимое, а не действительное Я. Действительное Я – это только такое Я, которому противостоит Ты и которое само является объектом для другого Я, представляет собой по отношению к нему Ты; но так как для идеалистического Я не существует объекта вообще, то не существует также и Ты. “Я не душа, а человек”, – говорит уже греческий философ в отрывках из утерянных книг Плутарха. “Я мыслю”, но я – этот человек – не представляю собой “Я, или сознание вообще”. Я являюсь по сути своей индивидуумом. “Я – это всеобщее, это каждый”, но каждый – есть индивидуум. Если я должен понимать под “Я мыслю” не себя, данного индивидуума, то мышление совершенно выпадает из сферы достоверности, при помощи которой я вообще приписываю себе что-либо из того, что я делаю или переношу, у меня, таким образом, остается лишь неопределенное то или ничто, которое мыслит. Я – это только языковое сокращение, которое только ради краткости выпускает то, что разумеется само собой, а именно: Я – вот этот индивидуум, который здесь вот мыслит, здесь, в этом теле, в этой голове особенно, вне твоей головы. Это значит не только “здесь Родос, здесь скачи!”, но также и “здесь Афины – здесь мысли”. Я емь не только существо, пребывающее вне другого; я и мыслю также только как существо, мыслящее вне другого. Пространство, как и время, есть “форма созерцания”, но только потому, что оно есть форма моего бытия и моей сущности, что я сам по себе являюсь пространственным и временным существом и только в качестве такового ощущаю, созерцаю и мыслю. Что может знать о времени и пространстве беспространственное и вневременное существо или вещь в себе? Я только потому предполагаю объект Ты вне меня, что мое Я, мое мышление, в себе и для себя предполагает Ты – объект вообще. Я емь и мыслю, больше того, я ощущаю только как “*субъект–объект*”, но не в тождественном или, употребляя выражение Канта, не в аналитическом смысле Фихте, в котором Я – мыслящий – и предмет – мыслимый – суть одно и то же, но в том смысле, в котором мужчина и женщина суть синтетическое понятие, ибо я не могу мыслить или чувствовать себя как мужчину или как женщину, не выйдя за пределы самого себя, не связав с чувством или понятием о себе самом одновременно и понятие о другом существе-

ве, которое отлично от меня, но которое тем не менее соответствует мне. Поэтому, если я сначала отвлекаюсь от предметности, а затем спрашиваю: “каким же путем я прихожу к предположению какого-либо предмета вне себя” – то это будет точь-в-точь, как если бы я сначала отвлекся в качестве мужчины от женщины, сначала отмыслил бы ее, а затем спросил: “каким же образом я прихожу к предположению другого пола, женского существа вне меня?” Вопрос, несомненно, странный, ибо я конечно, только потому мужчина, что есть женщина, – мужчина не только “a posteriori”, но и “a priori”, мужчина от первой до последней основы моего существования, существо, относящее себя к другому существу вне меня и которое вне этого отношения представляет собой ничто. И я только потому мыслю существо другого пола вне себя посредством разума, как основу моего полового ощущения, что уже в себе и для себя, от природы и бессознательно, – до разума, – мое существо предполагает другое существо как основу своего существования. Мое рассудочное полагание чего-то вне меня есть только следствие этой природной предпосылки. Бытие предшествует мышлению. В мышлении я осознаю лишь только то, чем я уже являюсь без мышления: не существом, которое якобы ни на чем не основано, а существом, основывающимся на другом существе.

Но что же, ради бога, делать этому нечестивому половому различию со святым духом, с абсолютным Я? С абсолютным Я, конечно, – нечего, ибо в абсолютном, т.е. в абстрактном Я, я абстрагируюсь от всех различий, следовательно, также и от половых; но иное дело в отношении к действительному, существующему Я. Действительное Я – это только женское или мужское Я, а не какое-то бесполое Оно, ибо половое различие не ограничено только различием половых органов (только в подобном случае я был бы вправе абстрагироваться от него), это различие проникает до мозга костей вездесуще, бесконечно, не таково, чтобы здесь вот начаться, там кончиться. Я мыслю и ощущаю только как мужчина или как женщина, и я поэтому совершенно прав, поставив в один ряд вопрос: есть ли мир только мое представление и ощущение или он есть существование вне меня? – с вопросом: есть ли женщина или мужчина мое ощущение или же существо вне меня?

Но, ради бога, испуганно восклицает вновь идеалист, как можно сопоставлять целомудренный чистый объект умозрения с предметом желания, удовольствия, любви? Почему же нет? Разве свет не является также предметом желания и удовольствия для глаза, разве осязаемое не является также предметом удовольствия и желания для чувства осязания? Разве рука для нас – только “возбуждающая спутница нежных ласк” в отношении к другому полу? Разве мы не гладим с удовольствием также и животное – собаку, конку, лошадь и даже безжизненные вещи вне нас? Разве ребенок не хочет иметь то, что он видит? Не является ли для него, стало быть, предмет идеалистиче-

ского зрения одновременно предметом реалистической или материалистической алчности?

В том-то и состоит коренная ошибка идеализма, что он ставит и разрешает вопрос об объективности и субъективности, о действительности или недействительности мира только с теоретической точки зрения<sup>120</sup>, в то время как мир, первоначально и прежде всего, есть объект разума только потому, что он есть объект желания, желания – быть и иметь. Напротив, более правильно смотрит в этом отношении религиозный человек, который выводит действительность и предметность мира не из разума, а из воли, из любви Бога. И в самом деле, не разум, а только любовь есть то, что полагает существа вне себя не только в представлении, но действительно, поистине, телесно, как это убедительно доказывает половая любовь. Роды мне детей, если нет – я умру! Дети, конечно, существуют сначала только во чреве матери, но существенный смысл и стремление, собственная цель и объект этого мудреного существования прямо противоположны шопенгауэровской философии: его цель – существование вне чрева. Но язык эгоизма не менее энергичен и отчетлив, чем язык половой любви. “Породи мне свет; если нет – я умру!” – говорит эгоизм зрительных нервов; создай мне воду, создай мне питание; если не создашь – я умру! – говорит жаждущий и голодный эгоизм.

Почему же кошка впиается своими когтями в мышь, а не в собственные свои глаза, если мышь, которую она видит, существует только в ее глазах, если она есть аффекция ее зрительных нервов? Потому что кошка не хочет умереть с голоду ради любви к идеалистам, терпя при этом страдания; потому что она чувствует пустоту и ничтожность собственного существования без существования мыши, без объекта; потому что она имеет, кроме субъективных органов, органов ощущения также и не ощущающие, объективные органы – двигательные нервы, кости и мускулы, чтобы иметь возможность преодолеть невыносимую пустоту беспредметности и бессодержательности Я, овладеть истиной объективности.

“Но разве кошка не убивает мышь? Не относится ли воля к объекту вообще только отрицательно и уничтожающе? Не взяли ли идеалисты исходным пунктом своего доказательства ничтожности объекта как раз такое отношение?” Кошка, правда, убивает мышь; но она убивает только некоторых, но не всех мышей, потому что с устранением всех пригодных для ее питания животных объектов она устранила бы и самое себя; потому что для того, чтобы иметь возможность жить самой, она должна дать жить другому. Однако, не говоря уже о том, что безрассудство субъекта находит границу своей страсти к разрушению в достаточно больших размерах объекта, – не является ли сила желания, с которым я присваиваю себе и истребляю предмет, вместе с тем и выражением силы предмета надо мной, выражением моей зависимости от

него? Не является ли сила желания выражением того, что предмет для меня является существенно необходимым, что я живу и существую только посредством того, что я стою в отношении к нему как объекту моего эгоизма не только отрицательным, но и положительным образом, не только в отношениях господства, но и в отношениях подданства, обязывающих меня к благодарности? Мы не можем есть того, к чему чувствуем отвращение, по той же самой причине, по которой мы не можем вступить в половые сношения с отвратительным существом, потому что питание есть тоже совокупление, плотское смешение; потому что не только предмет полового инстинкта, но также и *предмет* инстинкта самосохранения, пусть и опосредованно, есть плоть от плоти и кость от кости нашей; вот почему только те существа вступают в половые сношения, которые едины во вкусе к пище, которые не спорят друг с другом *de gustibus*<sup>121</sup>, но дружески питаются одной и той же фауной, одной и той же флорой. Мы не можем наслаждаться тем или, по меньшей мере, не можем переносить того, что противоречит нашей природе, не можем принять в себя яд, не будучи отравлены и уничтожены им; это служит очевидным доказательством того, что субъект в качестве границ своей воли имеет сущность объекта, что все то, что мы можем в отношении к объекту, лежит в такой же степени и способности объекта, как и в нашей собственной; что мы перевариваем в силу “негативности” нашего желудка или воли только то, что перевариваемо положительно, в силу своих собственных естественных свойств, следовательно, едим только то, что съедобно, видим только то, что видимо, осязаем только то, что осязаемо. Следовательно, так называемый объект в такой же степени является *объектом-субъектом*, как и так называемый субъект есть по существу и неразрывно *субъект-объект*, т.е. Я – это Ты-Я, человек – это человек *мира* или *природы*, так же как кошка есть, по существу, кошка только в отношении мышей, гусеница, поедающая кустарник молочая, есть гусеница молочая; тля, сосущая листья растения, есть тля в отношении листьев. Поэтому вопрос о том, каким образом человек, или Я, который уже в своем понятии или в своей сущности включает в себя бытие мира, или бытие Ты вне себя, приходит к представлению или к принятию такового вне себя, есть вопрос о кошке и о тле, каким образом одна из них приходит к предположению мыши вне себя, другая – к предположению листа вне себя.

Идеализм, конечно, знает и утверждает также – как мог бы он отказаться от столь очевидной истины? – что без объекта нет субъекта, без Ты нет Я; но эта точка зрения, при которой существуют и Я, и Ты; есть для него лишь *эмпирическая*, не трансцендентальная, т.е. не истинная точка зрения; не первая и не основная точка зрения, а лишь подчиненная, производная, преодоленная для Я в себе, это точка зрения, годная только для жизни, а не для спекуляции. Но спекуляция, находящаяся в

противоречии с жизнью, делающая точкой зрения истины точку зрения смерти, души, отделенной от тела, – такая спекуляция есть мертвая, фальшивая спекуляция<sup>122</sup>, философия, которую человек осуждает на смерть уже первым своим вздохом, первым криком вне чрева матери. Ибо тем же самым криком, с помощью которого он заявляет о своем существовании, человек заявляет одновременно, хотя бы и бессознательно, о существовании отличного от него мира. Каким образом может человек вообще обнаружить свои ощущения, если нет ничего вне его; как может он объективировать что-либо, если не существует вообще ничего другого, ничего объективного? Если бы ощущение было замкнутой в себе, картезианской, гностической, буддийской, нигилистической сущностью, то, конечно, было бы невозможно и даже бессмысленно желать найти переход от него к объекту, к чему-либо вне его; но ощущение является прямой противоположностью аскетической философии; оно *вне себя* от блаженства или от боли, оно общительно и словоохотливо, жадно до жизни и наслаждения, т.е. жадно до объекта, ибо без объекта нет наслаждения.

«Ощущение любого рода, – говорит идеалист Шопенгауэр, сам, впрочем, заразившийся “эпидемией” материализма, – остается ограниченным областью, лежащей *внутри* нашей кожи, следовательно, само не может никогда содержать чего-либо, что лежало бы *по ту сторону* этой кожи, т.е. *вне нас*». Но объект для нас – это не только предмет ощущения; это также основа, условие, предпосылка ощущения; в пределах области, лежащей внутри нашей кожи, мы имеем объективный мир, и только он является основанием того, что мы вне нашего тела предполагаем мир, ему соответствующий. Мы ощущаем “в пределах области, лежащей внутри нашей кожи”, но в пределах кожи, которая *пориста*, и притом пориста до такой степени, что на общей поверхности кожи взрослого человека находится не меньше семи миллионов пор, т.е. отверстий, выходов по ту сторону кожи. Говорю: семь миллионов пор в коже, посредством которых мы дышим, а кроме того, еще под кожей, в особом органе, предназначенном только для дыхания, – в легких – не меньше шестисот миллионов клеток, наполненных воздухом! Что же такое дыхание? Не что иное, как плотское смешение нашей крови с наружной атмосферой, совокупление нашей крови, в особенности с кислородом воздуха. Но легкие – это не орган ощущения; воздух же, который мы вдыхаем посредством кожи и легких, не есть аффекция наших нервов, не есть наше ощущение или наше представление. Мы воспринимаем в себя действительный воздух таким, как он есть, воспринимаем материальным, объективным, химическим образом. Мы дышим прежде, чем мы видим, слышим, осязаем, обоняем, пробуем на вкус; мы дышим потому, что не можем без воздуха ни жить, ни ощущать. Без дыхания нет кислорода, по крайней мере, нет для нас и в нас; без кислорода нет огня, нет теплоты; без теплоты нет ощущение

ния, нет воодушевления. Пыл ощущения и воодушевления – мы ведь ощущаем лишь в состоянии нервного напряжения – это не поэтическая фраза, а очевидная истина, могущая быть обнаруженной даже при помощи термометра. Почти все языки древности и ее мыслители отождествляют как раз душу, дух, принцип жизни с воздухом, эфиром (тончайшим, самым верхним слоем воздуха), отождествляют с теплотой, с огнем.

Воздух – это первая потребность ощущения и жизни; мы живем воздухом, но не им одним только, а еще бесчисленными другими вещами и веществами; мы не только дышим, мы также едим и пьем. То, что мы пьем и едим, мы должны также и видеть, слышать, осязать, обонять, пробовать на вкус. Но мы не ограничиваемся только этими сентиментальными отношениями; мы раздробляем и разжевываем пищу нашими неэстетическими зубами не только для того, чтобы испробовать ее на вкус, – вкус, как и другие чувства, здесь только средство, – но и для того, чтобы ее поглотить, превратить в плоть и кровь, ее сущность сделать нашей сущностью. С помощью существа того же рода, но другого пола мы производим вне нас подобные нам существа; при помощи существ другого рода, с которыми мы смешиваемся только посредством наших органов еды, мы воспроизводим самих себя. Но процесс производства как в первом, так и во втором смысле является действительным, подлинным, чувственно обоснованным, а не трансцендентным, фантастическим тождеством субъекта и объекта. Что иное представляет собой голод и жажда, как не *vinculum substantiale*, субстанциональную связь Лейбница, которую Лейбниц, однако, только мыслил, но не понял и не доказал в ее истинности и действительности, – что это такое, как не существенный союз между существами, испытывающими или терпящими голод и жажду, и другими существами, соответствующими этому ощущению, утоляющими это страдание? Как это пошло отказывать ощущению в том, что оно есть Евангелие, извещение (*Verkündigung*) от объективного спасителя<sup>123</sup>. Как это пошло утверждать, что оно не доказывает и не содержит ничего объективного! Разве ощущение голода и жажды является пустым и беспредметным? Является ли жажда чем-нибудь иным, кроме как ощущением недостатка воды? “Я ощущаю только себя самого”, – говорит идеалист. Конечно, я ощущаю себя, если я ощущаю жажду; но ощущаю только как существо в высшей степени неполное, несчастное без воды, следовательно, как существо, нуждающееся в воде, ощущающее и доказывающее необходимость воды, хотя бы только для меня. Мое ощущение субъективно, но его основа или причина (*Grund*) объективна<sup>124</sup>. Я ощущаю жажду потому, что вода вне меня является существенной, составной частью меня во мне, самой основой или условием моего существования и самого ощущения; говорю – основой или условием, так как вода не является единственным и достаточным основанием, а лишь одним среди



многих других условий, по крайней мере условием жизни, но не чем иным, как только таковым. Без воды, таким образом, нет ощущения, и по крайней мере ощущения потребности в воде, ибо, если нет воды вообще, нет также и жажды и прежде всего нет ощущения благосостояния. Благосостояние же есть не что иное как тождество, единство субъекта и объекта, голод и жажда потому и являются мучительными ощущениями, ощущениями нездоровья, что здесь это единство нарушено, что без питья и еды я половинчатый, не цельный человек. Почему же только половинчатый человек? Потому, что то, что я ем и пью, является моим *alter ego*<sup>125</sup>, моим другим полом, моей сущностью, так же как и я, наоборот, являюсь его сущностью. Таким образом, питьевая вода, вода как возможная составная часть крови, является человеческой водой, человеческой сущностью, так же как и потому, что сам человек, частично по меньшей мере, является водяным созданием с водянистой кровью и сущностью. Пища и питье – это повседневное, а потому не вызывающее удивления и даже презираемое воплощение природы и становление человека. Но она становится человеком только вследствие тождества субъекта и объекта, которое обнаруживается для нас в чувстве благосостояния. Почему человек приправляет свои блюда солью? Потому что без соли они не нравятся ему, не вкусны. Но почему же нет? В конечном счете потому, что соль является безусловно необходимой для благосостояния, т.е. для настоящего здорового состояния, составной частью нашей крови. Что же, следовательно, побуждает человека принимать в себя соль, что это за союз, *vinculum substantiale*, между необходимой для нас солью и действительною солью вне нас, что, следовательно, за связь между субъектом и объектом? Ощущение неблагосостояния без соли; ощущение, говорю я, а не инстинкт, ибо последним словом мы обозначаем только непознанную и непонятую сущность ощущения.

Так, значит, речь идет о пище и питье при разборе вопроса об идеальности или реальности мира? – восклицает возмущенный идеалист. – Какая низость! Какое нарушение доброго обычая изо всех сил ругать материализм в научном смысле с кафедры философии и с кафедры теологии, с тем, чтобы за табльдотом практиковать материализм в самом грубом смысле<sup>126</sup>. Речь идет здесь только о чувственном ощущении – слухе, зрении. А что эти ощущения, равно как и их предметы – звук, свет, только субъективны, являются только аффекциями нервов или мозга, – это утверждают и доказывают не только философские, но также и современные физиологические идеалисты. “Совершенно безразлично, – говорит, например, Иог. Мюллер в своей работе “К сравнительной физиологии зрения”, – совершенно безразлично, каким способом раздражения действуют на чувства; их действие всегда есть энергия самого чувства. Давление, сотрясение, трение, холод и теплота, гальванизация и электризация, химические реагенты, пульс собствен-

ного тела, воспаление сетчатой оболочки, наконец, симпатия глаза с другими частями тела, короче – все мыслимые раздражения, которые способны в какой бы то ни было форме воздействовать на субстанцию зрительного чувства, воздействуют на нее только таким образом, что они приводят в движение ее потенцию – ощущение темноты, которым она обладает и без раздражения, и превращают ее в энергию, в ощущение светлого и окрашенного”. “Следовательно, то, что вызывает различие аффекций в энергии зрительного чувства по законам своего движения сквозь прозрачную среду к сетчатой оболочке и что называется светом, не является первым и основным импульсом к появлению ощущения света и цвета, но представляется самым обыкновенным среди многих других, имеющих то общее между собою, что они возбуждают в глазе световое ощущение, отличное от них самих и принадлежащее самому чувству”! Действительно ли только самым обыкновенным, не первым, не нормальным, не руководящим и не решающим в отношении ко всем другим световым явлениям? Каким образом эта мысль согласуется со здоровым чувством? Орган зрения чувствителен только к свету, предназначен для света от природы; свет – это его единое и все; для него существует только свет, поэтому все другое для него также только свет, или, говоря иначе, каждое впечатление, какого бы рода оно ни было, он воспринимает как световое ощущение. Но именно поэтому фантастическое или вообще субъективное световое ощущение имеет неодинаковое значение с объективным световым ощущением; первое подчинено второму, должно быть выведено из него. Каким образом могу я воспринять и определить возникшую без внешнего света аффекцию зрительного чувства как огненный круг, как искру или пламя, если бы я не видел уже, при помощи света божьего, *in natura*<sup>127</sup> огня, искры и пламени”? Каким образом могу я субъективные световые явления, которые я получаю сам, без зрительной деятельности глаза, поставить в один ряд с теми, которые я получаю только посредством глаза, этого определенного и очевидного объективного органа света? Свет без зрительной деятельности, или, что одно и то же, без внешнего света, – это свет, который не светит и не освещает, который воспринимаю только я, но не другой, при помощи которого я сам ничего не

---

\* Если слепорожденные или ослепшие в первые дни своей жизни люди, т.е. такие, которых можно считать подобными слепорожденным, действительно заявляют, что они видят фантастические образы, то все же, прежде чем отсюда заключить о внутренних фантастических зрительных явлениях слепых, несомненно, позволительно спросить себя, не обязаны ли эти заявления своим происхождением и направляющим вопросам зрячих? Знает ли слепорожденный сам по себе, что он слеп, что он не видит? Можно ли знать, что значит видеть, если лишен возможности видеть, можно ли знать, что значит темнота, если ничего не знаешь о свете? Таким образом, если слепорожденным приписывают по меньшей мере ощущение темноты внутреннего зрительного пространства, то не истолковывают ли его состояние в соответствии с опытом зрячего?

вижу и не воспринимаю. Стало быть, эта субъективная, ни к чему не годная имитация света отлична как земля от неба, от истинного всеобщего света, в котором не только я вижу, но и я видим, где я не только субъект, но и объект зрения.

Впрочем не Я, нет! Я и Ты, субъект и объект, отличные и все же неразрывно связанные, – вот истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии. Различие между Я и Ты – это различие между фантастическим и действительным светом. Нервный свет без солнечного света, – это все равно, что Я без Ты, что женщина без мужчины или наоборот. Приравнять субъективное ощущение света к объективному – значит, приравнивать поллюцию к деторождению<sup>128</sup>. Я ощущаю половое раздражение и без другого пола, под влиянием различных причин, но тем не менее все эти раздражения, даже и без наличия и без соприкосновения с другим полом, относятся только к последнему; по крайней мере, пока человек здоров, пока не предался порочным или болезненным наклонностям, он ощущает каждое половое раздражение только иод формой, только под представлением другого пола. Нет ощущения более субъективного, чем половое, и все же никакое другое ощущение не заявляет более живо и энергично о необходимости и существовании соответствующего ему предмета, ибо каждое одностороннее половое раздражение является раздражением, только заменяющим другой пол, тайнобрачным раздражением. Почему же дело не может обстоять так же или хотя бы подобным образом и с односторонним световым ощущением? Если возбужденный в половом отношении человек ощущает даже другое, нейтральное и внеполовое, раздражение, даже одно только рукопожатие, как раздражение половое, то почему же и чуткий к свету и жаждущий света зрительный нерв или вообще чувство зрения не может ощущать механического давления или иного впечатления, т.е. не может, даже и под воздействием любого ненормального раздражения, привести свое нормальное природное назначение, свое световое назначение к очевидному проявлению? Отчаянная жажда превращает даже собственную мочу в напиток. Но кто же ради этого приравнит эту самодельную, из наших почек выделяющуюся воду к родниковой воде природы, кто сможет заключить отсюда, что вода – это только самый обыкновенный, не нормальный и не соответствующий природе предмет нашей жажды, т.е. нашей потребности в воде?

Но, даже согласившись с тем, что свет – это только “энергия”, продукт или фабрикат чувства зрения, необходимо все же тотчас же внести ограничение в том смысле, что это относится только к свету, который является предметом зрительного чувства для себя одного только и так, как он является, ибо свет существует для нас и другим образом: он является также и объектом осязания (ослепительный свет, например, причиняет боль), является объектом ощущения нашего благосостоя-

ния, нашего стремления к здоровью и счастью. Только при свете растения выдыхают наш воздух жизни – кислород; свет ускоряет кровообращение, способствует обмену веществ; недостаток света, “темные жилища вызывают бледную немочь и брюзглость” (Молешотт “Свет и Жизнь”). Без света, по крайней мере для нас, нет жизни, нет бытия, не говоря уже о здоровом и счастливом бытии. Вот почему и сам зрительный орган стоит в связи с осязательными нервами и органами движения, с помощью которых мы сообразно потребности и состоянию нашей воли, т.е. нашего стремления к счастью, можем открывать и закрывать глаза с тем, чтобы в первом случае впускать свет внутрь нашего тела, во втором же – оставлять его за пределами нашего тела, по крайней мере нашей сетчатой оболочкой, и, таким образом, может доказать, что свет, хотя он для зрительного чувства и существует лишь в нем самом, и притом так, что чувство может смело утверждать, как *judex in propria causa*<sup>129</sup>: “La lumière c’est moi”<sup>130</sup>, – то все же имеет существование и вне зрительного чувства для других беспристрастных органов и чувств. Ведь сделали же даже из химических действий тот вывод, что существуют *невидимые световые лучи*, которые уже не могут ощущаться как таковые, что они лежат по ту сторону, за пределами красных и фиолетовых лучей\*.

---

\* Но почему же вообще при вопросе о реальности или идеальности, о предметности или не предметности чувств, вместо основных чувств существа или тела, вместо чувства осязания берут исходным пунктом и даже образцом только поверхностное, иллюзорное чувство зрительного органа? Для одностороннего чувства зрения существуют даже духи и призраки, но их нет для чувства осязания. Поэтому даже в Библии воскресший богочеловек говорит своим ученикам не только “смотрите”, но и “осязайте” или ощущайте меня, чтобы убедиться в том, что я не дух, “ибо дух не имеет плоти и костей”. Можно поэтому писать книги о фантастических зрительных явлениях, но нельзя написать их о фантастических проявлениях чувства, осязания. «Фантастические ощущения осязания, – говорит И. Мюллер в своей работе “О фантастических зрительных явлениях”, – довольно часты во сне, но вообще редки. Но об одном геморроидальном старике рассказывают, что с ним иногда случалось так, как будто бы его кто-то хватал за плечи и т.п. У сумасшедших они очень часты». Но эти фантастические ощущения осязания сумасшедшего больного и спящего нельзя все же ставить в упрек самому чувству осязания.

## I

### НЕРАЗРЫВНОСТЬ ВОЛИ И СТРЕМЛЕНИЯ

То, что живет, – любит, хотя бы только себя, свою жизнь; хочет жить, потому что оно живет; хочет быть, потому что оно есть; но, заметьте, хочет быть только в хорошем состоянии, здоровым и счастливым, ибо только счастливое бытие есть бытие с точки зрения живого, ощущающего, желающего существа, только оно является желанным, любимым бытием. То, что хочет, хочет только того, что для него полезно, благотворно, хорошо, что причиняет ему добро и не причиняет зла, что сохраняет его жизнь и способствует ей, а не ограничивает и не разрушает ее, что не противно, а соответственно чувству, короче – того, что делает его счастливым, не несчастным и не жалким, если, впрочем, конечно, между волей и предметом воли не появляются, как у человека, иллюзия, обман, заблуждение, извращенность. Больше того, просто желание и желание, делающее счастливым, следовательно, желание быть счастливым, неотделимы друг от друга, представляют собой по существу одно и то же, если принять во внимание первоначальное и неизвращенное, естественное назначение и естественное проявление воли. Воля – это стремление к счастью.

Гусеница, после долгих неудачных поисков и напряженного странствования, успокаивается, наконец, на желанном растении, соответствующем ей. Что привело ее в движение, что побудило ее к этому трудному странствованию, что заставило ее мускулы попеременно сжиматься и разжиматься? Только воля, только боязнь не захиреть и не истомиться от голода самым жалким образом или, точнее говоря, только любовь к жизни, стремление к самосохранению, стремление к счастью.

Стремление к счастью – это основное, первоначальное стремление всего того, что живет и любит, что существует и хочет существовать, что дышит и что не воспринимает в себя с “абсолютным безразличием” углекислоту и азот вместо кислорода, мертвящий воздух вместо живительного.

Но счастье (*Glückseligkeit* – существительное от *glücklich*, которое, согласно лингвистам, является лишь усиленным *glücklich* подобно тому как *armselig* есть усиленное *arm* (бедный) есть не что иное, как здоровое, нормальное состояние какого-нибудь существа, состояние хорошего здоровья, или благополучия; *такое* состояние, при котором суще-

ство может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет индивидуальные, характерные потребности и стремления, относящиеся к его сущности и к его жизни. Если существо не может удовлетворить свое стремление, будь оно каким угодно, хотя бы только индивидуализирующим и отличающим его сущность от ряда других, оно становится недовольным, мрачным, печальным и несчастным, как, например, енот в тех случаях, когда он не имеет достаточно воды, чтобы удовлетворить отличающее его стремление к чистоте, хотя бы ни в чем ином он не чувствовал недостатка.

