

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ
ОСНОВЫ
ФИЛОСОФИИ
БУДУЩЕГО

Лонд

СОВЕТСКАЯ
КОМПАНИЯ



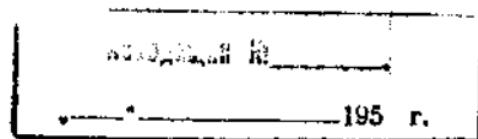
ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

1804—1872

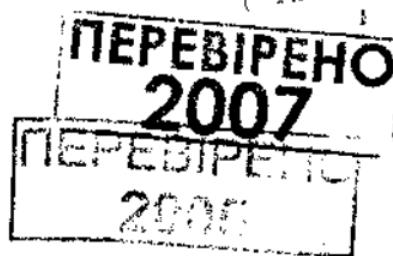
Людвиг Ф ЕЙЕРБАХ 9.36

1804-1872

Макаров



Левин



13-5 Р
оцінка перевірено

LUDWIG FEUERBACH

GRUNDSÄTZE
DER PHILOSOPHIE
DER ZUKUNFT

VORLÄUFIGE THESEN
ZUR REFORM DER PHILOSOPHIE

FRAGMENTE ZUR CHARAKTE-
RISTIK MEINES
PHILOSOPHISCHEN
CURRICULUM VITAE

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ
БУДУЩЕГО

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ТЕЗИСЫ
К РЕФОРМЕ ФИЛОСОФИИ

ФРАГМЕНТЫ К ХАРАКТЕРИ-
СТИКЕ МОЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ
БИОГРАФИИ

ПЕРЕВЕДЕНО

1982 г.



ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
1936

Работы немецкого материалиста XIX в. Людвига Фейербаха (1804—1872)—«Основы философии будущего» и «Предварительные тезисы к реформе философии»—содержат в себе основные принципы его материалистической философии и критику гегелевского идеализма.

«Фрагменты к характеристике моей философской биографии» печатаются на русском языке впервые. В этой работе нашла свое отражение эволюция философских взглядов Фейербаха от идеализма к материализму.

Редактор *A. Богомолов*
Техред *B. Морозов*

ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО¹
(1843)

§ 1

Задача нового времени состояла в осуществлении и очеловечении бога, в разложении теологии и в превращении ее в антропологию.

§ 2

Религиозным, или практическим, способом этого очеловечения был протестантизм. Бог, который вместе с тем человек, человеческий бог, т. е. Христос, только он является богом протестантизма. В отличие от католицизма протестантизм не беспокоится больше о том, что такое бог сам по себе, его интересует лишь то, чем он является для человека: в нем уже нет поэтому той спекулятивной, или созерцательной, тенденции, какая имеется в католицизме; он в сущности уже не теология, он только христология, т. е. религиозная антропология.

§ 3

Протестантизм, однако, отрицал бога в себе, или бога как такового, ибо бог в себе и есть собственно бог,—только практически; теоретически он оставил его неприкосновенным; бог существует, но только не для человека, т. е. не для религиозного человека; он—потустороннее существо, существо, которое становится предметом для человека только там, в небесах. Но то, что является потусторонним для религии, лежит по сю сторону для философии; то, что не составляет никакого предмета для той, как раз является предметом этой.

§ 4

Рациональная, или теоретическая, переработка и разложение потустороннего для религии, беспредметного бога и есть спекулятивная философия.

§ 5

Сущность спекулятивной философии есть не что иное, как рационализированная, реализованная, представленная как существующая в настоящем, сущность бога. Спекулятивная философия есть истинная, последовательная, разумная теология.

§ 6

Бог как таковой—бог как духовное, или абстрактное, существо, существо не человеческое, не чувственное, доступное только для разума, или интеллекта, и предметное существо есть не что иное, как сущность самого разума, которая, однако, обыкновенной теоло-

гней, или *теизмом*, представляется при помощи силы воображения как отличное от разума, *самостоятельное существо*. Существует поэтому некоторая внутренняя священная *необходимость* в том, чтобы эта, отличная от разума, сущность разума была, наконец, отождествлена с разумом, т. е. божественное существо было познано, осуществлено и представлено как сущность самого разума. На этой необходимости и основано высокое историческое значение спекулятивной философии.

Доказательство того, что божественное существо есть сущность разума, или интеллекта, состоит в том, что *определения или свойства бога*, поскольку они, конечно, рациональны или духовны, являются не *определениями чувственности или силы воображения, но свойствами самого разума*.

«*Бог есть бесконечное существо, существо без всяких ограничений*». Но то, что не является границей или пределом для бога, не является также пределом и для разума. Так, например, где бог есть существо, возвышающееся над границами чувственности, таков же и разум. Тот, кто не может мыслить никакого другого существования кроме чувственного, кто, стало быть, обладает разумом чувственно ограниченным, тот, естественно, имеет и бога чувственно ограниченного. Разум, который мыслит бога как неограниченное существо, мыслит в боге только свою собственную неограниченность. Для разума божественное существо есть также и прежде всего истинно разумное существо, т. е. существо, вполне разуму соответствующее и именно поэтому его и удовлетворяющее. Однако то, в чем какое-либо существо находит удовлетворение, есть не что иное, как его пред-

метная сущность. Кто находит удовлетворение в поэте, сам обладает поэтической натурой, удовлетворяющейся философом—философской, и что он именно таков—это становится для него и для других предметом только в процессе этого удовлетворения. Разум однако «не ограничивается чувственными, конечными вещами: он удовлетворяется только бесконечным существом», следовательно, только в этом существе и раскрывается для нас сущность самого разума.

«Бог необходи́мое существо»; однако эта его необходимость покоятся на том, что он есть *разумное и мыслящее* существо. Мир или материя заключают основания того, почему они существуют и так существуют, каковы они суть,—не в себе, ибо для них совершенно безразлично, существуют они или нет и так ли существуют или иначе*.

Материя поэтому необходимо предполагает в качестве причины другое существо и притом разумное, сознающее себя само существо, действующее по основаниям и сообразно целям. Ибо если отнять у этого другого существа разум, тотчас же возникнет вновь вопрос об основе его самого. Необходимость первого высшего существа основывается поэтому на предположении, что один лишь *рассудок* есть *первое и высшее, необходимое и истинное* существо. Поскольку метафизические или онтологические определения вообще

* Само собой разумеется, что здесь, равно как и во всех параграфах, которые относятся к историческим темам и развиваются их, я высказываюсь и аргументирую не с точки зрения своих взглядов, а с точки зрения соответствующего учения; здесь, следовательно, от имени теизма.

Все подстрочные примечания, отмеченные звездочками, принадлежат Фейербаху.—Ред.

обладают истинностью и реальностью только тогда, когда они сведены на психологические, или, вернее, антропологические, определения, поскольку, стало быть, и необходимость божественного существа в старой метафизике или онтологии имеет смысл и значение, истинность и реальность только в психологическом, или антропологическом, определении бога как мыслящего существа. Необходимое существо— это существо необходимо мыслимое, безусловно утверждаемое, безусловно неоспоримое, или неуничтожаемое, но только лишь как существо, само себя мыслящее. Разум, таким образом, обнаруживает и доказывает в необходимом существе только свою собственную необходимость и реальность.

«Бог—это безусловное, всеобщее; бог есть не то и не это—неизменное, вечное, или вневременное, существо». Но ведь безусловность, неизменность, вечность, всеобщность, по взглядам самой метафизической теологии, являются также и свойствами истины, или законов, разума, стало быть, свойствами самого разума; ибо что же иное представляют собой эти неизменные, всеобщие, безусловные, всегда и повсюду имеющие значение истины разума, как не выражения сущности самого разума?

«Бог—это независимое, самостоятельное существо, не требующее для своего существования никакого иного существа, стало быть, существующее от и через себя самого». Однако и это абстрактное метафизическое определение имеет смысл и реальность только как определение сущности ума, не выражает ничего больше кроме того, что бог есть мыслящее, разумное существо или, наоборот, что только мыслящее существо божественно; ибо только чувственное существо

нуждаётся в вещах вне себя для того, чтобы существовать. Для дыхания я нуждаюсь в воздухе, для питья—в воде, для зрения—в свете, для питания мне нужна растительная и животная пища, но для мышления, по крайней мере, непосредственно, мне не нужно ничего. Существо, которое дышит, я не могу мыслить без воздуха, существо, которое видит,—без света, по мыслящему существо, для себя, по крайней мере, я могу мыслить изолированно. Существо, которое дышит, *неизбежно* относится к какому-то существу вне себя, имеет вне себя *свой существенный предмет*, при помощи и посредством которого оно есть то, что оно есть: но мыслящее существо относится к себе *самому*, есть свой собственный предмет, в себе самом заключает свою сущность, есть то, что оно есть, через самого себя.

§ 7

То, что в *теизме* является *объектом*, то в *спекулятивной философии* выступает как *субъект*; то, что там—лишь *мыслимая* и *представленная* сущность разума, то здесь—*мыслящая* сущность самого разума.

Теист представляет себе бога личным существом, пребывающим *вне разума*, вне человека вообще; он мыслит, как субъект, о боге, как объекте. Он мыслит бога по существу, т. е. согласно своему представлению, как *духовное, нечувственное* существо, но он мыслит его по *бытию*, т. е. в соответствии с *истиной*, как *чувственное* существо. Ибо *существенным* признаком *объективного существования*, т. е. существования вне мышления или представления, является *чувственность*. Он отличает от себя бога в том же самом

смысле, в каком он чувственные вещи и существа отличает от себя как вне его существующие; короче говоря, он мыслит бога с точки зрения чувственности.

Спекулятивный теолог или философ, напротив, мыслит бога с точки зрения мышления; он поэтому не имеет между собой и богом мешающего представления чувственного существа; тем самым он беспрепятственно отождествляет объективное, мыслимое существо с существом *субъективным*, мыслящим.

Внутренняя необходимость превращения бога из объекта для человека в *субъект*, в мыслящее Я человека ближе вытекает из высказанного следующим образом: бог есть предмет для человека и только для человека, не для животных. Но чем является, какое-либо существо познается только из его предмета; предмет, к которому существо необходимо относится, есть не что иное, как его *раскрывающаяся сущность*. Растение, например,—предмет травоядных животных; но посредством этого предмета они существенно отличаются от других животных, питающихся мясом. Так, предмет глаза—свет, а не тон и не запах. В предмете глаза, однако, раскрывается для нас его сущность; поэтому совершенно одинаково, не видит ли кто, или же он не имеет глаз. И в жизни мы поэтому называем вещи и существа только по их предметам. Глаз есть «орган света». Кто возделывает поле, тот пахарь; кто имеет объектом своей деятельности охоту, тот охотник; кто ловит рыбу, тот рыбак и т. д. Если, таким образом, бог,—именно такой, каков он есть,—существенно и необходимо предмет человека, то в сущности этого предмета выражается лишь собственное существо самого человека. Представьте себе, что на какой-нибудь планете или комете мыслящее существо

ётво открыло пару тезисов христианской доктрины, трактующих о сущности бога. Какое заключение вывело бы из этих тезисов это существование? Уж не существование ли бога в духе христианской доктрины? Нет! Оно из этого заключило бы только то, что и на земле также имеются мыслящие существа, в определениях, которые земные жители дают своему богу, например в определении: бог есть дух, оно нашло бы лишь определения их собственного существа, т. е. доказательство и выражение их собственного духа; короче—о существе и свойствах субъекта можно было бы заключить из существ и свойств объекта; и совершенно правильно, ибо различие между предметом *самим по себе* и тем, что он есть для человека, при этом объекте отпадает. Это различие имеет смысл только при непосредственно чувственном предмете, именно поэтому данном также и для других существ кроме человека. Свет существует не только для человека, он действует также и на животных, и на растения, и на неорганические вещества—это всеобщая сущность. Поэтому, для того чтобы испытать, что такое свет, мы рассматриваем впечатление и действие, которое он оказывает не только на нас, но также и на другие, отличные от нас, существа. Необходимо, объективно обосновано поэтому здесь различие между предметом *самим по себе* и предметом *для нас*, а именно между предметом в действительности и предметом в нашем представлении и мышлении. Но бог является предметом *только для человека*. Звери и звезды славят господа только в человеческом воображении. Следовательно, к сущности самого бога принадлежит то, что он не есть предмет ни для какого другого существа кроме человека, что он специфически человеческий.

предмет, тайна самого человека. Если, однако, бог есть предмет только для человека, что же раскрывается нам в сущности бога? Не что иное, как сущность самого человека. Тот, для кого высшее существо—предмет, сам высшее существо. Чем больше нечто человеческое становится предметом для животных, тем выше стоят они, тем ближе приближаются они к человеку. Животное, предметом которого был бы человек как таковой,—подлинная человеческая сущность,—было бы не животным более, но самим человеком. Только равные существа бывают предметами друг для друга и именно такими, каковы они *сами по себе*. Тождество божеской и человеческой сущности проникает теперь, правда, даже и в сознание теизма. Но так как последний, невзирая на то, что он сущность бога полагает в духе, представляет его одновременно чувственным существом, вне человека пребывающим, то и это тождество для него только *чувственное тождество, подобие или родство*. Хотя родство и выражает то же самое, что и тождество, но с ним в то же время связано, однако, чувственное представление того, что родственные существа являются двумя самостоятельными, т. е. чувственными, существами, существующими одно вне другого.

§ 8

Обыкновенная теология делает человеческую точку зрения точкой зрения бога; спекулятивная, напротив, точку зрения бога—точкой зрения человека, или, говоря правильнее,—мыслителя. Бог—объект обыкновенной теологии и притом именно такой же, как и какой-либо другой чувственый объект; однако, обратно, он

вместе с тем для нее также и субъект и притом именно субъект подобный человеку; бог создает вещи *вне себя*, относится к *самому себе* и к другим, вне его пребывающим, существам, любит и мыслит себя и другие существа. Короче, свои мысли и даже аффекты человек делает мыслями и аффектами бога, свою сущность, свою точку зрения — сущностью и точкой зрения бога. Но спекулятивная теология переворачивает все это наизнанку. В обыкновенной теологии бог поэтому является *противоречием в самом себе*, ибо он *должен* быть *нечеловеческим и сверхчеловеческим* существом, в действительности же, однако, по всем своим определениям он является существом человеческим; в спекулятивной теологии, или философии, напротив, бог есть *противоречие с человеком*; он *должен* быть сущностью человека, по крайней мере разума, а в действительности есть *нечеловеческое и сверхчеловеческое*, т. е. абстрактное, существо. Сверхчеловеческий бог в обыкновенной теологии — это только назидательное риторическое украшение, представление, игрушка фантазии; в спекулятивной философии, напротив, — истина, суровая правда. Резкое противодействие, на которое натолкнулась спекулятивная философия, имеет своим основанием только то, что она бога, который был в теизме лишь сущностью фантазии, далеким, неопределенным, туманным существом, превратила в пребывающее в настоящем определенное существо и тем разрушила призрачное очарование, которое имеет отдаленное существо в голубоватой дымке представления. Так, теисты возмущались тем, что хотя Логика, по Гегелю, и есть изображение бога в его вечной, домировой, сущности, тем не менее она не отказывается обсуж-

дать, например в учении о количестве, экстенсивные и интенсивные величины, дроби, степени, отношения меры и т. д. Как, возмущенно восклицали они, этот бог должен быть нашим богом?! И все же, разве он что-либо иное, как не бог, извлеченный из тумана неопределенных представлений на свет определяющей мысли: бог теизма, принятый, так сказать, на слово, *ad sacram* (лично); бог, который все создал и устроил согласно мере, числу и весу? Если бог устроил и создал все согласно числу и мере, если, таким образом, число и мера, прежде чем они осуществлялись в вещах, вне бога находящихся, существовали и поныне существуют в уме, а стало быть, и в существе божьем,—ибо между умом бога и его существом нет никакого различия,—то не относится ли и математика к мистериям теологии? Но, конечно, всякое существо выглядит иначе в воображении и представлении, чем на самом деле, в действительности; неудивительно, что тем, которые гоняются только за наружностью, за видимостью, одно и то же существо представляется как два совершенно различных.

§ 9

Существенные свойства, или предикаты, божественного существа суть существенные свойства, или предикаты, спекулятивной философии.

§ 10

Бог есть чистый дух, чистая сущность, чистая деятельность—*actus purus*—без страстей, без дан-

ных извне определений, без чувственности, без материи. Спекулятивная философия и есть этот чистый дух, чистая деятельность, осуществленная как акт мышления, абсолютная сущность как абсолютное мышление.

Подобно тому как некогда абстракция от всего чувственного и материального была необходимым условием теологии, так и теперь она стала необходимым условием спекулятивной философии, с тем лишь отличием, что абстракция теологии была сама аскетицизмом, чувственной абстракцией, в силу того что хотя ее предмет и был абстрактной сущностью, однако одновременно представлялся и как чувственное существо, в то время как абстракция спекулятивной философии — лишь духовная и мыслящая, лишь научная, или теоретическая, абстракция, не имеющая никакого практического значения.

Начало картезианской философии, т. е. абстракция от чувственности, от материи составляет начало спекулятивной философии нового времени. Однако Декарт и Лейбниц рассматривали эту абстракцию лишь как субъективное условие для познания нематериальной божественной сущности; нематериальность бога они представляли себе как не зависящее от мышления и от абстракции, объективное свойство бога; они стояли еще на точке зрения теизма, рассматривали нематериальную сущность лишь в качестве *объекта*, а не в качестве *субъекта*, не в качестве *активного принципа* и действительной сущности самой философии. Хотя бог у Декарта и Лейбница и является принципом философии, однако лишь в качестве *объекта, отличного от мышления*, стало быть, принципом только вообще, только в представлении, а не

на самом деле и в действительности. Бог—это только *первая и всеобщая* причина материи, движения и деятельности, все определенные, действительные, материальные вещи рассматриваются и познаются независимо от бога. Лейбниц и Декарт—идеалисты только в отношении ко всеобщему; в отношении же к частному они — чистые материалисты. Только бог — последовательный, совершенный, истинный идеалист, ибо только он один представляет себе все вещи не в темном виде, т. е., по возарениям лейбницианской философии, без чувства и силы воображения; он — это чистый, т. е. от всякой чувственности и материальности обособленный, ум; для него поэтому материальные вещи — это чисто умственные вещи, чистые мысли; для него вообще не существует никакой материи, так как последняя поконится на темных, т. е. чувственных, представлениях. По Лейбничу, однако, и человек обладает значительной долей идеализма — разве можно было бы иначе представлять себе нематериальное существо, не имея в себе нематериальной способности, а следовательно, нематериальных представлений? Ибо он, сверх чувств и силы воображения, обладает еще и рассудком, а рассудок — нематериальная сущность, чистая именно потому, что она мыслящая сущность; но только человеческий рассудок не совсем чист, он чист не в такой степени и объеме, как божественный ум или божественная сущность. Человек вообще, в частности этот человек — Лейбниц, является, таким образом, частичным, половинчатым идеалистом, только бог есть полный идеалист, «совершенный мудрец», как его определенно называет Вольф, т. е. бог есть идея завершенного, прове-

денного в деталях, абсолютного идеализма позднейшей спекулятивной философии. Ибо что такое ум, что такая сущность бога вообще? Не что иное, как ум, как сущность человека, обособленная только от определений, которые в определенное время бывают границами для человека, независимо от того, действительные они или мнимые. У кого ум не оторван от чувства и что чувства не считает границами, тот не будет представлять себе в качестве высшего, истинного ума ум без чувств. Но разве идея вещи не что-либо иное, как ее собственная сущность, очищенная от ограничений и затемнений, которые она претерпевает в действительности, где она связана взаимно с другими вещами? Поэтому граница человеческого ума, по Лейбничу, лежит в том, что он связан с материализмом, т. е. с темными представлениями; но, обратно, эти темные представления возникают только потому, что человеческое существо находится в связи с другими существами, с миром вообще. Однако эта связь не относится к сущности ума, она скорее находится в противоречии с последней, так как он сам по себе, т. е. в идее, является нематериальной, т. е. для себя самой существующей, изолированной сущностью. Эта идея, этот от всех материалистических представлений освобожденный ум и есть божественный ум. Но то, что у Лейбница было только идеей, стало в позднейшей философии истиной и действительностью. Абсолютный идеализм есть не что иное, как реализованный божественный ум лейбницианского теизма, систематически проведенный чистый ум, который обнажает вещи от их чувственности, превращает их в чисто умственные вещи, вымышленные вещи, ум, не связанный с чем-

либо чужеродным, который занимается сам с собой как с сущностью сущностей.

§ 11

Бог — мыслящее существо; однако предметы, которые он мыслит и постигает в себе, *не отличаются от его сущности*, так же как и его ум, так что он, мысля вещи, мыслит лишь *себя самого*, стало быть, остается в *неразрывном единстве с самим собою*. Это единство мыслящего и мыслимого остается, однако, тайной спекулятивного мышления.

Так, например, в гегелевской Логике объекты мышления не отличаются от существа самого мышления. Мысление остается здесь в неразрывном единстве с самим собою; предметы его — только определения мышления, возникающие в чистом мышлении, не содержащие в себе ничего, что лежало бы вне мышления. Но сущность Логики — также и сущность бога. Бог — духовная, абстрактная сущность; но вместе с тем он и сущность сущностей, все сущности в себя включающая, и притом в единстве с этой своей абстрактной сущностью. Но что же это за сущности, тождественные с абстрактной, духовной сущностью? Это и суть мысли, сами абстрактные сущности. Вещи, сущие в боже, не таковы, какими они являются вне боже; они по меньшей мере так же отличаются от действительных вещей, как отличаются вещи, составляющие предмет Логики, от вещей, составляющих предмет действительного созерцания. К чему же сводится различие между божественным и метафизическим мышлением? Только к различию воображения, к различию между действительным мышлением и мышлением, только представляемым.

Различие между *знанием*, или *мышлением*, бога, которое *предшествует* вещам как *прообраз* и *создает* их, и *знанием человека*, которое *следует за* вещами как их *отражение*, состоит не в чем ином, как в *различии* между *априорным*, или *спекулятивным*, и *апостериорным*, или *эмпирическим*, *знанием*.

Теизм представляет себе бога хотя и мыслящим, но вместе с тем и *чувственным существом*. Он связывает поэтому с мыслью и волей бога непосредственно *чувственные материальные действия*, которые стоят в противоречии с сущностью воли и мышления и которые суть не что иное, как *власть природы*. Таким *материальным действием*, а стало быть, простым выражением чувственной власти, является прежде всего *создание*, или *с сотворение*, *действительного, материального мира*. Спекулятивная теология, напротив, превращает этот, сущности мысли противоречащий, чувственный акт в логический, или теоретический, акт, *материальное создание предмета* — в спекулятивное образование из понятия. В теизме мир — это временное творение бога; мир существует всего несколько тысячелетий, бог же был прежде, чем стал мир; в спекулятивной теологии, напротив, мир, или природа, *после* бога только, так сказать, по чину, по значению; акциденция предполагает субстанцию, природа — логику, но только в понятии, а не в чувственном бытии, стало быть, не в порядке времени.

Теизм приписывает, однако, богу не только спекулятивное, но также и *чувственное, эмпирическое знание* и притом в его высшей завершенности. Но

так же, как домированное, допредметное знание бога нашло себе осуществление в априорном знании спекулятивной философии, так и *чувственное знание* бога нашло свою реализацию, свою истину и действительность только в *эмпирических науках* нового времени. Совершеннейшее, а следовательно, и божественное *чувственное знание* есть не что иное, как *наиболее чувственное знание* последних мелочей и едва уловимых частностей,—«бог потому всеведущ,—говорит св. Фома Аквинский,—что он знает самые единичные вещи»,—такое знание, которое не ограничивается тем, что понимает их, как один сплошной пучок на голове человека, но считает их, знает их все—волос за волосом. Но это божественное знание, которое в теологии является только представлением, только фантазией, сделалось *разумным, действительным знанием* в телескопическом и микроскопическом исследовании естествознания. Оно сосчитало звезды на небе, яички в телях рыб и бабочек, сосчитало крапинки на крыльях насекомых, чтобы отличать их друг от друга; оно анатомически обнаружило у одной только гусеницы ивовой свиноголовки в голове 288 мускулов, в теле—1 647, в желудке и кишках—2 186. Чего больше можно желать? Мы имеем здесь, таким образом, ощущительное доказательство той истины, что представление человека о боже есть лишь представление человеческого индивида о его роде, что бог как совокупность всех реальностей или совершенств есть не что иное, как весьма удобно сосредоточенная для пользы ограниченного индивида совокупность тех родовых качеств, которые распределены между отдельными людьми и реализуются в процессе мировой истории. Область естествознания по своему количе-

ственному объему для отдельного человека является совершенно необозримой и неизмеримой. Кто сможет сосчитать одновременно звезды на небе и мускулы и нервы на теле гусеницы? Лионе на анатомировании иловых гусениц потерял свое зрение. Кто сможет наблюдать одновременно различия высот и углублений на луне и различия бесчисленных аммонитов и тereбратул? Но то, чего не может знать и не знает отдельный человек, то могут знать и знают все люди вместе. Таким образом, божественное знание, постигающее все *одновременно*, имеет свою реальность в знании рода.

Так же как с божественным всеведением, дело обстоит и с божественной *вездесущностью*, которая также реализовалась в человеке. В то время как один отмечает, что происходит на луне или на Уране, другой наблюдает то, что происходит на Венере, или во внутренностях гусеницы, или где-нибудь в другом месте, куда раньше—при господстве всеведущего и вездесущего бога—глаз человеческий не проникал вовсе. Более того, в то время как человек наблюдает эту звезду с какого-нибудь пункта Европы, он наблюдает ту же самую звезду с какого-нибудь пункта Америки. Что абсолютно невозможно для *одного* человека, возможно для двух. Но ведь бог во всех, во всех местах одновременно и знает одновременно все, все без различия. Конечно, но нужно, однако, заметить, что это всеведение и вездесущность существуют только в представлении, в воображении, а стало быть, нельзя упускать из виду уже неоднократно отмечавшегося важного различия между действительной вещью и вещью, только воображаемой. В воображении можно, конечно, все 4 059 мускулов гусе-

ницы охватить одним взглядом, в действительности же там, где они существуют один возле другого, их можно просмотреть только один за другим. Ограниченный индивид может таким образом представлять себе в своем воображении объем человеческого знания ограниченным, однако, если бы он захотел действительно усвоить себе это знание, он ни теперь и никогда бы то ни было не дошел бы до конца последнего. Возьмите в качестве примера только одну науку, например историю; разложите мысленно мировую историю на историю отдельных стран, эту последнюю на историю отдельных провинций, последние снова на городские хроники, городские хроники, в свою очередь, на историю фамилий, биографии. Разве мог бы в таком случае отдельный человек дойти до пункта, когда бы он мог восхлиknуть: здесь я в конце исторического знания человечества. Так, например, в нашем воображении время нашей жизни, как прошедшее, так равно и возможное будущее, представляется нам чрезвычайно кратким, как бы мы ни старались его продолжить или удлинить; поэтому мы в такие моменты, когда воображаем себе это, чувствуем себя вынужденными эту, перед нашим представлением исчезающую, краткость дополнить при помощи необозримой, бесконечной жизни за гробом; но как долот в действительности даже *один* только день, даже *один* только час! Откуда это различие? Вот откуда: время в представлении—это *пустое* время, стало быть, ничто между начальным и конечным пунктом нашего счета; но действительное время жизни есть заполненное время, где горы трудностей всякого рода лежат между «теперь» и «тогда».

Абсолютная беспредпосылочность, как начало спекулятивной философии, есть не что иное, как *беспреподпосылочность и безначальность и самобытие божественного существа*. Теология различает между деятельными и покоящимися свойствами бога. Философия же и покоящиеся свойства превращает в деятельные, все существо бога—в деятельность, но деятельность человеческую. То же можно сказать и о предикате настоящего параграфа. Философия ничего не предполагает—это значит не что иное, как то, что она *абстрагирует* от всех непосредственно, т. е. чувственно, данных, отличных от мышления, объектов, короче—от всего того, от чего можно абстрагировать, не переставая мыслить, и этот акт абстракции от всякой предметности она превращает в начало для себя. Но разве абсолютное существо есть что-либо иное, как не существо, которое ничем не обусловлено, для которого нет никакой необходимости ни в какой вещи, вне его данной, существо, которое отвлечено от всех объектов, от всех чувственных вещей, отличных от него, или которые могут быть отличаемы от него, которое поэтому становится предметом для человека только путем абстракции как раз от этих вещей. От чего свободен бог, от того ты должен сам освободиться, если хочешь притти к богу, а стало быть, действительно освобождаешься, если себе его представляешь. Если ты мыслишь, таким образом, бога, существом, предпосылками которого не служит ни одно какое-либо другое существо или объект, это значит, что ты сам мыслишь, не предполагая никакого внешнего объекта; свойство, которое ты при-

писываешь богу, есть свойство твоего мышления. Но только у человека становится действием то, что в боге—бытие или представляется как таковое. Что такое, следовательно, фихтеанское Я, заявляющее: «Я есмь просто потому, что я есмь», что такое чистое беспредпосылочное мышление Гегеля, как не божественное существо старой теологии и метафизики, превращенное в *современную активную, мыслящую сущность* человека?