Любое стремление есть стремление к счастью как во всех других ощущающих существах, так и в человеке, и поэтому оно может овладеть им настолько, что его удовлетворение будет обозначать для него единственное полное счастье, ибо любой предмет, которого он желает и к которому он стремится, является чем-то осчастливливающим человека, поскольку он удовлетворяет это стремление, утоляет его желание; и только потому, что он является таковым, к нему стремятся и его желают. Поэтому первейшим условием *воли* является *ощущение*. Где нет ощущения, там нет страдания, боли, нездоровья, неблагополучия, нет нужды и скорби, нет недостатка, потребности, нет голода и жажды, короче – нет несчастья, нет зла; но там, где нет зла, нет и сопротивления, противопоставления себя, нет стремления, нет усилия и желания отразить зло, нет воли. Противоволя (*Widerwille*) в отношении к нужде и скорби – отвращение – вот *первая* воля, *та* воля, при помощи которой чувствующее существо начинает и сохраняет свое существование.

Воля не свободна, но она *хочет* быть свободной. Однако свободной не в смысле неопределенной “бесконечности” и беспредельности, которую приписывают воле наши супранатуралистические, спекулятивные философы, не в смысле безымянной и бессмысленной свободы, но свободной *только в смысле и во имя стремления к счастью*, свободной от зла, каково бы оно ни было. Каждое зло, каждое неудовлетворенное стремление, каждое неутоленное желание, каждая неприятность, каждое чувство недостатка, каждая утрата суть возбуждающее и раздражающее нарушение или отрицание врожденного каждому живущему и чувствующему существу стремления к счастью, а утверждение стремления к счастью, сознательно противопоставляющее себя и противодействующее этому отрицанию, и называется волей. “Воля без свободы – это пустое слово”, – говорит *Гегель*. Но прежде всего свобода без счастья, свобода, которая не является в то же время свободой от устранимого, разумеется, зла жизни, а оставляет в неприкосновенности даже самые кричащие бедствия жизни, спекулятивная свобода немцев, бытие которой равняется небытию, отсутствие которой не ощущается как зло, а наличие – как благо, – такая свобода является пустым и лишним словом. Там, где зло не ощущается больше как зло, где гнет деспотизма, каково бы рода он ни был, не ощущается как гнет,

там и свобода от этого зла, от этого гнета не ощущается больше как счастье и к ней не стремятся как к счастью; но там, где существо *перестает желать счастья*, там оно перестает *желать вообще*, там оно упадет в слабоумие и идиотизм.

Положение “я хочу” – значит “я не хочу страдать, я хочу быть счастливым”, в котором я с невозможной краткостью и четкостью выразил не замеченную до сих пор неразрывность воли и стремления к счастью, не является, впрочем, чем-то новым по существу, хотя, может быть, оно является новым по своему словесному выражению. «Желание удовольствия, – говорит, например, *Гельвеций* в своей книге “Об уме”, – является принципом всех наших мыслей и поступков; все люди непрестанно стремятся к счастью, будь оно истинным или только кажущимся, поэтому все наши волевые акты суть только действия этого стремления». То же самое, только не так коротко и определенно, говорили до него *Локк* и *Мальбрани*, последний, собственно говоря, является не чем иным, как религиозным или *теологическим Гельвецием*, в своем главном произведении “Разыскания истины”. Следовало бы здесь ради краткости обратить внимание на следующее его положение: “... не желать быть счастливым находится не во власти воли”. Что иное это означает, как не то, что желание счастья необходимо для воли, лежит в сущности последней и не может быть отнято от нее? Немецкие философы и популяризаторы XVIII в. признавали и объявляли вслед за Локком и Гельвецием, что “стремление к счастью является существенным и всеобщим стремлением человеческой воли”, например, Федер в его “Исследованиях о человеческой воле”, прибавляя к этому следующее замечание, само по себе излишнее, но все же необходимое и теперь для устранения грубых недоразумений: “но не так, как если бы какая-нибудь *идея* о счастье или хотя бы только идея об удовольствии являлась причиной первых обнаружений человеческой волевой силы, или как если бы любое последующее душевное движение или даже каждое произвольное обнаружение силы пробуждалось бы этой отвлеченной идеей. Этим утверждается только то, что *ближайшие* предметы человеческой воли являются такими внутренними состояниями, которые поодиночке сохраняют название благополучия, в определенном же количестве получают названия счастья; воля же человека устроена таким образом, что вследствие ее существенных направлений и стремлений стремление к удовольствию, к счастью и любовь к себе должны быть прибавлены к ней, по меньшей мере, в качестве основных задатков”.

Только великие немецкие спекулятивные философы выдумали какую-то отличную от стремления к счастью и, больше того, – независимую и абстрактную волю, какую-то только мысленную волю; хотя они в лице *Канта* и искоренили теологию и метафизику вообще из так называемого теоретического разума – впрочем, только мнимым образом, – но зато они вложили ее в волю, превратили волю в метафизическую

сущность или способность, в какую-то вещь в себе, в ноумен; волю, противоположность мышления (ибо даже там, где воля осуществляет мысль, она хочет именно противоположности чистого мышления, хочет действительного, чувственного бытия, а не мысленного только бытия мысли), волю, повторяю я, – противоположность мышления они в лице *Гегеля* – завершителя спекулятивной философии отождествили с мышлением, и притом отождествили с таким мышлением, которое к тому же еще ничего якобы не предполагает и от всего абстрагирует, – с “абсолютным”, т.е. беспредметным, мышлением; больше того, волю отождествили с самим абсолютом, с “беспредельной бесконечностью, абсолютной абстрактностью, или всеобщностью”. У Гегеля, который переваривает в желудке своего “конкретного понятия” даже самое неперевариваемое, соединяет даже самое несоединимое и в этом соединении самого противоречивого делает ступенью или “моментом” основное и существенное, неизменное и истинно всеобщее, в данном случае – счастье как предмет воли, у Гегеля, повторяю, эта “абсолютная возможность воли мочь (können) абстрагировать от любого определения” есть, однако, только одна сторона воли. Но это имеет так же мало смысла, как если бы я говорил: темнота, стирающая всякое различие красок, устраняющая всякую возможность видеть, есть только одна сторона света, или как если бы я сказал, что спутанность, темнота – это только одна сторона, только один момент ясного понятия.

## II

### КАЖУЩЕЕСЯ ПРОТИВОРЕЧИЕ САМОУБИЙСТВА СО СТРЕМЛЕНИЕМ К СЧАСТЬЮ

Но что же в таком случае дает повод и даже, по крайней мере, кажущееся оправдание для предположения самостоятельной воли, отличной и независимой от стремления к счастью? Конечно, тот бесспорный факт, что человек может хотеть и часто действительно хочет злого, следовательно, того, что противоречит стремлению к счастью; хочет, в отличие от животного, которое, насколько я, по крайней мере, знаю, неспособно на это и не может этого. Однако при истолковании этого факта в ущерб для стремления к счастью не замечают того обстоятельства, что оно не есть простое и особое стремление к счастью, что скорее каждое стремление, как уже было сказано, есть стремление к счастью; что человек поэтому поступает в противоречии со стремлением к счастью только ради стремления к счастью и что такой противоречивый поступок возможен только тогда, когда то зло, на которое человек решается, кажется, представляется и ощущается им как благо в сравнении с другим злом, которое он при помощи этого поступка хочет устранить или преодолеть.



Замечательнейшим и вместе с тем радикальнейшим, сильнейшим противоречием со стремлением к счастью является *самоубийство*, что, впрочем, разумеется само собой; *то* самоубийство, которое принадлежит или причисляется к главе о способности вменения, к главе о свободе воли, ибо что может быть более интимно связанным со стремлением к счастью, что может быть менее отлично от него, как не любовь или стремление к жизни? Какая сила воли нужна для того, чтобы насильственно разорвать узы, приковывающие человека к жизни, если даже эта жизнь связана с величайшими страданиями и бедствиями! Какие ужасные душевные волнения и какая борьба должна произойти в самоубийце, прежде чем он придет к своему роковому решению! И все же эта борьба между жизнью и смертью есть только борьба стремления к счастью *с самим собой*, борьба стремления к счастью, ненавидящего смерть как злейшего врага человека, со стремлением к счастью, которое, тем не менее, раскрывает объятия смерти как последнему другу! Больше того, даже эта последняя воля человека, посредством которой он добровольно разлучается с жизнью и посредством которой он от всего отказывается, есть только последнее проявление стремления к счастью. Ибо самоубийца хочет смерти не потому, что она зло, а потому, что она является концом его зол и несчастий, — он хочет смерти и избирает смерть, противоречащую стремлению к счастью, только потому, что она является единственным — хотя бы единственным только в его представлении — лекарством против уже существующих или только еще угрожающих, невыносимых и нестерпимых противоречий с его стремлением к счастью.

Героические поступки, противоречащие стремлению к счастью, вообще не имеют места, если для них нет какого-нибудь трагического основания; они происходят — но это обыкновенно тоже упускают из вида или не обращают на это достаточного внимания — только в таких обстоятельствах и положениях и только в такие моменты, которые сами противоречат стремлению к счастью, когда нельзя не совершать эти поступки, когда все гибнет, если не отважиться на все. Стремление к счастью всемогуще, но это свое могущество оно доказывает не в счастье, а в несчастье. Самые обыкновенные жизненные факты подтверждают, что несчастливцев может постигнуть и сделать то, что для счастливого непостижимо и невозможно. Как может человек, охотно живущий, желающий в своем представлении или воображении жить даже вечно, как может он хотя бы только подумать, что кто-нибудь мог бы и хотел бы сам убить себя? Самое большее, он может мыслить это только в качестве поэта, потому что этот последний обладает такой фантазией, что даже фактически не испытанное и не пережитое может представить, почувствовать и изобразить так, как будто бы он это действительно пережил.

Поэтому нет ничего более одностороннего и более извращенного, как такое положение, когда, говоря о стремлении к счастью, мыслят только удовлетворенное стремление к счастью, а это последнее представляет себе в таком случае совсем как какого-то праздничношающего, как прямую противоположность добродетельному работнику (как будто бы труд не относится также к счастью человека!), представляют как бонвивана и гурмана. Конечно, пища, и притом сытная и хорошая пища, и питье относятся, по существу, к предметам стремления к счастью, относятся, по существу, к счастью и здоровью, хотя, разумеется, не к небесному и ангельскому, а к земному, человеческому счастью. “Есть и пить, – как говорит честный *Лютер*, – это легкое дело, так как человек ничего не делает охотнее”; более того, есть и пить – самое радостное дело на свете, как говорят обыкновенно, “перед едой не до танцев”, “на полный желудок и голова весела”. Но если еда и питье являются самым радостным и самым легким делом на свете, то голод и жажда, напротив, – самая печальная и самая тяжелая вещь на свете; поэтому свобода от голода является хотя и самой низкой, но вместе с тем и самой первой и самой необходимой свободой, первым и основным правом народа и человека. Но как односторонне и недостаточно было бы в таком случае, если бы я для того, чтобы узнать, что такое голод или желудок и что он в состоянии сделать, взял бы за образец его способности, его действия, его проявления силы только в обстановке переполненного стола богатого кутилы! Правда, это совсем по-великосветски, но потому именно и лицемерно пропускать мимо ушей за звучными тостами и веселыми возгласами самого радостного дела на свете ужасные проклятия и пожелания гибели со стороны стремления освободиться от голода. Какую карикатуру нарисовал бы я на себя и на других, если бы я образ стремления к счастью скопировал бы только с веселой головы на полный желудок, забыв одновременно скопировать печальную и возбуждающую ужас голову на *пустой* желудок! Такой образ, конечно, недостаточен для объяснения человеческой жизни и сущности; он нуждается для своего завершения в выдуманных сущностях, в выдуманных силах, в “сверхчувственных способностях”. Но то, что является непроницаемой тайной для тебя при полном желудке, то становится прозрачным, как вода, при пустом желудке. Способность отправления желудка великих мира сего при их обедах, конечно, велика, вспомните, например, о гастрономических геройствах римских патрициев; их желудок был способен на многое, даже на неестественное и сверхъестественное, как, например, на то, чтобы по желанию вырвать и снова есть и есть для того, чтобы вырвать; но все же бесконечно больше объясняет и бесконечно больше в состоянии сделать власть голода. Конечно, даже сама голая страсть к наслаждениям изобретательна; но как ничтожно малы по числу и значению ее изобретения, если они только заслуживают это название, как малы они по сравнению

с бесконечно многими и великими изобретениями и открытиями нужды\*, которая, однако, сама в свою очередь является если не изобретением, то ощущением проклятого стремления к счастью, ибо имеет нужду и ощущает нужду только то, что не хочет терпеть нужды. Больше того – нужда, скорбь, зло, несчастье существуют только потому, что есть стремление к счастью. О, если бы Господь Бог сотворил человека без стремления к счастью! Хотя тогда не было бы счастья, но зато не было бы и зла, не было бы и несчастья; не было бы жизни, но зато была бы чистая, очищенная от всякого эвдемонизма мораль. Насколько превратно поэтому считать стремление к счастью только автором комедии, а не одновременно и трагедии; при наличии печальных, вообще противоречащих стремлению к счастью явлений искать прибежища в μεταβασις εις ἄλλο γένος<sup>2</sup>, в переходе к причине, по существу отличной, – неправильно, потому что тут непростительнейшим образом упускается из виду существенное различие между счастливым, удовлетворенным или даже роскошествующим, пресыщенным и притупившимся стремлением к счастью и стремлением несчастливым, неудовлетворенным, отрицаемым, угнетенным и оскорбленным.

Конечно, дело обстоит совсем иначе в зависимости от того, делаю ли я что-нибудь из склонности или нерасположения, из любви или ненависти; срывая плод с дерева жизни, вкушаю ли я его с удовольствием или с ужасом отбрасываю от себя. Но если я вкушаю плод потому, что он свеж, сочен и вкусен, и, напротив, если я с презрением отбрасываю его от себя потому, что он гнил, вреден, отвратителен, то все же эти различные, даже противоположные, поступки совершаются из одного и того же основания, из одного и того же стремления, из презренного стремления к счастью! Что может больше противоречить друг другу, как не самосохранение и самоуничтожение? Но если не упустить слепо из виду того, что я сохраняю жизнь только тогда и только потому, что она для меня благо, и уничтожаю ее, наоборот, тогда, когда и потому, что она для меня одно только зло, если не упустить этого из виду, то это противоречие разрешается в прекраснейшее единство, согласующееся со старым логическим законом тождества, законом здравого человеческого рассудка, а не в мистическое и пуганое единство противоположностей современных абсолютистов. Но если даже самоубийство, это наиболее резкое и очевидное противоречие со стремлением к счастью, объясняется и выводится из того же стремления к счастью, которое, само собою разумеется, удовлетворяется у счастливого и не

---

\* «Очень вероятно, что своими познаниями о свойствах почти всех растений мы обязаны именно тому, что человек первоначально находился в состоянии варварском, и часто вынужден был, для удовлетворения голода, есть все, что только можно изжевать и проглотить» (*Дарвин. Изменение животных и растений под влиянием одомашнивания*)<sup>1</sup>.

удовлетворяется у несчастного, то как же могут не находиться в согласии со стремлением к счастью другие, более тонкие и подчиненные противоречия, которым, тем не менее, нравственные лицемеры и педанты – теологические и философские сверхнатуралисты – придают величайшее значение?

### III

#### РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ГОЛОВОЙ И БЕЗГОЛОВЬЕМ (KOPFLOSIGKEIT)

Что относится к счастью? – Все, что относится к жизни, ибо жизнь (разумеется, жизнь без недостатка, здоровая и нормальная жизнь) и счастье – в себе и первоначально суть одно. Все стремления, по крайней мере, все здоровые стремления, являются стремлениями к счастью; все члены и органы жизни или тела, по крайней мере, все необходимые, не излишние и не бесполезные органы, суть органы счастья; но не все они одинаковой важности, одинаковой ценности. Для совершенного и цельного счастья необходимо, конечно, и совершенное, цельное тело; но поэтому даже и изуродованное, исковерканное счастье все еще есть счастье. Как бы ни было злополучно и несчастно живое существо, пока оно еще живет и *жить хочет*, оно еще не окончательно, не радикально несчастно; даже одно только бытие еще приятно ему, хотя бы этому бытию недоставало бесконечно многого из того, чего обычно не должно было бы недоставать для того, чтобы хорошо себя чувствовать: искра стремления к счастью еще тлест в нем. Больше того, даже калека причисляет себя к счастливым и причисляет с полным правом, потому что, несмотря на перенесенные потери он все еще радуется жизни. “... лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну”<sup>3</sup>, – так мыслит и так говорит стремление к счастью. В книге закона написано: “если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя”, “если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его...”<sup>4</sup>; но нигде, по крайней мере насколько я знаю, не написано: “вырви себе сердце, отруби себе голову”. И только тогда, когда человек теряет свою *голову*, он теряет также и всякое счастье, счастье вообще. Только там и только то, что является границей жизни, только там и только то является также и границей стремления к счастью. Только то, что безусловно непримиримо с жизнью, что безусловно стоит в противоречии с нею, только то находится в таком же противоречии и со стремлением к счастью. Но то, что я могу перенести и переварить, что не действует на меня как смертельный яд, то находится только в подчиненном противоречии с жизнью, может быть прекрасно согласовано если не с правой рукой, которая уже отсечена, и не с правым глазом, который уже вырван, то с головой – центром

стремления к счастью, которая остается стоять невредимой на туловище. Действовать в противоречии со стремлением к счастью и жертвовать счастьем – значит поэтому не что иное – конечно, если это самопожертвование не доходит до самоубийства, – как жертвовать второстепенным ради главного, видом ради рода, низшим благом ради высшего, тем, чего можно лишиться, хотя бы оно и было еще любимым и дорогим, хотя бы и таким, лишение которого причиняет боль, ради того, чего нельзя лишиться, ради необходимого. Но, как уже сказано, там, где начинается необходимость, еще не кончается счастье. Вода это не вино, это лишь просто жидкость, годная для питья; среди напитков она есть представитель голой холодной необходимости без цвета, запаха и вкуса; но необходимость, с которой человек, как правило, знакомится только в нужде, именно и есть единственная, действительная, волшебная сила. Она превращает воду в вино, черный хлеб – в тончайшую крупчатку, соломенный тюфяк – в постель из гагачьего пуха; из грязи она возводит в князи, как и обратно, увы, так же часто – из князя в грязь! Самое обыкновенное, самое низменное она превращает в высшее, самое неценное делает бесценным сокровищем; пыль родной земли, обычно попираемую ногами, она превращает для бедного изгнанника в предмет благоговейных поцелуев.

Ценность жизненных благ не фиксирована твердо; как барометр, она то поднимается, то падает. Избитая истина, что мы не ощущаем как счастье и не ценим как таковое то, чем мы наслаждаемся всегда и непрерывно; избитая истина, что мы должны сначала потерять что-либо, чтобы признать его за благо; что мы, таким образом, обладая чем-либо, были действительно счастливы, не зная и не замечая этого. Таким благом прежде всего является здоровье; для здорового оно является чем-то тривиальным, чем-то само собой разумеющимся, чем-то не стоящим внимания и неценным, на самом деле оно тоже только предпосылка для других благ. Без состояния, заключается ли оно в собственной рабочей силе или в капитале, этой накопленной рабочей силе других, здоровье – это только печальная способность здорового голода. Но если бедняк, который не может назвать своим ничего другого, кроме своих рук или головы, заболевает или хотя бы только начинает чувствовать себя нездоровым, о, как поднимается тотчас же столь мало ценное здоровье в иерархии человеческих жизненных благ, становится благом над всеми другими благами, высшим благом! “Никогда больше не буду, – восклицает бедняк, раздраженный самим собой, – жаловаться на свою бедность и на те многочисленные лишения, которые она приносит мне! Только бы ты было у меня, здоровье, а с тобой снова моя работоспособность, и тогда я имел бы все, что мне нужно, чтобы быть счастливым!”

Таким благом является и сама жизнь. “Что за жизнь без вина?” – говорит Святой Дух в Священном писании, а с ним вместе и виноградари

и любители вина. Но в случае нужды, когда дело обстоит как раз так, как говорится – вино или жизнь – то все же жизнь, даже и без вина, эта презренная и достойная сожаления жизнь, приравняваемая в момент наслаждения вином к смерти, есть все же еще жизнь, и как таковая – ценное благо.

## IV

СОГЛАСОВАНИЕ БУДДИЗМА  
СО СТРЕМЛЕНИЕМ К СЧАСТЬЮ

Но в самом деле жизнь благо и даже ценное благо? Кто говорит это? Только эпикурец, вульгарный материалист или сенсуалист. Истинный мудрец говорит противоположное: жизнь – это зло или, точнее, просто зло, зло как таковое, радикальное зло. Счастливая жизнь – это все равно, что деревянное железо, ибо быть живым и быть несчастным, это одно и то же. Если мы согласимся с тем, что жизнь есть благо, тогда, конечно, все, что не находится в противоречии с жизнью, что не убивает ее, не находится и в противоречии со стремлением к счастью. Если же, напротив, жизнь, а следовательно, и воля к жизни считается совершенно безумной волей пытаться жить счастливо, считается радикальным несчастьем, или радикальным злом, ибо от несчастья ко злу только *один* шаг, считается чем-то, подлежащим отрицанию, то тем самым решительно осуждается и все учение о счастье. Тем самым доказывается, что в человеке существует неоспоримое и необъяснимое противоречие со стремлением к счастью, доказывается, что это стремление не бесконечно, не непреодолимо, что оно – не начало и конец человеческой природы, что над счастьем, над волей, над жизнью, над бытием вообще существует еще что-то; что, следовательно, *небытие* является высшим и лучшим из того, что только можно мыслить и желать. Таким очевидным противоречием, которое не скрыто в темноте биологии или психологии, но открыто бросается в глаза на исторической арене, является *буддизм*, если обойти молчанием другие подобные, но не столь значительные явления, буддизм, высшей мыслью и желанием которого, по крайней мере в его первоначальной неподдельной форме, является, как известно, не счастье и не блаженство, а как раз – ничто, *небытие*, *нирвана*.

Но и это при поверхностном взгляде необъяснимое эвдемонизмом, или стремлением к счастью, противоречие оказывается при ближайшем рассмотрении в полном согласии с ним. Эвдемонизм настолько врожден человеку, что мы совсем не можем мыслить и говорить, не пользуясь им, даже не зная и не желая этого. Если я говорю, что ничто, или *небытие*, есть самое высшее из того, что я могу себе *мыслить*, то я должен прибавить также и то, что высшее из того, что я могу *поже-*

лать себе, стало быть, *лучшее* из того, что я могу мыслить себе, должно быть бессмысленным и нелепым, если, впрочем, это высшее не является таковым в высшей степени. Мышление без желания мыслить – будь то даже самое трезвое, самое строгое, будь то даже математическое мышление, – без ощущения удовольствия или счастья в этом мышлении – это пустое, бесплодное, мертвое мышление. Тот, кто не забывает хотя бы только временно пищи и питья из-за математики, кто, как француз, не знает и не ощущает “*Recréations mathématiques*”, или, как немец, – “*mathematischen Erquickungsstunden*”, “*deliciae mathematicae*”<sup>5</sup>, тот ничего и не достигнет в математике, ибо только то, что делает счастливым, только то и изощряет. Если, таким образом, нирвана в себе и первоначально есть только “потухание и угасание”, если она не значит ничего другого, кроме чистого уничтожения, то все же для меня, пока я еще не в нирване, пока я еще живу, а стало быть, и страдаю, представление о моем уничтожении как уничтожении моих болей, страданий и зла является блаженством, вожденным исполнением желания\*.

Буддизм это, конечно, не эвдемонизм в смысле *Аристотеля*, *Эпикура*, *Гельвеция* или какого-нибудь малоизвестного немецкого философа, ибо немцы могут гордиться тем, что у них нет ни одного знаменитого и великого философа, которого можно было бы считать эвдемонистом.

Какова страна, каков народ и человек, таково и его счастье. Чем ты, европеец, являешься, тем не являюсь я, азиат, именно индеец (а ведь индеец как раз и является первоначальным буддистом) и, следовательно, то, что является твоим счастьем, не является моим, то, что тебя ужасает, меня приводит в восторг, то, что для тебя является Медузой, то для меня является Мадонной. Муки существования, к которым помимо мук природы принадлежат также и муки политики, и религиозные страхи, так глубоко вошли в мою плоть, настолько высосали из меня всякую радость и силу жизни, что я знаю только одно бытие – это бытие муки, и одно небытие – это небытие муки.

Буддизм – это не откровение здорового, естественно-сильного, прямого и разумного стремления к счастью, а откровение больного, сумасбродного и фантастического стремления к счастью, не видящего из-за зла блага, оскорбленного и обиженного злом, которое связано с каждым благом, именем злом бренности, сменой смерти и возрождения жизненного наслаждения. “Если участь всех творений такова, чтобы состариться, – восклицает Будда, – то к чему мне удовольствие и радость, если я также подвержен закону старости? Горе юности, разрушаемой старостью, горе здоровью, разрушаемому всякого рода болез-

\* См. об этом *К.Ф. Кеттен*. Религия Будды и ее возникновение, Берлин, 1857, в особенности стр. 304–309.

нями! О, если бы старость, болезнь и смерть были навсегда парализованы!” Но горе также и той бесчувственности и близорукости, которая воспринимает голос стремления к счастью только в плоских немецких horsasa! juchhe! или в грубых выкриках: – ура – и не воспринимает их также и в криках предупреждения и в жалобных звуках индийского уныния и тоски! Даже аскетический буддист в такой же степени, как и наш брат, не находит никакого удовольствия в болезни. Наоборот, столь же ревностно, как и мы, он ищет какой-нибудь панацеи, какого-нибудь лекарства, которое исцелило бы его от всех болезней и зол, мучительно им воспринимаемых. Но так как он своей чрезмерно раздраженной нервной системой воспринимает и ощущает самую жизнь как болезнь, то понятно, что он находит это лекарство только в смерти. Поэтому нирвана, между прочим, определенно называется “лекарством, которое устраняет все страдания и исцеляет все болезни”. Нирвана не есть положительное счастье, так же как лекарства не являются наслаждением, – благо тому, кто в них не нуждается, – но все же и лекарства относятся к уже упоминавшимся изобретениям стремления к счастью. Ботаника и химия, которые играют теперь столь большую роль в мире, обязаны, как показывает история, своим происхождением только себялюбивому желанию человека не заболеть, а если он уже имел несчастье заболеть, то желанию вновь выздороветь.

Стало быть, не буддизм, нет, а только католицизм и в особенности иезуитизм, считающийся, однако, теперь тождественным с истинным католицизмом, вызвал явления и поступки, которые безусловно находятся в противоречии с человеческой природой, с человеческим разумом, с человеческим стремлением к счастью, поступки, которые как раз являются в высшей степени отвратительными, даже мерзкими и ужасными, и вместе с тем нелепыми и вздорными.

Для доказательства приведу некоторые примеры, и притом так, как они случайно подвертываются мне под руки: “Святой Алоизий Гонзага, например, для того чтобы не подвергать опасности свою девственность, избегал так тщательно вида женщин и общения с ними, что даже не доверял себе посмотреть на *лицо своей матери*!”\* Даже на лицо своей матери! Пришло ли бы когда-нибудь в голову буддисту, несмотря на его заботу о целомудрии, чтобы вид его почтенной матери мог разбудить в нем нецеломудренные мысли и желания?!

Святая Адельгунда, – конечно, не иезуитка по происхождению, но все же такая святая, которая выставляется иезуитами в качестве образца, – просила Бога, чтобы он послал ей злокачественный рак на ее девственную грудь, и молитва ее тотчас же была исполнена. Просили ли

\* Card. Bol. Bellarmini sermo de S. Aloysio, p. 20.  
S. Aloysio. Opera omnia. Col. Bon. et Brax, 1850<sup>6</sup>.



вы хоть однажды чего-либо подобного у Бога?.. Но эта святая девственница не удовлетворялась тем, что она отвергла все наслаждения придворной жизни, не удовлетворялась даже тем, что вместо них она мучилась столь ощутительными страданиями; сверх всего того она возжелала еще, чтобы Бог *отнял у нее всякий вкус, который она ощущала в необходимой пище и питье*, и после того как она вкусила, если так можно выразиться, крошечку небесного хлеба, которую ей доставил святой Петр, прелесть всех кушаний изменилась для нее в настоящую горькую желчь\*\*.

При всей своей неумеренной умеренности и сдержанности, разве дошел бы буддист до такой извращенности и нелепости?!

Святой Ксаверий так далеко зашел в любви к нищим и больным, в самопреодолении и в умерщвлении своих чувств, что пил даже воду, которой он обмывал отвратительные и неизлечимые язвы, больше того, высасывал даже гной из венерических чирьев\*\* . Конечно, и буддийский фанатик и мученик возбуждает свою жертвенную любовь к людям, — от которой мы, впрочем, по ходу наших мыслей, должны здесь отвлечься, — до самой высшей, почти сверхчеловеческой степени. “Он отдает, например, свою плоть и кровь для того, чтобы спасти умирающих”, но все же он бесконечно далек от того, чтобы любовь к людям, любовь к нищим и больным доводить до лобзаний их отвратительных чирьев и язв. На такое способен лишь святой католицизм. О, святой Ксаверий! Я опровергнут, побежден, я погиб, если мне не поможет небо, если оно не перенесет меня своей всемогущей дланью через эту бездну сверхчеловеческих и сверхъестественных неоприятностей! Но ты, святой Ксаверий, и ты, святой Алонзий, и вы, святые католической церкви, вкупе и порознь, вы все же не собьете меня с толку и не лишите меня моего разума, моего принципа счастья. Даже и ты, святой Ксаверий, которого я вторично называю образцом сравнительно с другими, ты потому с наслаждением высасывал даже гной из венерических чирьев, что ты в этом гное предвкушал только манну небесной сладости и блаженства. “О святая вечность, которой я жду! Как сильно заслуживаешь ты, чтобы я из любви к тебе... терпеливо перенес бы что-нибудь обременительное... Я буду вечно счастлив! Вы, наслаждение и величие этого мира, какими дурными и презренными кажетесь вы, когда я вспоминаю о небе!”\*\*\*\*

Пусть даже на земле я буду глуп, как осел, пусть я катаюсь, как свинья, в навозе, лишь бы только в небесах церкви, которая одна только спасает душу, я стал ангелом! “Полуживотное, полуангел”, т.е. теперь

\* Heiliges Tag-Buch etc. von p. Joh. St. Crosez. S.J... deutsch von P.B. Vogl. Augsburg und Dillingen, 1755, 1 Th. S. 85<sup>7</sup>.

\*\* Allgemeine Geschichte der Jesuiten von prof. Wolf. 1803. 1 Bd. S. 29<sup>8</sup>.

\*\*\* Heiliges Tag-Buch, 1 Th. S. 1539–40<sup>9</sup>.

зверь, а когда-нибудь ангел, но только, ради всего, не человек! Твое вечное спасение души и даже твое счастье годны лишь для наших земных, панских областей. Но перед человеком, перед земным счастьем исчезает небесное счастье, исчезает церковь со своими епископами милостью божьей, исчезает также и государство со своими королями и князьями божьей милостью. Если нет святых на небе, то нет больше святых и на земле, нет больше святости, по крайней мере, нет исключительной святости, ограниченной только одним человеком и в государственном праве. Поэтому придет еще время, если мы даже и не доживем до него, когда этот или какой-нибудь новый немецкий “Ришелье” и святой Ксаверий не тайно и не приватно, как, может быть, они делают теперь, а открыто и торжественно заключают друг с другом братский союз. Чего мы только уже не пережили! Разве уже не видели мы, как исчезают в чистой гармонии такие противоположности, которые обычно никак не примиримы друг с другом? И что еще только разоблачит будущее? Какие маски спадут тогда? И сколько их! Ибо что у нас не является только маской? Не состоит ли политика государства и особенно церкви единственно в том, чтобы прикрыть, замаскировать ее безграничную пустоту, ее беспочвенную бессодержательность, ее кричащее противоречие с благом и сущностью человека?

## V

### ОБЫЧНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В СТРЕМЛЕНИИ К СЧАСТЬЮ

Но какое тебе дело до святого Ксаверия, до католицизма вообще, а тем более до буддизма? Это ведь вода только на твою мельницу; это все только порождения религиозного безумия, относительно которого ты можешь мне с легкостью доказать, что они являются лишь извращенными, безумными проявлениями стремления к счастью. Попробуй удержаться на обычных, повседневных и распространенных явлениях человеческой природы и попробуй их кричащие к небу противоречия с этим стремлением привести в согласие с ним! Разве они не *такого* рода, что скорее мы будем вправе предположить стремление к несчастью, чем стремление к счастью.

Мучить зачем нам друг друга? Ведь жизнь проходит,  
И лишь однажды здесь собирает нас старое время.

Только однажды и на такое короткое время! И тем не менее мы часто мучаем себя только от скуки. Но мучаем ли мы только друг друга? Не мучаем ли мы и самих себя? Не является ли каждый из нас в большей или меньшей степени *Neautontimorumenos*, самоистязателем и мучителем самого себя? Но тот *Neautontimorumenos*, которого римский

поэт вывел в своей комедии<sup>10</sup>, не является ли он в высшей степени ограниченной, жалкой, несчастной, комической фигурой сравнительно с самоистязателем, который в действительной жизни меньше всего играет комическую роль, но на самом деле играет трагическую роль? Что значит комаринный укус самоистязателя Теренция по сравнению с ядовитыми змеиными укусами повседневных и обыкновеннейших страстей вроде честолюбия, ревности, зависти, ненависти и жажды мести? Мы злы в отношении к другим, мы даже с радостью причиняем им горе, но не причиняем ли мы тем самым горе и сами себе? Связаны ли эти страсти и даже преходящие аффекты – гнев, досада и огорчение – с чувством благосостояния? Когда мы кипим от огорчения, гнева или злости к другим, то не являемся ли мы одновременно фуриями и в отношении к самим себе? Не отравляем ли мы сами себя ядом ненависти, которую мы носим в сердце против наших врагов? Не доказано ли даже физиологически, что сильные страсти и аффекты действуют, как настоящие яды? Удовлетворенная жажда мести сладка, конечно, но какую адскую муку представляет собой неудовлетворенная! Не истинно ли то, что говорили древние, которые черпали свою мудрость не из книг, а из самой жизни: *gravior inimicus, qui latet sub pectore*<sup>11</sup>, не истинно ли то, что каждый в самом себе имеет своего злейшего врага и противника? Но если каждый в себе самом таит своего собственного дьявола, то где же столь прославленное стремление к счастью? Какое может быть счастье там, где честолюбие и скупость, пожирающие самих себя, где заразительная жажда наслаждений, где вообще несчастные страсти, каковы бы они ни были, как бы они ни назывались, господствуют над человеческим сердцем и мозгом? Или разве там, где хозяйничает ад, там и счастье дома?

Однако оставим враждебные человеку страсти и душевные волнения. Не противоречат ли стремлению к счастью также и сами по себе безвредные, благожелательные страсти? Боязнь, например, очевидно, желает нам только добра; она самым нежным, самым робким образом заботится только о нашем существовании и благополучии, она только предупреждает и охраняет нас от зол и опасностей, неизбежных без нее. Но не является ли сама боязнь в большинстве случаев гораздо большим злом, чем то, которого мы боимся? Скольких людей убил один только страх перед смертью, сделал больными – страх перед болезнью, бедствующими скрягами – страх перед бедностью!

Больше того, даже наиболее благожелательная и благотворная страсть, сама покоящаяся лишь на взаимной благосклонности, *та самая* страсть, которой человек обязан своим существованием и которая вместе с тем является самой могущественной и величайшей страстью, – половая любовь – не является ли также и наиболее губительной страстью, больше всего противоречащей стремлению к счастью? Не бросается ли здесь в глаза то, что естественная цель является чем-

то совершенно иным, чем цель и воля человека, что человеческое счастье не имеет никакого основания и никакой почвы в природе, а есть только иллюзия, созданная им самим? Человек, конечно, хочет только своего наслаждения, хочет только удовлетворить свое стремление, но природа преследует только цель сохранения и продолжения рода или вида. Поэтому теологи с особенным удовольствием объявили половое стремление и половое наслаждение лишь лукавством природы, приманкой, с помощью которой она ловит болвана-человека для того, чтобы сделать его слугой своих целей, часто даже против его сознания и воли.

Но что же такое род или вид, который ты делаешь лишь целью природы? Что он такое в отличие от индивидуума, которому ты даешь в качестве цели только собственное счастье? Почему в природе нет такого именно рода или вида, какой ты имеешь в своей голове? Почему природа, если уж она хитра и коварна, как поп, почему она тем не менее оказывается настолько глупой и неискусной, что только снова и снова производит индивидуумов, что она совсем ничего не знает ни о философии, ни даже о естествознании? Почему из чрева матери, из родовых мук, из ее девятимесячной беременности, из всех этих отрицательных стремления к счастью тем не менее снова всегда появляется только новое стремление к счастью? И действительно ли "естественная цель" стоит в противоречии с собственной целью человека? Так как в печальном положении человеческих обществ, в которых естественность становится неестественностью, а неестественность – естественностью, существование детей и их сохранение стоит в противоречии с собственным стремлением родителей к самосохранению, то относится ли это также и к нормальным, соответствующим природе и разуму, положениям? Не относится ли там отцовство и материнство скорее к блаженству? Противоречит ли любовь к детям любви к самому себе? Несомненно, противоречит в очень многих случаях; но только по таким основаниям, которые ничего общего с ней не имеют, которые не относятся к делу. Тем не менее бесспорно, что без детей мы не имели бы бесчисленных забот, усилий и горя. Да, но вместе с тем не имели бы и бесчисленных радостей. Независимо даже от того, что все совершаемое из любви совершается с охотой, что жертва во имя любви не есть жертва, разве не связан даже чистый эгоизм, как, например, забота о собственном здоровье, с величайшими усилиями и жертвами? Где имеется такая любовь, будь ее предмет каким угодно, которая не была бы одновременно болью и мукой? Кто более несчастен, чем скряга? И тем не менее собственный денежный мешок есть его единственная забота и единственная любовь.

Конечно, если неподвижно и в остолбенении остаться стоять перед родом как перед каким-то призраком, конечно, если из любви к священной троице и к логической, или, скорее, лингвистической, трило-

гии допустить, как в теологии, вслед за рождением сына от отца шумное кипение святого духа, уничтожающее всякую личность, или, как в антропологии, за двумя полами, *он* и *она*, в качестве объединяющего третьего – *оно*, дитя; конечно, если отказаться от более близкого рассмотрения этого невинного создания в свете действительности, если не заметить, что уже оно несет на себе печать негодяя или гулящей девки, то с мыслью о роде неизбежно и неотделимо связывается мысль о смерти индивидуума.

В природе и в самом деле у многих низших животных смерть следует непосредственно в момент или после полового акта; их жизнь исчерпана, кончена, как только семя или яйцо выйдут из тела. Но акт зачатия только потому является для них *последним* наслаждением жизни, что он для них является также *высшим*, превосходящим все остальные наслаждения, *таким* наслаждением, вслед за которым ничего не остается для требования, для желания и стремления, а следовательно, ничего не остается и для переживания. Но чем выше поднимается индивидуум, чем развитее и совершеннее он становится, тем в большей степени даже самое высокое жизненное наслаждение вступает в ряд более продолжительных и чаще повторяющихся наслаждений, как очевидное доказательство того, что стремление к половому сближению стоит в теснейшем согласии с индивидуальным стремлением к счастью. Но даже и человек может быть настолько охвачен страстью любви, что, как бабочка, отдает за и вместе с любовным наслаждением свою жизнь. Ведь уже в гомеровских гимнах Анхиз так сильно горит любовью к Венере, что с воодушевлением восклицает: “Мне бы хотелось, о дева, богиням подобная видом, ложе с тобой разделивши, спуститься в жилище Аида”<sup>12</sup>. Но находится ли смерть в противоречии со стремлением бабочки к счастью? Может ли она продолжать прозябать после высшего наслаждения жизни в качестве опустошенной бабочки или вновь в качестве гусеницы? В противоестественном императорском Риме апофеоз и обожествление следовали только после смерти: “Похоже, что я становлюсь богом”, т.е., что я умираю, говорил поэтому иронически император Веспасиан. Но в царстве природы, напротив, только за превращением в бога следует превращение в мертвеца, умирание. Какой смысл и какую ценность имеет жизнь для бабочки, если она является пустой шкуркой? Как могу я продолжать существовать в качестве жалкого человека, после того как я стал уже богом, испытал высшее блаженство и высшую честь жизни?

Так обстоит с половым стремлением. Но что касается других упомянутых выше несчастных стремлений, страстей и аффектов, то и они не доказывают ничего иного, кроме того, что человек вместе со своим стремлением к счастью является существом природы и что так же как он сам создан и оформлен природой, точно так же, как его тело и дух, его голова и сердце созданы и определены, так же создано и определе-

но его стремление к счастью. Разве могло бы стремление пугливого и боязливого человека к счастью обнаружиться иначе, как не в постоянном, на каждом шагу и при малейшем поводе пробуждающемся страхе перед возможным несчастьем? Каким образом могло бы иначе проявиться оно у завистливого человека, как не в том, чтобы завидовать владельцу того блага, которого он не имеет, но достойным которого считает только самого себя, и путем наслаждения этой завистью, путем этого духовного стяжения и овладения облегчить боль собственного лишения. Жаба – безобразное явление природы; древесная лягушка – чтобы не выходить за пределы отряда бесхвостых земноводных – милое явление природы. Но почему вы хотите наделить счастьем только лягушку, а не жабу также? “Хотя в моих жилах, – говорит жаба, – и пульсирует смертельный яд зависти, злости и мести, но этот яд для меня, ядовитой жабы, – амброзия; я счастлива, когда посредством того яда, которым я убиваю себя, я убиваю также и других”. Да, существует и счастье жаб и змей, но оно как раз и есть жабые и змеиное счастье. Но что такое змея и жаба в сравнении с ужаснейшими чудовищами в истории человечества, в сравнении с мегатериями и динотериями в истории земли?

## VI

### ЗЛО ПРИРОДЫ И ВРЕМЯ

Разве нет явлений природы, на которых, действительно, останавливаются в недоумении сердце и разум (конечно, если таковые имеются), где прекращается все, что обычно по милости жизни бурлит и движется в нас, где буддийское небытие оказывается единственным ценным и единственно достойным желанием? Кто не трепещет перед одной только мыслью о чуме (черной смерти), о холере, венерических болезнях – короче, о всех этих столь же страшных, как и отвратительных, болезнях человечества? Но доказывают ли эти болезни, что нет никакого здоровья и что оно не есть нормальное состояние природы? Являются ли болезни, эти ужасные муки и страдания, порожденные природой, всеобщими и постоянными, бесконечными, как муки религиозного и теологического ада, которые, конечно, находятся в неразрешенном противоречии, разумеется, со стремлением к счастью тех, которые осуждены на вечные муки, но не тех, которые помилованы? Разве в природе так же, как в аду, нет уже больше совсем никакой надежды, никаких видов на улучшение, если даже это последнее послужит на пользу не нам самим, к сожалению, а лишь потомкам нашим? Конечно, гнев бесконечного – бесконечен; но присуждает ли нас безвольная природа к смерти и болезни из того же озлобления, гнева и ярости, что и Бог теологии и религии?

Разве на этой печальной земле только хорошее и прекрасное проходящи? Не минует ли также и дурное, безобразное, отвратительное, ужасное? Почему вы, поэты, обращаете внимание на бренность одного только прекрасного, почему вы вздыхаете только о ней? Разве в сравнении с вашими поэтическими грезами, с вашим расм – этим царством вечной красоты и покоя, земля – это царство ураганов и ужасных гроз – не является вместе с тем и царством затишья? Только, конечно, в “лишенной понятия” природе они соединены не одновременно, как в голове философа, а лишь так, что, когда проходит буря, устанавливается мир и покой. О, вы, философы, мнящие себя столь возвышенными и свободными, несмотря на ваш рационализм, несмотря на ваши ереси, столь оскорбительные для слепо верующих, несмотря на то, что вы ничего не желаете знать о личном, индивидуальном Боге, потому что индивидуальность ничего не значит для вас, вы все же прячете в вашей голове, в тайниках ваших мыслей лишь старое, теистическое, вневременное и внепространственное существо. У *Гегеля* им является и называется “понятие”, у *Канта* – “вещь в себе”. Только ради этой вещи, для которой не существует ни пространства, ни времени, но которая все же является истинной, хотя и непознаваемой для нас вещью, Кант превратил время, для того, чтобы особенно его выделить, в какую-то принудительную иллюзию, созданную нами самими, приписав ее только чувственному человеку, но тем самым как раз и лишил нас истинного созерцания жизни и природы.

Время на самом деле совсем не является одной только формой созерцания, но существенной формой и условием жизни. Там, где нет следования друг за другом, где нет движения, изменения и развития, там нет и жизни, нет и природы; но время неотделимо от развития. Что развивается, то существует, но оно теперь не таково, каким некогда было и каким когда-нибудь будет. Следовательно, отними у меня время (а человек, наверно, в такой же степени, как и что-либо другое, претендует на то, чтобы быть существом или вещью в себе, хотя бы только модификацией абсолютной вещи в себе, ибо вещи в себе сводятся в конце концов лишь просто к вещи в себе как таковой, *одной* абсолютной вещи, так как всякое множественное число, всякая множественность и различие относятся все же только к чувственному созерцанию), отними у меня время, и ты отнимешь у меня кровь из жил, сердце из тела, мозг из головы, безусловно, не оставишь мне ничего иного, кроме смерти или буддийского ничто. В мыслях времени, конечно, есть первое, обособишь ли ты его от развития, изменения или движения, предплюнешь ли его им; но мысль не господин и не учитель природы; в действительности время представляет собой нераздельное единое с развитием, единое с природой, единое с временными вещами.

Но разве эти вещи суть вещи в себе? Я не знаю этого. Но для меня, который не может отделить себя от времени, эти временные вещи суть также вещи в себе, а само время так же, как солнце, планеты и кометы, движущиеся в пространстве и во времени, является чем-то действительным и именно поэтому чем-то в себе самом, чем-то вне и без моей головы существующим. Я не терплю в своей голове никакого очевидного противоречия, никакой туманности, будь то туманность кантовская или гегелевская; я ничего не знаю об идеальности, т.е. о недействительности, которая все же опять-таки должна быть действительностью, ничего, стало быть, не знаю о той действительности недействительности, какой является туманное время умозрительной философии Германии. Я не знаю никакого другого различия между *для меня* и *в себе*, между субъектом и объектом, кроме различия между воображением и действительностью, между обманом и истиной, между видимостью и сущностью. Но и то и другое, и сущность и видимость, находятся у меня не по ту, нет, а по сю сторону пространства и времени.

И я не жалуясь на эту свою полную посюсторонность. Я не нахожу здесь никаких необъяснимых и неразрешимых противоречий с человеческим стремлением к счастью, какие я нахожу в теологии и метафизике. Нет, не существует никакого другого лекарства против неизлечимых болезней, против низостей и гнусностей природы и человеческого мира, кроме *времени*. То, что время приносит с собой к нашему ужасу и печали, то самое оно снова погружает в своих волнах к нашему утешению и счастью. – “Какой яркий образ!” Но зато, как освежающе, как благодетельно это время, мыслимое, подобно текущей воде, уносящей весь сор, по сравнению с мертвым, метафизическим временем, вытянутые только в одну, к тому же математическую, линию, которая, как известно, не имеет ширины, с временем, которое не отличается от старой теологической вечности, существующей только в голове абстрактного мыслителя! “О вечность, о ты, громовое слово!” И ты отзвучало, и твои страхи и чары исчезли и уже не мешают нам больше наслаждаться нашими бедными по сравнению с твоими вечными чрезмерными радостями, но зато действительными временными радостями! Восстановим же снова доброе имя времени по сравнению со всеми вещами. Только ему мы обязаны тем, что мы освобождены от геологических чудовищ, от динозавров и мегатериев, ихтиозавров и как их еще называют, этих великанов животного царства! Только ему мы будем обязаны – конечно, не без нашего содействия – если мы когда-нибудь освободимся от существующих еще пока теологических и антропологических несообразностей, несовместимых с человеческим существованием и благополучием.



## VII

## НРАВСТВЕННОЕ СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ

Ты опять уклоняешься, сбиваешься с пути в область истории, и на этот раз даже естественной истории, вплоть до далеких времен, вымерших животных родов! Оставайся при современности, оставайся при обыкновенных, повседневных явлениях человеческой жизни! Кто не знает вместе с Гельвецием\*, что есть достаточно несчастных людей, которые становятся счастливыми только путем поступков, ведущих их на эшафот? И кто не знает знаменитого, приведенного тем же Гельвецием по тому же самому поводу, примера с глазным врачом, который дает такой совет страдающему болезнью глаз любителю вина. “Если ты, – сказал он ему, – находишь больше удовольствия в наслаждении вином, чем в наслаждении зрением, то для тебя вино является большим благом; если же удовольствие видеть является для тебя большим, чем удовольствие пить, то вино для тебя есть величайшее зло”<sup>14</sup>. Но что же может быть выше удовольствия зрения, что может быть выше счастья здоровых глаз, и, однако; столько людей забывают и пренебрегают тем не менее здоровьем своих глаз из-за наслаждения напитками и кушаньями, пренебрегают даже здоровьем благороднейшего органа своего тела и жизни – органа мысли! Но тем, что эти люди жертвуют более высоким и длительным стремлением к счастью ради низшего и преходящего стремления, доказывают ли они что-нибудь против стремления к счастью как естественно обоснованного и естественно оправданного стремления? Доказывают ли люди, которые заболевают глазами из-за пьянства, что здоровье вообще, в том числе и здоровье глаз, не является благом для людей, хотя бы и пьяниц? Доказывают ли они, что они желают заболеть и ослепнуть, а не то, что они стремятся к противоположному, хотя они поступают вопреки здоровью? Или врач, ввиду того, что он, ограничивая или совсем запрещая своим пациентам какое-нибудь наслаждение, если они хотят выздороветь или если они здоровы, то не заболеть, причиняет им боль и приписывает им воздержание – отрицание удовольствий, является поэтому мизантропом, злодеем, извергом, тираном? Но кто же этот знаменитый глазной врач? Старое, хорошо знакомое стремление к счастью, только еще с новым, до сих пор не принимавшимся во внимание предикатом *морального* стремления к счастью. Обычные упреки и возражения против стремления к счастью не доказывают ничего другого, кроме того, что для человека нет блаженства без разума и морали. Однако здесь и теперь я беру только *ту* часть морали, в которой у моралистов идет речь *лишь* о так называемых обязанностях человека к самому себе.

---

\* De l'Esprit. Disc. IV, ch. 11<sup>13</sup>.

Моралисты с незапамятных времен упражнялись в том, чтобы перещеголять друг друга высокопарными фразами, чтобы считать себя тем более значительными и лучшими моралистами, чем больше они предложили преувеличенных, трансцендентных, неестественных и сверхъестественных, нечеловеческих и сверхчеловеческих понятий. Для них было осквернением, запятнанием и поношением святой девственницы-морали, если оставалась хотя бы одна только капля крови, хотя бы намек на эгоизм, даже здоровый, сообразный с природой, необходимый, неизбежный эгоизм, тождественный с жизнью. Именно немецкие моралисты ставили себе в особенную заслугу то, что они, как было упомянуто выше, вычеркнули из морали всякий эвдемонизм, т.е. в действительности – всякое содержание. И все ж таки эти господа, которые ничего не хотят знать в морали об эгоизме, о стремлении к счастью, говорят и поступают в отношении обязанностей к самому себе так, как будто бы (какое лицемерие!) заповеди, на которые они опираются, не являются заповедями собственного, индивидуального стремления к счастью. Если вы признаете обязанности человека по отношению к самому себе так же, как признаете – и с полным правом – обязанности по отношению к ближним (ибо в сравнении с обязанностями по отношению к другим и в противоположность к наглым требованиям, которые они мне могут поставить, обязанности по отношению к себе действительно существуют, а следовательно, и данное выражение имеет оправдание и является правильным), если признаете, то признайте же в таком случае открыто и честно эгоизм, возведите его откровенно и торжественно в дворянское достоинство в морали, как необходимый элемент, как основную составную часть последней! Только никакого лицемерия, никакого притворства, по крайней мере, в морали! Это величайший порок, это отравление добродетели ядом, в то время как другие пороки занимаются только грубым убийством; порок этот, правда, в наше время господствует в государстве и в церкви, в высших учебных заведениях и в сельских школах, в монастыре и в казарме.

Склонность и долг, конечно, не являются словами одного и того же значения, не являются синонимами; их, следовательно, необходимо различать. То, что я делаю из склонности, я делаю из стремления к счастью и делаю охотно, с удовольствием и с любовью, потому что это меня делает непосредственно счастливым. То, что я делаю по долгу, делаю даже тогда, когда это меня не только не делает счастливым, но именно поэтому часто делает даже несчастным, больше того, – противостоит мне, я делаю, преодолевая самого себя, только по внутреннему и внешнему принуждению, ибо они почти всегда бывают вместе, хотя бы я и не сознавал этого или из морального высокомерия обольщал себя мыслью, что поступаю только из чувства долга. Но разве мы должны из этого несогласия смысла, из этого словопрения тотчас же, как нравственные пуритане и педанты, сделать вывод о печальной необхо-

димости формального, полного развода между долгом и склонностью? То, что сегодня, в данном настроении, при данном телесном и духовном состоянии я делаю только потому, что я должен, следовательно, делаю против воли, то же самое уже завтра, быть может, я сделаю в высшей степени легко и радостно. То, что в данном периоде жизни причиняет мне только неудовольствие, что противно мне, как, например, хождение в школу, является для меня делом только долга, то приносит мне величайшее удовольствие и пользу в более поздние годы, хотя бы и не непосредственно само по себе, а лишь по своим результатам, и я с улыбкой признаю теперь, что смирительная рубашка долга была надеята на меня только по повелению моего собственного стремления к счастью, тогда еще недостаточно понятого и еще не познанного.

Сколько нужно для того чтобы сделаться мастером в игре на каком-нибудь инструменте! Какое упорство, какое неустанное прилежание, жертвующее столькими дорогими радостями! Какие скучные упражнения! Какие напряжения мускулов и нервов! И хотя я принялся за этот инструмент только из склонности, как часто я тем не менее играл на нем с отвращением, только по долгу, как часто при дурном настроении посылал его к самому черту! И все же этот инструмент, проклинаемый мною в моменты досады за те лишения и муки, которые он взвалил на меня, является для меня источником величайшего наслаждения и счастья. "О вечность, ты, громовое слово!" Что за беду натворила ты в головах и сердцах человечества! Только ты ответственна за то, что оно превратило физику учения о нравственности в метафизику, человеческое слово – в слово божие, особенное – во всеобщее, преходящее – в постоянное. В силу того, что склонности и обязанности (не следует забывать, что здесь речь идет все время только об обязанностях человека к самому себе) часто ссорятся друг с другом, бранятся и дерутся между собою, вневременные моралисты превратили их в смертельных врагов, врагов не мимолетных и относительных, но абсолютных, вечных врагов, врагов по существу, по крайней мере пока они находятся на земле, ибо в надземном, сверхвременном мире даже враги должны стать друзьями.

Обязанности по отношению к самому себе суть не что иное, как правила поведения, необходимые для сохранения или приобретения телесного и духовного здоровья, возникшие из стремления к счастью, почерпнутые из опыта их согласования с благом и с сущностью человека, отвлеченные от счастливого, нормального и здорового человека, выставляемые как образец для других и для самого себя в случае заболевания. Долг есть только то, что здорово, то, что само уже в одном только своем выполнении является показателем и выражением здоровья или создает таковое, ибо существуют также и такие подчиненные обязанности или добродетели, которые являются только средством для целей здоровья, сами же не имеют ценности.

Таким подчиненным низшим долгом, или добродетелью, недостойной даже имени долга в глаза супранатуралистов, является, например, чистоплотность. А она, тем не менее, имеет в себе все признаки, которые побуждают морального и философского супранатуралиста превращать долг и стремление к счастью в различные по своей основе сущности. Человек в своем высокомерии унижил названия животных, превратив их в обозначения человеческих пороков, в ругательные клички, так, например, превратил название “свинья” в обозначение нечистоплотности. Какая несправедливость к бедному, увы, бессловесному животному! Ибо большинство животных – а, может быть, и все чистоплотны в большей или меньшей степени; так, даже и свинья является животным, любящим чистоту, и хорошо себя чувствует только при ее наличии. Лишь человек есть не только урожденная свинья (как и любое молодое животное, которое, однако, из-за отсутствия самостоятельности, из беспомощности имеет в лице своих родителей представителей своего собственного стремления к счастью и чистоте), но и свинья постоянная, ибо там, где родители возятся в навозе, дети подражают им в том же, и таким образом исторический навоз наследуется от поколения к поколению нетронутым и не оспариваемым критической жаждой обновления и очищения.