§ 14

Спекулятивная философия, как осуществление бога, есть одновременно *полагание и в то же время снятие, или отрицание, бога, одновременно и теизм и атеизм*, ибо бог в теологическом смысле—только постольку бог, поскольку он представляется в качестве самостоятельного существа, отличающегося от сущности человека и природы. *Тот* теизм, который полагает бога одновременно с его отрицанием или, наоборот, отрицает бога одновременно с его утверждением, есть *пантеизм*. Теизм в собственном смысле слова, или теизм теологический, в сущности есть не что иное, как *воображаемый пантеизм*, а этот последний—реальный, истинный теизм.

Единственно, что отделяет теизм от пантеизма,—это воображение, представление бога как индивидуального существа. Все определения бога—а бог необходимо имеет таковые, иначе он ничто, даже не объект представления—суть определения действительности, взятые из природы, или из человека, или из того и другого вместе, стало быть, *пантеистические определения*, ибо то, что бог ничем не отличается от существа природы или человека, и есть *пантеизм*.

Бог, таким образом, должен отличаться от мира, т. е. от совокупности природы и человечества, только своей индивидуальностью, или существованием, но не своими определениями, или *сущностью*, т. е. он только *представляется особым существом, в действительности же он совсем не есть особое существо*. Теизм есть противоречие между явлением и сущностью, представлением и истиной; пантеизм—единство обоих, пантеизм—это *обнаженная истина теизма**. Все представления теизма, если всмотреться в них, если серьезно принять их, провести и реализовать, ведут к пантеизму. Пантеизм—это *последовательный* теизм. Теизм мыслит себе бога как причину и притом причину живую, индивидуальную причину, как творца мира: бог создал мир по воле своей. Но ведь одной воли недостаточно. Где есть воля, там должен быть и ум: *чего* хотеть—это дело только ума. Без ума—нет и предмета. Вещи, созданные богом, были поэтому и в боже до их создания как объекты его ума, как умственные сущности. Ум божий, говорится в теологии, есть совокупность всех вещей и сущностей. Откуда же они возникли бы, как не из ничего? И совершенно безразлично, представляешь ли ты себе это ничто самостоятельно в своем воображении или приписываешь его богу. Бог, однако, содержит все или есть все только *идеальным образом*, только путем *представления*. Но этот идеальный пантеизм ведет неизбежно к реальному, или действительному пантеизму, ибо от разума бога недалеко до сущности бога,

* Если разложить теизм и пантеизм на их последние, неразложимые, элементы, то их отношение друг к другу, правда, определяется иначе, именно так, как в другом месте я определил уже.

а от сущности недалеко до действительности бога. Как отделить ум бога от его сущности, сущность же—от действительности или от существования бога? Если вещи—в уме божьем, как они могут быть вне сущности его? Если они—следствия его ума, почему же им не быть следствиями его сущности? И если в самом боге его сущность непосредственно тождественна с его действительностью, если нельзя отделить понятие о боге от понятия о его существовании, то как можно было бы в понятии бога о вещах отделить действительную вещь от понятия вещи, как может иметь место в боге то различие, которое конституирует лишь природу конечного, не божественного, ума,—различие между вещью в представлении и вещью вне представления? Если мы, однако, признаем, что *вне ума* бога нет никаких вещей, то вслед за тем мы должны признать и то, что никаких вещей нет и *вне его существа*, и, наконец, то, что никаких вещей нет и *вне существования бога*,—все вещи суть в боге, и притом на самом деле, а не только в представлении, ибо где они существуют только в представлении—человеческом или божественном,—стало быть, существуют только идеально, или, точнее, воображаемо,—там они существуют одновременно и вне представления—вне бога. Но если мы не имеем никаких вещей, никакого мира вне бога, то мы не имеем также и никакого бога вне мира, мы имеем уже не идеальное только, не представляемое, но реальное существо, мы имеем, одним словом, спинозизм или пантеизм.

Теизм представляет себе бога существом совершенно нематериальным. Однако определять бога как нематериальное существо значит не что иное, как объявлять материю химерой, призраком; ибо

только бог есть мера действительного, только бог есть бытие, истина, сущность; только то, что имеет значение относительно бога и в боже, существует, то же, что отрицается относительно бога,—не существует. Выводить материю из бога означает не что иное, как попытку обосновать ее бытие ее небытием, ибо выводить значит одновременно указывать основание, обосновывать. Бог создал материю. Но как, зачем, из чего? Теизм не дает на это никакого ответа. Материя для него совершенно *необъяснимое* наличное бытие, т. е. она—*предел*, конец теологии, из-за нее она терпит крушение как в жизни, так и в мышлении. Каким же образом могу я, стало быть, вывести из теологии ее конец—отрицание теологии, не отрицая ее самой? Как могу я искать какое-нибудь объяснение или выход там, где теологию покидает разум? Как из отрицания материи или мира,—отрицания, составляющего сущность теологии,—из положения: «Материя *не есть*» вывести положение, утверждающее материю, положение: «Она есть», и притом наперекор богу теологии? Как это можно сделать иначе, как не при помощи фикций? Материальные вещи могут быть выведены из бога только в том случае, если бог сам определяется как материалистическое *существо*. Только таким способом из причины, лишь представляемой и воображаемой, бог становится действительной причиной мира. Кто не стыдится делать сапоги, тот не должен стыдиться и быть и называться сапожником. Был же Ганс Закс и поэтом и сапожником одновременно. Но его сапоги были произведением его рук, стихи же—творением его головы. Каково действие, такова и причина. Но материя *не есть* бог, больше того—она есть нечто конечное,

небожественное, отрицающее бога; безусловными почитателями и приверженцами материи являются атеисты. Пантеизм связывает поэтому атеизм с теизмом, отрижение бога с богом; бог есть *материальная*, или, как говорил Спиноза, *протяжденная, сущность*³.

§ 15

Пантеизм—это *теологический атеизм, теологический материализм, отрижение теологии, но с точки зрения самой теологии*; ибо он превращает материю, отрижение бога, в *предикат, или атрибут, божественного существа*. Но кто делает материю атрибутом бога, тот объявляет материю *божественной сущностью*. Осуществление бога вообще имеет своей *предпосылкой божественность, т. е. истинность и подлинность действительного*. Обожествление же *действительного, материально существующего* (материализм, эмпиризм, реализм, гуманизм), т. е. *отрижение теологии*, есть сущность нового времени. Пантеизм поэтому есть не что иное, как *сущность нового времени*, поднята до значения *божественной сущности*, до *религиозно-философского принципа*.

Эмпиризм, или реализм, под которым здесь разумеются, вообще, так называемые реальные науки, в особенности естественные, отрицает теологию, но не теоретически, а *практически, делом*—тем, что реалист превращает в *важнейшее дело* своей жизни, в *существеннейший предмет* своей деятельности, как раз то, что есть отрижение бога или, во всяком случае, *не есть бог*. Но тот, кто сосредоточивается умом и сердцем только на материальном, только на чувственном, *фактически отказывает в реальности сверхчувствен-*

ному; ибо только то действительно, по крайней мере, для человека, что составляет объект реальной, действительной деятельности. «Чего не знаешь, о том не вспоминаешь». Заявление, что о сверхчувственном нельзя, якобы, ничего знать, является только отговоркой. Только тогда ничего не знают о боже и о всяких божественных вещах, когда не желают знать о них ничего больше. Как много знали о боже, как много—о чертих, как много—об ангелах, пока все эти сверхчувственные существа были предметом действительной веры. Чем интересуются, к тому имеют также и способность. Мистики и сколастики средних веков только потому не имели никаких способностей к естествознанию и никакого успеха в нем, что они не имели никакого интереса к природе. Где нет недостатка в расположении, там нет также недостатка ни в чувствах, ни в органах. Чему открыто сердце, то не составляет тайны и для разума. Ибо и человечество нового времени только потому потеряло способность воспринимать сверхчувственный мир и его тайны, что вместе с верой в них оно потеряло и интерес к ним, что его господствующая тенденция стала антихристианской, антитеологической, т. е. антропологической, космической, реалистической, материалистической* тенденцией.

Спиноза поэтому попал в самую цель своим парадоксальным определением бога как протяженного, т. е. материального, существа. Для своего, по крайней мере, времени он нашел истинно философское выражение материалистической тенденции

* Развличия между материализмом, эмпиризмом, реализмом, гуманизмом здесь, в этой работе, естественно, не принимаются во внимание.

нового времени, он легитимировал, санкционировал ее; сам бог является материалистом. Философия Спинозы была религией; сам он—цельной натурой. Материализм не вступал у него, как у многих других, в противоречие с представлением нематериального, антиматериалистического бога, весьма последовательно вменяющего в обязанность человеку лишь антиматериалистические, небесного свойства стремления и занятия; ибо бог есть не что иное, как идеал и прообраз человека: *чем и как* является бог, *тем и так* должен, хочет или, по крайней мере, надеется когда-нибудь стать человек. Но сильный характер, истина и религия имеются только там, где теория не отрицает практики, а практика—теории. Спиноза—это Моисей современных вольнодумцев и материалистов.

§ 16

Пантеизм есть отрицание теоретической теологии, эмпиризм—теологии практической; пантеизм отрицает принцип, эмпиризм—выводы теологии.

Пантеизм превращает бога в настоящее, действительное, материальное существо, эмпиризм же—к чему принадлежит и рационализм—превращает бога в отсутствующую, далекую, недействительную, отрицательную сущность. Эмпиризм отказывает богу не в существовании, но во всех положительных определениях, так как их содержание является содержанием конечным, эмпирическим; бесконечное поэтому не бывает предметом для человека. Но чем в большем количестве определений отказываю я какому-нибудь существу, тем больше ставлю я его вне связи с собою, тем меньше даю я ему власти и влияния на

меня, тем больше я освобождаюсь от него. Чем больше я имею качеств, тем больше я существую также и для других, тем больше также и круг моих действий, моего влияния.

Чем больше кто-нибудь сам по себе, тем больше также и знают о нем. Всякое отрицание какого-нибудь свойства бога есть поэтому частичный атеизм, область безбожия. Поскольку я отнимаю у бога его свойства, постольку я лишаю его и бытия. Если, например, милосердие и сочувствие не являются свойствами бога, то я одинок в своих страданиях, для меня в таком случае он как утешитель не существует. Если бог—отрицание всего конечного, то и конечное, если быть последовательным, есть отрицание бога. Только в том случае, если бог думает обомне,—так решает верующий,—и я имею основание и причину думать о нем, только в его—для меня—бытии лежит основание моего—для него—бытия. Для эмпиризма поэтому теологическое существо ничем уже более не является, т. е. ничем действительным; но он это небытие предполагает не в предмете, но лишь *в себе*, в своем *знании*. Он не отказывает богу в бытии, т. е. в мертвом безразличном бытии, но он отрицает за ним то бытие, которое выявляет себя как бытие, как бытие действенное, осязаемое, вмешивающееся в жизнь. Он утверждает бога, но отрицает все последствия, которые необходимо связаны с этим утверждением. Он отвергает теологию, отказывается от нее, но не по теоретическим основаниям, а лишь из ненависти, из отвращения к предметам теологии, т.е. из смутного чувства их нереальности. Теология—это ничто, думает про себя эмпирик, но прибавляет сейчас же: *для меня*; это значит, что его суждение

субъективно, патологично; ибо он не обладает свободой, но не имеет также и желания и не чувствует в себе призыва привлекать предметы теологии на суд разума. Это—призвание философии. Задача философии нового времени состояла поэтому не в чем ином, как в том, чтобы *патологическое суждение эмпиризма*, что с теологией покончено, возвысить до теоретического объективного суждения: косвенное, бессознательное, негативное отрицание теологии—превратить в прямое, положительное, сознательное отрицание. Насколько смешно поэтому желание обуздеть «атеизм» философии, не подавляя в то же время и атеизма эмпирика. Смешно преследовать теоретическое отрицание христианства и вместе с тем оставлять неприкосновенным фактическое отрицание христианства, которым кипятит новое время! Как смешна попытка, уничтожая *сознание*, т. е. симптом зла, уничтожить одновременно и *причину* зла. Да. Смешно. И однако, как богата такими смешными вещами история! Они повторяются во все критические эпохи. Ничего удивительного—прошлому все прощается, необходимость уже произошедших изменений и революций признается, однако против приложения их к современности отрещиваются и руками и ногами; современность по близорукости или удобства ради превращается в исключение из правила.

§ 17

Возвышение материи в божественную сущность есть вместе с тем и непосредственное возвышение разума в божественную сущность. То, что теист из потребности сердца, из желания неограниченного

блаженства, посредством силы воображения отрицает в боже, то же самое из потребности разума утверждает о боже пантеист. Материя есть существенный предмет для разума. Если бы не было материи, разум не имел бы ни побуждения, ни материала для мышления, не имел бы содержания. *Материю нельзя отрицать, не отрицая разума, нельзя признавать, не признавая разума.* Материалисты—рационалисты.

Но пантеизм только косвенно утверждает разум, как божественную сущность, только тем, что превращает божа из существа воображаемого, каков он в качестве индивидуального существа в теизме, в предмет разума, в разумную сущность. *Прямыми апофеозом разума является идеализм.* Пантеизм необходимо ведет к идеализму. Идеализм относится к пантеизму так же, как этот последний к теизму.

Каков объект, таков и субъект. Согласно Декарту, сущность телесных вещей, тело как субстанция есть предмет не чувств, а рассудка, но именно поэтому не чувство, а рассудок, по Декарту, составляет сущность воспринимающего субъекта, человека. Лишь сущности дана сущность в качестве объекта. Мнение, согласно Платону, имеет объектом только непостоянные вещи, поэтому оно и само непостоянное, изменчивое знание—именно только мнение. Сущность музыки для музыканта есть высшая сущность, слух поэтому представляется высшим органом, он скорее потеряет глаза, чем уши; естествоиспытатель, наоборот, охотнее расстанется со слухом, нежели с глазами, потому что его объективная сущность—свет. Обожествляя звук, я обожествляю ухо. Следовательно, говоря как пантеист, что божество, или, что одно

и то же, абсолютное существо, абсолютная истина и реальность существуют только для разума, суть предмет только для разума, я тем самым объявляю бога вещью или существом разума и косвенно выражают тем самым лишь абсолютную истину и реальность самого разума. И потому представляется неизбежным, что разум возвращается к самому себе, переворачивает это перевернутое самопризнание, выражает себя прямо как абсолютную истину, становится предметом для самого себя, в качестве абсолютной истины, непосредственно, без промежуточного звена какого-нибудь объекта. Пантеист говорит то же самое, что и идеалист, только он выражает объективно, или реалистически, то, что этот последний выражает субъективно, или идеалистически. Он выражает свой идеализм в предмете: вне субстанции, вне бога нет ничего, все вещи—только определения бога; идеалист же выражает свой пантеизм в Я: вне Я нет ничего, все вещи суть только объекты Я. Но при всем том идеализм является истиной пантегиизма, ибо бог, или субстанция, является объектом только разума—Я, мыслящего существа. Если я не верю ни в какого бога, не мыслю его вообще, то я и не имею никакого бога, он для меня существует только посредством меня, для разума—только посредством разума; стало быть, не мыслимое, а мыслящее существо является априорным, первым существом, не объект, а субъект. С такой же необходимостью, с какой естествознание шло от света к глазу, шла и философия от предметов мышления к положению: я мыслю. Что такое свет в качестве объекта оптики, в качестве освещющей, делающей все прозрачным сущности, без глаза? Ничто. До сих пор доходит естествознание. Но

что такое, спрашивает далее философия, глаз без сознания? Тоже ничего; совершенно одно и тоже: вижу ли я *без сознания*, или *не вижу* вовсе. Только сознание зрения есть действительность зрения, или действительное зрение. И почему же ты веришь, что вне тебя есть что-то? Потому что ты видишь, слышишь, чувствуешь. Следовательно, это нечто есть *действительное* нечто, есть *действительный объект* только в *качестве объекта сознания*, стало быть, сознание—это абсолютная реальность, или действительность, мерило всякого существования. Все, что есть, есть только в качестве сущего для сознания как *сознаваемое*, ибо только быть *сознанным* есть бытие. Таким путем осуществляется в идеализме сущность теологии, сущность бога—в Я, в сознании. Без бога ничего не может быть, ничто не может быть мыслимо; на языке идеализма это значит: все существует только в качестве действительного или возможного предмета сознания; быть—значит быть *предметом*, стало быть, предполагает сознание. Вещи, мир вообще,—произведение, продукт абсолютного существа—бога; но это *абсолютное существо* есть Я, *сознательное, мыслящее существо*. Следовательно, мир, как это с теистической точки зрения превосходно выражает Декарт, есть *ens rationis divinae* (существо божественного разума), *мысленная вещь*, мечта бога. Но эта мыслимая вещь в теизме, в самой теологии, является опять-таки только смутным представлением: если мы реализуем это представление, разовьем практический, так сказать, то, что в теизме является только теорией, то мы получим мир как продукт нашего Я (Фихте) или по крайней мере таким, каким он нам представляется, каким мы его созерцаем как произве-

дение, или как продукт, нашего созерцания, нашего рассудка (Кант). Природа выводится из законов возможности опыта вообще, «рассудок не почерпает свои законы (*a priori*) из природы, а предписывает их ей». Кантовский идеализм, в котором вещи сообразуются с разумом, а не разум с вещами, является поэтому не чем иным, как осуществлением теологического представления о божественном рассудке, который не определяется вещами, но, наоборот, их определяет. Какое безумие поэтому идеализм небес, т. е. идеализм воображения, признавать божественной истиной, а идеализм земли, т. е. идеализм разума, отбрасывать как человеческое заблуждение! Если вы отрицаете идеализм, то отрицайте же и бога! Ведь бог только родоначальник идеализма. Если вы не желаете выводов, то не желайте и принципа! Идеализм—это не что иное, как только *рациональный* или *рационализированный* теизм.

Но кантовский идеализм—это еще ограниченный идеализм, *идеализм с точки зрения эмпиризма*. Для эмпиризма бог, как это уже и было нами развито, есть существо только в представлении, в теории,—понимая теорию в обычном, дурном смысле,—но не на самом деле, не в действительности, он вещь в себе, но уже больше не вещь *для него*, так как вещи для него—это только эмпирические, действительные вещи. Материя есть единственное содержание его мышления, у него не остается поэтому более материи для бога. Бог существует, но для нас он *tabula rasa* (неисписанная доска), пустая сущность, голая мысль. Бог, как мы его представляем и мыслим, это наше Я, наш рассудок, наша сущность, но этот бог—это только *проявление нас для нас же, а не бог в себе*.

Кантовский идеализм—это идеализм, еще погруженный в теизм. В действительности мы часто бываем давно свободны от какого-нибудь дела, учения, идеи, но тем не менее мы еще не освободились от него умом; в *нашей сущности* оно уже более не истина, может быть, оно никогда и не было ею, но оно все еще для нас теоретическая истина, т. е. предел нашего ума. Ум, так как он основательнее всего подходит к вещам, позднее всего и освобождается от них. Теоретическая свобода, по крайней мере, во многих вещах, есть последняя свобода. Как много республиканцев в душе, по убеждению, не могут перешагнуть умом через монархизм; их республиканское сердце терпит крушение на возражениях и трудностях, создаваемых рассудком. Точно так же обстоит дело и с теизмом Канта. Кант реализовал и отрицал теологию в *морали*, божественную сущность в *воле*. Воля для Канта есть истинная, первоначальная, безусловная, от себя самой начинающаяся сущность. Кант, таким образом, приписывает в действительности воле предикаты божества; его теизм поэтому еще сохраняет значение теоретической границы. Кант, свободный от ограничений теизма,—это Фихте—«Мессия спекулятивной философии». Фихте—это кантовский идеализм, но на точке зрения идеализма же. Только с эмпирической точки зрения существует, согласно Фихте, бог, отличный от нас, существующий вне нас, но в действительности, с точки зрения идеализма, вещь в себе бог,—ибо бог и есть, собственно, вещь в себе—есть только *Я в себе*, т. е. Я, отличное от индивида, от эмпирического Я. Кроме Я нет никакого бога: «Наша религия—разум». Но идеализм Фихте есть лишь отрижение и реализация абстрактного и фор-

мального теизма, монотеизма, но не религиозного, материального, наполненного содержанием теизма, трехбожия, реализацией которого является только «абсолютный» гегелевский идеализм. Другими словами, Фихте реализовал лишь бога пантеизма, поскольку он мыслящее, а не поскольку он протяженное, материальное существо. Фихте—это теистический идеализм. Гегель—пантеистический идеализм.

§ 18

Философия нового времени³ осуществила и отменила божественное существо, оторванное и отличающееся от чувственности, от мира, от людей, но осуществила только в мышлении, в разуме, притом в разуме, одинаковым образом обособленном и отличном от чувственности, от мира и от людей. Это значит, что философия нового времени доказала лишь божественность рассудка, признала только этот и притом абстрактный рассудок в качестве божественной, абсолютной сущности. Определение Декартом самого себя как духа: *моя сущность состоит исключительно в том, что я мыслю, это определение всей философии нового времени себя самой*. Воля в идеализме Канта и Фихте есть сама чисто умственная сущность, а созерцание, которое Шеллинг связал, в противоположность Фихте, с рассудком, есть только фантазия, но не истина, следовательно, не принимается во внимание.

Философия нового времени вышла из теологии; она сама есть не что иное, как теология, растворенная и превращенная в философию. Абстрактная и трансцендентная сущность бога могла быть поэтому осу-

ществлена и снята только *абстрактным и трансцендентным способом*. Чтобы превратить бога в разум, сам разум должен был принять природу абстрактного божественного существа. Чувства, говорит Декарт, не постигают истинной реальности и сущности, не создают уверенности; только рассудок, освобожденный от чувств, постигает истину. Откуда этот разлад между разумом и чувствами? Он воиник только из теологии. Бог—не какое-либо чувственное существо, он, наоборот, отрицание всех определений чувственности, познается только при помощи абстракции от чувственности. Но он есть бог, т.е. *наиболее истинное, наиболее реальное, наиболее достоверное существо*. Каким же образом истина должна проникнуть в чувства, в чувства, которые суть прирожденные атеисты? Бог—это существо, существование которого неотделимо ни от сущности, ни от понятия его, которое совсем не может мыслиться иначе, как существующим. Декарт это объективное существо превращает в субъективное, онтологическое доказательство—в психологическое: *cogitatur deus, ergo est* (бог мыслится, следовательно, он есть) в *cogito, ergo sum* (я мыслю, следовательно, существую). Как в боже бытие не может быть отделено от того, как он нами мыслится, так и во мне, как в духе,—а ведь дух есть моя сущность—бытие не может быть отделено от мышления, и, как там, так и здесь, эта неразрывность образует сущность. Существо, которое существует—все равно в себе или для меня—только как мыслимое, только как предмет абстракции от всякой чувственности, необходимо реализуется и субъективируется также лишь в существе, которое существует только как мыслищее, сущность которого есть только абстрактное мышление.

§ 19

Завершением философии нового времени является гегелевская философия. Историческая необходимость и оправдание новой философии связаны поэтому, главным образом, с критикой Гегеля⁴.

§ 20

Новая философия в ее историческом исходном пункте занимает по отношению к предшествующей философии то же самое положение, имеет ту же задачу, какую эта последняя имела в отношении к теологии. Новая философия есть реализация гегелевской, вообще предшествующей, философии, но реализация, которая вместе с тем является и отрицанием последней и притом отрицанием, не заключающим в себе никаких противоречий.

§ 21

Противоречие философии нового времени, в особенности философии пантеизма, состоящее в том, что она—отрицание теологии с точки зрения самой теологии, или такое отрицание теологии, которое само остается теологией, это противоречие в особенности характеризует гегелевскую философию.

Нематериальная сущность, сущность как чистый объект ума, умственная сущность для философии нового времени, так же как и для гегелевской, есть единственная истинная, абсолютная сущность—бог. Даже материя, которую Спиноза делает атрибутом божественной субстанции, является метафизической вещью, чисто умственной вещью, ибо существен-

⁴ Л. Фейербах, Основы философии будущего

ное определение материи в отличие от рассудка и деятельности мышления—определение, что она есть пассивная сущность, отнято у нее. Гегель же отличается от предшествующей философии тем, что он иначе определяет отношение материальной, чувственной сущности к нематериальной. Прежние философи и теологи мыслили божественное, истинное существование как существо *per se* (посредством себя), абстрагированное и освобожденное от природы, от чувственности или материи; труд и усилия абстракции, самоосвобождение от чувственного они принимали на *самих себя*, чтобы притти к тому, что *само по себе свободно от чувственного*. В этой *свободе* полагали они *блаженство* божественного существа, в этом *самоосвобождении* видели они *добродетель* существа человеческого. Гегель, напротив, превратил эту субъективную деятельность в *самодеятельность* божественного существа. Бог должен сам взять на себя этот труд, должен сам, подобно героям язычества, завоевать посредством добродетели свою божественность. Только таким образом свобода абсолютного от материи, которая иначе является одним лишь предположением, представлением, становится делом и истины. Но это самоосвобождение от материи может быть только тогда положено в боже, если одновременно в нем полагается и материя. Но каким же образом она может быть положена в нем? Только таким образом, что он *сам ее полагает*. Но в боже есть только бог. Стало быть, только таким образом, что он *самого себя* полагает как материю, как не-бога, как свое «другое». Материя, таким образом, не является противоположностью, предписанной непонятным образом Я, духу; она есть *самоотчуждение* духа. Тем

самым материя получает дух и ум, принимается в абсолютную сущность как элемент жизни, образования и развития последней; вместе с тем она, однако, снова полагается как *ничтожная, неистинная сущность*, в то время как сущность, возникающая только в процессе этого отчуждения, т. е. освобождения от материи, от чувственности, объявляется сущностью в ее завершении, в истинном образе и в ее истинной форме. Природное, материальное, чувственное—и при том чувственное не в обычном моральном, а именно метафизическом смысле—отрицается, таким образом, и здесь, как отрицается в теологии природа, отравленная первородным грехом. Оно, правда, принимается в разум, в Я, в дух, но оно есть *неразумное в разуме, не-Я в Я*; оно есть их *отрицание*, как у Шеллинга природа в боже—это небожественное в боже, будучи в нем, существует *вне* его; как тело в картезианской философии, которое хотя и связано со мной, с духом, тем не менее пребывает *вне меня*, не принадлежит мне, не относится к моей сущности и потому безразлично, связано ли оно со мной, или нет. Материя таким образом остается в *противоречии* с той сущностью, которая философией предполагается в качестве истинной сущности.

Материя, правда, полагается в боже, т. е. полагается в качестве бога, а полагать материю в качестве бога—это все равно, что сказать: нет никакого бога; все равно, что отбросить теологию и признать истинность материализма. Вместе с тем предполагается, однако, истина и существа теологии. Атеизм, отрицание теологии, отрицается поэтому снова, т. е. теология восстанавливается снова философией. Бог есть бог только потому, что он материю, отрицание

бога, преодолевает и отрицает. А лишь отрицание отрицания и есть, по Гегелю, истинное положение. Мы оказываемся поэтому в конце там же, откуда мы первоначально исходили,—в лоне христианской теологии. Таким образом, уже в высшем принципе гегелевской философии мы имеем принцип и результат его философии религии,—что философия не снимает догм религии, но восстанавливает их снова из отрицания рационализма, только опосредствует их. Тайна гегелевской диалектики в последнем счете та, что она отрицает теологию посредством философии, а затем снова отрицает философию посредством теологии. Начало и конец образует теология; в средине стоит философия как отрицание первого положения, но отрицанием отрицания является все же теология. Сначала все опрокидывается, затем все снова ставится на свои старые места, как это было и у Декарта. Гегелевская философия есть последняя величественная попытка восстановить посредством философии пропавшее, погибшее христианство, и притом таким образом,—как это вообще было в новое время,—что *отрицание христианства отождествляется с самим христианством*. Столь прославленное спекулятивное тождество духа и материи, бесконечного и конечного, божественного и человеческого есть не иное, как роковое противоречие нового времени—тождество веры и безверия, теологии и философии, религии и атеизма, христианства и язычества—в его высохшей вершине, в вершине метафизики. Это противоречие у Гегеля ускользает из виду, затемняется тем, что отрицание бога, атеизм, превращается в объективное определение бога; бог определяется как *процесс*, а атеизм как момент этого процесса. Но так же

мало, как вера, вновь восстановленная из безверия, является истинной верой, потому что это вера, всегда связанная со своим противоречием, столь же мало и бог, вновь восстановленный из своего отрицания, есть истинный бог; больше того, это есть бог, сам себе противоречащий, атеистический бог.

§ 22

Подобно тому как божественное существо есть не что иное, как сущность человека, освобожденная от пределов природы, так и сущность *абсолютного идеализма* есть не что иное, как сущность *субъективного идеализма, освобожденная от разумного предела субъективности, т. е. от чувственности или предметности вообще*. Гегелевская философия может быть поэтому выведена непосредственно из идеализма Канта и Фихте.