Нечистоплотность – это порок, врожденный человеку, коренящийся в его природной косности и лени, в его любви к привычкам и удобствам, порок, распространяющийся не только на отдельных личностей, но и на целые народы и племена. Жители Суматры, например, “никогда не моют своих одежд, готтентоты – свое тело. Поэтому грязь настолько глубоко въелась в их кожу, что трудно различить, каков ее настоящий цвет, они черны, как сажа”\*. Готтентоты, обитатели Уналашки и гренландцы едят даже собственных вшей. Последние “счищают ножом пот с лица, чтобы он не пропал, и слизывают его”, а жители Уналашки “глотают соплю из собственного носа”. Правда, гренландцы умываются, но умываются они – и притом не только мужчины, но и женщины – в собственной моче. Какое извращение вкуса! Так обстоит дело с чистотой у “человека в его диком и грубом состоянии”. С полным правом поэтому замечает датский писатель, у которого мы заимствовали эти примеры, что понадобились Ману, Зороастр, Моисей и Магомет, чтобы поднять человека из его грязи до культуры опрятности, что человек, следовательно, только посредством религии, посредством божественного откровения научился отличать зловоние от благоухания, мочу от воды, вошь от кушанья, задний проход от рта, которые у многих низших животных являются одним и тем же органом.

\* К. Бастхольм, *Познание человека в его диком и грубом состоянии*, Ляктопа, 1818, 1-я ч., 4-я гл. По новейшим описаниям, однако, даже среди готтентотов попадаются чистоплотные племена.

Но нечистоплотность сидит в плоти человека так же крепко, как кишечные черви, так что и среди культурных и цивилизованных народов существует достаточно много грязных, а среди чистоплотных – достаточно грубых, запущенных, боящихся воды, сроднившихся со своей грязью, людей, которые никогда не умываются или, самое большее, умываются только по праздничным дням, если они горожане, или – всего лишь 1 раз в году по престольным праздникам, если они селяне. Такие люди, когда их упрекнули за их грязь, оскорбленно и обиженно воскликнут: “разве я не умываюсь каждый престольный праздник?!”, как будто бы они этим единственным и к тому же еще в высшей степени поверхностным умыванием совершили, бог весть какое дело, как будто бы самоочищение было для них аскетическим самоистязанием. И оно, действительно, таково для них.

Тем не менее чистоплотность, являющаяся для грубого или одичавшего человека тяжелым, печальным долгом, который он поэтому или совсем не выполняет, или выполняет только с неохотой, со скукой, является для культурного человека удовлетворением и доказательством того или иного стремления к счастью, добродетелью, основанной на склонности и на стремлении, так что ее выполнение даже в том случае, когда оно связано с преодолением известного противодействующего чувства, чувства лени или изнеженности и любви к удобствам, именно в случаях применения радикального очищения, все же совершается столь же естественно, как принятие пищи и питья, что является, как мы уже знаем из *Лютера*, самым легким и веселым делом на свете. Но то, что относится к чистоплотности, которую я только потому здесь выделил особо, что я везде делаю исходным пунктом и фундаментом самое очевидное и неоспоримое, прежде чем подняться в более высокие и туманные области, то же самое относится и к добродетели вообще, по крайней мере, к добродетели, относящейся к собственному Я.

## VIII

### СУЩЕСТВЕННЫЕ РАЗЛИЧИЯ СЧАСТЬЯ И СЕБЯЛЮБИЯ

Моральные супранатуралисты исключили из морали счастье, себялюбие вообще, потому что, как говорит *Кант*, “веление, гласящее, что каждый должен стремиться стать счастливым, было бы нелепым, так как никому не повелевают того, чего он и сам непременно желает”<sup>15</sup>. То же самое говорит по отношению к себялюбию уже *Сенека*. Но разве существует одно и то же себялюбие, одно и то же счастье? Ведь вы же обычно так щедры на ваши различия, даже на схоластические различия и различеньца тончайшего сорта. И только тогда, когда вам приходится говорить о себялюбии и счастье, ваша способность раз-

личения кончается, все – даже самое разнородное – становится одинаковым и одним. Верю, правда, что и готтентот счастлив и что он любит себя так же, как кенигсбергский мудрец или римский философ и государственный деятель; если бы он чувствовал себя несчастным, он также чувствовал бы себя вынужденным искать средств и путей, чтобы выйти из этого несчастного состояния. Ведь счастье “субъективно”, как слишком хорошо знают и говорят моралисты, и оно таково на самом деле. Мое счастье неотделимо от моей индивидуальности; оно только мое, – не твое, так же как кожа, которая на мне, не твоя, а моя. Но все же есть большая разница между кожей готтентота и кожей кенигсбержца или римлянина, между закупоренными грязью порами кожи и порами открытыми, доступными для воздуха, между себялюбием, которое едино с любовью к грязи и насекомым, и себялюбием, отличающимся и очищающим себя от грязи, короче – между зловонным и благоуханным себялюбием. Говорят, хвастовство дурно пахнет; но мы не скажем этого про человека, который указывает на свои действительные заслуги с целью защитить себя от злословия и силтен. То же самое относится и к самолюбию, или себялюбию, и относится к тому же еще в гораздо большей степени; ибо существует не только справедливое и относительно необходимое; но также и абсолютно необходимое себялюбие, совершенно независимое от моего знания и от моей воли, себялюбие, которое в такой же степени нельзя отнять от меня, как и мою голову, не умерщвляя при этом меня самого. Только католицизм, только иезуитизм совершил, конечно, и здесь невероятное, невозможное: он отрубил человеку голову, а тот все же ходит, как святой Дионисий, до сих пор еще с отрубленной головой под покровительством сильных правительств и под защитой глупых и слабоумных народов. Однако вернемся от иезуитов опять к готтентотам – их единомышленникам. Что? Единомышленники... иезуиты и готтеноты?! Однако прочь с этим вопросительным и восклицательным знаком возмущения! Я охотно допускаю разницу, но она состоит только в том, что готтентоты по природе своей делают то, что иезуиты делают ради чистой религии, ради чистой любви к Богу; одни не имеют и не знают никакого стремления к чистоте, другие же вновь подавляют уже проснувшееся в человеке стремление к самоочищению, подавляют насильственно, сознательно, изоциренными средствами, подавляют как порочащую Бога материалистическую похоть для того, чтобы вновь низвести человека к состоянию готтентота, если можно, то даже еще ниже грязных и темных готтентотов. “Красота, – говорит, например, достойный патер *Лехнер* в цитате, которой я пользовался уже 30 лет тому назад в очерке о П. Бейле для того, чтобы наглядно продемонстрировать ненависть католицизма к католицированным искусственным болтунам, – красота – очень опасна для добродетели и смирения” (но не является ли смирение высшей добродетелью католиков, если даже и не священников, то во

всяком случае мирян?). “Поэтому некий юноша из Вирцбурга, дворянин, и с большим состоянием, обмазал себе *лицо навозом* и отправился в нищенском рубище за подающим”. Столь же не чист, столь же грязен и готтентот, тем не менее он не грязнит намеренно человеческое лицо навозом. Хотя иезуитизм и предоставляет человеку – как он, однако, гуманен и либерален! – в согласии с естественным правом свободу очистить свой желудок, однако это должно совершиться лишь с позволения духовника, духовного главы вообще. Если иезуит настолько смиренен и послушен, что не позволяет себе даже акта смерти, а тем паче, стало быть, какого-нибудь подчиненного естественного акта, не испросив предварительно на то позволения своего начальника, если святая Бригитта – один из святых прообразов иезуитизма – из смирения не доверяла себе без позволения своего духовника поднять *даже свои глаза\**, то уже наверное, хотя бы этого и не было определено сказано в ее жизнеописании, ибо это относится к интимнейшим тайнам иезуитизма, она не без позволения своего духовника ходила в отхожее место. Римский император Веспасиан, нуждаясь в деньгах, обложил податью даже человеческую мочу; почему бы иезуитскому императору в Риме не наложить духовную конфискацию и не запереть на замок человеческий кал? Иезуиты, по крайней мере, современные, у которых католицизм внедрился не только в сердце, но и в прямую кишку, – католики с головы до ног, наверное, ничего не имели бы против такого следствия.

Итак, даже грязному готтентоту хорошо в его грязи. Тем не менее между благополучием грязного и благополучием чистоплотного человека существует не только относительное и субъективное, но и объективное, действительное, предметно обоснованное, фактическое различие. Одно дело, если я нахожу зло хорошим или, правильнее выражаясь, не ощущаю и не признаю его как зло, потому что я привык к нему и не знаю ничего лучшего, и совершенно другое, если я наслаждаюсь самым добром; одно дело, если я уже даже не чувствую запаха чего-либо омерзительного, по крайней мере, не ощущаю как нечто, меня угнетающее и оскорбляющее, и совершенно другое, если я действительно вдыхаю благовонные ароматы. Это различие столь же объективно, столь же велико и столь же несомненно, как какое-нибудь химическое различие между азотом и кислородом, между сероводородом и озоном. Не обонять больше зловония – это все равно, что не обонять больше вообще, но скольких наслаждений, скольких благодетельных (конечно, и противоположных также) нервных возбуждений лишается тот, кто имеет притупившиеся обоняние или не имеет его вовсе! Итак, оставим без записки и готтентоту его счастье; но не перестанем самым резким образом различать тупоумное и остроумное, католическое и челове-

\* Revelaciones S. Brigittae. Col. Bon. et Brux. 1851. Vita S.B., p. 716.

ское, глупое и образованное, покрытое грязью и от грязи очищенное счастье! Каждая вновь открытая для воздуха и света при помощи мыла культуры пора нашей кожи есть новый источник добродетели и счастья.

Конечно, даже и обладающие одинаковыми хорошими свойствами воздух и свет имеют не одинаковую силу делать счастливыми людей различных свойств и индивидуальностей. Существуют безнадежно и несравнимо грязные люди, которые до такой степени ужасаются и возмущаются требованием очистить себя от грязи, уже освященной ее древностью, унаследованной от предков, как будто бы от них требуют содрать кожу с тела. Существуют люди, до такой степени боящиеся света и воздуха, что они безусловно не переносят жизни среди вольной и светлой природы и счастливы только в темных и затхлых логовищах, где обитают жабы и жерлянки; они бранят свет, как темноту, темноту же, напротив, восхваляют, как свет. Короче говоря, существует бесчисленное количество людей и даже людских родов, которые считают себя совершенно здоровыми, но только потому, что они больны уже от чрева матери и, следовательно, ничего не знают и знать не хотят о здоровье. Но следует ли из этого воображаемого здоровья больного, что нет никакого действительного здоровья и что это действительное здоровье не является благом самим по себе? Как известно, можно приучить себя даже и к яду, даже к мышьяку, например, и потребитель мышьяка выглядит столь же здоровым и свежим, как сама жизнь, точь-в-точь так же, как наш теперешний хвастливый, кичащийся своей жизненной силой католицизм; и все же этот румянец, этот пленительный блеск и видимость жизненной свежести только действие смертельного яда, скрывающегося в тайниках его тела.

Но даже к хорошему и здоровому человек сначала должен приучить себя. Даже самое хорошее вино неприятно, если не привыкли к вину вообще или привыкли только к плохому вину. Я знаю баварских “патритов”, для которых измена партикуляризму “баварского национального напитка” является чем-то вроде *salto mortale*<sup>17</sup>, которые уже после стакана вина кривят и корчат лицо, как будто бы им предложили выпить кубок Сократа<sup>18</sup>. Является ли поэтому наслаждение вином и наслаждение пивом наслаждениями одинакового содержания, одинаковой ценности? Радует ли пиво сердце человека так же как вино? Значится ли что-нибудь о пиве в Священном писании? Или, быть может, научное, теологическое сумасбродство нового времени действительно уже вырезало Гамбринуса из ребра Адама или из чресел Ноя, доказав библейское и христианское происхождение пива, разумеется, прежде всего пива *par excellence*<sup>19</sup> баварского? “Всякое начало трудно” применимо также и здесь, повсюду – в великом так же, как и в незначительном, в самом возвышенном так же, как и в самом низменном. И, к сожалению, существует немало людей и даже народов, которые с ужасом



отступают перед трудностями и неприятностями начала или, если они даже и преодолевают их с трудом и усилиями, то все же не идут дальше и выше, а сонно остаются всю свою жизнь на полпути, ибо каждое движение вперед – это новая глава, с каждой главой – новое начало и с каждым новым началом связаны снова новые трудности, только другого рода, чем первоначальные.

“Заповедь – ты должен быть счастливым – нелепа”. Но именно таковой является и заповедь – ты должен быть моральным или добродетельным. Это в основе своей гибельное, общественно вредное представление, что будто бы мораль зависит только от воли. Это не что иное, как старая вера в чудеса, перенесенная только в область морального, в человеческую волю. В такой же степени, как счастье зависит не только от меня одного, хотя оно и выпадает мне на долю не без моего участия и самостоятельности, в такой же степени и моральность зависит не только от моей произвольной деятельности, но также и от внешних благ, от природы, от тела. Нет счастья без добродетели: вы правы, вы – моралисты, я соглашаюсь с вами от всего сердца, я уже признал это за вами! Но заметьте: нет также добродетели без счастья, и тем самым мораль попадает в область частной и национальной экономики. Там, где не даны условия для счастья, там не хватает условий и для добродетели. Добродетель так же, как и тело, нуждается в питании, в одежде, в свете, в воздухе, в жилище. Там, где люди скучены друг с другом, как, например, на английских фабриках и в рабочих жилищах, если только можно назвать жилищами свинные стойла, где людям недостает в достаточном количестве даже кислорода воздуха (сравни по этому поводу труд *К. Маркса* “Капитал”, по меньшей мере богатый бесспорными фактами интереснейшего, но вместе с тем и ужасного рода) – там и для морали совсем не оставлено места, там добродетель самое большое – монополия господ фабрикантов, капиталистов. Там, где недостает необходимого для жизни, там отсутствует и нравственная необходимость. Основа жизни – это основа и для морали. Там, где от голода, от нищеты ты не имеешь никакого материала в теле, там нет основы и материала для морали в твоей голове, в твоём сердце и в твоём чувстве. Кто будет отрицать, что существуют и такие люди, которые скорее будут терпеть голод или скорее даже умрут с голоду, чем согласятся совершить преступное мошенничество? К сожалению, достаточно часты времена, когда добродетель голодает, негодяй же пресыщен внешними благами счастья. Но такие люди, быть может, уже с детства в их прежнем жизненном положении имели время и возможность думать о совсем иных вещах и наслаждениях, чем только о пище и питье, и они так сжились с этими другими вещами, так упражнялись в них, что они сделались для них столь же необходимыми, как хлеб насущный. Они с детства не привыкали к мошенничеству или просто не размышляли о таких вещах и не учились тому, необходимым результатом чего являются по-

добные поступки; потому-то даже в нужде они не идут на мошенничество. “Привычка есть тайна добродетели”. Конечно, и порока также; но это положение содержит молчаливое предположение, что люди привыкают и к добродетели. В плохие времена мы можем держаться таких благородных людей, как прообразов, нас возвышающих и ободряющих; но они – исключение из правила, они ничего не доказывают против утверждения, что необходимые жизненные средства являются также и необходимыми средствами добродетели.

От порока и преступления человека удерживает не “добрая воля философов морали” и не вмешивающийся “разум” криминалистов, подобных *А. Фейербаху*, – умный, вовремя предотвращающий собственные слабости и соблазны преступления, разум; от них удерживает только счастье, но не роскошное, аристократическое, а обычное плебейское счастье, связанное с наслаждением необходимыми благами после выполненной работы (необходимым, конечно, тоже относительно) и даже по-разному необходимыми, с точки зрения человечества); только оно, это счастье, является тем, что в общем и целом удерживает человека от порока и преступления. Поэтому, если вы хотите ввести в употребление мораль, то устраните сначала материальные препятствия, стоящие на ее пути! Но все то, что находится в противоречии с необходимым счастьем, тождественным с человеческой жизнью, то же самое стоит и на пути добродетели и в противоречии с нею. Дельфийский оракул в противоноволожность глупым царям Пигесу и Крезу, считавшему себя счастливейшим человеком в силу своего неизмеримого богатства, объявил счастливцем бедного и добродетельного жителя Аркадии Аглая. Но бедный и добродетельный Аглая имел все же свое собственное поле, хотя и маленькое, но совершенно достаточное для поддержания жизни. Его моральная система была, таким образом, построена на хорошем материальном фундаменте. Но там, где начинается настоящая нужда и бедность, где стремление к счастью опускается настолько, что ограничивается только удовлетворением потребностей питания, только утолением голода, там умолкает и Дельфийский оракул, и категорический императив. Нужда закона не знает – говорится уже в пословице. «Из сотни лондонских проституток, – читаю я в одном старом извлечении из приложения к “*Augsburger Allgemeine Zeitung*”<sup>20</sup> от 26 апреля 1858 г., – уже доказано, что 99 – жертвы нужды». Десятью девять жертв нужды, не чувственной страсти, не недостатка в доброй воле и в разуме или даже в вере, на который духовные отцы в соответствии с их интересами и призваниями сваливают все пороки и преступления мира; нет, жертвы одного только недостатка в необходимейших средствах к жизни! Понятно, можно даже от лондонских проституток научиться морали – научиться тому, что их развращенность возникла только из отвергаемого и отрицаемого стремления к счастью; что долг добро-

детели имеет предпосылкой неизбежное и неопровержимое право, святое естественное право стремления к счастью.

Впрочем, этим различием между мотивами мы уже перешли из области “обязанностей к самому себе” в область обязанностей по отношению к другим, а тем самым и во вторую часть морали, которая, однако, настолько господствует в морали, что даже обязанности, относящиеся к собственному Я, могут быть рассматриваемы и истолковываемы только как обязанности по отношению к другим. Здесь впервые открывается великий спор между долгом и счастьем, здесь впервые открывается вопрос: что же такое моральное, что является характерным признаком и фундаментом морали?

## IX

### СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ И ОБЯЗАННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ

В действительности мораль индивидуума, *мыслимого как существующего самого по себе – это пустая фикция*. Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком. Я емь Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю себя самого только потому, что ты противостояшь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я, как другой человек. Знаю ли я, что я мужчина и что такое мужчина, если мне не противостоит женщина? Я сознаю себя самого – это значит, что прежде всего другого я сознаю, что я мужчина, если я действительно мужчина. Равное, безразличное, бесполое Я – это только идеалистическая химера, пустая мысль... Только тот разрез в теле, который отделил мужчину от женщины, если поверить на мгновение платоновскому мифу, и который проникает во все и самое интимное существо человека, только он один обосновывает или осуществляет и делает чувственным различие между Я и Ты, на котором покоится наше самосознание. Но разве животные особи не являются также мужскими и женскими? Да, конечно, но разве у человека не все общее с животными? Разница только та, что то, что он имеет с ними общего, в нем очеловечивается, одухотворяется, облагораживается, но, увы, часто также искажается и ухудшается.

Точно так же, как два человека, мужчина и женщина, нужны для физического возникновения человека (разумеется, уже после предшествовавшего зарождения, о котором мы не знаем ничего определенного; знаем только, что вышедший из него человек не был еще человеком, в нашем по крайней мере смысле таким был только вторичный, человеком зачатый и от человека рожденный человек), так и для духовного возникновения, для *появления морали* нужны по меньшей ме-

ре два человека – мужчина и женщина. Больше того, половое отношение можно прямо характеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали. Поэтому в подлинном культурном государстве, от которого наши только по видимости культурные государства, конечно, еще бесконечно далеки, такая церковь, которая вменяет безбрачие в закон для своих служителей, является морально невозможной. Узаконенное безбрачие – это все равно что узаконенное преступление. Но там, где хоть *одно* такое преступление против природы человека признано и санкционировано, там освящено само по себе *любое* преступление против нее. Однако мораль, выводимая из полового отношения, лежит вне плана настоящей работы; для нашей теперешней цели мы будем держаться не скрытых, но очевидных, всеми признанных следствий соединения парам.

Как легко все же привести в согласие со стремлением к счастью так называемые обязанности в отношении к себе! Но что за дело морали до этих так называемых обязанностей? О морали речь может идти только тогда, когда ставится на обсуждение отношение человека к человеку, одного к другому, Я к Ты. Обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности по отношению к самому себе только потому, что у меня есть обязанности по отношению к другим – к моей семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине. Хорошо и нравственно – это одно и то же. *Но хороши только тот, кто хороши для других.* Как же приходит человек, исходя из своего эгоистического стремления к счастью, к признанию обязанностей по отношению к другим людям? На это следует ответить, что этот вопрос давно уже разрешен и решен самой природой, создавшей не только одностороннее и исключительное стремление к счастью, но также и двухстороннее, взаимное стремление к счастью, которое в себе самом нельзя удовлетворить, не удовлетворяя одновременно, даже произвольно, стремление к счастью другого индивидуума, короче – мужское и женское стремление к счастью. Вследствие этого дуалистического стремления к счастью существование эгоистического человека является связанным с существованием других людей, хотя бы только его родителей, его братьев и сестер, его семьи, так что совершенно независимо от своей доброй воли эгоистический человек, начиная от чрева матери, должен делить блага жизни со своими ближними, всасывает, стало быть, вместе с молоком матери и элементами жизни также и элементы морали, как, например, чувство принадлежности друг к другу, миролюбия, общности, ограничения неограниченного единодержавия собственного стремления к счастью. И если все эти произвольные, физически-моральные влияния, не оказав действия, терпят крушение вследствие непреклонного упрямства эгоиста – не сомневайтесь! – тогда туманы его братьев и

ципки его сестер научат его должным mores<sup>21</sup>, научат тому, что стремление и других к счастью столь же оправдано, как его собственное; больше того, приведут его, быть может, даже к убеждению, что его собственное счастье самым теснейшим образом переплетается со счастьем его близких. Но если кто даже на этом семейном пути не придет к признанию обязанностей по отношению к другим, тот принуждается к тому путем закона (чтобы из тесного круга семьи перевести нас в область человеческого общества), путем применения насильственно нормирующих правил.

*Право* есть та же мораль; но мораль, область которой настолько определена и отграничена, что ее обязанности только потому могут соблюдаться, что их несоблюдение связано с уголовными или гражданскими наказаниями. Оно поэтому, как свидетельствует история, является древнейшей моралью, но в то же время действующей и пригодной еще и сегодня, если не в теории, то в жизни. Насколько тщетны и бесплодны поэтому усилия, пытающиеся из современной идеалистической, отличной от права морали дедуцировать, тем не менее, снова право! Дедукция, которая имеет, впрочем, как бы извращена она ни была, хорошее историческое основание: ибо она, подобно философскому выведению мира из Я, является законным потомком древнего и освященного объяснения мира из Бога.

Уголовные средства принуждения и наказания находятся, конечно, в кричащем противоречии со стремлением к счастью; но находятся в противоречии только со стремлением к счастью того, кто терпит наказание, а не со стремлением к счастью того, который приводит наказания в исполнение. Но тот, кто охотно и добровольно не признает стремления других людей к счастью, но как раз наносит ущерб этому стремлению, тот должен также примириться и с тем, что они осуществят по отношению к нему право воздаяния, право Радаманта, страшного судии ада; что они вообще для того, чтобы обезопасить себя на будущее от него и ему подобных – а в данном случае каждый человек подобен ему, – доверят защиту своего добра и жизни не безоружной доброй воле морали, а вооруженному до зубов праву. Хотя мораль, обособленная от права, и обещает нам очень много, бесконечно больше, чем право, но ее действия остаются по большей части бесконечно далеки, часто даже совсем позади ее обещаний. Право, напротив, обещает нам мало, но зато строжайшим образом соблюдает то, что оно обещает. Мы совершенно не ставим тебе, несправимый эгоист, сверхчеловеческих требований, мы даже признаем твой эгоизм; зато мы требуем от тебя только того, чтобы ты признавал и наш эгоизм. Мы не предъявляем никаких претензий к твоему великодушию и щедрости, о которых ты, конечно, ничего не знаешь и знать не хочешь, мы требуем от тебя только того, чтобы ты не брал у нас того, что является нашим, чтобы ты оставил нас наслаждаться в покое и позволил нам свободно распо-

ржаться нашим именем и заработком; короче, мы требуем от тебя не морали, но только права, или морали, тождественной с правом – *честности*, или, другими словами, требуем не “обязанностей добродетели”, а “обязанностей права”.

Но что же в таком случае морально? Что превращает наше настроение и поступки в моральные? Должны ли мы в морали быть и делать прямо противоположное тому, что является правом и по праву, по закону? Должны ли мы здесь примириться со всем? Позволить здесь без сопротивления стащить у нас рубашку с тела или, лучше, стащить ее самим, чтобы выставить во всей наготе полное отсутствие у нас любви к собственности, к своим интересам, к самому себе – в качестве истинного образца морали? Действительно ли “мораль неуловима, как дух умершего”, как сказал однажды деревенский священник в надгробной речи, т.е. висит ли мораль в воздухе? Быть может, она уже больше не стоит на почве права? Быть может, здесь не действует больше законное право самозащиты и необходимой обороны? Не действует больше эгоистическое стремление к счастью? Перестаем ли мы в морали быть людьми? Должны ли мы уподобиться ангелам или каким-нибудь иным небесным фантастическим существам, лишенным тела и Я? Нет, мы хотим и в морали оставаться людьми или, скорее, только здесь ими по-настоящему стать, ибо право для себя самого, конечно, является односторонним, несовершенным, ограниченным, черствым выражением человеческой сущности; мы нуждаемся для своего завершения в том, чтобы выйти за пределы права и подняться над его бессердечным эгоизмом, т.е. нуждаемся именно в морали. Искореняет ли в силу этого мораль совершенно эгоизм вообще, который, быть может, лучше бы было обозначить неопозоренным именем себялюбия, но в противовес теологическим и нравственным лицемерам с полным правом следует обозначать эгоизмом? Требуется ли мораль бескорыстия, ведущего свое происхождение только с небес теологии и только в этих небесах обитающего? Совершенно верно, что добр только тот, кто добр для других, так же как и для себя. Но исключено ли из этого хорошего отношения к другим хорошее отношение к самому себе? Разве я не могу допустить для себя самого ничего хорошего? Должен ли я ненавидеть себя, рассматривать как врага, отречься от самого себя и отрицать себя, чтобы заслужить предикат морального человека, должен ли я безусловно сделать себя несчастным для того, чтобы осчастливить других? Одним словом, осуждает ли мораль собственное стремление к счастью или абстрагирует ли, по меньшей мере, от него, как от стремления, ее порочащего? Нисколько; по мораль, конечно, не знает никакого собственного счастья без счастья чужого, не знает и не хочет никакого изолированного счастья, обособленного и независимого от счастья других людей или сознательно и намеренно основанного на их несчастье; она знает только товарищеское, общее счастье.

Мораль не развращает и не ухудшает нашего эстетического вкуса, нашего наслаждения хорошей духовной и телесной пищей, как это делает католическая святость, как мы уже видели на примере святой Адельгунды. Следовательно, нет ничего безнравственного в том, чтобы хорошо есть; но безнравственно позволить себе в качестве отца семейства, – если остаться при примере самой близкой и тесной человеческой общности, безнравственно позволить себе это удовольствие путем исключения членов семейства или даже за счет их собственных потребностей в питании. Мораль повелевает нам ограничивать себя в наших жизненных потребностях, если они могут быть удовлетворены только путем ущерба и гибели других; это и делает истинный образцовый отец семейства сам собою, из собственного побуждения, ибо кусок черствого хлеба, разделенный им с его близкими, кажется ему вкуснее и лучше, чем сочный кусок жаркого, которым он наслаждался бы только один.

Моральные сверхфизики в аристократическом высокомерии своих мыслей отказали чувственному наслаждению во всяком праве, во всяком участии в моральном законодательстве, потому что оно будто бы вследствие недостатка во всеобщности является лишь единичным и частичным; и тем не менее любой повседневный семейный стол, любой публичный банкет, на котором, быть может, несогласные в своих политических, моральных и религиозных мнениях люди согласны только относительно вкусной пищи и питья, – любой из них доказывает, что существует также и некоторый общий вкус.

Но относится ли это только к предметам чувства вкуса, чувств вообще? Не относится ли то же самое в такой же степени, а может быть, и в еще большей, к нечувственным и сверхчувственным предметам? Все люди различают добро и зло, право и несправедливость; но что такое право, что такое несправедливость? Насчет этих всеобщих вопросов нет никакого единодушия, если бросить взор за пределы своей страны и народа. Впрочем, что касается разницы во вкусах, то таковая выступает – и это замечание в высшей степени важно для роли стремления к счастью – собственно в области аристократической кулинарии, гастрономии; она не относится к простым, необходимым, всеобщим – хотя бы только и относительно всеобщим, как и все человеческое, – национальным, обычным в стране кушаньям. Как единодушны в наслаждении и в похвале таких кушаний все сердца и языки! Только там, где шкра или какое-нибудь иное возбуждающее аппетит экзотическое средство открывает собою обед, прекращается общий дух вкуса и вкус, а вместе с ним и человеческое счастье вообще становится “субъективным”, “частичным”, “единичным”, каким его сделали наши спекулятивные философы, не различавшие между изысканным табльдотом и обыкновенной домашней кухней.