Кант говорит:

«Когда мы рассматриваем, каки следует, предметы чувств только как *явлений*, то тем самым уже мы признаем, что в основе этих явлений лежит вещь в себе, хотя мы не знаем ее такой, какова она сама по себе, мы знаем только ее явление, т. е. способ, каким наши чувства афишируются этим неизвестным нечто. Поскольку рассудок, таким образом, тем самым, что он *принимает явления*, признает также и бытие вещей в себе, постольку мы можем сказать, что представление такой сущности, которая лежит в основе явлений, т. е. чисто умственной сущности, не только допустимо, но и *неизбежно*⁵. Предметы чувств, опыта бывают, следовательно, для рассудка только *явлением, но не истиной*; они не удовлетворяют, сле-

довательно, рассудка, т. е. они не соответствуют его сущности. Рассудок, стало быть, никоим образом не ограничен чувственностью в своей сущности; в противном случае он должен был бы принимать чувственные вещи не за явления, но за чистую истину. То, что меня не удовлетворяет, не ограничивает меня также и не ставит мне пределов. И, тем не менее, умственные сущности не могут быть действительными объектами для рассудка. Кантовская философия есть противоречие субъекта и объекта, сущности и существования, мышления и бытия. Сущность относится здесь к *рассудку*, существование — к *чувствам*. Существование без сущности — это голое явление — таковы чувственные вещи; сущность без существования — это только мысль — таковы умственные сущности, ноумены; они мыслятся, но им недостает существования, по меньшей мере существования для нас, объективности; хотя они вещи в себе, т. е. истинные вещи, но они не действительные вещи, а стало быть, не вещи для рассудка, т. е. не вещи, определяемые и познаваемые им. Но какое противоречие отделять истину от действительности, действительность от истины! Снимая это противоречие, мы получим философию тождества, в которой умственные объекты, мыслимые вещи, в качестве истинных, также и действительны, где сущность и свойства объекта рассудка соответствуют сущности и свойствам самого рассудка, или *субъекта*; где, следовательно, субъект не ограничен и не обусловлен уже содержанием, вне его находящимся, противоречащим его сущности. Но субъект, не имеющий предметов вне себя, а стало быть, не имеющий никаких пределов и в себе, не есть уже более «конечный» субъект, не

есть большие Я, которому противостоит объект,— это уже абсолютное существо, теологическим или популярным выражением которого является слово «бог». Хотя это тот самый субъект, то самое Я, что и Я субъективного идеализма, но Я без пределов, которое поэтому большие и не кажется Я, субъективным существом, и поэтому также и не называется более Я.

§ 23

Гегелевская философия есть *перевернутый теологический идеализм*, подобно тому как спинозовская философия есть *теологический материализм*; она положила *сущность Я вне Я*, обособила его от Я, объективировала в качестве субстанции, в качестве бога; но тем лишь снова, а стало быть, и *косвенно и извращенно*, выразила *божественность Я*; выразила тем, что она эту сущность, как Спиноза *материю*, сделала *атрибутом, или формою, божественной субстанции*. *Сознание человека о боге есть самосознание бога*. Это значит, что сущность принадлежит богу, знание—человеку. Но сущность бога у Гегеля в действительности есть не что иное, как сущность мышления или мышление, *абстрагированное от Я, от мыслящего субъекта*. Мышление, т. е. *субъективную сущность*, но мыслимую без субъекта, т. е. представляемую *отличной от субъекта*, гегелевская философия превратила в *божественную абсолютную сущность*.

Тайна «абсолютной» философии есть поэтому тайна теологии. Подобно тому как эта последняя превращает определения человека в божественные определения таким образом, что она лишает их *той определенности*, в которой они суть то, что они суть,—

так точно поступает и абсолютная философия. «Каждому следует приписать способность мыслить — разум; для того чтобы мыслить его *абсолютным*, чтобы достичь, таким образом, той точки зрения, которой я требую, нужно *абстрагироваться от мыслящего субъекта*. Для того, кто производит эту абстракцию, разум перестает быть чем-то *субъективным*, каким он представляется большинству. Он даже не может быть мыслим как нечто *объективное*, так как *объективное*, или мыслимое, становится возможным только в *противоположность к мыслящему*, от которого здесь совершенно абстрагируются; посредством такой абстракции он превращается, таким образом, в истинное *в себе*, которое как раз находится в пункте безразличия между *субъективным и объективным*» (Шеллинг⁶). У Гегеля — то же. Мышление, лишенное своей определенности, при которой оно только и является мышлением, деятельностью субъективности, — вот сущность гегелевской логики. Третья часть логики есть — и даже так и называется — *субъективная логика*, и, тем не менее, формы субъективности, которые составляют ее предмет, *не должны быть субъективными*. Понятие, суждение, умозаключение, даже сами отдельные формы умозаключения и суждения, как проблематическое, так и ассерторическое суждение, не суть наши понятия, суждения, умозаключения; нет, это *объективные в себе и для себя сущие абсолютные формы*. Так отчуждает от человека абсолютная философия его собственную сущность, его собственную деятельность! Отсюда насилия и пытки, которым она подвергает наш дух. Мы должны мыслить наше не как наше, должны абстрагироваться от определенности, в которой нечто есть то, что оно

есть, т. е. должны мыслить его *без смысла*, должны принимать его в *бессмыслице* абсолютного. *Бессмыслица*—вот высшая сущность теологии как обыкновенной, так и спекулятивной.

То, что Гегель укоризненно заметил о философии Фихте, а именно, что каждый думает найти Я в себе, вспоминает о себе и все-таки не находит Я в себе, относится к спекулятивной философии вообще. Она все вещи берет только в одном смысле, в котором их нельзя более узнать. И основание этого зла—именно теология. Божественное, абсолютное существо должно быть отличным от конечного, т. е. действительного, существа. Но ведь мы не имеем для абсолютного никаких иных определений кроме именно определений действительных вещей, будь то природных или человеческих. Каким же образом эти определения становятся определениями абсолютного? Только таким образом, что они берутся в некотором другом смысле, чем тот, который составляет их действительный смысл, т. е. в совершенно превратном смысле. В абсолютном есть все, что есть в конечном; но там оно *совсем иное*, чем здесь; там действуют совершенно *другие законы*, чем у нас; там разумно и мудро то, что у нас есть чистая бессмыслица. Отсюда безграничный произвол спекуляции, которая пользуется названием вещи, не придавая, однако, никакого значения понятию, которое с этим названием связано. Спекуляция оправдывает этот свой произвол, заявляя, что она берет из языка для своих понятий те названия, с которыми «обычное сознание» связывает представления, имеющие отдаленное сходство с этими понятиями; она сваливает, таким образом, вину на язык. Но вина лежит в самом предмете, в *принципе* самой спе-

куляции. В спекуляции противоречие между вещью и названием, представлением и понятием есть не что иное, как старое теологическое противоречие между определением божественного и человеческого существа; в отношении к людям эти определения берутся в собственном, действительном смысле, в отношении же к богу—только в символическом или аналогическом смысле. Во всяком случае, философия не должна возвращаться к представлениям, которые благодаря обычному употреблению или злоупотреблению связаны с названиями, но она должна быть связана с определенной природой вещей, знаками которой служат названия.

§ 24

Тождество мышления и бытия—центральный пункт всей философии тождества—есть не что иное, как необходимое следствие и вывод из понятия бога, как существа, самое понятие, или сущность, которого содержит бытие. Спекулятивная философия только обобщила, превратила в свойство мышления, в свойство понятия вообще то, что теология признавала за исключительное свойство понятия бога. Тождество мышления и бытия есть поэтому лишь выражение божественности разума, выражение того, что мышление или разум есть абсолютная сущность, совокупность всей истины и реальности, выражение того, что нет никакой противоположности разуму, что, наоборот, разум есть все, как в строгой теологии бог есть все, т. е. все существенное и истинно существующее. Но бытие, не отличающееся от мышления, бытие, которое только предикат, или определение разума, это ведь только мыслимое, абстрактное бы-

тие, на самом же деле не бытие. Тождество мышления и бытия выражает поэтому лишь тождество мышления с самим собой. Это значит: *абсолютное мышление, исходя из самого себя, через самого себя не приходит к бытию.* Бытие остается чем-то потусторонним. Правда, абсолютная философия сделала для нас *посксторонним* то, что было *потусторонним для теологии*, но зато она превратила для нас *посюстороннее действительного мира в потустороннее*.

Мышление спекулятивной, или абсолютной, философии определяет бытие как нечто непосредственное и *не опосредствованное* в отличие от себя, как деятельности опосредствования. Для мышления, по крайней мере для того, которое мы имеем перед собой в данном случае, бытие—не что иное, как это. Мышление противопоставляет себе бытие, но лишь в *пределах себя самого* и тем самым непосредственно и без затруднения устраниет противоположность последнего к самому себе; ибо бытие, как противоположность мышления *внутри мышления*, есть не что иное, как сама мысль. Если, далее, бытие есть не что иное, как непосредственное, и если непосредственность составляет его единственное отличие от мышления, то как легко можно тогда доказать, что и мышлению также принадлежит определение непосредственности, а стало быть, и бытие. Если одна только *определенность мышления* составляет сущность бытия, как может бытие отличаться от мышления?

§ 25

Доказательство того, что нечто есть, не имеет никакого иного смысла кроме того, что это нечто

мысль. Когда я только объект представления, стало быть, не бываю уже больше самим собой, как это случается, например, с человеком после смерти, тогда я должен подчиниться всему; тогда другой может составить себе представление обо мне, которое является настоящей карикатурой, и я не смогу протестовать против этого; но если я еще действительно существую, тогда я могу расстроить ему его планы, заставить его почувствовать и доказать ему, что между мною, каким я существую в его представлении, и между мною, каким я существую в действительности, между мною, как его объектом, и мною, как субъектом, такая же разница, как между небом и землей. В мышлении я—абсолютный субъект, я все рассматриваю как объект, или предикат для себя, мыслящего субъекта; я нетерпим; в чувственной деятельности я, напротив, либерален, я позволяю предмету быть тем же, чем бываю я сам,—субъектом действительным, себя самого обнаруживающим существом. Только чувство, только созерцание дает мне нечто, как субъект.

§ 26.

Существо, мыслящее лишь абстрактно, не имеет абсолютно никакого представления о бытии, о существовании, о действительности. Бытие—это граница для мышления; бытие, как бытие, не есть предмет абсолютной или, по крайней мере, абстрактной философии. Спекулятивная философия сама выражает это косвенно тем, что для нее бытие тождественно с небытием, есть ничто. Но «ничто» не есть предмет мышления. Бытие, как объект спекулятив-

ного мышления, есть просто непосредственное, т. е. неопределенное, в нем, стало быть, *ничего различать, ничего мыслить*. Но спекулятивное мышление само для себя мера всякой реальности, оно объявляет за нечто существующее только то, в чем оно обнаруживается, в чем оно находит материал для мышления.

Бытие поэтому для абстрактного мышления есть ничто в себе и для себя, так как оно есть ничто мысли, т. е. оно ничто для мысли, нечто безмысленное. Но именно потому также и бытие, каким его в свою сферу привлекает спекулятивная философия и присваивает его понятию, есть чистый призрак, находящийся в абсолютном противоречии с действительным бытием, с тем, что человек понимает под бытием. Человек под бытием, понимая его надлежащим образом и в соответствии с разумом, понимает *наличное бытие, для-себя-бытие, реальность, существование, действительность, объективность*. Все эти определения, или названия, выражают одну и ту же суть с различных точек зрения. Бытие *in abstracto* (в абстракции), бытие *без объективности и без действительности, без для-себя-бытия* — конечно, ничто, но в этом *ничто я выражаю лишь ничтожество этой своей абстракции*.

§ 27

Бытие гегелевской логики есть бытие старой метафизики, приписываемое всем вещам без различия, так как, согласно ей, все вещи сходны в том, что они существуют. Это безразличное бытие есть, однако, абстрактная мысль, мысль без всякой реальности. Бытие столь же различно как и вещи, которые существуют.

В метафизике школы Вольфа значится, например, что бог, мир, человек, стул, книга и т. д. в том сходны друг с другом, что они существуют. И Христиан Томазий говорит: «Бытие всюду одинаково. Сущность так же многообразна, как и вещи». Это повсюду равное, безразличное и бессодержательное бытие и есть бытие гегелевской логики. Гегель сам замечает, что полемика против тождества бытия с «ничто» ведет только к тому, что под бытие подставляется определенное содержание. Но сознание бытия именно и связано всегда и необходимо с определенным содержанием. Если я абстрагирую от содержания бытия, стало быть, от всего содержания, ибо все есть содержание бытия, то у меня, конечно, не остается ничего кроме мысли о «ничто». Поэтому, если Гегель упрекает обыкновенное сознание в том, что оно нечто, не относящееся к бытию, подставляет вместо бытия, составляющего предмет логики, то к нему самому скорее относится упрек, что он беспочвенную абстракцию подставляет на место того, что человеческое сознание гораздо более правильно и разумно понимает под бытием. *Бытие—это не общее понятие, могущее быть отделенным от всех вещей. Оно едино с тем, что существует.* Оно мыслимо лишь посредственno, при помощи предикатов, составляющих сущность вещи. Бытие—это утверждение сущности. То, что есть моя сущность, и есть мое бытие. Рыба существует в воде, однако от этого бытия ты не можешь отделить ее сущности. Уже в языке бытие и сущность отождествляются. Только в человеческой жизни бытие обособляется от сущности, да и то лишь в исключительно ненормальных, неблагоприятных случаях; случается иногда, что не имеют сущности

там, где имеют бытие, но именно в силу этого разобщения не бывают на самом деле всей душой там, где бывают в действительности телом. Ты только там, где твое сердце. Все существа, однако, не говоря, конечно, о случаях противоестественного характера, охотно остаются там, где они суть, и охотно бывают тем, чем они суть, т. е. их сущность неотделима от бытия и их бытие от сущности. Стало быть, ты не можешь закреплять бытие как просто тождественное в отличие от различия сущности. Бытие *после вычета всех существенных качеств вещей* есть лишь твое представление о бытии, искусственное, выдуманное бытие, бытие без сущности бытия.

§ 28

Гегелевская философия не вышла за пределы противоречия между мышлением и бытием. Бытие, которым начинается феноменология, не в меньшей степени стоит в непосредственном противоречии с действительным бытием, чем то бытие, с которого начинается логика.

Это противоречие выявляется в феноменологии в форме «этого» и «общего», ибо единичное относится к бытию, общее же—к мышлению. В феноменологии «это» с «этим» неразрывно слиты для мысли, но какая огромная разница между «этим» как объектом абстрактного мышления и «этим» же как объектом действительности! Эта женщина, например, моя жена, этот дом—мой дом, хотя каждый о своем доме и о своей жене говорит подобно мне: этот дом, эта женщина. Стало быть, равнодушие и неразличимость логического «этого» здесь дают трещину, отвергаются

правовым сознанием. Если бы мы допустили логическое «это» в естественном праве, мы бы прямо пришли к общности жен и имуществ, при которой нет никакой разницы между той и этой, где каждый имеет каждую; или, правильнее сказать, мы пришли бы прямо к отрицанию всякого права, так как право и основано только на реальности различия между *этим* и *тем*.