Но в силу этого ни в каком случае не безнравственно вкушать лако-

мые кусочки, если имеешь к тому средства и не забываешь за этим других обязанностей и задач; но безнравственно лишать других или не позволять им того хорошего, какое позволяешь себе; безнравственно не признавать теоретически и практически стремления других людей к счастью, как правоспособную силу; безнравственно не принимать к сердцу несчастье других и не замечать, что оно наносит ущерб нашему собственному стремлению к счастью. Принимать действительное участие в счастье и в несчастье других людей, быть счастливым со счастливыми, несчастным с несчастными, но лишь для того, как, впрочем, само собой разумеется, чтобы *устранять* зло, где только возможно, – вот единственная *мораль*. Для обязанностей по отношению к другим у нас нет другого источника, из которого мы могли бы почерпнуть, что такое добро или зло, нет другого материала и масштаба, кроме того, которым мы пользуемся при определении наших обязанностей по отношению к себе самим. Добро – то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло – то, что ему заведомо противоречит. Различные лежат только в предмете, только в том, что здесь дело идет о собственном, там же – о другом Я. И мораль как раз и состоит только в том, что то самое, что я без колебаний считаю дозволенным по отношению к самому себе, я подтверждаю и допускаю в применении и по отношению к другим. Собственное счастье, конечно, не есть цель и назначение морали, но оно есть ее фундамент, ее предпосылка. Тот, кто не оставляет ему никакого места в морали, тот, кто изгоняет его, тот открывает двери дьявольскому произволу; ибо только из опыта моего собственного стремления к счастью я знаю, что хорошо и что дурно, знаю, что является или действует как жизнь или как смерть, как любовь или ненависть; только поэтому я не даю голодному камень вместо хлеба, жаждущему не даю царской водки вместо воды. “Тот, чье сердце честно, – говорит китайский мудрец *Конфуций*, – кто для *других* сохраняет тот же образ мыслей, что и для себя, не отдаляется от морального закона долга, который предписан людям их разумной природой, тот не делает другим того, чего не хочет, чтобы делали ему”. А в другом месте говорит так: “Чего не хотите, чтобы вам сделали другие, того не должно также делать и другим”. В Новом завете это положение, как известно, выражено так: “Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними”<sup>22</sup>. Это положение отрицательно выраженным встречается, впрочем, также и в Ветхом завете, так же как и у греков, римлян и у многих других, даже некультурных, народов. Среди многих моральных положений и предписаний, выдуманых людьми, это простое и популярное положение является самым лучшим и самым истинным, а вместе с тем и наиболее очевидным и убедительным, потому что оно касается сердца, потому что оно ведет собственное стремление к счастью на стезю совести. Чего ты не желал бы, чтобы тебе делали другие, когда ты имеешь то, что жела-



ешь, когда ты счастлив, т.е. чтобы не делали тебе дурного и злого, не делай того и им; а то, чего ты хотел бы, чтобы тебе делали другие, когда ты несчастлив, т.е. чтобы они помогали тебе, когда ты сам не можешь помочь себе, чтобы они делали тебе добро, то делай и им, когда они нуждаются в тебе, когда они несчастны. Чего же требовать большего? “Но это все же только эгоистическая мораль?” Конечно, но зато также и здоровая, простая, прямодушная и честная мораль, мораль человеческая, проникающая в плоть и кровь, а не фантастическая, лицемерная, по видимости только священная мораль.

*Шопенгауэр*, выделяющийся среди других немецких спекулятивных философов своей откровенностью, ясностью и определенностью, выдвинул в противоположность пустым философским принципам морали *сострадание* как основу морали, как единственный воистину моральный импульс, вместе с тем живущий и действующий в человеке. “Безграничное сострадание, – говорит он, между прочим, – ко всем живым существам является самой крепкой и надежной порукой нравственного поведения и не нуждается ни в какой казуистике. Тот, кто полон им, не причинит горя, каждому поможет, насколько он в силах, и все его поступки будут носить отпечаток справедливости и любви к людям”. Выделяется правдивостью и ясностью то, каким образом он на отдельных примерах показывает, что только величайшему отсутствию сострадания какое-нибудь действие обязано отпечатком глубочайшей моральной извращенности и мерзости; он, например, показывает, что в основе “первой и самой существенной главной добродетели”, т.е. справедливости *per se in se*, не вреди никому”, лежит не какой-то всеобщий призыв, не “идея” или долг справедливости *in abstracto*<sup>23</sup>, но лишь сострадание. Но как же можно не узнать, что и в основе самого сострадания лежит стремление к счастью? Как можно не узнать, что эта симпатия к страдающему возникает только из антипатии к страданию, из желания не страдать, из желания быть счастливым; что сострадание – это только собственное стремление к счастью, ущемляемое и страдающее вместе с ущемлением другого, чужого стремления к счастью? Чем равнодушнее, чем бесчувственнее человек к своим собственным страданиям, тем бесчувственнее будет он и к страданиям других. И только потому, что страдания других причиняют боль ему самому или, по меньшей мере, мешают ему в его счастье, только потому, что он сам себе непроизвольно, без всякого расчета делает благо, когда он делает благо другим, – только потому он и оказывает им действительную помощь.

Делайте, что хотите, – вы никогда окончательно не вытравите весь

\* Настолько открыто, настолько популярно стремление к счастью, содержащееся в сострадании, что даже в лексиконах (см., например, Mozin) значится: “on se pleure soi-même, en pleurant les autres” (“оплакивая других, оплакиваешь себя самого”).

и всяческий эгоизм из человека; но различайте – я не могу достаточно часто напоминать об этом, – различайте злой, бесчеловечный и бессердечный эгоизм и эгоизм добрый, участливый, человеческий; различайте незлобивое, невольное себялюбие, находящее удовлетворение в любви к другим, и себялюбие произвольное, намеренное, находящее удовлетворение в равнодушии или даже в прямой злости по отношению к другим. Тот, кто отрицает всякое своеволие, отрицает также тем самым и сострадание. Для кого счастье является только себялюбием, или только видимостью и вздором, для того также и несчастье, достойное сострадания, не является истинной; ибо крик боли в несчастье не менее себялюбив и суетен, чем возглас удовольствия и радости. *Тот, кто увлекается нирваной или какой-нибудь иной метафизической сверхчувственной реальностью или ничтожеством как высшей для человека истиной, для того человеческое, земное счастье является ничем, но ничем также является и человеческое страдание и несчастье, по меньшей мере, если он хочет быть последовательным.* Только тот, кто признает истинность индивидуального существа, истинность стремления к счастью, только тот питает хорошо обоснованное сострадание, согласованное со своим принципом, со своей сущностью. Поэтому если буддизм восхваляет сострадание как высшую добродетель, то он доказывает этим, хотя и косвенным и отрицательным образом, что он не хочет и не добивается ничего иного, как только счастья.

## X

### ГАРМОНИЯ СОВЕСТИ СО СТРЕМЛЕНИЕМ К СЧАСТЬЮ

“Снова и снова одно только счастье! Даже и в морали тоже!” Кто сможет примирить это со своей совестью? Что это за мораль, которая слышит только голос стремления к счастью и ничего не знает и знать не хочет о совести? Хорошая вещь – бессовестная мораль! Ведь как легко устранить второстепенные противоречия со стремлением к счастью, если оставить без внимания главное противоречие – совесть! Сколько людей, побуждаемых исключительно своей совестью, обвиняли самих себя перед судом, самих себя, следовательно, предоставляли судьбе для наказания! Не доказывают ли подобные поступки существования независимой от стремления к счастью и противодействующей ему силы? Не с полным ли правом поэтому, а в прежние времена – почти единодушно рассматривали совесть, как свидетельство того, что в человеке действует отличная от человека сущность – законодатель, судья, Бог? Голос совести был бы, таким образом, голосом, говорящим против стремления к счастью, и притом таким, перед которым оно должно было бы пристыженно замолкнуть, как и вообще голос чело-

века перед голосом Бога? Но разве вы, высокоуважаемый господин пастор, – ибо я знаю, что возражение относительно совести исходит только из ваших, только из духовных уст, – разве вы забыли, что я говорил только что? Забыли, что то, что вы вкладываете человеку в совесть, и то, что вы при помощи совести хотите сказать, я уже вижу содержащимся в стремлении к счастью, и не только вижу, но и изображаю, как содержащееся; забыли, что если и не для школы и философской абстракции, то на деле и в действительности не существует простого стремления к счастью, а существует двойное и двойное стремление; по крайней мере, существует мужское и женское стремление, если мы человеческую общественную сущность ограничим минимумом. Забыли, что автономия мужского стремления к счастью, как бы оно ни использовало с незапамятных времен против более слабого пола основное положение новейшего государственного права: “сила – предшествует праву”, тем не менее, все ж таки в некоторых отношениях, по крайней мере, должна была смириться и склониться в гетерономии женского стремления к счастью; что, следовательно, совесть, это мистическое “среднее между Богом и человеком”, *medium inter deum et hominem*, как ее называл один теолог и как в сущности обозначали ее и другие, даже философы, как *Кант*, хотя бы и обозначали другими словами, – что совесть, следовательно, есть не что иное, как середина, как союз между мужчиной и женщиной, между Я и Ты, между собственным и чужим счастьем.

“Совесть – это *alter ego*, другое Я в Я”, – говорю я в своей “Теогонии”, а в моей последней работе о совести говорится следующее: «Я – вне меня, чувственное Ты – вот источник “сверхчувственной” совести во мне. Моя совесть есть не что иное, как мое собственное Я, ставящее себя на место оскорбленного Ты; не что иное, как представитель счастья другого человека, на основе и по повелению собственного стремления к счастью»<sup>24</sup>. Что это значит – другое Я в Я? Ведь не другое же Я целиком, с телом и костями, что, впрочем, для понимающих разумеется само собой, а лишь представляемое Я, которое я близко принимаю к сердцу, короче – образ другого, удерживающий меня от того, чтобы причинить ему зло, или мучающий и преследующий меня, если я уже причинил ему зло.

Поэтому совесть теснейшим образом связана с состраданием и покаянием на ощущении или на убеждении в истинности положения: не делай другим того, чего ты не желал бы, чтобы тебе делали другие. Больше того, она есть не что иное, как *сострадание*, но обостренное сознанием того, что оно есть виновник страдания. Тот, кто не имеет стремления к счастью, не знает и не чувствует, что такое несчастье, следовательно, не имеет никакого сострадания к несчастным; а кто не ощущает удвоенного, обострившегося и увеличившегося сострадания в том случае, если он сознает, что сделал другого несчастным, тот не имеет

совести. Только потому, что я на основе собственного стремления к счастью сознаю, что я бы очень злился на другого, если бы он причинил мне то зло, которое я причинил ему, только потому я признаюсь, когда я начинаю обдумывать и размышлять над своим действием, что я поступил несправедливо, что я имею все основания очень злиться на самого себя, не позволять себе больше никакого удовлетворения собственного стремления к счастью, ибо я безумным и преступным образом причинил вред справедливому стремлению другого человека к счастью.

*Post factum poenitet actum*, только после действия просыпается и возникает совесть; но это действие не доброе, а злое, следовательно, только после злого действия просыпается нечистая совесть. А только о таковой и может идти речь, если находить, что совесть стоит в противоречии со стремлением к счастью; ибо чистая совесть, которая делает человека счастливым, гармонирует и согласуется с последним, что разумеется само собой. И действительно, только нечистая совесть является источником совести или первоначальной, природной, неподдельной, подлинной и истинной совестью, достойной этого имени. Чтобы узнать в точности, что такое совесть, не нужно обращаться за советами к произведениям наших теологов и философов морали, у которых речь идет о заблуждающейся, сомнительной, о вероятной и, Бог знает, еще о скольких других теоретических и проблематических совестях; нужно хватать и ловить совесть, как вообще и все вещи, которые не являются чувственными предметами, там, где она выступает из области чистого мышления, сомнения, мнения, т.е. как раз из области блуждающей, сомнительной совести, там, где она из объекта логики становится патологическим объектом, становится в образе эриний или фурий предметом ощущения и созерцания, следовательно, несомненным, бесспорным, чувственно достоверным фактом, столь же чувственно достоверным, как *corpus delicti*<sup>25</sup>, которое находится вот здесь, перед моими глазами как чувственное доказательство моего злодеяния. Но эта совесть есть только нечистая совесть. А нечистая совесть – это только ущербленное стремление к счастью другого человека, затанвшееся в глубине моего собственного стремления к счастью. То, что я причинил другому, то самое вместо него я причиняю себе; то, что не признавал в согласии и в мире с ним и самим собою, а именно, что существует только общее счастье, – то самое я признаю теперь обратным образом, в разладе и во вражде с самим собою. Так мстит мне за себя ущербленный другой; в своих муках совести я привожу в исполнение только из симпатии, только из сочувствия и сострадания, – увы, проснувшихся только после действия, – приговор, который он вынес мне, своему обидчику; осуществляю проклятие, которое он посылал мне из своего глубоко раненного сердца, может быть, одновременно со своим последним вздохом. “Уберите от меня мужиков, они не перестают пугать

и мучить меня”, – так вздыхал “вюртембергский Альба” на своем смертном одре. “Освободите меня от удушенной невестки с ее ребенком, которые не отстают от меня и преследуют меня день и ночь!” “Трупы преследовали меня, угрожая мне во сне”. Так обнаруживали себя обыкновенные убийцы, преступники, так обнаруживает себя вообще совесть, одна только являющаяся предметом трагической поэзии и философии\*.

Голос моей совести не самостоятельный голос, это не голос, раздающийся из голубого эфира неба или чудесным путем самозарождения (*generatio spontanea*) возникший из самого себя; он лишь эхо болезненного крика человека, ущербленного мной, и обвинительного приговора человека, который, обижая других, обижает самого себя. Ибо, как принадлежащий к этой общине, как член этого племени, этого народа, этой эпохи, я не обладаю в своей совести никаким особенным и другим уголовным уставом, кроме другого человека вне меня. Я упрекаю себя только в том, в чем упрекает меня другой, словами или кулаком, или по крайней мере мог бы упрекать меня, если бы он знал о моих поступках или сам стал объектом действия, заслуживающего упреки.

Совесть (*Gewissen*) ведет свое происхождение от знания (*Wissen*) или связана со знанием, но она обозначает не знание вообще, а особый отдел или род знания – *то знание*, которое относится к нашему моральному поведению и нашим добрым или злым настроениям и поступкам. Различие этого знания от знания вообще или чистого знания отмечено даже уже в языке, как правильно заметили наши теологи и философы морали. Но хотя они и не придавали особенного веса значению немецкой приставки *ge-*, она как раз обозначает то же самое, что приставка *συν-* в греческом *συνέκδοσις*, то же, что и *con-* в латинском *conscientia*, то же, что немецкая приставка *mit-*. Совесть – значит совместно ведать, знать (*Mitwissen*)<sup>26</sup>. Образ другого настолько вплетен в мое самосознание, в образ меня самого, что даже выражение самого свособразного, самого внутреннего, что только есть во мне, – совесть, есть выражение социализма, общности; что я даже в самых тайных и сокровенных уголках своего дома, своего Я, не могу уединиться и спрятаться, не свидетельствуя одновременно о существовании другого человека вне меня. Если даже нет никакого свидетеля, никакого соучастника (ибо единственного свидетеля, который мог бы уличить меня в злодеянии, уже больше нет в живых, а его труп брошен мною в море или сожжен), то все же у меня есть соучастник, есть свидетель, возможный предатель и обвинитель, во мне самом. Знание (*Wissen*) – это просто свет освещающий; совесть же (*Gewissen*) – это жгучий, конденсированный свет; это злос, чувствительное знание, знание, ограниченное сознанием моего

\* См. об этом в моей “Теогонии”, раздел 19 “Совесть и право”, IX т. Далес: Иделер, Опыт теории религиозного безумия, ч. 1-я, с. 102–106.

злодейства, сознанием, которое я охотно бы уничтожил, но которое невозможно уничтожить. Ограничение – это сужение, сжатие. Совесть, именно нечистая совесть, – это стесненное, насильственно сдержанное, сжатое знание. То, чего не знает никто, но что все хотели бы знать и должны были бы знать, потому что тогда они знали бы, что я за злодей и чего нужно ожидать от меня в крайнем случае, то знаю я, один только я – виновник, – и все же так я не могу сказать этого. Какая тяжесть! Какое противоречие с потребностью общаться, со стремлением высказать то, что знаешь и думаешь! Но если даже к мукам совести и не присоединяется мучение молчания, насильственного сдерживания и боязни предать самого себя, если даже совершенное преступление не является ни для кого тайной, то все же первоначальный признак и клеймо совести заключается в том, что она в отличие от обыкновенного дневного света знания является потайным фонарем собственного злого действия и характера. Иметь совесть первоначально значит: иметь нечистую совесть. Тот, кто из своих злодейств ничего не извлекает, кто имеет о них только теоретическое или историческое знание, как о каких-нибудь других безразличных действиях и происшествиях, стало быть, не имеет нечистой совести или даже совсем ее не имеет, тот является нравственным чудовищем. И, наоборот, то, что у меня чистая совесть, не значит первоначально ничего иного, кроме того, что я не чувствую за собой никакой вины, не знаю за собой никакого злого поступка, никакого действия, которое должно было бы бояться дневного света.

Нужно различать совесть, предшествующую действию, совесть, сопровождающую его, и совесть, следующую за ним. Но, как уже сказано, только последняя заслуживает этого имени. Ибо перед действием и во время его человек видит только свой интерес, только удовлетворение своей страсти, своего вожделения, но только после совершения действия он приходит к обдумыванию, к познанию и нравственной критике. Перед действием или во время него совесть или молчит, или ее голос настолько слаб и тих, что пропускается действующим мимо ушей, но там, где совесть не ужасает и не потрясает столь же недвусмысленно и ясно, как гром, там не может быть и речи о совести. Если бы предшествующая действию и следующая за ним совесть была одной и той же, как счастлив был бы род человеческий, от скольких ужасных действий был бы пощажен он! Но предшествующая совесть, к сожалению, есть только доктринерский вывод из последующей. Логически, конечно, последующая предполагает предшествующую, но в действительности ничто не предшествует моей совести и тому действию, к которому она относится, кроме моей сущности и воли вообще.

Если я – осторожный, всегда взвешивающий и обдумывающий последствия человек или даже просто боязливый или робкий человек,

то естественно, что я сохраняю этот характер также и даже в еще большей степени в поступке, касающемся блага или несчастья моих ближних, а косвенно и моего собственного, отнюдь не делая справедливым применение к этой моей сущности слова “совесть”, по крайней мере, в смысле моралистов. Больше того, если я имею противоположный характер, то как бы велики ни были битвы, происходящие во мне самом перед решением на окончательный поступок, у меня нет никакого основания ради этого прибегать для их объяснения к какой-то особенной “изумительной способности”. Точно так же как совесть, мыслимая в отношении человека к другим, есть не что иное, как крик боли и мести другого против меня, так и совесть, мыслимая в отношении к себе самому, есть не что иное, как крик мести и боли какого-нибудь ущемленного или угнетенного стремления против своего угнетателя. “Ты негодяй”, – восклицает о самом себе искатель наслаждений, как только в нем просыпается деятельная совесть. Выражение “совесть” выбрано здесь намеренно, но оно не означает ничего другого, кроме сознания, связанного с порицанием и упреками. Точно так же, как человек порицает других, если они провинятся в какой-нибудь ошибке или в каком-нибудь проступке, особенно если провинятся против него, так и он, естественно, может порицать и сам себя, если он провинился в каком-нибудь проступке или ошибке, в особенности если провинился против других, потому что он сознает сам себя и может размышлять над самим собой. Но, как известно, сучок в глазу брата своего видишь, а бревна в своем собственном не замечаешь. И в высшей степени трудно, если не прямо невозможно, перевернуть этот естественный порядок, выставить перед собой свои ошибки так же ясно, как ошибки других, беспристрастно судить себя и в то же время в одном и том же лице быть и судьей, и привлеченным к суду! Но именно для того, чтобы преодолеть эту трудность, разрешить эту загадку, и превратили совесть в какую-то особенную “изумительную” способность знания, в какую-то нравственную сокровищницу, в какое-то тайное судилище, в какой-то урн и тумим<sup>27</sup> в человеке. Точно так же, как Библию превратили в совокупность всякого знания, вычитав в ней все то, что человек только тысячами лет позже ее возникновения постепенно и с трудом узнал и открыл в ноте лица своего, вычитав в ней, например, даже геологические и астрономические негиги, так и совесть, после того, как исчезло ее первоначальное значение, превратили в какой-то нравственный фактотум и шпунальцы, нашли, что в совести уже заранее, а priori содержится то, что человек установил как право и несправедливость только после столетий тяжелой борьбы, – больше того, что и по сию пору оспаривается и осуждается святой католической церковью как бессовестность. Ведь существует же специфически католическая совесть и, наверное, с тем же правом, с каким существует специфиче-

ская моральная совесть, в отличие от общего знания и сознания человека о праве и несправедливости! Ведь сама же совесть есть только естественная теология, тайно внесенная в человека откровенной теологией, с верой воспринятая и добросовестно удержанная моральной философией.

Совесть настолько находится во власти теологии и ее слуг или, быть может, правильнее – ее господ, духовенства, что лучше употреблять для того хорошего и правильного, что обозначает это слово, другие недвусмысленные слова, не привносящие с собой никаких вводящих в заблуждение и запугивающих побочных представлений. Коротко говоря, *чистая* совесть есть не что иное, как радость по поводу радости, причиненной другому человеку; *нечистая* совесть есть не что иное, как страдание и боль по поводу боли, причиненной другому человеку по недоразумению, по оплошности или в силу страсти. Обработанная руками духовенства и переданная морали совесть – это стремление к счастью, взятое в плен покорной верой в вознаграждающего и наказующего, милостивого и гневного Бога, т.е. верой в рай и в ад, в вечное блаженство и в вечные муки. Но стремление к счастью, освобожденное от господства теологии и выставленное на свет природы, видит в совести только другое слово для обозначения души, сердца, чувства к другим, сочувствия, сострадания, человечности, гуманности. Различие, которое проводят между “чувствительной и бесчувственной совестью”, есть не что иное, как различие между чувствительностью и бесчувственностью? Различие между “грубой” и “нежной” совестью есть не что иное, как различие между грубостью и нежностью души, между грубостью и гуманностью, которая боится причинить другому хотя бы самое незначительное зло или несправедливость? Что представляют собой столь рекомендуемые нам христианскими теологами “испытания совести”, как не самопознание и самоиспытание, которым учили и которыми занимались уже языческие философы?

Что представляет собой совесть, как не строгое, точное, тщательное исполнение долга или вообще справедливость, прямота, честность? Если мы употребляем слово совесть в противоположность только к внешней видимости, лицемерию и притворству, что означает в таком случае оно иное, как не сердечность, искренность, правдивость? И если мы нашу чистую совесть противопоставляем *façade*, молве людской, общественному мнению, введенному в заблуждение, противопоставляем задающей тон страсти злословить и преуменьшить, то что иное хотим мы выразить и подтвердить этим, как не наше гордое, но справедливое самосознание? Зачем же тогда таиться совести? К чему “путать и отягощать” совесть, т.е. к чему взваливать на плечи одной особенной способности то, что уже содержится во всеобъемлющем резерве моего самосознания в качестве пламенного и ясного, как солнце, сознания моей невинности или вины?



## XI

## ДОБРОДЕТЕЛЬ И СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ

Если *счастье* не является принципом морали или даже совсем безнравственно, почему его *отрицание* должно быть во мне добродетелью, в то время как для других оно является *утверждением* безнравственного принципа? Если *отрицание* “воли к жизни” является для меня добродетелью, то почему я должен умирать за других для того, чтобы они жили, т.е. удовлетворяли, таким образом, свое стремление, мною отрицаемое? Не значит ли это ради нравственности умереть за безнравственность? Если добродетелью является снять с себя свой плащ, то вместе с этим плащом я надеваю на другого и мою недобродетель, в то время как я кичусь и украшаюсь добродетелью. Или, как может быть добродетелью то, что я, несмотря на собственный голод, не ем для того, чтобы мог есть другой, а ведь только отрицание стремления делает добродетель добродетелью? Но если это так, то я должен сказать другим: я ничего не ем, но только для того, чтобы ничего не ели и вы; я умираю, но для того, чтобы умерли и вы, чтобы и вы подтвердили, что долг больше, чем жизнь, что вы также отрицаете стремление к жизни!

Но это не так и не должно быть так. Добродетель, долг не находится в противоречии с собственным счастьем; они находятся в противоречии только с тем счастьем, которое хочет быть счастливым на счет других, на их несчастье. Добродетель – это собственное счастье, которое, однако, чувствует себя счастливым только в связи с чужим счастьем, которое готово даже пожертвовать собой, но только потому и только тогда, когда обстоятельства, к несчастью, складываются так, что счастье других, которых больше, чем я, и которое значит для меня больше, чем я сам один для себя, зависит только от моего собственного несчастья, когда жизнь других зависит от моей собственной смерти. Это *трагическая, болезненно ощущаемая*, но, тем не менее, *без сопротивления* взваливаемая на себя необходимость; она следует если не из собственного стремления к счастью, то все же из любовно усвоенного стремления других к счастью; эта необходимость – счастье, но такое, которым наслаждается одновременно и жертвующий самим собой, по крайней мере, наслаждается в представлении и в надежде.

Тождественность людей является абсолютной не в уважении перед законом, а в уважении перед другим (хотя бы и не перед этим как раз случайным человеком), который тождествен тебе, следовательно, в уважении перед *человеком*. Автономия – это неестественное самопринуждение, *самоизнасилование*. Конечно, существует уважение перед самим собой, но долг представлен только другим человеком.

Желание другого да будет моим желанием, ибо желание другого – это мое собственное желание в его положении, на его месте. *Гетерономия*, а не *автономия*, гетерономия, как автономия *heteroζ, другого* – вот мой закон.

Там, где нет чувства удовольствия и неудовольствия, там нет также и различия между добром и злом. Голос ощущения – это первый категорический императив... Для совершенно чистого разума, отрешенного от всяких ощущений, не существует ни Бога, ни дьявола, ни добра, ни зла; только разум на основе ощущения и в интересах последнего делает эти различия и наблюдает их. *Мораль – в такой же степени опытная наука, как и медицина*. То, что в эпоху варварства не считается безнравственным, в эпоху просвещения считается таковым.

\* \* \*

Противоположности людей в отношении к морали могут быть сведены к двум: стремление к счастью, или себялюбие, и отрицание себялюбия, самоотрицание, хотя бы они в различные времена и у различных людей и были различны. Так и в кантовской философии, где стремление к счастью не отрицается, а лишь ставится позади, ставится в конце, а не в начале, где от него абстрагируют при исполнении долга, где никакой мотив счастья, как нечто нечистое, не должен быть применен к исполнению долга.

\* \* \*

Надменный *категорический императив* импонирует с точки зрения абстрактной философии; с точки же зрения природы – это всего лишь очень скромное, благочестивое пожелание. Антропология превращает императив в желательное наклонение оптатив.

\* \* \*

Нравственность есть не что иное, как истинная, совершенная здоровая природа человека; ошибка, порок, грех – не что иное, как искажение, несовершенство, противоречие правилу, часто настоящий уклон от человеческой природы. Истинно нравственный человек нравствен не по долгу, не в силу воли – это было бы создание нравственности из ничего, – он нравствен по природе. Хотя он и нравствен с помощью воли, но воля не основание, не источник его нравственности. Воля – это только подмастерье, а не мастер нравственности; только акушер, а не отец добродетели; только наследник, а не предок нравственной природы; короче, не первоначальная, не создающая сущность морали.

Каждый, кто не хочет противоречить опыту и истории, согласится,

если и не по отношению к добродетели вообще, то по отношению к отдельным добродетелям, что они очень часто имеют для себя основание не в особой моральной воле, а в природе человека. Этот человек ничего не знает о ненависти, зависти, жажде мести, высокомерии, лени, обжорстве; но свобода от этих недостатков или пороков, не приобретенная, а врожденная, есть *одно* с его остальной сущностью, которую ни один разумный человек не поставит на счет своей воли. Тот вон человек свободен от порока погони за наслаждениями, нецеломудренности, излишества в еде и питье; но, быть может, потому только, что он от самой природы не имеет склонности к этим порокам. По крайней мере нередко бывают целомудренными и умеренными только потому, что не могут быть нецеломудренными и неумеренными по неизвестным и известным органическим основаниям.