В начале феноменологии мы имеем перед собой не что иное, как противоречие между *словом*, которое всегда всеобще, и *вещью*, которая всегда единична. Мысль, опирающаяся только на слово, и не выйдет из этого противоречия. Но в такой же степени, как слово не есть вещь, столь же мало *высказанное* или *мыслимое* бытие есть действительное бытие. Если возразят, что у Гегеля здесь идет речь не о бытии с практической точки зрения, а лишь с теоретической, то на это можно ответить, что в данном случае это совершенно уместно. Вопрос о бытии есть именно практический вопрос; вопрос, в котором принимает участие само наше бытие, это вопрос о жизни и смерти. И если мы в праве держаться за наше бытие, то мы не позволим и логике лишать нас его. Оно должно быть признано и логикой, если она не хочет оставаться в противоречии с действительным бытием. Впрочем, практическая точка зрения, точка зрения еды и питья привлекается даже феноменологией для опровержения истинности чувственного, т. е. единичного, бытия. Однако и тут я никогда в жизни не оказываюсь обязанным своим существованием словесному или логическому хлебу, хлебу *in abstracto* (в абстракции), но всегда только вот этому хлебу, «неизрекаемому». Бытие, основанное

на таких чистых неизреченностях, само поэту есть нечто неизрекаемое. Оно неизрекаемо. Только там, где кончаются слова, начинается жизнь, раскрывается тайна бытия. Если поэту неизреченность есть неразумие, то всякое существование, так как оно всегда и везде только это существование, неразумие. Но оно не таково. Даже не будучи изреченным, само для себя существование имеет смысл и разум.

§ 29

Мышление, «вторгающееся в свое Другое»—«Другое мышления», — есть, однако, бытие, есть мышление, переступающее свои естественные границы. Мышление вторгается в свою противоположность—это значит, что мышление претендует на то, что относится не к мышлению, а к бытию. Ведь единичность, индивидуальность принадлежат бытию, всеобщность—мышлению. Мышление претендует, стало быть, на единичность, превращает единичность—это отрицание всеобщности, эту существенную форму чувственности—в момент самого мышления. Таким образом, «абстрактное» мышление, или абстрактное понятие, имеющее бытие вне себя, становится «конкретным» понятием.

Каким же образом доходит человек до этого вторжения мышления в собственность бытия? Помощью теологии. В бого бытие непосредственно связано с сущностью или понятием; единичность, форма существования,—со всеобщностью. «Конкретное понятие»—это бог, превращенный в понятие. Но каким образом от «абстрактного» мышления человек приходит к мышлению «конкретному», или абсолют-

ному, от философии к теологии? Ответ на этот вопрос дала уже сама история переходом от древней языческой философии к так называемой неоплатонической, ибо неоплатоническая философия отличается от древней лишь тем, что она является теологией, в то время как та была только философией. Древняя философия имела своим принципом разум, «идею», но «идея не рассматривалась Платоном и Аристотелем как *все содержащая*». Древняя философия кое-что оставляла вне мышления, некоторый, так сказать, остаток, не разлагавшийся в мышлении. Образец такого бытия вне мышления есть материя, субстрат реальности. Разум имел свою *границу* в материи. Древняя философия жила еще, различая между мышлением и бытием; для нее мышление, дух, идея еще не были *всеохватывающей*, т. е. *единственной, исключительной, абсолютной реальностью*. Древние философы были к тому же и *светскими мудрецами, физиологами, политиками, зоологами, короче, антропологами*, а не теологами, по крайней мере, были лишь *отчасти* теологами; поэтому, конечно, они и оставались *частичными*, а стало быть, и ограниченными, недостаточными антропологами. Для неоплатоников, напротив, материя и материальный, действительный мир не являются уже вообще больше инстанцией и реальностью. Отечество, семья, мирские связи и блага вообще, старой перипатетической философией еще относившиеся к области человеческого блаженства,—все это ничто для неоплатонического мудреца. Даже смерть он почитает за лучшее, нежели телесную жизнь; он не считает тело своей сущностью; только в душе, обособившейся от всех телесных, короче, внешних вещей, полагает

он блаженство. Но, когда для человека вне самого его уже больше ничего нет, тогда он ищет и находит все в самом себе, тогда на место действительного мира он ставит воображаемый, интеллигиальный мир, в котором есть все то, что есть в мире действительном, только лишь *абстрактно*, в *представлении*. У неоплатоников, в нематериальном мире находится даже материя, только в нем—это лишь идеальная, мыслимая, воображаемая материя. А там, где человек вне себя не имеет уже никакого *существа*, там он в мыслях создает себе существо, которое, будучи *мысленным существом*, имеет, однако, вместе с тем и *свойства действительного существа*, будучи *внечувственным*, является одновременно и *чувственным существом*, будучи *теоретическим объектом*, является одновременно и *объектом практическим*. Это существо—бог, высшее благо неоплатоников. Человек удовлетворяется только *существом*. Недостаток действительного существа он поэтому возмещает существом идеальным, т. е. он подставляет теперь существо действительности, от которой он отказался или которую потерял, под свои представления и мысли; представление для него уже больше *не* представление, но сам *предмет*; образ уже больше *не* образ, но *сама вещь*; мысль или идея—реальность. Именно потому, что как субъект он не относится более к действительному миру, как к своему объекту, его *представления становятся для него объектами, существами, духами и богами*. Чем абстрактнее он, чем отрицательнее он относится к действительно чувственному, тем чувственнее он как раз в *абстрактном*. Бог, единое—высший объект и существо, абстрагированное от всякой множественности

и различия, т. е. от чувственности, постигается путем соприкосновения, путем непосредственной наличности (*ταρούχια*). Не только самое низшее, материя, но и самое высшее, единое, познается *посредством не-знания*, посредством *неведомства*. Это значит, что существо лишь мыслимое, абстрактное, *вне- и сверх-*чувственное есть вместе с тем действительно существующее, *чувственное* существо.

Подобно тому как человек, лишая себя *жизни*, отрицает тело—эту *разумную границу* субъективности,—он неизбежно попадает в фантастическую, трансцендентную практику, имеет дело с *телесными явлениями* бога и духов, стало быть, *практически* снимает различие между воображением и созерцанием; так и *теоретически* различие между мышлением и бытием, субъективным и объективным, чувственным и нечувственным теряется там, где материа не бывает для человека реальностью, а стало быть, и границей мыслящего разума, где разум, интеллектуальная сущность, сущность субъективности вообще, есть в этой своей неограниченности единственная, абсолютная сущность. Мысление все отрицает лишь для того, чтобы все полагать в себе. Оно не имеет никаких границ больше в чем-то вне себя, но благодаря этому оно само выступает за свои имманентные, свои естественные границы. Таким образом, разум, идея становятся конкретными, т. е. то, что должно дать созерцание, присваивается мышлению, то, что есть функция, дело чувства, ощущения, жизни, делается функцией, делом мышления, т. е. конкретное становится предикатом мысли, бытие становится лишь мысленной определенностью. Ибо положение: понятие—конкретно, тождественно с положением: бы-

тие—это мысленная определенность. То, что у неоплатоников было представлением, фантазией, Гегель было превращено в понятия, рационализировано. Гегель—это не «немецкий или христианский Аристотель», это немецкий *Прокл*⁷. «Абсолютная философия»—это возрожденная александрийская философия. По категорическому определению самого Гегеля, не аристотелевская, не древнеязыческая вообще, но александрийская философия есть абсолютная философия, христианская, хотя и смешанная еще с языческими ингредиентами, но все еще в элементе абстракции от конкретного самосознания.

Нужно заметить, что неоплатоническая теология особенно отчетливо доказывает, что каков объект, таков и субъект, и обратно; что, стало быть, объект теологии есть не что иное, как опредмеченная сущность субъекта, человека. Бог в высшей степени есть для неоплатоников простое, единое, абсолютно-неопределенное и неразличимое—не существо, но сверхсущество, ибо существо еще определено тем, что оно существует; это не понятие, не разум, но нечто без разума и сверх разума, ибо разум уже тем определен, что он разум, и где разум, там и различие, раздвоение на мыслящее и мыслимое, которое не может, следовательно, иметь места в абсолютно простом. Однако то, что объективно есть высшая сущность, то для неоплатоника оказывается таковой и субъективно; то, что он полагает в предмете, в боже, как бытие, то он полагает в себе, как деятельность, как стремление. Не быть больше различием, не быть больше разумом, не быть больше самим собой есть и значит быть божом. Но тем, что бог уже есть, неоплатоник стремится стать, цель его деятельности—это перестать

«быть самим собой, перестать быть рассудком и разумом». Экстаз, вохищение для неоплатоника—высшее психологическое состояние человека. Это состояние, опредмеченное в качестве сущности, и есть божественное существо. Бог, таким образом, происходит только из человека, но не наоборот, по крайней мере, первоначально, т. е. не человек из бога. В особенности ясно обнаруживается это в имеющемся и у неоплатоников определении бога как блаженного существа, которое ни в чем не нуждается. Ибо в чем ином, как не в скорбях и потребностях людей, имеет свое начало и основу это лишенное скорбей и потребностей существо? Если отпадает нужда, возникающая из скорбей и потребностей, то отпадает также и представление и ощущение блаженства. Только в противоположность к неблаженству блаженство есть реальность. Лишь в несчастьях людей рождается бог. Все свои определения бог получает только от людей; бог есть то, чем желает быть человек,—его собственная сущность, его собственная цель, представленные как действительное существо. В этом также состоит отличие неоплатоников от стоиков, эпикурейцев и скептиков. Отсутствие страсти, блаженство, отсутствие потребностей, свобода, самостоятельность были также целью и этих философов, но лишь в качестве человеческих добродетелей, т. е. для них основой в качестве истины все еще был конкретный, действительный человек; свобода и блаженство должны были стать предикатами этого субстрата. У неоплатоников же этот предикат становился субъектом, прилагательное человека превращалось в существительное, в действительное существо, хотя и для них языческая добродетель также оставалась еще истиной; в этом-то и различие

их от христианской теологии, перенесшей блаженство, совершенство и богоподобность человека в потусторонний мир. Но тем самым и действительный человек становился голой абстракцией без плоти и крови, аллегорической фигурой божественного существа. Плотин стыдился иметь свое тело—так, по крайней мере, свидетельствует о нем его биограф.

§ 30

Определение, что только «конкретное» понятие, т. е. понятие, носящее в себе природу действительного, есть *истинное* понятие, выражает признание *истинности конкретного*, или действительного. Но так как при этом понятие, т. е. сущность мышления, заранее предполагается в качестве абсолютной, единственно истинной сущности, то реальное, или действительное, в таком случае может быть признано только косвенным путем, только в качестве существенного и необходимого прилагательного понятия. Гегель—реалист, но чисто идеалистический, больше того—абстрактный реалист, т. е. реалист в абстракции от всякой реальности. Он отрицает мышление, именно абстрактное мышление, но лишь в пределах самого абстрактного мышления, так что отрицание абстракции опять есть абстракция. Согласно ему, философия имеет своим объектом только то, «что есть», но это «есть» само есть лишь *абстрактное, мыслимое «есть»*. Гегель—это мыслитель, сам себя превзошедший в мышлении; он хочет постигнуть *самую вещь*, но лишь в мысли о вещи, хочет быть вне мышления, но в самом мышлении; отсюда и трудность охватить «конкретное» понятие.

Признание света действительности в потемках абстракции есть противоречие, это утверждение действительного путем отрицания его. *Новая философия*, признающая конкретное не в абстракции, но в конкретном, признающая действительное в его действительности, следовательно, способом, соответствующим сущности действительного, признающая его как истинное и возводящая его в принцип и предмет философии,—эта философия является поэтому истиной гегелевской философии, истиной философии нового времени вообще.

Историческая необходимость и генезис новой философии из старой выводятся более подробно таким образом. Конкретное понятие, идея, согласно Гегелю, сначала только абстрактно, только в элементе мышления—рационализированный бог теологии до сотворения мира. Но, поскольку бог проявляется, открывается, воплощается в мире, осуществляется, постольку реализуется и идея; Гегель—это превращенная в логический процесс история теологии. Но раз мы вступаем с реализацией идей в царство реализма, где *истина* идей состоит в том, что она *действительна*, что она *существует*, то мы имеем *существование в качестве критерия истины*: только то *истинно*, что *действительно*. Спрашивается только, что же *действительно*? Только ли мыслимое? Только то, что есть объект мышления, рассудка? На этом пути мы не вышли бы, однако, из круга идей в абстракции. И платоновская идея также есть объект мышления, и потустороннее небесное также есть внутренний объект, объект веры и представления.

Если реальность мысли есть реальность как мыслимая, то реальность мысли есть опять-таки лишь мысль, здесь мы остаемся лишь в тождестве мысли с самой собой, в идеализме—в идеализме, который только тем отличается от субъективного идеализма, что он охватывает все содержание действительности и превращает ее в мысленную определенность. Если поэтому реальность мысли или идеи принимается всерьез, то нужно прибавить к ней нечто другое, чем она сама; иными словами, мысль как реализованная мысль должна стать другой, чем как *не-реализованная*, как только мысль она должна стать предметом не только мышления, но и *не-мышления*. Мысль реализуется—это и значит, что она отрицается, перестает быть только мыслью. Но что же такое это *не-мышление*, от мышления отличное? Это—чувственное. Мысль реализуется; это значит, что она становится *объектом чувств*; реальность идеи есть, таким образом, *чувственность*, но реальность есть *истина идеи*, стало быть, *чувственность есть ее истина*. Но мы все еще имеем чувственность только как предикат, идею, или же мысль,—как субъект. Почему же, однако, идея становится чувственной? Почему она не *истина*, если она *не реальна*, т. е. *не чувственна*? Разве не становится тем самым ее истинность зависимой от чувственности? Разве не приписываются значение и ценность чувственному *самому по себе*, отвлекаясь от того, что оно—реальность идеи? Если чувственность сама по себе—ничто, зачем в ней нуждается идея? Если только идея придает достоинство и ценность чувственности, то эта последняя—чистая роскошь, чистая безделушка, иллюзия, которой играет мысль. Но дело обстоит не так. К мысли только

потому предъявляется требование реализоваться, сделаться чувственной, что мысль бессознательно предполагает в качестве истины реальность, чувственность, независимую от мысли. Мысль оправдывает себя посредством чувственности; разве это было бы возможно, если бы последняя бессознательно не считалась за истину? Но так как сознательно исходят из признания истинности мысли, то истинность чувственности выражается поэтому только после, и чувственность превращается лишь в атрибут идеи, что, однако, составляет противоречие, ибо она только атрибут, и все же только она придает истинность мысли, стало быть, бывает одновременно и основным и второстепенным, одновременно и сущностью и акциденцией. Мы избавимся от этого противоречия только в том случае, если мы реальное, чувственное сделаем *субъектом самого себя*, если мы придадим последнему абсолютно самостоятельное, божественное, первоначальное значение, а не только выведенное из идеи.

§ 32

Действительное в своей действительности или в качестве такового действительно лишь в качестве объекта чувств, в качестве чувственного. Истинность, действительность, чувственность — тождественны. Только чувственное существо есть истинное, действительное существо. Не посредством мышления для самого себя, а лишь посредством чувств предмет дается нам в своем истинном смысле. Тождественный с мышлением объект или вместе с мышлением данный объект есть только мысль.

Объект, действительный объект именно и дан мне только там, где дано существо, на меня влияющее, где моя самодеятельность, если смотреть с точки зрения мышления, находит в деятельности другого существа свою границу, противодействие. Понятие объекта первоначально есть не что иное, как понятие *другого Я*—так в детстве, например, все вещи воспринимаются как свободно действующие, произвольные существа; поэтому понятие *объекта* вообще опосредствовано через понятие *Ты, опредмеченного Я*. Не для Я, а для *не-Я* во мне, говоря языком Фихте, дан объект, т. е. другое Я; ибо только там, где я из Я превращаюсь в Ты, только там, где я подвергаюсь воздействию, возникает представление об активности, вне меня *существующей*, т. е. об объективности. Но только посредством чувств *Я—не-Я*.

Для прежней абстрактной философии характерен вопрос, каким образом различные и самостоятельные существа, субстанции, могут влиять друг на друга, например, тело на душу, на Я. Но этот вопрос оставался для нее неразрешимым, потому что она абстрагировалась от чувственности, потому что субстанции, которые должны были влиять друг на друга, были абстрактными, чисто умственными сущностями. Тайну взаимного влияния разрешает только чувственность. Только чувственные существа влияют друг на друга. Я—это Я для себя и одновременно Ты для другого. Но это я есть лишь в качестве чувственного существа. Абстрактный рассудок, однако, изолирует это для-себя-бытие в качестве субстанции, атома, Я, бога; только произвольно может он поэтому связать с этим бытием бытие для другого, ибо необходимость этой связи есть только чувственность,

от которой он, однако, абстрагируется. То, что я мыслю вне чувственности, я мыслю без всякой связи и вне таковой. Но как я могу несвязанное мыслить снова как связанное?

§ 33

Новая философия принимает в соображение и рассматривает бытие, каким оно существует для нас, не только как разумную, но и как действительно пребывающую сущность, следовательно, бытие как объект бытия, как объект его самого. Бытие в качестве предмета бытия—а только такое бытие и есть бытие и заслуживает названия бытия—есть бытие чувства, созерцания, ощущения, любви. Бытие, таким образом, есть тайна созерцания, ощущения, любви.

Только в ощущении, только в любви «Это»—эта личность, эта вещь—обладает отдельной абсолютной ценностью, только здесь конечное есть бесконечное, в этом и только в этом одном состоят бесконечная глубина, божественность и истинность любви. Только в любви бог, считающий волосы на голове человека, есть истина и реальность. Христианский бог сам является лишь абстракцией человеческой любви, образом последней. Но так как только в любви «Это» обладает абсолютной ценностью, то, стало быть, не в абстрактном мышлении, а в ней одной только заключается тайна бытия. Любовь—это страсть, а только страсть есть признак существования. Только то, что является истинным объектом страсти, действительной или возможной, только то и существует. Лишенное ощущений и страстей, абстрактное мышление снимает различие между бытием и небытием, для любви же это различие, исчезающее в мысли, есть

реальность. Любить значит не что иное, как убедиться в этом различии. Только для того, кто ничего не любит,—каков бы ни был предмет этой любви,—только для того и безразлично, существует ли что-нибудь или нет. Но, подобно тому как бытие в отличие от небытия дается мне только любовью, вообще только ощущением, так и *объект* в отличие от меня самого дан мне ими же. Боль—это громкий протест против отождествления субъективного с объективным. Страдание любви бывает от того, что в действительности *нет* того, что есть в представлении. Субъективное здесь—объективное, представление—предмет, но этого именно не должно быть, это противоречие, неправда, несчастье; отсюда и желание восстановить истинное соотношение, при котором субъективное и объективное не были бы тождественны. Даже животная боль выражает это различие достаточно резко. Лишь в том и состоят страдания голода, что в желудке нет ничего вещественного, что желудок, так сказать, является сам себе объектом: пустые стенки его трутся друг о друга, вместо того чтобы перетирать другой материал. Человеческие ощущения обладают поэтому не эмпирическим, антропологическим значением, какое придавала им старая трансцендентная философия; они имеют онтологическое, *метафизическое* значение: в повседневных ощущениях скрыты самые глубокие и высшие истины. Любовь, таким образом, является настоящим онтологическим доказательством бытия предмета вне нашей головы, и никакого другого доказательства бытия кроме любви и вообще ощущения нет. Существует только то, чье бытие дает тебе радость, чье небытие доставляет страдание. Различие между объ-

ектом и субъектом, между бытием и небытием есть в такой же степени радостное, как и болезненное, различие.

§ 34

Новая философия опирается на истинность любви, на истинность ощущения. В любви, вообще в ощущении, каждый человек признает истинность новой философии. Новая философия в отношении ее базиса есть не что иное, как сущность ощущения, поднятая до сознания; то, что *каждый человек*, действительный человек, исповедует в сердце своем, она утверждает в разуме и разумном. Она—это сердце, доведенное до разума. Сердце не хочет абстрактных, метафизических или теологических, оно хочет действительных, чувственных предметов и существ.

§ 35

Если старая философия говорила: *не существует то, что не является мыслимым*, то новая философия, напротив, заявляет: *не существует то, что не любимо, что не может быть любимым*. Но то, что не любимо, не может стать и предметом преклонения. Только то, что может быть *объектом религии*, и есть объект философии.

Любовь, однако, является критерием бытия, критерием истинности и действительности, как объективно, так и субъективно. *Где нет любви, там нет и истины*. И только тот *человек* любит⁸; ничего не любить тождественно с ничем не быть. Чем больше кто-нибудь есть, тем больше он любит, и обратно.

§ 36

Если старая философия имела исходным пунктом положение: *Я есть абстрактное, только мыслящее существо, тело не относится к моей сущности*, то новая философия начинает, напротив, с положения: *Я есть действительное, чувственное существо, тело принадлежит к моей сущности, именно тело в своей целокупности и есть мое Я, моя сущность*. Чтобы освободиться от чувственных представлений, чтобы не осквернить абстрактных понятий, старая философия мыслила поэтому в непрерывном противоречии и раздоре с чувствами; новая философия, напротив, мыслит в тесном согласии и мире с чувствами. Старая философия признавалась в истинности чувственности в самом понятии бога, включающего в себе бытие, ибо это бытие должно было ведь быть, вместе с тем, и бытием, отличным от того, что мыслимо, бытием вне духа, вне мышления, должно было быть действительно объективным, т. е. чувственным, бытием,—но она признавалась в этом только скрытно, только абстрактно, только бессознательно и против воли, только потому, что она была вынуждена; новая философия, напротив, совершенно сознательно и радостно признает истину чувственности; она откровенно чувственная философия.

§ 37

Философия нового времени искала чего-либо *непосредственно достоверного*. Она отбросила поэтому беспочвенное мышление схоластики, обосновала философию на самосознании, т. е. на место существования мыслимого, на место бога—этой высшей и по-

следней сущности всей схоластической философии— она поставила мыслящее существо. Я, самосознающий дух; ибо мыслящее существо для мыслящего бесконечно более близко, налично, достоверно, чем мыслимое. Можно сомневаться в существовании бога, сомневаться вообще в том, о чём я мыслю, но несомненно то, что я существую, я, который мыслит, который сомневается. Однако самосознание новой философии само опять-таки является только мыслимой, опосредствованной через абстракцию и, стало быть, сомнительной сущностью. Несомненно, непосредственно достоверно только то, что является объектом чувств, созерцания, ощущения.

§ 38

Истинно и божественно только то, что не требует никаких доказательств, что непосредственно достоверно, через само себя, прямо говорит само за себя и располагает к себе, непосредственно влечет за собой утверждение, что оно существует действительно,— безусловно определенное, безусловно несомненное, ясное, как солнце. Но ясно, как солнце, только чувственное; только там, где начинается чувственность, кончается всякое сомнение, прекращается всякий спор. Тайна непосредственного знания—это чувственность.

Все опосредствовано, говорит гегелевская философия. Однако только в том случае что-либо истинно, если оно не опосредствовано, а дано непосредственно. Исторические эпохи образуют поэтому только такие моменты, когда то, что раньше было лишь мыслимым, опосредствованным, было лишь мыслью,

становится объектом непосредственной чувственной достоверности, а потому и истиной. Превращать опосредствование в божественную необходимость и важнейший признак истины—это сколастично. Необходимость опосредствования только условна; оно необходимо только там, где в основе лежит ложная предпосылка, где истина, одно учение, вступает в противоречие с другим учением, которое пока еще тоже считается за истинное, все еще уважается. Опосредствующая себя истина—это истина, еще связанная со своей противоположностью. Она начинает с этой своей противоположности, затем, однако, снимает ее. Если же она подлежит снятию, отрицанию, то почему должен я начинать с нее, а не с равным правом с ее отрицания? Вот, например, бог как бог есть абстрактное существо; он обособляет себя в мир, определяется и реализуется в мире, в человеке; только так он конкретен, только так отрицается абстрактная сущность. Но почему же нельзя начать прямо с конкретного? Почему то, что достоверно и доказано *само через себя*, не должно быть выше, чем достоверное посредством ничтожности своей противоположности? Следовательно, кто же может возвести опосредствование в необходимость, в закон истины? Только тот, кто не справился еще с тем, что подлежит отрицанию, кто обрется еще в спорах сам с собой, кто еще не закончил вполне счетов сам с собой, короче, только тот, в котором истина является талантом, проявлением особой, хотя бы и выдающейся, способности, а не гением, проявлением всего человека. Тот, кто не опосредствованное чувственное знание. То, что для таланта существует только в голове, то вовсе уже в плоть и кровь у гения, т. е., оновым лишь был маниакальный по мышлениям

иначе говоря, то, что для таланта все еще объект мышления, для гения есть уже объект чувств.

§ 39

Старая абсолютная философия загнала чувства в область явлений, конечного; и, тем не менее, с противоречии с этим она определила божественное и абсолютное в качестве предмета искусства. Но предмет искусства — посредственно — в словесном искусстве, непосредственно — в изобразительном искусстве — является предметом зрения, слуха, чувств. Предметом чувств, стало быть, бывает не только конечная, являющаяся, но также и истинная божественная сущность; чувство, следовательно, — это орган восприятия абсолютного. Искусство «изображает истину в чувственном»; будучи правильно понято и выражено, это положение значит только то, что искусство изображает истинность чувственного.

§ 40

С религией обстоит так же, как и с искусством. Чувственное созерцание, а не представление, является сущностью христианской религии, формой, органом высшего божественного существа. Но там, где чувственное созерцание считается органом божественного, истинного существа, там божественное существо выражается и признается как чувственное, чувственное же — как божественное, ибо каков субъект, таков и объект.

«И слово стало плотью и обитало с нами, и мы видели славу его». Предмет христианской религии только для потомков является объектом представле-

ния и фактом фантазии; но первоначальное созерцание снова восстанавливается. Христос, пребывающий в небе, является богом непосредственного, чувственного созерцания; таким образом, из предмета представления, мысли, из духовного существа, каким он является для нас, он там превращается в чувственное, ощущимое, видимое существо. И это созерцание является началом и концом, а следовательно, и сущностью христианства. Спекулятивная философия понимала и излагала поэтому искусство и религию не в настоящем свете, не в свете действительности, а в сумерках рефлексии, в то время как она, следуя своему принципу, являющемуся абстракцией от чувственности, сделала чувственность призрачной, превратив ее лишь в определенность формы чувственности; искусство есть бог в определенности формы чувственного созерцания, религия—бог в определенности формы представления. Но в действительности сущность есть как раз то, что для рефлексии является только как форма. Где бог проявляется и почитается в огне, там на самом деле огонь почитается как бог. Бог в огне есть не что иное, как сущность огня, поражающая человека своими действиями и свойствами. Бог в человеке есть не что иное, как сущность человека. Точно так же и то, что искусство изображает в форме чувственности, есть не что иное, как собственная сущность чувственности, неотделимая от этой формы.

§ 41

Предметом чувств являются не только «внешние» вещи. Человек сам себе дан только при помощи чувств; он сам для себя предмет как чувственный

объект; тождество субъекта и объекта в самосознании есть лишь абстрактная мысль; истиной же и действительностью это тождество становится только в чувственном созерцании человека человеком.

Мы чувствуем не только камень и дерево, не только мясо и кости, мы чувствуем также и чувства, когда мы пожимаем руку или целуем губы чувствующего существа; с помощью слуха мы воспринимаем не только журчанье воды и шелест листьев, но также и искренний голос любви и мудрости, мы видим не только зеркальную поверхность и спектр цветов, мы взглядываемся также и во взор человека. Стало быть, предметом чувств является не только внешнее, но и *внутреннее*, не только плоть, но и дух, не только вещь, но и Я. Поэтому все является чувственно воспринимаемым если не непосредственно, то посредственно, если не вульгарными, если не грубыми, то изощренными чувствами, если не глазами анатома или физика, то глазами философа. Эмпиризм справедливо выводит поэтому происхождение наших идей из чувств; он забывает только, что значительнейшим, существеннейшим объектом чувств человека является *сам человек*, что свет сознания и разума загорается только во взоре человека к человеку. Прав поэтому идеализм, когда он ищет происхождения идей в человеке, но он не прав, если он хочет вывести их из изолированного человека, из существа для себя сущего, из человека, определяемого как душа, короче—из Я без чувственно данного Ты. Только посредством общения, только из разговора человека с человеком возникают идеи. Не в одиночестве, но сам-друг доходит человек до понятий, до разума вообще. Два человека необходимы для

образования человека—духовного в такой же степени, как и физического: общение человека с человеком есть первый принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже самая уверенность в существовании других вещей вне меня опосредствована для меня уверенностью в существовании другого человека вне меня. То, что вижу я один, в этом я сомневаюсь; что кроме меня видит также и другой, то только достоверно.