Даже моральный суранатуралист признает, что можно быть моральным, по крайней мере, можно поступать морально, не из чувства долга, а из склонности, из нравственного стремления, следовательно, не в силу моральной воли. “Сохранять же свою жизнь есть долг, и, кроме того, каждый имеет к тому еще и непосредственную склонность. Но... большинство людей... оберегают свою жизнь сообразно с долгом, но не из чувства долга... Оказывать, где только возможно, благодеяния есть долг, и, кроме того, имеются столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость... Ведь в максиме не хватает нравственного достоинства, а именно совершать такие поступки не по склонности, а из чувства долга”<sup>28</sup>. Но то, что относится к этим обязанностям, относится также и к другим. Больше того: нет долга, который не мог бы быть исполненным из склонности и который первоначально, прежде чем он был превращен в закон, не исполнялся бы именно так.

\* \* \*

Там, где бытие связано с волей, желание просто и желание быть счастливым – тождественны. Бытие без воли – это безразличное бытие; но бытие с помощью воли, бытие как предмет воли – это здоровье. Здоровье же есть не что иное, как бытие, соответствующее тому, что есть, его сущности, его органам и потребностям, его склонностям и стремлениям.

\* \* \*

Интимнейшую сущность человека выражает не положение: “я мыслю, следовательно, я существую”, а положение: “я хочу, следовательно, я существую”.

\* \* \*

Философия *Канта*, именно мораль, – это холостая форма без матери; мужчина без женщины и ребенка. “Чистый разум”, чистое созерцание, чистая добродетель – это непорочное зачатие Святой Девы, если перевести на понятия протестантизма. Там нет мужчины, здесь нет женщины, нет матери.

\* \* \*

*Кант*, не обращая внимания на счастье, ставит человеку долг для себя самого в качестве цели; это, может быть, имеет правильную педагогическую и моральную цель, но это не выражает никакой метафизической точки зрения, т.е. соответствующей сущности человека.

\* \* \*

*Кант* написал свою мораль не только для людей, а для всех возможных разумных существ. Лучше бы он написал свою мораль не для профессоров философии, которые одни только и являются вне человека этими разумными существами, но и для поденщиков и дровосеков, для крестьян и ремесленников! На каких, совершенно иных, началах он бы ее обосновал! Как трудно дается жизнь этим людям; как вся их деятельность уходит только на то, чтобы прокормить себя; как счастливы они, если могут накормить и одеть себя и своих близких! Как ясно у них гетерономия является автономией, эмпиризм – законом их морали!

\* \* \*

Можно быть недостаточно *идеалистичным* по отношению *к самому себе*, ставя перед собой идеалистические требования воли, “категорические императивы”, но *по отношению к другим*, исключая определенные случаи, которые в высшей степени трудно установить, быть недостаточно *материалистичным*; недостаточно стойком по отношению к себе, по отношению же к другим – недостаточно эпикурейцем.

\* \* \*

Свобода в популярном, т.е. общем смысле, означает не что иное, как отсутствие очевидного принуждения. То, что человек делает по принуждению, он делает не свободно и не охотно, ибо “охотно” и “свободно” совпадают.

\* \* \*

Мораль, возникшая из религии, – это лишь милостыня, выбрасываемая людям, этим бедным, т.е. нищим, из сокровищниц церкви и теологии. Священник – это только моральный раздаватель милостыни.

\* \* \*

Счастье? Нет, справедливость (la justice)! Но справедливость – это только взаимное, или двустороннее, счастье; в противоположность к одностороннему, эгоистическому, или пристрастному, счастью старого мира.

\* \* \*

Все люди – эпикурейцы, только, увы! многие – эпикурейцы лишь в желании, а не на деле; другие же – эпикурейцы на деле, не зная и не желая знать, что они таковы. Благополучие и удачи так были связаны с ними от рождения, что они не замечают, как посреди своего теоретического христианства и его добродетелей отречения, требования которых они со своей стороны никогда не исполняли, они по уши погрязли в эпикуреизме.

\* \* \*

Греческое, сократическое “познай самого себя” имеет своим смыслом и целью не только смирить нас, показать нам наши недостатки и ничтожность, как христианское смирение, которое именно потому выродилось в неестественность, в неискренность, в лицемерие, – но имеет целью и возвысить нас, поощрить нас к самосознанию и сознанию добра в нас.

\* \* \*

Добр и “нравствен” только тот, кто исключительно и единственно, абсолютно и безусловно имеет своим принципом и критерием благо человека. Можно быть нравственным человеком в смысле господства над собой, в смысле отрицания чувственности, верующим и религиозным человеком и тем не менее быть *злым человеком* в сердце. Только безусловно хорошо относиться к людям и значит быть добрым. И больше ничего.

\* \* \*

Мое моральное требование к людям ограничивается единственно тем, чтобы они не *делали ничего злого*. Если мы достигли этого – а как мы еще далеки от этого! – тогда все более высокие требования вытекают отсюда сами собой или большей частью оказываются ненужными.

## ПРАВО И ГОСУДАРСТВО

---

Я живу не потому, что я имею право жить, но потому я и имею неоспоримое право жить, что живу. Право есть нечто вторичное; праву предшествует то, что не является правом, т.е. то, что есть больше права, что не является человеческим установлением.

Истина и достоверность права опираются только на истинность и достоверность чувств. Ими одними только оценивается подлинность подписи, подлинность клейма, подлинность монеты – от них зависит публичный кредит. Тождество личности, сознания! Но может ли оно быть без тождества тела, которое одно только является чувственно достоверной вещью?

Право первоначально не зависит от закона, а, наоборот, закон зависит от права. Закон закрепляет только то, что является правом и по праву, только превращает право в долг для других.

Величайшее нравственное зло возникает потому, что люди затушевывают различие между собой и другими, различие в тождестве. Разумеется, мы оба люди; но это самое малое, это разумеется само собой. Равенство следует выдвигать против высокомерия, которое не позволяет другому быть человеком, которое считает себя выше него стоящим, преимущественным существом, существом особого рода, особого племени, как некогда дворянство считало себя в отношении к плебсу, к бюргерству; стало быть, равенство следует выдвигать против искусственного различия.

Ни политика, ни государство для себя самих не являются целью. Государство растворяется в людях, существует только по воле людей. Субъективный человек, так называемый субъективный человек – вот истинный человек, истинный дух. Это истина христианства. Мы не возвращаемся назад из христианства к языческой государственной жизни, где человек растворялся в государстве, где гражданин стоял выше человека в его целостности, хотя, конечно, даже гражданин был более человеческим и идеальным существом, чем современный “подданный”.

Отличие от христианства может состоять только в том, что субъективный человек наполняется содержанием реального мира, в том, что небесная, супранатуралистическая субъективность становится практической субъективностью.

Свобода состоит не в чем ином, как в том, чтобы доставить человеку неограниченную сферу действий, соответствующую его целостности, всем его силам и способностям. Если государство в отличие от субъективного духа выставляется как объективно истинное, то человек деградирует до степени машины, обесчеловечивается, приносится в жертву государству как абстрактное количество. То, чем человек является в мнении, то, чем он представляется, полагается выше того, чем он является в действительности.

В государстве, где все зависит от милости и произвола самодержца, каждое правило становится шатким, из души с корнем вырывается представление о “вечном нравственном законе”, убеждение в необходимости добродетели; вырывается убеждение в необходимости строгой справедливости, не делающей ни для кого исключения; вырывается чувство самостоятельности, мужество и стремление к добродетели. Неограниченная монархия – это безнравственное государство.

История – это исключительно процесс очеловечивания человечества; первое и ближайшее к человеку как таковому является последним и отдаленнейшим. То, что человек выражает свою сущность посредством опредмечивания, рассматривая ее сначала как отличную от себя и над собой пребывающую сущность, прежде чем он начинает рассматривать ее, как свою сущность, – что этот путь правильный – тому история представляет тривиальнейшие примеры. То, что для католицизма было божественным учреждением, то для протестантизма стало человеческим установлением.

Положение: “мир – от Бога”, одинаково с положением: “король – от Бога”. Сколь истинно королевство божией милостью, столь же истин и мир божией милостью. Там на место естественного опосредствования, условия, причины, здесь на место политического опосредствования, условия, причины ставится воображаемая причина.

Путь истории человечества, конечно, есть путь, предназначенный ему, потому что человек следует движению природы, как он следует, например, движению потока. Люди тянутся туда, где они находят место и притом место, им соответствующее. Они локализуются, они определяются местом, в котором они живут. Сущность Индии – это сущность индийца. Индеец есть то, что он есть и чем он стал только в качестве продукта индийского солнца, индийского воздуха, индийских вод, индийских животных и растений. Каким путем, следовательно, мог бы человек произойти первоначально не из природы? Люди, которые первоначально приспособляются ко всякой природе, возникли из природы, которая не терпела крайности.

Дуализм, раздвоение – это сущность теологии, раздвоение же является и сущностью монархии. Там мы имеем противоположность Бога и мира, здесь – противоположность государства и народа. Там, как и здесь, собственная сущность противостоит человеку как другая сущность; там – в качестве всеобщей сущности, здесь – в качестве действительного, личного, или индивидуального, существа. “Государи суть боги”, т.е. существа, которые кажутся чем-то иным, что они суть в действительности, – существа, которые на деле не отличаются от других людей, в воображении же почитаются существами другого, высшего, рода.

Воображение – это сила теологии, и воображение же – сила монархии. До тех пор государи будут господствовать над человечеством, пока воображение господствует над ним. Роскошь, pompa, блеск, видимость – на одной стороне; нищета, нужда, бедность – на другой – вот необходимые атрибуты монархии. Сила воображения находит удовольствие и раскрывается только в превосходных степенях; высшему счастью соответствует только глубочайшее несчастье, небу – только ад, Богу – только дьявол.

Превращение теологии в антропологию в области мышления – это превращение монархии в республику в области практики и жизни.

Свобода, конечно, есть самое высшее, но столь же мало, как и идея, она есть начало; она – *цель*; не физическая, прирожденная способность – человек не рожден свободным; она есть результат образования, конечно, на основе соответствующих врожденных дарований.

Нет ничего более смешного, как верить в то, что люди стали бы несвободными вследствие веры в необходимость человеческих волевых поступков или стали бы свободными благодаря метафизическому учению о свободе.

Каким образом согласуется с естественной необходимостью свободы беззаконность фантазии, заблуждения, отклонения от необходимости? Этот упрек так же нелеп, как если бы той истине, что движения животных следуют законам рычага, механики, был противопоставлен вопрос: как же согласуются с этой законосообразностью прыжки и скачки животных, беганье туда и сюда, падение и спотыкание.

Свобода, как и все подобные общие слова, берется в таком неопределенном смысле, что для многих отрицание свободы, т.е. фантастической свободы, тождественно с отрицанием даже произвольной перемены места, так что для них выражение: “человек не свободен” – это все равно, что “человек не есть человек, т.е. движущееся существо, а лишь растение, камень”.



Я не понимаю, каким образом может идеалист или спиритуалист, если он по крайней мере последователен, ставить своей целью внешнюю политическую свободу. Ведь спиритуалисту достаточно духовной свободы; чем больше давление извне, тем больше он имеет оснований пользоваться, напротив, внутренней свободой. Политическая свобода в понимании спиритуалистов – это материализм в области политики. К действительной свободе на самом деле относится также и свобода материальная, телесная. Свобода печати дает простор и воздух не только моей голове, но и моему сердцу, моим легким, моей желчи. Спиритуалисту же достаточно *мысленной* свободы.

Из речи *Кастеляра* против испанской монархии:

“История человечества есть постоянная борьба между *идеями* и *интересами*; последние всегда побеждают на мгновение, длительно же побеждают всегда идеи”.

Что за противопоставление? Разве идеи не являются также интересами? Интересами, на мгновение только не признанными, презируемыми, еще не действительными, не признанными законом, интересами, противоречащими особым интересам отдельных, ныне господствующих, сословий, интересами, пока еще существующими только в идее, всеобщими человеческими интересами? Не является ли справедливость общим *интересом* – интересом тех, с кем поступают несправедливо, хотя бы, что разумеется само собой, и не интересом тех, кто пользуется этой несправедливостью, т.е. не интересом сословий и классов, находящих удовлетворение только в преимуществах перед другими классами. Короче говоря, борьба между *идеями* и *интересами* представляет собой борьбу между *старым* и *новым*.

Сколько социальных зол могло бы, тем не менее, быть устранено так легко или, по меньшей мере, не приводя к большим расстройствам, как, например, недостатки на эмигрантских кораблях, хотя они устраняются только тогда, когда достигли такого пункта, что продолжение старой практики стало совершенно невозможно. Так всегда только под давлением, всегда только по принуждению поступает человек, так поступают и правительства и никогда не поступают самопроизвольно, как можно было бы ожидать по их красивым речам; никогда не поступают свободно, разумно и предусмотрительно.

Какая разница между народом и чернью? Если чернь верит или делает то, что правится или представляется полезным господствующим, то чернь является народом; в противоположном случае народ является чернью.

## ПРИМЕЧАНИЯ\*

### К КРИТИКЕ “ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ” ZUR KRITIK DER “POSITIVEN PHILOSOPHIE”

Работа написана Л. Фейербахом как рецензия на книгу Я. Зенглера “О сущности и значении спекулятивной философии и теологии в настоящее время” (“Über des Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit”), изданную в 1837 г. в Гейдельберге. Рецензия без указания автора была напечатана в “Галлеском ежегоднике по вопросам немецкой науки и искусства” в декабре 1838 г. Вторично, с незначительными изменениями, она была опубликована в первом томе сочинений Фейербаха, вышедшем в 1846 г. в Лейпциге. При этом Фейербах несколько изменил название рецензии: «Критика христианской, или “Позитивной”, философии».

“Позитивная философия” представляла собой религиозно-философское течение в немецкой философии первой половины XIX в., которое объявило божественное откровение единственным источником “позитивного” знания и противопоставило себя всей “негативной” философии, опирающейся на рациональное познание. К “позитивным философам” принадлежали Я. Зенглер, А. Гюнтгер, Ф. Баадер, Ф. Шталь и др. Идейным же вдохновителем названных философов являлся поздний Шеллинг, автор “Системы позитивной философии” и “Философии откровения”.

Критика “позитивной философии”, содержащаяся в рецензии, свидетельствует о начавшемся переходе Фейербаха на материалистические позиции. Работа публикуется на русском языке впервые. Перевод выполнен С.А. Ромашко с немецкого издания: *Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 8 и сверен с оригиналом Б.В. Мееровским.

1 “Феноменология духа” – одно из главных сочинений Гегеля, вышло в свет в 1807 г.

2 конкретное (лат.).

3 конкретно, в действительности (лат.).

4 или-или (лат.).

5 все мое пошу с собой (лат.).

6 пишется в виду комедия Мольера “Мещанин во дворянстве” (1670).

7 вроде, на манер (фр.).

8 из предшествующего (лат.), знание, предшествующее опыту.

9 не-сущее (лат.).

10 сущее (лат.).

11 заметить хорошо (лат.).

12 несмотря на невозможность (лат.).

13 так сказать (лат.).

14 в скрытом виде (лат.).

15 идеальным образом (фр.).

16 чистая доска (лат.), обозначение состояния сознания человека до всякого чувственного опыта с внешним миром.

17 понимающему достаточно (лат.).

18 святая простота (лат.).

19 ум, разум (др.-греч. в лат. транскрипции).

20 Л. Фейербах ссылается на книгу своего младшего брата Фридриха Фейербаха “Гегелтронос. Ряд афоризмов”, изданную в Цюрихе в 1838 г.

К КРИТИКЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ  
ZUR KRITIK DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE

Работа, знаменовавшая разрыв Фейербаха с идеалистической философией Гегеля и переход на позиции материализма, впервые была опубликована в “Галлеском ежегоднике” в августе–сентябре 1839 г. С небольшими изменениями вошла во второй том сочинений Л. Фейербаха (1846). В русском переводе впервые появилась в “Собрании сочинений Фейербаха” в 3-х томах (М., 1923. Т. 1). В новом переводе (П.С. Попова) была напечатана в первом томе “Избранных философских произведений” Л. Фейербаха (М., 1955). Перевод сверен с немецким оригиналом С.А. Ромашко по изданию: *Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 9.

<sup>1</sup> Библейская традиция, именующая царя израильско-иудейского царства (965–928 до н.э.) Соломона мудрым, приписывает ему авторство ряда книг Ветхого завета.

<sup>2</sup> Устаревшее название некоторых простейших животных, обладающих рядом внешних, общих с растениями признаков.

<sup>3</sup> Фейербах использует здесь устаревшую классификацию моллюсков на безголовых и с головой, к которым относились и брюхоногие.

<sup>4</sup> Имеются в виду библейские эпизоды (Исайя 62, II; Захария 9, 9), а также повозаветный сюжет о въезде Иисуса Христа в Иерусалим на ослице (символ кротости и миролюбия), приветствуемого толпой в качестве мессии, т.е. помазанника, царя (Матф. 21, 1–9; Марк. II, 1–10; Лук. 19, 28–38).

<sup>5</sup> ничего нет нового под солнцем (лат.).

<sup>6</sup> бог границ; божество, охраняющее границы (лат.).

<sup>7</sup> Так проходит мирская (земная) слава (лат.).

<sup>8</sup> Истина – дочь времени (лат.).

<sup>9</sup> волей-неволей (лат.).

<sup>10</sup> “наукоучение” (“Wissenschaftslehre”) – общее обозначение философии (“учения о науке”) Фихте.

<sup>11</sup> Страницы в тексте приведены по немецким изданиям, которыми располагал Фейербах. Соответствующие места в русском переводе даны по: *Фихте И.Г. Избр. соч.* М., 1916. Т. 1. С. 270, 280 (“Основа общего наукоучения”), с. 32 (“О понятии наукоучения, или Так называемой философии”), с. 315 (“Очерк особенностей наукоучения”); *Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма*. Л., 1936. С. 159–162.

<sup>12</sup> в зародыше (лат.).

<sup>13</sup> Начальные слова одной из самых распространенных молитв в христианстве.

<sup>14</sup> Я могу обойтись и несколькими читателями, могу обойтись и одним, могу обойтись и вовсе без читателей (лат.).

<sup>15</sup> так сказать (лат.).

<sup>16</sup> правило о всяком (лат.).

<sup>17</sup> Цитата неточна. См.: *Гегель Г.В.Ф. Наука логики*. М., 1970. Т. 1. С. 139–140: “Бытие, чистое бытие – без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не равно в отношении иного, не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему”.

<sup>18</sup> Цитата неточна. См. там же. С. 140–141: “Чистое бытие и чистое ничто суть, следовательно, одно и то же. Истина – это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их неразличность, она состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также нераздельны и неразличимы и что каждое из них непосредственно исчезает в своей противоположности. Их истина есть, следовательно, это движение непосредственного движения одного в другое...”

<sup>19</sup> Цитата неточна. См. там же. С. 167: “Становление есть неустойчивое беспокой-

ство, которое оседает, переходя в некоторый спокойный результат... Становление как переход в такое единство бытия и ничто... есть наличное бытие”.

<sup>20</sup> сама по себе (лат.).

<sup>21</sup> судья в собственном деле (лат.).

<sup>22</sup> отличительный признак (лат.).

<sup>23</sup> Имеется в виду рассказ Диогена Лаэртского о Диогене Синопском, высмеявшем платоновское определение человека: «Когда Платон дал определение, имевшее большой успех: “Человек есть животное о двух ногах, лишённое перьев”, Диоген оципал пестуха и принес к нему в школу, объявив: “Вот платоновский человек!”» (*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979. С. 246).

<sup>24</sup> Здесь и далее Фейербах цитирует “Феноменологию духа” Гегеля. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М., 1959. Т. 4. С. 53.

<sup>25</sup> имена собственные (лат.).

<sup>26</sup> к делу (лат.).

<sup>27</sup> “этость” (лат.).

<sup>28</sup> что и требовалось доказать (лат.).

<sup>29</sup> Здесь и далее страницы даны по немецкому изданию Шеллинга, которым располагал Фейербах. В русском переводе “Системы трансцендентального идеализма” Шеллинга указанным Фейербахом страницам соответствуют 217, 161, 12, 14–15. Перевод уточнен по немецкому оригиналу.

<sup>30</sup> отрицательное ничто (лат.).

<sup>31</sup> Имеется в виду немецкий философ-мистик Якоб Бёме (1575–1624), который был по профессии сапожником.

<sup>32</sup> разум, ум (греч.).

<sup>33</sup> вторичные причины (лат.).

<sup>34</sup> если сказанное верно (лат.).

<sup>35</sup> У не-сущего нет никаких предикатов. О не-сущем не может быть никакого знания (лат.).

<sup>36</sup> Мы называем “ничто” то, чему не соответствует никакое понятие (лат.). Здесь Фейербах приводит определение “ничто”, данное немецким философом-рационалистом К. Вольфом (1679–1754).

<sup>37</sup> См. русский перевод “Науки логики” (М., 1972. Т. 3. С. 78).

<sup>38</sup> См. в русском издании: *Аристотель. Аналитики Первая и Вторая*. М., 1952. Вторая аналитика. Кн. 2, гл. 7. с. 259–260; Вторая аналитика. Кн. 1, гл. 2. С. 182.

<sup>39</sup> принципиальная ошибка (греч.).

<sup>40</sup> из ничего (лат.).

<sup>41</sup> наиболее емкое сущее (лат.).

<sup>42</sup> отрицательное ничто (лат.).

<sup>43</sup> Цитата неточна. См. у Гегеля: “...ничто есть лишь отсутствие бытия; так, тьма – это лишь отсутствие света, холод – отсутствие тепла и т.д.” (*Наука логики*. Т. 1. С. 162).

<sup>44</sup> действие, проявление (лат.).

<sup>45</sup> возможность (лат.).

<sup>46</sup> См. примеч. 33.

<sup>47</sup> первичные причины (лат.).

<sup>48</sup> подобный радуется подобному (лат.).

<sup>49</sup> самообладание, благоразумие (греч.).

<sup>50</sup> жить в соответствии с природой (греч.).

О "НАЧАЛЕ ФИЛОСОФИИ"  
 ÜBER DEN "ANFANG DER PHILOSOPHIE"

Работа написана Фейербахом как рецензия на книгу Я.Ф. Рейфа "Начало философии" (1841) и опубликована в "Немецком ежегоднике по вопросам науки и искусства" в декабре 1841 г. Затем вошла с некоторыми незначительными изменениями во второй том сочинений Фейербаха (1846). Критикуя философский идеализм Рейфа, Фейербах выступает в рецензии как философ-материалист. В русском переводе эта работа впервые появилась в "Собрании сочинений" Фейербаха (М., 1923. Т. 1). В новом переводе (П.С. Попова) вышла в первом томе его "Избранных философских произведений" (М., 1955). Перевод сверен с немецким оригиналом С.А. Ромашко по изданию: *Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 9.

<sup>1</sup> данное (лат.).

<sup>2</sup> Философствовать следует, руководствуясь чувством (лат.).

<sup>3</sup> примеры приводить не стоит (лат.).

<sup>4</sup> жизненный путь, биография (лат.).

<sup>5</sup> другое Я (лат.).

<sup>6</sup> твердая известь (лат.).

<sup>7</sup> букв.: всегда что-нибудь остается (лат.), в данном контексте: нечто прилипчивое.

<sup>8</sup> волосистая стапеллия (лат.).

<sup>9</sup> Вот откуда эти слезы (лат.), в контексте: вот в чем дело.

<sup>10</sup> См. примеч. 9 к "Критике гегелевской философии".

<sup>11</sup> молчание (греч.).

<sup>12</sup> метафизический принцип (лат.).

НЕОБХОДИМОСТЬ РЕФОРМЫ ФИЛОСОФИИ  
 NOTWENDIGKEIT EINER REFORM DER PHILOSOPHIE

Работа написана Фейербахом в 1842 г. и при жизни философа опубликована не была. Впервые была напечатана К. Грюном в сборнике "Людвиг Фейербах в своей переписке и литературном наследии, а также в своем философском развитии" (т. 1) в 1874 г. Вошла во второе издание сочинений Фейербаха (1904. Т. 2). В русском переводе впервые появилась в "Собрании сочинений" Фейербаха (1923. Т. 1). В новом переводе (П.С. Попова) вошла в первый том "Избранных философских произведений" Л. Фейербаха. Перевод сверен с немецким оригиналом С.А. Ромашко по изданию: *L. Feuerbach's Sämtliche Werke*. Stuttgart, 1904. Bd. II.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ТЕЗИСЫ К РЕФОРМЕ ФИЛОСОФИИ  
 VORLÄUFIGE THIESEN ZUR REFORM DER PHILOSOPHIE

Работа написана Фейербахом в начале 1842 г. В связи с тем что "Предварительные тезисы..." не могли быть из-за цензурных ограничений опубликованы в Германии, Фейербах напечатал их в сборнике "Пензданное в области новейшей немецкой философии и публицистики" ("Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik"), вышедшем в 1843 г. в Швейцарии под редакцией А. Руге. В сборнике, состоявшем из двух томов, были опубликованы статья К. Маркса "Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции", а также работы Б. Бауэра, Ф. Кёппена, А. Руге и других младогегельянцев. В слегка переработанном виде "Предварительные тезисы..." вошли во второй том сочинений

Фейербаха (1846). На русском языке впервые были напечатаны в журнале “Под знаменем марксизма” (1922. № 7–8). В новом переводе (П.С. Попова) вошли в первый том “Избранных философских произведений” Л. Фейербаха (М., 1955). Этот перевод сверил С.А. Ромашко с немецким оригиналом: *Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 9.

<sup>1</sup> дух, душа (лат.).

<sup>2</sup> “Философские акты” (лат.).

<sup>3</sup> при прочих равных (условиях) (лат.).

<sup>4</sup> философские способности (лат.).

<sup>5</sup> ум, дух (франц.).

<sup>6</sup> Фейербах имеет в виду заключительный раздел гегелевской “Логики”, в котором абсолютная идея “отчуждает” себя, превращается в свое “иноебытие”, т.е. в природу. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. I. Наука логики, § 244.

<sup>7</sup> фактически, на деле (лат.).

<sup>8</sup> по праву, по закону (лат.).

<sup>9</sup> Фейербах приводит цитату из “Фауста” Гёте (пер. П. Холодковского). См.: *Гёте И.В.* Фауст. М., 1969. С. 104.

<sup>10</sup> “Всобщая газета” (“Allgemeine Zeitung”) – ежедневная газета реакционного направления, с 1810 по 1882 г. выходила в Аугсбурге.

<sup>11</sup> многоименный (греч.).

<sup>12</sup> Перевод дан по: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 235.

<sup>13</sup> единое и всё (греч.).

ЛЮТЕР КАК ТРЕТЕЙСКИЙ СУДЬЯ  
МЕЖДУ ШТРАУСОМ И ФЕЙЕРБАХОМ  
LUTHER ALS SCHIEDSRICHTER  
ZWISCHEN STRAUß UND FEUERBACH

Статья за подписью “Не-берлинец” была напечатана в 1843 г. в сборнике “Неизданное из области новейшей немецкой философии и публицистики”. По ряду причин автором статьи длительное время считался К. Маркс, и она включалась в “Сочинения” К. Маркса и Ф. Энгельса, издававшиеся на русском, немецком и других языках (см., например, 2-е изд., т. I, с. 28–29). Однако в последнее время было установлено, что автором статьи является Л. Фейербах. См.: *Sass H.M.* Feuerbach statt Marx. – *International Review of Social History*. Amsterdam, 1967. Vol. XI, part 1; *Schuffenhauer W.* Feuerbach und der junge Marx. В., 1972; *Ойзерман Т.И.* Формирование философии марксизма. 2-е, доработ. изд. М., 1974. С. 142–143.

<sup>1</sup> Имеется в виду полемика между Д. Штраусом и Л. Фейербахом относительно понятия чуда и других религиозных вопросов, развернувшаяся на страницах “Немецкого ежегодника...” в 1841 г.

<sup>2</sup> Фейербах цитирует здесь “Полное собрание сочинений” М. Лютера на немецком языке. *Luther M.* Sämtliche deutsche Schriften und Werke. Leipzig, 1729–1734.

<sup>3</sup> Фейербах имеет в виду свою книгу “Сущность христианства” (“Das Wesen des Christenthums”), вышедшую в Лейпциге в июне 1841 г.

<sup>4</sup> Игра слов: Feuerbach – букв. “огненный поток”.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО  
GRUNDSÄTZE DER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT

Работа вышла в свет отдельным изданием в 1843 г. в Цюрихе (Швейцария), с некоторыми изменениями и сокращениями (в частности, было опущено предисловие) была затем напечатана во втором томе сочинений Фейербаха (1846). В русском переводе впервые была опубликована в «Собрании сочинений» Фейербаха (М., 1923. Т. 1). Выходила также отдельными изданиями (М., 1936, 1937). В новом переводе (П.С. Попова) вошла в первый том «Избранных философских произведений» Л. Фейербаха (М., 1955). Настоящий перевод сверен С.А. Ромашко с немецким оригиналом: *Feyerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 9.

<sup>1</sup> См. пояснения к работе «Предварительные тезисы к реформе философии».

<sup>2</sup> Согласно Гегелю, содержание логики как царства чистой мысли есть «изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 103).

<sup>3</sup> явно, открыто, лицом к лицу (лат.).

<sup>4</sup> «Бог есть единственный совершенный мудрец». Эти слова К. Вольфа взяты из его книги «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека». *Wolf Chr. Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle, 1747. S. 600–601.

<sup>5</sup> Это положение взято из сочинения Фихте «Основы общего наукоучения». См.: *Fichte J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre...* Leipzig, 1794. S. 12.

<sup>6</sup> «Ohne Verstand keine Gegenstand» – непереводимая игра слов.

<sup>7</sup> сущность божественного разума (лат.).

<sup>8</sup> Фейербах ссылается на работу Канта «Прологомены ко всякой будущей метафизике». См.: *Kant И.* Соч. М., 1964. Т. 4, ч. 1. С. 139.

<sup>9</sup> См.: Там же. С. 140.

<sup>10</sup> См. примеч. 16 к работе «К критике «позитивной философии»».

<sup>11</sup> Фейербах излагает одно из положений «Метафизических размышлений» Декарта. См.: *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 395.

<sup>12</sup> Фейербах излагает одно из высказываний Декарта, содержащееся в его «Началах философии». См.: Там же, с. 465.

<sup>13</sup> Бог мыслим, следовательно, существует (лат.). ср. «Метафизические размышления» Декарта: «...необходимость, заключающаяся в самой вещи, то есть необходимость бытия бога, заставляет меня иметь такую мысль» (Там же. С. 384).

<sup>14</sup> Мыслию, следовательно, существую (лат.). См.: Там же. С. 282.

<sup>15</sup> Фейербах цитирует работу Канта «Прологомены ко всякой будущей метафизике». См.: *Kant И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 134.

<sup>16</sup> Фейербах цитирует работу Шеллинга «Изложение моей системы философии». См.: *Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke*. Stuttgart, 1869. Bd. 4. S. 114–115.

<sup>17</sup> См.: *Kant И.* Критика чистого разума // Соч. М., 1964. Т. 3. С. 522; *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 174.

<sup>18</sup> абстрактно, в абстракции (лат.).

<sup>19</sup> Фейербах неточно излагает мысль К. Томазия, представителя раннего немецкого Просвещения. Ср. у Томазия: «Существование всех вещей одинаково, по сущность их столь же многообразна, сколь велико количество вещей». *Thomasius Chr.* Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1719. S. 43.

<sup>20</sup> Фейербах излагает одно из положений гегелевских «Лекций по истории философии». См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 18.

<sup>21</sup> Александрийская философия – имеется в виду александрийская философская школа неоплатонизма (V – нач. VII в.).

<sup>22</sup> Имеется в виду положение гегелевских “Лекций по истории философии”. См.: Гегель Г.В.Ф. Соч. т. II. С. 11.

<sup>23</sup> Имеется в виду философ-неоплатоник Порфирий (234 – ум. между 301 и 305), ученик и биограф Плотина, основателя неоплатонизма.

<sup>24</sup> Ср. у Гегеля: “...нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственности, как и опосредованности...”. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970. Т. I. С. 124.

<sup>25</sup> Ср. у Гегеля: “Именно искусство доводит до сознания истину в виде чувственного образа...”. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М., 1968. Т. I. С. 109.

<sup>26</sup> Евангелие от Иоанна, I, 14.

<sup>27</sup> См. примеч. 21 к работе “К критике философии Гегеля”.

<sup>28</sup> Ср. у Гегеля: “...природа есть идея в форме инобытия”. Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 25.

<sup>29</sup> средний термин (лат.).

<sup>30</sup> разнообразие, многообразие (лат.).

<sup>31</sup> См. примеч. 15 к работе «К критике “позитивной философии”».

<sup>32</sup> по форме, формально (лат.).

<sup>33</sup> Пусть будет выслушана и другая сторона (лат.).

<sup>34</sup> Ср. у Гегеля: “Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг, но каждая из этих частей содержит философскую идею в ее особенной определенности или как особенный момент целого... целое есть поэтому круг, состоящий из кругов...” Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. С. 100.

<sup>35</sup> Ср. у Гегеля: “...круг мы должны понимать как орбиту, соответствующую *протому равномерному движению*”. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 96.

<sup>36</sup> Фейербах перефразирует изречение древнегреческого философа Протагора: “Мера всех вещей – человек”.

<sup>37</sup> “Я – человек, и ничто человеческое мне не чуждо” (лат.), изречение из комедии римского комедиографа Теренция (ок. 195–159 до н.э.) “Самонистязатель”.

<sup>38</sup> чистый акт (лат.).

<sup>39</sup> “Государство – это я” (франц.), изречение, приписываемое королю Людовику XIV (1643–1715).

<sup>40</sup> “Бытие – это я” (франц.).

<sup>41</sup> “Истина – это я” (франц.).

<sup>42</sup> всецело (лат.).

#### ПРОТИВ ДУАЛИЗМА ТЕЛА И ДУШИ, ПЛОТИ И ДУХА WIEDER DEN DUALISMUS VON LEIB UND SEELE, FLEISCH UND GEIST

Работа развивает и разъясняет идеи, содержащиеся в “Основных положениях философии будущего”: впервые опубликована во втором томе сочинений Фейербаха (1846). В русском переводе Н.А. Алексеева впервые появилась в книге Л. Фейербаха “О дуализме и бессмертии” (СПб., 1908). В том же переводе (сверенным А.И. Рубиным) вошла в первый том “Избранных философских произведений” Фейербаха (1955). Для настоящего издания заново сверена С.А. Ромашко с немецким текстом: *Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 10.

<sup>1</sup> Имеется в виду “Всеобщая энциклопедия наук и искусств” (“Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste” / Hrg. J.S. Frsch, J.G. Gruber), издававшаяся в Лейпциге с 1818 г.



<sup>2</sup>Гаузер (Hauser) Каспер – загадочная личность, о которой было написано немало работ в середине XIX в. В возрасте 16–17 лет был обнаружен в Нюрнберге в 1828 г., почти не умел говорить, был лишен элементарных жизненных представлений, поражал современников ненормальностью восприятия различных объектов внешнего мира. В 1833 г. Гаузер погиб при невыясненных обстоятельствах.

<sup>3</sup>Русский перевод см.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 402.

<sup>4</sup>См. примеч. 9 к работе “К критике философии Гегеля”.

<sup>5</sup>самобытные (лат.).

<sup>6</sup>самопроизвольное зарождение (лат.).

<sup>7</sup>“История души” – книга немецкого писателя, врача и философа-романтика Г.Г. Шуберта (1780–1860).

<sup>8</sup>единичный, единственное число (лат.).

<sup>9</sup>Природу побеждают, только повинаясь ей (лат.).

<sup>10</sup>жизненное наполнение (лат.).

<sup>11</sup>Изречение, приписываемое древнегреческому математику и механику Архимеду Сиракузскому (ок. 287–212 до н.э.).

<sup>12</sup>последний (решающий) довод (лат.).

<sup>13</sup>итог итогов, общий итог (лат.).

<sup>14</sup>мысленная вещь (лат.).

<sup>15</sup>Глас народа – глас божий (лат.).

<sup>16</sup>народ (лат.).

<sup>17</sup>См. примеч. 18 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>18</sup>высшая сущность (франц.).

<sup>19</sup>Фейербах цитирует сочинение Ансельма Кентерберийского (1033–1109) “Прибавление к рассуждению” (“*Proslogion*”).

<sup>20</sup>Речь идет о К. Вольфе, авторе “Естественной теологии” (“*Theologia naturalis...*”, 1736–1737).

<sup>21</sup>Эта цитата из сочинения Ансельма Кентерберийского “Прибавление к рассуждению”. Слова в скобках вставлены Фейербахом.

<sup>22</sup>См. примеч. 29 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>23</sup>Данное подстрочное примечание, датированное 1849 г., было напечатано во втором томе 2-го немецкого издания сочинений Фейербаха (Штутгарт, 1904).

#### ФРАГМЕНТЫ К ХАРАКТЕРИСТИКЕ МОЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ CURRICULUM VITAE. FRAGMENTE ZUR CHARAKTERISTIK MEINES PHILOSOPHISCHEN CURRICULUM VITAE

“Фрагменты...” представляют собой извлечения из писем Фейербаха родным, его дневниковых записей, автобиографических заметок, а также изложение основных идей его сочинений. “Фрагменты...” охватывают промежуток времени от 1822 до 1844 г. Они были составлены для первого (прижизненного) “Собрания сочинений” Фейербаха и вошли во второй том (1846). На русском языке впервые были напечатаны (в переводе А.И. Рубина) в сборнике “Основы философии будущего” (М., 1936). В этом же переводе вышли в первом томе “Избранных философских произведений” Фейербаха (1955). Для настоящего издания указанный перевод сверен С.А. Ромашко с немецким текстом: *Feuerbach L.* Gesammelte Werke. B., 1982. Bd. 10.

<sup>1</sup>См. примеч. 4 к работе «О “Начале философии”».

<sup>2</sup>Нет блага вне философии (лат.).

<sup>3</sup>свод законов (лат.).

<sup>4</sup>“О едином, универсальном, бесконечном разуме” (лат.) – докторская диссертация Фейербаха.

<sup>5</sup>Фейербах излагает здесь рассуждение о душе из сочинения философа-неоплатоника Плотина (204–207) “Эннеады”.

<sup>6</sup>с позволения сказать (лат.). “Лекции по логике и метафизике”, которые читались Фейербахом в Эрлангенском университете, сохранились и впервые полностью были изданы в 1976 г. См.: *Feuerbach L. Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Darmstadt, 1976.

<sup>7</sup>Имеется в виду изречение, приписываемое Бианту из Приены, одному из семи древнегреческих мудрецов, жившему в VI в. до н.э.: “Все свое пошу с собой”.

<sup>8</sup>См. примеч. 32 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>9</sup>О вкусах не спорят (лат.).

<sup>10</sup>академические дни (лат.), имеются в виду дни академических занятий в университетах, школах.

<sup>11</sup>См. примеч. 20 к работе “К критике философии Гегеля”.

<sup>12</sup>“Хромой бес” – сатирический роман французского писателя А.Р. Лесажа (1668–1747), восходящий к так называемому плутовскому роману.

<sup>13</sup>Это высказывание (в сокращенном виде) из работы Лейбница “Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлсом в новой концепции о взаимосвязи души и тела”. См.: *Лейбниц Г.В. Соч. М., 1982. Т. 1. С. 325.*

<sup>14</sup>духовная пища (лат.).

<sup>15</sup>явное предзнаменование (лат.).

<sup>16</sup>по обязанности (лат.).

<sup>17</sup>наглядно, воочию (лат.).

<sup>18</sup>в плоть и кровь (лат.).

<sup>19</sup>Фейербах имеет в виду свою работу “О философии и христианстве в связи с упреком в нехристианском характере, сделанном философии Гегеля” (1839).

<sup>20</sup>Фейербах имеет в виду свою работу “Сущность веры в смысле Лютера” (“Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther”, 1844), которую он рассматривал как дополнение к “Сущности христианства”.

<sup>21</sup>во тьме (лат.).

<sup>22</sup>свод законов гражданского права или церковного права (лат.).

<sup>23</sup>в лучшей юридической форме (лат.).

<sup>24</sup>Бог из машины (лат.). Выражение, обозначающее внезапно появляющуюся, как в пьесах античных авторов, постороннюю могущественную силу, подобную чуду.

#### КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К “ОСНОВНЫМ ПОЛОЖЕНИЯМ ФИЛОСОФИИ” KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU DEN “GRUNDSÄTZEN DER PHILOSOPHIE”

Статья написана в 1848–1849 гг., и в ней Фейербах развивает идеи, содержащиеся в его работе “Основные положения философии будущего”. При жизни Фейербаха статья не публиковалась. Впервые “Критические замечания...” были напечатаны во втором томе второго немецкого издания сочинений Фейербаха (1904). В русском переводе (С. Бессонова) статья появилась впервые в первом томе “Собрания сочинений” Фейербаха (1923), вошла в первый том “Избранных философских произведений” Фейербаха (1955). Этот перевод сверил С.А. Ромашко с немецким текстом: *L. Feuerbach's Sämmtliche Werke. Stuttgart, 1904. Bd. II.*

<sup>1</sup>Фейербах имеет в виду свою рецензию на книгу Ф. Доргута “Критика идеализма” (“Kritik des Idealismus” von F. Dorguth), опубликованную в 1838 г. в “Галлеском ежегоднике по вопросам немецкой науки и искусства” и вошедшую затем во второй том первого немецкого издания сочинений Фейербаха (1846). В русском переводе (Б.И. Авербуха и А.П. Огурцова) эту работу см.: *Фейербах Л. История философии. М., 1967. Т. 3. С. 339–353.*

<sup>2</sup>См. наст. издание.

<sup>3</sup>См. примеч. 42 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>4</sup>Бытие, существование (лат.).

ФЕЙЕРБАХ ЛЮДВИГ АНДРЕАС  
FEUERBACH LUDWIG ANDREAS  
(АВТОБИОГРАФИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ  
ДЛЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ  
“БРОКГАУЗ”)

При подготовке к изданию литературного наследия своего отца, известного криминалиста Ансельма Фейербаха (1755–1833) Л. Фейербах устанавливает связи с фирмой “Брокгауз”, выпускавшей с 1808 г. “Всеобщую немецкую энциклопедию”, выдержавшую к тому времени девять изданий. Для нового, десятого издания энциклопедии (получившей краткое название “Брокгауз”) Фейербах написал две статьи. Первая из них – “Фейербах (1)” была посвящена отцу философа, а также содержала биографические сведения о братьях Л. Фейербаха, довольно известных представителях немецкой интеллигенции первой половины XIX в. Вторая статья – “Фейербах (2)” является краткой философской автобиографией Л. Фейербаха. Обе статьи появились без подписи в шестом томе десятого издания энциклопедии “Брокгауз” в 1852 г. Анонимный характер статей помешал, видимо, их включению в “Собрания сочинений” Л. Фейербаха, выходявшие во второй половине XIX – начале XX в. В процессе подготовки последнего немецкого издания В. Шуффенгауэр и В. Гарих установили авторство Л. Фейербаха и включили названные статьи в одиннадцатый том его сочинений (*Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 11. S. 3–8, 9–10).

Для настоящего издания наибольший интерес представляет, естественно, вторая из указанных статей – “Фейербах Людвиг Андреас”. Она публикуется в переводе Б.В. Мееровского. Впервые этот перевод был напечатан в журнале “Философские науки” (1986. № 2).

<sup>1</sup>Фейербах имеет в виду своего отца, которому была посвящена статья “Фейербах (1)”.

<sup>2</sup>См. примеч. 4 к работе “Фрагменты к характеристике моей философской ситиситум vitae”.

<sup>3</sup>Фейербах вынужден был, как известно, отойти от преподавательской деятельности в Эрлангенском университете в связи с осуждением написанного им сочинения “Мысли о смерти и бессмертии” (1830).

<sup>4</sup>“Трехмесячник Виганда” (“Wigand’s Vierteljahrsschrift”) – философский журнал левых гегельянцев, издававшийся О. Вигандом в Лейпциге в 1844–1845 гг.

<sup>5</sup>“Критика в области философии” (“Kritiken auf dem Gebiet der Philosophie”) была написана Фейербахом в ответ на сочинение К.Ф. Бахмана “Алти-Гегель” (1835), в котором гегелевская философия критиковалась с кантовских позиций. Фейербах выступил в защиту Гегеля, против Бахмана, хотя расхождения самого Фейербаха с гегелевской философией уже проявились к тому времени достаточно отчетливо. В 1846 г. Фейербах включил эту работу во второй том своего “Собрания сочинений” под названием «Критика “Алти-Гегеля”». Под таким же заглавием она опубликована в издании. *Фейербах Л. История философии*. М., 1967. Т. 2.

<sup>6</sup>В русском переводе эту работу см.: Там же. М., 1967. Т. 1.

<sup>7</sup>Во времени публикации настоящей автобиографической статьи вышли в свет восемь томов первого немецкого издания “Собрания сочинений” Л. Фейербаха. В дальнейшем вышло еще два тома этого издания: *L. Feuerbach’s Sämmtliche Werke*. Leipzig, 1846–1866. Bd. 1–10.

ВОПРОС О БЕССМЕРТИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ  
АНТРОПОЛОГИИ  
DIE UNSTERBLICHKEITSFRAGE VOM STANDPUNKTE  
DER ANTHROPOLOGIE

Проблему смерти и бессмертия Фейербах разрабатывал в течение многих лет, начиная со своей работы “Мысли о смерти и бессмертии”, вышедшей анонимно в 1830 г. Этой же проблеме была во многом посвящена и работа “Абеляр и Элоиза, или Писатель и человек. Собрание юмористически-философских афоризмов” (1834). В 1846 г. Фейербах создает еще одно сочинение, в котором развивает указанную проблему – “Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии”. В него вошли четыре первые главы настоящего издания. В 1847 г. “Вопрос о бессмертии...” был дополнен еще двумя разделами: «О моих “Мыслях о смерти и бессмертии”» и “Дополнительные замечания и ссылки”. В таком виде “Вопрос о бессмертии...” вошел в третий том первого немецкого “Собрания сочинений” Фейербаха (Лейпциг, 1847). Наконец, в 1866 г. в последнем, десятом томе этого “Собрания сочинений” был опубликован очерк: “Критика обычных объяснений представлений о бессмертии, в особенности народных и древних”. В первом томе второго немецкого издания сочинений Фейербаха, который вышел в 1903 г., все перечисленные работы были напечатаны вместе под заглавием: “Мысли о смерти и бессмертии” (“Gedanken über Tod und Unsterblichkeit”). В русском переводе (Н.А. Алексеева) работа “Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии” была впервые в сокращенном виде опубликована в сборнике: *Фейербах Л. О дуализме и бессмертии*. СПб., 1908. В полном виде (пер. И.С. Нарского) “Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии” был напечатан в первом томе “Избранных философских произведений” Фейербаха (1955).

Для настоящего издания перевод И.С. Нарского был сверен С.А. Ромашко с немецким текстом: *Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 10, 11.

<sup>1</sup>“Илиада”, XXIII, 103–107. Пер. Н. Гнедича.

<sup>2</sup>“Одиссея”, XI, 206–207, 218–222. Пер. В. Жуковского.

<sup>3</sup>Имеется в виду книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, входящая в состав Ветхого завета.

<sup>4</sup>другая сторона (лат.).

<sup>5</sup>с точки зрения свободы (лат.).

<sup>6</sup>См. примеч. 12 к работе «К критике “позитивной философии”».

<sup>7</sup>случай, дело (лат.).

<sup>8</sup>очевидно, естественно, именно (лат.).

<sup>9</sup>сам (греч.).

<sup>10</sup>Юридический термин, обозначающий имение, которое переходит по наследству к старшему сыну.

<sup>11</sup>См. примеч. 17 к работе “Фрагменты к характеристике моей философской *circulus vitae*”.

<sup>12</sup>Иные вкусы – иные нравы (лат.).

<sup>13</sup>См. примеч. 14 к работе “Против дуализма тела и души, плоти и духа”.

<sup>14</sup>великие душой (лат.).

<sup>15</sup>См. примеч. 18 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>16</sup>См. примеч. 9 к работе «К критике “позитивной философии”».

<sup>17</sup>понижально (лат.).

<sup>18</sup>реально (лат.).

<sup>19</sup>“О граде божием” (лат.) – сочинение христианского философа Августина (354–430).

<sup>20</sup>“О подражании Христу” (лат.) – сочинение, приписываемое христианскому теологу Фоме Кемпийскому (ок. 1380–1471).

- 21 "Искусство любви" (лат.) – поэма римского поэта Овидия (43 до н.э. – ок. 18 н.э.).
- 22 "О природе вещей" (лат.) – поэма римского поэта и философа-материалиста Лукреция (ок. 99 – 55 до н.э.).
- 23 "О закусках и приправах" (лат.) – кулинарная книга, приписываемая римлянину Апицию (I в.).
- 24 См. примеч. 4 к работе "О начале философии".
- 25 См. примеч. 7 к работе "Предварительные тезисы к реформе философии".
- 26 См. там же, примеч. 8.
- 27 любой ценой (фр.).
- 28 ложный шаг, ошибка (фр.).
- 29 Живи и преуспевай во веки веков (лат.).
- 30 борьба плоти с духом (лат.).
- 31 вот и все (фр.).
- 32 См. примеч. 24 к работе "Фрагменты к характеристике моей философской *singulum vitae*".
- 33 манихизм (манихейство) – религия, возникшая в III в. в Персии, своеобразный синтез зороастризма и христианства.
- 34 парсизм, или зороастризм – религия, возникшая в VII–VI вв. до н.э. на территории Древней Персии. Основная идея зороастризма – зависимость миропорядка от борьбы противоположных начал – добра и зла, света и тьмы, жизни и смерти.
- 35 в жизни, в действительности (лат.).
- 36 Сапожник, суди не выше сапога (лат.).
- 37 См. примеч. 3 к работе "Фрагменты к характеристике моей философской *singulum vitae*".
- 38 точка завершения, высшая точка (лат.).
- 39 сила инерции (лат.).
- 40 все то же, одно и то же (лат.).
- 41 с позволения сказать (лат.).
- 42 по обязанности (лат.).
- 43 бог из машины (лат.).
- 44 *Камп И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 234.
- 45 "Природа во всех заложила основанья добра и семена добродетели; все мы для нее рождены..." (Сенека, Письмо 108). См.: *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луциллино. М., 1977. С. 272.
- 46 гевтонский философ (лат.).
- 47 Фейербах противопоставляет здесь сапожнику по профессии, философу-мистика Я. Бёме, которого называли "тевтонским философом", просветителя и гуманиста И.Г. Гердера: "Аврора, или Утренняя заря в восхождении" (1612) – сочинение Бёме; "Кригические леса" (1769) – произведение Гердера.
- 48 предмет мышления (лат.).
- 49 с учетом необходимых предпосылок (лат.).
- 50 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 21.
- 51 сущность особого рода (лат.).
- 52 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. С. 22.
- 53 букв. "после праздника" (лат.), т.е. задним числом.
- 54 в душе (итал.).
- 55 да здравствует (лат.).
- 56 да погибнет (лат.).
- 57 Фейербах имеет в виду приложение к его "Мыслям о смерти и бессмертии" – "богословско-сатирические ксенны" (эпиграммы), представляющие собой двустишия.
- 58 белая горячка (лат.).
- 59 Имеется в виду легенда об аэидорской заклинательнице, которая по просьбе древнееврейского царя Саула вызвала дух умершего пророка Самуила (1 кн. Царств, 28).

<sup>60</sup>В русском синодальном переводе Ветхого завета это место читается так: “Тогда женщина спросила: кого вывести тебе? И отвечал он: Самуила выведи мне” (1 кн. Царств, 28, 11).

<sup>61</sup>“Видели тебя, Боже, воды, видели тебя воды, и убоялись, и востреспетали бездны” (Псалтирь, 76, 17).

<sup>62</sup>“Она призывает тени из могил и кости с еще дымящегося костра” (*Тибулл. Элегий*, I, 2, 45). В русском переводе (Л. Остроумова) это место читается так:

Видел не раз я: она низводит созвездия с неба  
И заклинаем своим рек изменяет русло,  
Тени влечет из гробниц, утробу земли разверзая,  
Песней над хладным костром кости из пепла зовет.

*Тибулл. Элегий*, I, 2, 45–48.

<sup>63</sup>В русском переводе (Л. Остроумова) это место читается так:

После того как зажженный костер превратит меня в пепел,  
Пусть невеликий сосуд скроет останки мои.

*Проперций. Элегий*, II, 13, 31–32.

<sup>64</sup>Легкие души теперь и тела погребенных в могилах

Бродят, тени едят яства с гробниц и могил.

*Овидий. Фасты*, II, 565–566. Пер. Ф.А. Петровского.

<sup>65</sup>Только что Ромул сокрыл в холме тень умершего брата  
И преждевременный прах Рема был чинно почтен.

*Овидий. Фасты*, V, 451–452. Пер. Ф.А. Петровского.

<sup>66</sup>божества-маны (лат.).

<sup>67</sup>Эти, что жалкой толпой здесь стоят, – землей не покрыты,

Лодочник этот – Харон; перевозит он лишь погребенных.

На берег мрачный нельзя переплыть через шумные волны

Прежде тениям, чем покою обретут в могиле останки.

Здесь блуждают они и сто лет над берегом реют, –

Только потом к желанной реке их вновь допускают.

*Вергилий. Энеида*, VI, 325–330. Пер. С. Ошерова.

<sup>68</sup>“Искусство их непостижимо” (лат.).

<sup>69</sup>“Тогда Саул вдруг пал всем телом своим на землю, ибо сильно испугался слов Самуила: притом и силы не стало в нем, ибо он не ел хлеба весь тот день и всю ночь”. 1 кн. Царств, 28 29.

<sup>70</sup>уйти ко многим – лат. эвфемизм для обозначения смерти.

<sup>71</sup>Сделай, чтобы кости мои переправили в урне смиренной

В Рим, чтобы изгнанником мне и после смерти не быть.

*Овидий. Скорбные элегии*, III, 3, 65–66. Пер. С. Шервинского.

<sup>72</sup>“Мы следуем за тобой в том порядке, в каком это решила природа” (лат.).

<sup>73</sup>См. кн. Бытия, 49, 29.

<sup>74</sup>“Он хранит все кости его; ни одна из них не сокрушится”. Псалтирь. Псалом 33, 20–21.

<sup>75</sup>“Исповедь”, кн. 9, гл. 11. Имеется в виду автобиографическое сочинение св. Августина “Исповедь” (ок. 400 г.).

<sup>76</sup>В греческой мифологии одна из рек в царстве мертвых (Аиде), через которую перевозят души умерших.

<sup>77</sup>В греческой мифологии одна из рек в царстве мертвых.

<sup>78</sup>“Книга истории”, древнейший исторический источник в Китае. *Пань-Гэн* – древнекитайский правитель (1401–1374 до н.э.).

<sup>79</sup>Соответствующий русский перевод см.: Древнекитайская философия. М., 1972. Т. I. С. 103–104.

<sup>80</sup>См. 1 кн. Царств, 28, 15.

<sup>81</sup>“Книга обрядов” – один из источников, содержащий описание различных обрядов и ритуалов в Древнем Китае, относится к IV–III вв. до н.э.

<sup>82</sup>“Письма о кантовской философии” (“Briefe über die Kantische Philosophie”) принадлежат немецкому философу, последователю и популяризатору Канта К.Л. Рейнгольду, опубликованы в 1786–1787 г.

<sup>83</sup>Речь идет о Гильоме из Шампо (ок.1068–1121) – католическом теологе, возглавлявшем богословскую школу в Париже.

<sup>84</sup>“удовлетворяло горячее желание человека владеть большими земельными площадями и господствовать над ними” (лат.). Цитата из “Словаря математики, астрономии, геометрии” И. Вигалния.

<sup>85</sup>где (греч.).

<sup>86</sup>самый центр вселенной (лат.).

<sup>87</sup>“Искать в данной временной жизни место расположения ада или пытаться определить это место есть бесполезное любопытство. Но то, что осужденным уготовано определенное место, не подлежит сомнению” (лат.). *Байер И.Г.* Компендий положительной теологии. Лейпциг, 1717. С. 368.

<sup>88</sup>*Будде И.Ф.* Компендий основ догматической теологии. Кн. 22.

<sup>89</sup>“Маны не выдумка: смерть не все за собою уносит” (лат.). *Проперций.* Элегии, IV, 7, 1. Пер. Л. Остроумова.

<sup>90</sup>См.: *Овидий.* Метаморфозы, VIII, 483–484.

<sup>91</sup>См.: Илиада, XXIII, 179–180. Пер. П.М. Минского.

<sup>92</sup>См. кн. премудрости Соломона, 2, 23–24.

<sup>93</sup>“Послания к коринфянам” (лат.). Имеется в виду сочинение христианского богослова Феодорита (386/398–457).

<sup>94</sup>“Толкование на Евангелие от Иоанна” (лат.). Имеется в виду сочинение византийского церковного деятеля и проповедника Иоанна Златоуста (ок. 350–407).

<sup>95</sup>“Точное изложение православной веры” (лат.). Сочинение византийского богослова, систематизатора христианского вероучения Иоанна Дамаскина (ок. 675–753).

<sup>96</sup>“Об истинности христианской религии” (лат.).

<sup>97</sup>*Марк Аврелий Антонин.* Размышления, 12, 5 / Пер. А.К. Гаврилова.

<sup>98</sup>См. кн. премудрости Иисуса, сына Сирахова, 41, 1–4.

<sup>99</sup>См. кн. Иова, 3, 20–21.

<sup>100</sup>Амадис – герой популярных рыцарских романов XVI в.

<sup>101</sup>См. 2 кн. Царств, 12, 23.

<sup>102</sup>См. кн. пророка Иезекииля, 5.

<sup>103</sup>“Нет таких пыток, которых не могла бы придумать изощренная жестокость и нет такой непереносимой боли, которые бы не входили в адские мучения” (лат.).

<sup>104</sup>не по закону природы (лат.).

<sup>105</sup>*Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. В.О. Горенштейна. М., 1976. С. 30.

<sup>106</sup>*Лукреций Кар.* О природе вещей, III, 526–530. Пер. Ф.А. Петровского.

<sup>107</sup>Там же. Кн. III, 800–803.

<sup>108</sup>последнее творение, последнее сочинение (лат.).

<sup>109</sup>Скандалная хроника” (франц.).

<sup>110</sup>См. кн. пророка Даниила, 12, 3: “И разумные будут сиять как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда”.

О СПИРИТУАЛИЗМЕ И МАТЕРИАЛИЗМЕ, В ОСОБЕННОСТИ  
В ИХ ОТНОШЕНИИ К СВОБОДЕ ВОЛИ  
ÜBER SPIRITUALISMUS UND MATERIALISMUS,  
BESONDERS IN BEZIEHUNG AUF WILLENSFREIHEIT

Работа написана в 1863–1866 гг. Впервые напечатана в десятом томе первого немецкого издания “Собрания сочинений” Фейербаха в 1866 г. На русском языке в сокращенном виде (в переводе С. Бессонова) впервые опубликована в “Собрании сочинений” Фейербаха, т. 1. (1923). Полностью вошла в первый том “Избранных философских произведений” Фейербаха (1955); перевод глав, опущенных в русском издании 1923 г., был выполнен А.И. Рубиным. Для настоящего издания текст русского перевода сверен С.А. Ромашко с немецким оригиналом: *Feuerbach L. Gesammelte Werke*. В., 1982. Bd. 11.

<sup>1</sup>“Собрание писем Аллвиля” (“Allwills Briefsammlung”) – философский роман Ф.Г. Якоби, написанный в 1775–1776 гг.

<sup>2</sup>*Софокл. Антигона*, 559. Пер. С. Шервинского и П. Познякова.

<sup>3</sup>*Фихте И.Г.* Система учения о нравственности, основанная на принципах наукоучения. См.: *Fichte J.G. Das System der Sittenlehre...*, § 20. Jena; Leipzig, 1798.

<sup>4</sup>*Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.; Л.: 1934. Т. 7. С. 35. Слова в скобках принадлежат Фейербаху, цитируемая работа Гегеля называется “Философия права”.

<sup>5</sup>высшее зло (лат.).

<sup>6</sup>*Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 7. С. 74.

<sup>7</sup>*Софокл. Антигона*, 464–465.

<sup>8</sup>Илиада, XII, 322–328.

<sup>9</sup>*Софокл. Антигона*, 820–823:

Гимны брачные не будут

Провожать невесту-деву.

Под землею Ахеронту

Пыне стану я женой.

<sup>10</sup>*Софокл. Антигона*, 563–564:

... ты живешь, а я

Давно мертва и послужу умершим.

<sup>11</sup>решиться (нем.).

<sup>12</sup>принять участие, принять чью-либо сторону (нем.).

<sup>13</sup>См. примеч. 18 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>14</sup>Латинское изречение. См. примеч. 8 к работе “К критике философии Гегеля”.

<sup>15</sup>Сначала жить, затем философствовать (лат.).

<sup>16</sup>Заглавие стихотворения И.В. Гёте.

<sup>17</sup>Кн. Екклесиаста, 10, 16–17.

<sup>18</sup>*Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 427–428.

<sup>19</sup>Кн. Исход, 20, 17.

<sup>20</sup>Там же. 20, 14–15.

<sup>21</sup>Мы можем столько, сколько знаем (лат.).

<sup>22</sup>взгляд, воззрение (лат.).

<sup>23</sup>употребление (лат.).

<sup>24</sup>воля, желать (нем.).

<sup>25</sup>выбор, благо (нем.).

<sup>26</sup>я желаю, выбираю, хочу (нем.).

<sup>27</sup>желание какого-либо блага (лат.).

<sup>28</sup>жаждут себя и своего совершенства (лат.).

<sup>29</sup>*Гольбах П.А.* Система природы // Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 210–211.



- <sup>30</sup>слишком поздно (франц.).
- <sup>31</sup>*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 382.
- <sup>32</sup>См.: Там же. С. 383.
- <sup>33</sup>Имеется в виду поэма Геспода “Труды и дни”, где повествуется о двух Эридах – богиных борьбы и ссоры.
- <sup>34</sup>*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 353.
- <sup>35</sup>Там же. С. 285–286.
- <sup>36</sup>Там же. С. 356.
- <sup>37</sup>См. примеч. 24 к работе “Фрагменты к характеристике моей философской *circulum vitae*”.
- <sup>38</sup>*Гольбах П.А.* Избр. произведения. Т. 1. С. 211–212.
- <sup>39</sup>Что сделано, сделано по необходимости (лат.).
- <sup>40</sup>Я желаю, следовательно, полагаю (лат.).
- <sup>41</sup>См. примеч. 28 к работе “Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии”.
- <sup>42</sup>преступление, заключающееся в оскорблении величества (лат.).
- <sup>43</sup>О, негодный пройдоха! (лат.)
- <sup>44</sup>причина самого себя (лат.).
- <sup>45</sup>действие следует за бытием (лат.).
- <sup>46</sup>См. примеч. 21 к работе “К критике философии Гегеля”.
- <sup>47</sup>желание причинить вред, коварство, злая воля (лат.).
- <sup>48</sup>проступок, ошибка, бессознательная вина (лат.).
- <sup>49</sup>См. примеч. 9 к работе “Фрагменты к характеристике моей философской *circulum vitae*”.
- <sup>50</sup>Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 245.
- <sup>51</sup>принуждай вступать (в лоно церкви) (лат.).
- <sup>52</sup>Имеется в виду “Исторический и критический словарь” (1697) П. Бейля. В русском издании “Словаря” (М., 1968) этот эпизод отсутствует.
- <sup>53</sup>Имеется в виду издававшийся Бейлем в 1684–1687 гг. журнал “Новости литературной республики”, в котором печатались рецензии на книги по вопросам философии и различных наук.
- <sup>54</sup>сладкое ничегонеделание, безделье (итал.).
- <sup>55</sup>*Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 305.
- <sup>56</sup>Латинское выражение. См. примеч. 9 к работе “Против дуализма тела и души, плоти и духа”.
- <sup>57</sup>*Ксенофонт Атфиский.* Воспоминания о Сократе, III, 12 // Ксенофонт. Сократические сочинения. М.; Л., 1935. С. 132.
- <sup>58</sup>человеческая вошь (лат.).
- <sup>59</sup>медицинское искусство (лат.).
- <sup>60</sup>тайно приходящая (любовница) (лат.).
- <sup>61</sup>отделимый разум (греч.).
- <sup>62</sup>дух болеет (греч., лат.).
- <sup>63</sup>устройство, склад (лат.).
- <sup>64</sup>См. примеч. 17 к работе “Фрагменты к характеристике моей философской *circulum vitae*”.
- <sup>65</sup>Фейербах цитирует свою работу «“Критика идеализма” Ф. Доргута». См.: *Фейербах Л.* История философии. М., 1967. Т. 3. С. 351.
- <sup>66</sup>работа книги (лат.).
- <sup>67</sup>Фейербах цитирует написанную Ф. Шиллером в 1780 г. при окончании медицинского факультета диссертацию “Опыт исследования вопроса о связи между духовной и животной природой человека”.
- <sup>68</sup>Федон, 76 с. *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 39.
- <sup>69</sup>Федон, 79с–d. Там же. С. 44.

<sup>70</sup>По-видимому, речь идет о девятой книге сочинения Платона “Законы” (865 d–e). См.: *Платон*. Соч. М., 1971. Т. 3. С. 353.

<sup>71</sup>*Декарт Р.* Размышления о первой философии: Метафизические размышления // Избр. произведения. С. 395.

<sup>72</sup>“Агити-Лукреций” – философская поэма, изданная анонимно в 1754 г. в Париже и написанная с позиций картезианства.

<sup>73</sup>философия – служанка богословия (лат.).

<sup>74</sup>Фейербах полемизирует здесь с Гегелем, который писал по поводу сформулированного Лейбницем принципа разности (различия): “Рассказывают, что когда Лейбниц высказал однажды при дворе закон разности, то придворные кавалеры и дамы, гуляя по саду, старались отыскать два одинаковых листа, чтобы, показав их, опровергнуть высказанный философом закон мышления. Это, без сомнения, удобный и даже еще в наше время любимый способ занятия метафизикой”. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. Наука логики. С. 274–275.

<sup>75</sup>Там же. М., 1977. Т. 3. Философия духа. С. 45. Слова в скобках принадлежат Фейербаху.

<sup>76</sup>См. примеч. 14 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>77</sup>*Декарт Р.* Избр. произведения. С. 436.

<sup>78</sup>Там же. С. 285.

<sup>79</sup>Там же. С. 372–373.

<sup>80</sup>Там же. С. 287.

<sup>81</sup>Там же. С. 434.

<sup>82</sup>Там же. С. 371.

<sup>83</sup>Фейербах пишет в виду заключительный раздел (§ 22) своей работы “Изложение, развитие и критика философии Лейбница” (1837). См.: *Фейербах Л.* История философии. М., 1967. Т. 2. С. 357–376.

<sup>84</sup>*Декарт Р.* Избр. произведения. С. 398.

<sup>85</sup>через невозможное (лат.).

<sup>86</sup>См. примеч. 33 к работе “Основные положения философии будущего”.

<sup>87</sup>*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 49.

<sup>88</sup>Там же. С. 44.

<sup>89</sup>Там же. С. 133.

<sup>90</sup>Там же. С. 13.

<sup>91</sup>Там же. С. 14.

<sup>92</sup>Там же. С. 151.

<sup>93</sup>Там же. С. 154.

<sup>94</sup>Там же. С. 141.

<sup>95</sup>Там же.

<sup>96</sup>Там же. С. 135.

<sup>97</sup>Там же. С. 207–208.

<sup>98</sup>Там же. С. 208.

<sup>99</sup>Там же.

<sup>100</sup>пульсирующая точка (лат.).

<sup>101</sup>боязнь пустоты (лат.).

<sup>102</sup>*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 208–209.

<sup>103</sup>Там же. С. 205.

<sup>104</sup>Там же. С. 203.

<sup>105</sup>Там же. С. 204.

<sup>106</sup>Там же. С. 175.

<sup>107</sup>Там же. С. 176.

<sup>108</sup>Там же. С. 177.

<sup>109</sup>Там же. С. 183.

<sup>110</sup>Там же. С. 175.

- <sup>111</sup>стремление к обладанию (лат.).
- <sup>112</sup>игра слов: лат. *corpus juris* (свод законов, букв. тело закона) и *jus corporis* (закон тела).
- <sup>113</sup>бестелесная вещь (лат.).
- <sup>114</sup>восклицание Гарпагона, героя комедии Ж.Б. Мольера “Скупой”.
- <sup>115</sup>объединенными усилиями (лат.).
- <sup>116</sup>См. примеч. 53 к работе “Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии”.
- <sup>117</sup>медицинская материя (лат.).
- <sup>118</sup>Эта фраза дана в переводе В.И. Ленина. См.: *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 118.
- <sup>119</sup>Это место (со слов: “Ты полагаешь”) также дается в переводе В.И. Ленина. См.: Там же. С. 144.
- <sup>120</sup>Это место (со слов: “В том-то и состоит”) также дается в переводе В.И. Ленина. См.: Там же. С. 145.
- <sup>121</sup>о вкусах (лат.).
- <sup>122</sup>Это место (со слов: “... это точка зрения...”) дано в переводе В.И. Ленина. См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 145.
- <sup>123</sup>Эта фраза дана в переводе В.И. Ленина. См.: Там же. С. 132. Приведа эту цитату из Фейербаха, В.И. Ленин замечает: “Как видите, странная, чудовищная терминология, но совершенно ясная философская линия: ощущение открывает человеку объективную истину”. Там же. С. 132.
- <sup>124</sup>Эта фраза также дана в переводе В.И. Ленина. См.: Там же.
- <sup>125</sup>другое (второе) я (лат.).
- <sup>126</sup>Это место (со слов: “Так, значит, речь идет...”) дано в переводе В.И. Ленина. См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 145.
- <sup>127</sup>См. примеч. 36 к работе “Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии”.
- <sup>128</sup>Приведа эту фразу Фейербаха, В.И. Ленин пишет: “Замечание не из очень вежливых, но оно попадает не в бровь, а в глаз тем философам, которые учат, что чувственное представление и есть вне нас существующая действительность”. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 145.
- <sup>129</sup>См. примеч. 21 к работе “К критике философии Гегеля”.
- <sup>130</sup>“Свет – это я” (франц.). Фейербах перефразирует известное изречение “L’État c’est moi” (“государство – это я”), приписываемое французскому королю Людовику XIV (1643–1715).

### ЭВДЕМОНИЗМ. DER EUDÄMONISMUS

Работа написана в 1867–1869 гг. При жизни Фейербаха не была опубликована. Впервые увидела свет в изданном К. Грюном сборнике “Людвиг Фейербах в своей переписке и литературном наследии...”, т. II (1874). Вошла в десятый том второго немецкого издания сочинений Фейербаха (1911). На русском языке “Эвдемонизм” был впервые опубликован в первом томе сочинений Фейербаха в 1923 г. (перевод С. Бессонова). В том же переводе (сверенном А.И. Рубиным) работа вошла в первый том “Избранных философских произведений” Фейербаха (1955). Для настоящего издания этот перевод запово сверен С.А. Ромашко с немецким текстом: *L. Feuerbach's Sämmtliche Werke. Stuttgart, 1911. Bd X.*

<sup>1</sup>*Дарвин Ч.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1928. Т. 3. Кн. 1. С. 272.

<sup>2</sup>Букв. – переход в иной род (греч.), т.е. доказательство, состоящее в смене родовой принадлежности подлежащего доказательству.

<sup>3</sup>Евангелие от Матфея, 5, 29–30.

<sup>4</sup>Там же.

- <sup>5</sup>“удовольствия от [занятий] математикой” (франц., немец., лат.).
- <sup>6</sup>*Кардинал Беллармин*. Слова о св. Алоизии, с. 29; *св. Алоизий*, соч., 1850.
- <sup>7</sup>Священные тексты на каждый день. Аугсбург, Диллинден, 1755. Т. 1. С. 85.
- <sup>8</sup>Всеобщая история иезуитов. Соч. проф. Вольфа. 1803. Т. 1. С. 29.
- <sup>9</sup>Священные тексты на каждый день. Т. 1. С. 1539–1540.
- <sup>10</sup>Имеется в виду комедия Теренция “Самонистязатель”. См. примеч. 37 к работе “Основные положения философии будущего”.
- <sup>11</sup>Опаснее тот враг, который скрывается в глубине души (лат.).
- <sup>12</sup>Гомеровские гимны, IV, 153–154 (пер. В. Вересаева). По древней традиции, Фейербах именуется греческую богиню Афродиту латинским именем Венера.
- <sup>13</sup>*Гельвеций К.А.* Об уме. Рассужд. 4, гл. 11.
- <sup>14</sup>Фейербах пересказывает историю, которая содержится в сочинении Гельвеция “Об уме”. См.: *Гельвеций К.А.* Соч. М., 1973. Т. 1. С. 553.
- <sup>15</sup>*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 356.
- <sup>16</sup>Откровения св. Бригитты, 1851; жизнь св. Бригитты, с. 7.
- <sup>17</sup>смертельный прыжок (лат.).
- <sup>18</sup>Имеется в виду кубок с ядом, выпитый Сократом по приговору Афинского суда.
- <sup>19</sup>преимущественно (франц.)
- <sup>20</sup>См. примеч. 10 к работе “Предварительные тезисы к реформе философии”.
- <sup>21</sup>правы (лат.).
- <sup>22</sup>Евангелие от Матфея, 7, 12. Выраженное в этой заповеди моральное требование получило название “золотого правила”.
- <sup>23</sup>См. примеч. 18 к работе “Основные положения философии будущего”.
- <sup>24</sup>Фейербах ссылается здесь на свою работу “О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли”. См. наст. изд. С. 323.
- <sup>25</sup>вещественное доказательство (лат.).
- <sup>26</sup>Фейербах приводит здесь этимологию греч., лат. и нем. слов., выражающих понятия “совесть”, “сознание”.
- <sup>27</sup>Согласно Ветхому завету (кн. Исход, 28, 30), “ури́м” и “туми́м” – предметы, которые носил на груди первосвященник, своего рода талисманы.
- <sup>28</sup>*Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч. Т. 4, ч. 1. С. 233–234.

## ПРАВО И ГОСУДАРСТВО. RECHT UND STAAT

Заглавие данной работы дано Ф. Иодлем, одним из составителей и издателей второго немецкого “Собрания сочинений” Фейербаха. Работа, содержащая высказывания Фейербаха по вопросам права и государства, впервые была напечатана в десятом томе указанного издания в 1911 г. Часть этих высказываний была ранее опубликована К. Грюном в сборнике “Людвиг Фейербах в своей переписке и литературном наследии...”, 1874, т. II. Время написания большинства высказываний Фейербаха, собранных в работе, относится к периоду 1841–1847, 1857–1860 гг. Время написания отдельных высказываний не установлено. На русском языке (в переводе С. Бессонова) работа впервые была напечатана в первом томе сочинений Фейербаха (1923). Вошла в первый том “Избранных философских произведений” Фейербаха (1955). Для настоящего издания русский перевод работы сверен С.А. Ромашко с немецким текстом: *L. Feuerbach's Sämmtliche Werke*. Stuttgart, 1911. Bd. X.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

---

- Августин – 12, 50, 168, 291, 295, 309,  
311, 386, 387  
Аверроэс (Ибн Рушд) – 22  
Авиценна (Ибн Сина) – 377  
Александр Афродизийский – 352  
Альберт (фон Больштедт) – 17,  
389  
Анаксагор – 48, 382  
Ансельм Кентерберийский – 163,  
164  
Аристотель – 22, 27, 48, 49, 76, 122,  
124, 171; 255, 372, 377, 382, 389,  
410, 437  
Арндт Э.М. – 217  
Арриан Ф. – 337
- Баадер Ф. – 5, 10, 15, 19, 20  
Бастхольм К. – 193, 199, 450  
Баумгартен С. – 200  
Бейль П. – 195, 365  
Беллармини Р. – 438  
Белл Ч. – 157  
Бёме Я. – 47, 49, 82  
Бернар Клервосский – 168  
Биант – 174  
Бонифаций VIII – 403  
Бурмейстер – 181  
Бэкон Ф. – 70, 160, 195
- Валлис Т. – 380  
Везалий А. – 403  
Вергилий – 293  
Веспасиан – 443, 453  
Виганд О. – 195, 501  
Вольф К. – 50, 98, 163, 384, 385
- Гален К. – 371, 376, 377  
Галилей Г. – 258  
Галлер А. – 333
- Гарве К. – 371  
Гарвей У. – 378  
Гассенди П. – 382  
Гаузер К. – 147  
Гегель Г.В.Ф. – 5, 22–30, 32, 34–36,  
38–41, 43, 44, 48–50, 52–55, 64, 65,  
70–73, 76, 79–83, 86, 96, 99, 102,  
110–116, 118, 121, 124–126, 131,  
136, 139, 164, 170–174, 195, 282,  
284, 285, 324, 327, 363, 389, 390,  
394, 396–410, 428, 430, 445  
Гельвеций К.А. – 429, 437, 447  
Гердер И.Г. – 281  
Герхард И. – 295  
Гесиод – 295, 343  
Гёте И.В. – 188  
Гиллани Ф.В. – 482  
Гиппократ – 374, 376  
Гольбах П.А. – 339, 346, 373  
Гомер – 289–296, 314  
Готшед И.К. – 262  
Гофбауэр И.К. – 410  
Гофман К. – 374, 377, 378  
Григорий Нисский – 385, 386  
Гроций Г. – 309  
Гюнтер А. – 5, 9, 14, 18, 19
- Дарвин Ч. – 433  
Дауб К. – 168, 170, 195  
Дауб К. – 168, 170, 195  
Декарт Р. – 41, 97, 108–111, 113, 191,  
299, 368, 381, 389–393, 396  
Диоген Лаэртский – 33, 382  
Диоген Синопский – 37  
Диодор Сицилийский – 302  
Дионисий Ареопагит – 17, 389
- Кант И. – 5, 38, 39, 47, 54, 55, 64, 82,  
109, 110, 114, 118, 148, 171, 274,

---

\* Составил Б.В. Меееровский.

- 275, 282, 312, 332, 333, 335, 341,  
343–345, 359–363, 375, 383, 384,  
417, 429, 445, 451, 465, 472–474
- Кардано Д. – 411  
Кастеляр Э. – 479  
Кастильоне Б. – 270  
Кеппен К.Ф. – 437  
Кондорсе Ж.А. – 333  
Конфуций – 298, 365, 462  
Коперник Н. – 222, 258  
Кратин – 160  
Ксенофонт – 369  
Кук Д. – 322
- Ламберт И.Г. – 53  
Ламетри Ж.О. – 373  
Лейбниц Г.В. – 5, 81, 86, 97, 98, 183,  
195, 213, 362, 383, 388, 389,  
392–394, 396, 422  
Линней К. – 133  
Лихтенберг Г.К. – 150, 222  
Локк Д. – 429  
Ломбардский П. – 488  
Лукан М.А. – 292, 294, 295  
Лукреций К. – 239, 315, 316  
Луллий Р. – 369  
Лютер М. – 88, 185, 186, 215, 310–  
312, 331, 374, 375, 432, 451
- Майнерс И. – 200  
Мальбранш Н. – 384, 388, 389,  
394–396, 429  
Маркс К. – 455  
Меланхтон Ф. – 371, 373  
Микеланджело Б. – 254, 255  
Миллс Я. – 371, 372  
Михелет К.Л. – 480  
Молешотт Я. – 426  
Мольер – 8, 414  
Монтень М. – 149  
Мюллер И.П. – 423, 426
- Неандер А. – 169
- Овидий П.Н. – 239, 293, 295, 303  
Опигтц М. – 168  
Ориген – 294
- Паулюс Г.Э.Г. – 169, 195  
Петр I (Великий) – 319  
Петр Ломбардский – 488  
Петрарка Ф. – 74  
Пифагор Самосский – 314  
Платон – 30, 54, 82, 108, 122, 126, 256,  
314, 377, 381  
Плиний Старший – 293  
Плотин – 125, 173  
Плутарх – 314  
Прокл – 124  
Проперций С. – 293, 303
- Рейнгольд К.Л. – 299  
Рейф Я.Ф. – 56, 58, 62
- Сакс Г. – 104  
Сенска Л.А. – 307, 327, 329  
Сократ – 32, 317, 369, 454  
Софокл – 265  
Спиноза Б. – 5, 11, 13, 39, 41, 70, 71,  
79, 82, 105, 106, 112, 115, 171, 195,  
389, 390
- Теофраст – 60  
Тетенс И.Н. – 151  
Тибул А. – 293  
Томазий К. – 120
- Федер И.Г.Г. – 429  
Фейербах А. – 281, 361, 456  
Фейербах Л.А. – 88, 89, 195, 196  
Феодорит – 304  
Фидий – 262, 265  
Фихте И.Г. – 5, 28, 29, 37–39, 45, 47,  
54, 55, 58, 62, 64, 82, 86, 102,  
109–111, 114, 116, 127, 212, 324,  
363, 364, 407, 416, 417  
Фома Аквинский – 17, 100, 382, 389  
Франциск Ассизский – 33
- Цезарь Г.Ю. – 282  
Цицерон М.Т. – 203, 313, 371
- Шеллинг Ф.В.И. – 5, 23, 29, 38, 39, 44,  
47, 48, 70, 76, 80, 82, 111, 113, 116,  
181

Шиллер И.Ф. – 150, 380  
Шлейермахер Ф. – 169  
Шопенгауэр А. – 354, 359, 360, 421  
Шотт М. – 298  
Штраус В. – 88  
Шуберт Г.Г. – 152, 413  
Шютце – 294  
Эбер П. – 373

Эпикур – 437  
Эрхард – 169  
Эсхил – 292, 306

Юм Д. – 393  
Юнг Э. – 339

Якоби Ф.Г. – 7, 30, 324, 393  
Ян Ф.Л. – 217

# СОДЕРЖАНИЕ

---

К КРИТИКЕ “ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ” .....	5
К КРИТИКЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ .....	23
О “НАЧАЛЕ ФИЛОСОФИИ” .....	56
НЕОБХОДИМОСТЬ РЕФОРМЫ ФИЛОСОФИИ .....	64
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ТЕЗИСЫ К РЕФОРМЕ ФИЛОСОФИИ .....	70
ЛЮТЕР КАК ТРЕТЕЙСКИЙ СУДЬЯ МЕЖДУ ШТРАУСОМ И ФЕЙЕРБАХОМ .....	88
ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО .....	90
ПРОТИВ ДУАЛИЗМА ТЕЛА И ДУШИ, ПЛОТИ И ДУХА .....	146
ФРАГМЕНТЫ К ХАРАКТЕРИСТИКЕ МОЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ CURRICULUM VITAE .....	168
КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К “ОСНОВНЫМ ПОЛОЖЕНИЯМ ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО” .....	191
ФЕЙЕРБАХ ЛЮДВИГ АНДРЕАС (АВТОБИОГРАФИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ ДЛЯ ЭНЦИК- ЛОПЕДИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ “БРОКГАУЗ”) .....	195
ВОПРОС О БЕССМЕРТИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ .....	197
О СПИРИТУАЛИЗМЕ И МАТЕРИАЛИЗМЕ, В ОСОБЕННОСТИ В ИХ ОТНОШЕНИИ К СВОБОДЕ ВОЛИ .....	323
ЭВДЕМОНИЗМ .....	427
ПРАВО И ГОСУДАРСТВО .....	476
ПРИМЕЧАНИЯ .....	480
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН .....	499



Публикация

**ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ**

Сочинения. Т. I

Утверждено к печати  
редколлегией серии  
"Памятники философской мысли"

Заведующая редакцией "Наука – философия,  
социология, психология, право"

*Е.А. Жукова*

Редактор

*В.С. Егорова*

Художественный редактор

*Н.Н. Михайлова*

Технический редактор

*Н.М. Бурова*

Корректоры

*Р.С. Алимова, Е. Л. Сысоева, Н.Л. Голубцова*

Набор выполнен в издательстве  
на компьютерной технике

ИБ № 817

ЛР № 020297 от 27.11. 91

Подписано к печати 14.11.94

Формат 60 × 88 1/16 Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл.печ.л. 31,4 + 0,1 вкл. Усл.кр.-отг. 32,1

Уч.-изд.л. 35,5. Тираж 6000 экз.

Гип. зак. 2175

Издательство "Наука" 117864 ГСН-7,  
Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Московская типография № 2 РАН  
Москва Г-99, Шубинский пер., 6

## **В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ “НАУКА”**

**готовится к печати:**

### **Фейербах Л. Сочинения. В 2-х т. 75 л.**

Настоящее издание включает основные произведения выдающегося немецкого мыслителя XIX в.: “К критике философии Гегеля”, “Необходимость реформы философии”, “Основные положения философии будущего”, “Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии”, “Эвдемонизм”, “Сущность христианства” и др. Впервые на русском языке публикуются работы “К критике позитивной философии”, “Сущность веры по Лютеру”, а также ряд писем. Выходившие ранее русские переводы сочинений Фейербаха (последнее издание 1955 г.) заново сверены с немецкими оригиналами и существенно исправлены. Издание снабжено статьей, примечаниями и указателями.

Для философов, читателей, интересующихся классическим наследием мировой философской мысли.