§ 42

Различие между сущностью и видимостью, основанием и следствием, субстанцией и акциденцией, необходимым и случайным, спекулятивным и эмпирическим не дает основания для образования двух миров или царств: одного сверхчувственного, к которому относится сущность, и другого чувственного, к которому относится видимость; это различие отпадает в пределах самой чувственности.

Возьмем пример из естествознания. В линнеевской системе растений первые классы растений определяются по числу тычинок. Но уже в одиннадцатом классе, где имеется от 12 до 20 тычинок, а тем более в классе двадцатитычиночных или многотычиночных числовая определенность становится безразличной; тычинок уже не считают. Мы имеем, таким образом, перед нашими глазами в одной и той же области пример различия между определенным и неопределенным, необходимым и безразличным, рациональным и иррациональным множеством; нам не нужно поэтому выходить за пределы чувственного, чтобы притти к границам только чувственного, только эмпирического в смысле абсолютной философии: чтобы найти

сверхчувственное, т. е. душу и разум, в чувственности, требуется только не обособлять разум от чувства.

§ 43

Чувственное это не есть непосредственное в смысле спекулятивной философии, т. е. в том смысле, что оно есть нечто мирское, ясное, как день, бесмысленное, само собой разумеющееся. Непосредственное чувственное созерцание, напротив, возникло позже, чем представление и фантазия. Первое созерцание человека само является лишь созерцанием представления и фантазии. Задача философии, вообще науки, состоит поэтому не в том, чтобы отойти от чувственных, т. е. действительных, вещей, но в том, чтобы к ним притти; не в том, чтобы превращать предметы в мысли и представления, но в том, чтобы невидимое обыкновенным глазом сделать видимым, т. е. предметным.

Первоначально люди видят вещи такими, какими они им являются, не такими, каковы они суть в действительности; видят в вещах не их самих, но лишь свои вымыслы о них, вкладывают в них свою собственную сущность, не различают предмет от представления о нем. Представление для необразованного, субъективно мыслящего человека ближе, чем созерцание, ибо в созерцании он бывает вырван из себя самого, в представлении же он остается у самого себя. Но с мыслями дело обстоит так же, как с представлением. Люди скорее и гораздо дольше занимаются небесными, божественными вещами, чем человеческими, земными, т. е. скорее и гораздо дольше занимаются вещами, переведенными на мысли, чем

вещами в оригиналe, в подлиннике. Только в последнее время, как некогда в Греции после господства мира восточных грез, человечество снова вернулось к чувственному, т. е. не извращенному, объективному созерцанию чувственного, а стало быть, и действительного; но этим человечество вернулось только к самому себе; ибо человек, имеющий дело только с существами, созданными воображением или абстрактной мыслью, сам является лишь абстрактным, фантастическим, не действительным и не истинно человеческим существом. Реальность человека зависит только от реальности его предмета. Если ты ничего не имеешь, то ты сам ничто.

§ 44

Пространство и время — не простые формы явлений: они суть основные условия, разумные формы, законы как бытия, так и мышления.

Наличное бытие есть первое бытие, первая определенность. Я здесь — вот первый признак действительного, живого существа. Указательный палец является путеводителем от ничто к бытию. Здесь — это первая граница, первое отделение. Здесь я, там ты, мы вне друг друга; поэтому мы можем оба быть, не мешая другу другу, — места достаточно. Солнце не там, где Меркурий; Меркурий не там, где Венера; глаза не там, где уши, и т. д. Где нет пространства, там нет места и системы. Определение места есть первое разумное определение; на него опирается всякое дальнейшее определение. Организующая природа начинается с распределения по различным местам, но ведь различные места даны непосредственно

пространством. Только в пространстве ориентируется разум. Где я?—вот первый вопрос проснувшегося сознания, первый вопрос житейской мудрости. Ограничение в пространстве и времени есть первая добродетель; различие места есть первое отличие уместного от неуместного, которое мы преподаем ребенку или примитивному человеку. Примитивному человеку место безразлично; он все делает в любом месте без различия; глупец поступает так же. Глупцы поэтому приходят в себя; если они связывают себя со временем и местом. Условием всякой экономии, даже духовной, является умение ставить различное на различные места, отделять пространственно то, что качественно различно. Не переносить в текст того, что должно быть в примечании, не помещать в начале того, чему место только в конце, короче, пространственное ограничение и различие относятся и к мудрости писателя.

Хотя здесь речь идет все время об определенном месте, но здесь и не принимается во внимание ничего большего кроме местной определенности. Я не могу отделять пространства от места, если я хочу понять пространство в его *действительности*. Понятие пространства возникает во мне только с вопросом «где». «Где»—это нечто всеобщее, годится для всякого места без различия, и все-таки это «где» определенно. Этим «где» дается то «где», определенностью места дается одновременно и всеобщность пространства. Всеобщее понятие пространства в силу этого является реальным, конкретным понятием только в связи с определенностью места. Гегель дает пространству, как и вообще всей природе, лишь *отрицательное* определение. Однако здесь бытие является положитель-

ным. Я не там, потому что я здесь; это не-там-бытие является, стало быть, только выводом из положительного, полного выразительности, здесь-бытия. То, что здесь, это не там, что одно находится вне другого—это граница только для твоего представления, но не граница в себе. Это внеположность, которая должна быть, которая не противоречит, но соответствует разуму. Но у Гегеля эта внеположность является отрицательным определением, потому что это внеположность того, что не должно быть вне друг друга, ибо истиной считается логическое понятие как абсолютное тождество с самим собой—пространство же есть именно *отрицание* идеи, разума; и в это отрицание разум поэтому может быть привнесен только тем, что оно *отрицается*. Однако пространство не только не является отрицанием разума, напротив, только в пространстве дается место идее, разуму, только пространство является первоначальной сферой разума. Где нет пространственной внеположности, там нет и логической. Или, наоборот,—если мы, подобно Гегелю, хотим перейти к пространству, исходя из логики,—где нет различия, там нет и пространства. Различия в мышлении должны осуществляться в качестве различных, но различные же выступают в пространстве одно вне другого. Пространственная внеположность является поэтому истиной логических различий. Но то, что внеположно, то может быть мыслимо только одно вслед за другим. *Действительное мышление*—это мышление в пространстве и во времени. Отрицание пространства и времени всегда имеет место *внутри* самого пространства и времени. Мы экономим пространство и время лишь для того, чтобы выиграть их.

§ 45

*Вещи не должны мыслиться иначе, чем они про-
исходят в действительности. То, что отделено в
действительности, не должно быть тождественным
и в мыслях. Исключение мышления и идеи—интеллек-
туального мира неоплатоников—из законов дей-
ствительности есть привилегия теологического про-
извола. Законы действительности суть также и за-
коны мышления.*

§ 46

*Непосредственное единство противоположных
определений возможно только в абстракции и имеет
значение только для нее. В действительности противоположности
всегда связаны между собой посредством среднего термина. Этим средним термином
является предмет, субъект противоположностей.*

Поэтому нет ничего легче, как показать единство противоположных предикатов. Для этого нужно только абстрагироваться от предмета, или субъекта этих противоположностей. Вместе с предметом исчезает и граница между противоположностями; они теперь беспочвенны и шатки, следовательно, непосредственно совпадают. Если я рассматриваю, например, бытие только абстрактно, если я абстрагирую от всякой определенности, которая существует, то естественно, что бытие получается равным ничто. Единственным различием, границей между бытием и ничто, является определенность. Если я выбрасываю то, что есть, тогда что же это такое это простое «есть»? Но то, что сказано здесь об этой противопо-

ложности и о ее тождестве, относится также и к тождеству всех остальных противоположностей спекулятивной философии.

§ 47

Средством соединить в одном и том же существе противоположные или противоречащие определения соответствующим действительности образом является только время.

По крайней мере, у живых существ это так. Таким образом, здесь у человека, например, проявляется то основное противоречие, что меня наполняет, надо мной господствует то одно определение, одно ощущение, одно намерение, то другое, прямо противоположное определение. Только там, где одно представление, одно ощущение вытесняет другое, когда нельзя притти ни к какому решению, ни к какой устойчивой определенности, когда противоположные состояния непрерывно сменяются в душе, только там и тогда она находится в адских муках противоречия. Если бы я мог одновременно совместить в себе противоположные определения, то они нейтрализовались бы, притупились бы, подобно противоположностям химического процесса, которые одновременно теряют свои различия в нейтральном продукте. Но в том-то и состоят муки противоречий, что я теперь страстно хочу быть и являюсь тем, чем в ближайшее мгновение я столь же энергично не захочу быть и не буду, что положение и отрицание следуют друг за другом и обе противоположности, каждая во всей своей резкости и определенности, но, исключая друг друга, возбуждают меня.

Действительное изображается в мышлении не в целых числах, а в дробях. Эта разница нормальна; она основана на природе мышления, сущность которого составляет всеобщность в отличие от действительного, сущность которого составляет индивидуальность. Если эта разница не приводит к *формальному противоречию между мыслимым и действительным*, то этому мешает только то, что мышление протекает *не прямолинейно в тождестве с самим собой, но прерывается чувственным созерцанием*. Только мышление, определяемое и исправляемое чувственным созерцанием, является *реальным, объективным мышлением, мышлением объективной истины*.

Важнее всего признание, что абсолютное, т. е. изолированное, обособившееся от чувственности, мышление не выходит за *пределы формального тождества, тождества мышления с самим собой*; ибо, если даже мышление или понятие определяются, как единство противоположных определений, то сами эти определения опять-таки только абстракции, мысленные определения, стало быть, снова тождества мышления с самим собой, только умножения *того* тождества, из которого исходят как из абсолютной истины. «Другое», противопоставляемое идеи, будучи положено идеей, не отличается от нее действительно, реально, не отпускается идеей; в лучшем случае оно отпускается идеей только *pro forma* (формально), для вида, чтобы показать ее либеральность, ибо это «другое» идеи есть само *опять-таки идея*, но только не в форме идеи, еще не положенное и не осуществленное в качестве идей. Таким образом, мышление само

по себе не приходит ни к какому положительному отличию и к противоположному себе; но именно поэтому мышление не имеет никакого другого критерия истины кроме того, что нечто не противоречит мышлению или идее, стало быть, обладает только формальным, субъективным критерием, который ничего не решает относительно того, есть ли эта мыслимая истина одновременно и действительная истина. Критерием, который решает в данном случае, является единственно созерцание. *Audiatur et altera pars* (пусть высушают и другую сторону). Но именно чувственное созерцание и есть противная партия мышления. Созерцание берет вещи в широком, мышление — в узком смысле; созерцание оставляет вещи в их неограниченной свободе, мышление дает им законы, но законы эти слишком часто деспотичны; созерцание просветляет голову, но не определяет и не решает ничего; мышление определяет, но и ограничивает часто ум; созерцание само по себе не имеет никаких принципов, мышление само по себе — никакой жизни; правило есть дело мышления, исключение из правила — дело созерцания. Если поэтому только созерцание, определяемое мышлением, является истинным, то и, наоборот, только мышление, расширенное и раскрывшееся благодаря созерцанию, есть истинное мышление, соответствующее сущности действительного. Тождественное с самим собой, непрерывное мышление заставляет в противоречие с действительностью мир вращаться по кругу около своего центра; но мышление, прерванное наблюдением неравномерности этого движения, стало быть, посредством *аномалии* созерцания, превращает этот круг в соответствии с истиной в эллипс. Круг — это символ, это герб спекуля-

тивной философии, мышления, опирающегося только на самого себя, и гегелевская философия, как известно, также есть круг кругов, хотя в отношении планет, но определенная к этому только эмпирией, она объявляет окружность «путем дурно равномерного движения»; эллипс, напротив, является символом, гербом чувственной философии и мышления, опирающегося на созерцание.

§ 49

Определениями, гарантирующими действительное познание, являются только те, которые определяют предмет посредством самого предмета, только его собственные индивидуальные определения, т. е. не всеобщие, какими являются логически-метафизические определения, которые не определяют никакого предмета, потому что они распространяются на все предметы без различия.

Совершенно правильно поэтому Гегель превратил логически-метафизические определения из определений предметов в самостоятельные определения, в самоопределения понятия, из предикатов, какими они являлись в старой метафизике, превратил их в субъекты и дал метафизике или логике значение самоудовлетворенного божественного знания. Но в этом и состоит противоречие, что эти логически-метафизические определения, так же как и в старой метафизике, снова становятся определениями действительных вещей в конкретных науках; естественно, что это только потому и оказывается возможным, что с логически-метафизическими определениями всегда связываются одновременно и конкретные, взятые из чувственных явлений, и конкретные, вымыслимые в уме.

самого предмета, а потому и удачные определения, или же потому, что сам предмет сводится к совершенно абстрактным определениям, в которых его уже нельзя совсем узнать.

§ 50

Действительное в своей действительности и цельности, предмет новой философии, является также предметом только для действительного и цельного существа. Новая философия объявляет поэтому своим принципом познания, своим субъектом—не Я, не абсолютный, т. е. абстрактный, дух, короче, не разум в абстрактном виде, но действительное и цельное существо человека. Только человек является реальностью, субъектом разума. Человек мыслит, а не Я, не разум. Новая философия опирается, следовательно, не на божественность, т. е. не на истинность, разума самого по себе; она опирается на божественность, т. е. на истинность, всего человека. Иными словами: хотя она опирается на разум, но на разум, сущность которого составляет человеческое существо, опирается, стало быть, не на нереальный, бесцветный, безымянный разум, но на разум, питаемый кровью человека. Поэтому, если старая философия говорила: только разумное истинно и действительно, то новая философия, напротив, заявляет: только человеческое истинно и действительно, ибо только человеческое разумно; человек—мера разума⁹.

§ 51

Единство мышления и бытия только тогда имеет смысл и является истинным, если человек рассматри-

вается как основа, как субъект этого единства. Только реальное существо познает реальные вещи; только там, где мышление является не субъектом для самого себя, но предикатом действительного существа, только там и мысль не отделена от бытия. Единство мышления и бытия не является формальным единством, как если бы к мышлению в себе и для себя бытие присоединялось в качестве определенности; оно зависит только от предмета, от содержания мышления.

Отсюда вытекает следующий категорический императив. Не желай быть философом в отличие от человека, не будь ничем иным, как только мыслящим человеком; мысли не как мыслитель, т. е. не способностью, вырванной из цельности действительного человеческого существа и изолированной для себя; мысли как живое, действительное существо, в качестве которого ты подвергаешься оживляющему и освежающему действию волн океана; мысли в существовании, в мире как член последнего, а не в пустоте абстракции, как единственная монаада, как абсолютный монарх, как безучастный, внemировой бог; тогда ты можешь рассчитывать на то, что твои мысли будут единством бытия и мышления. Как это может быть, чтобы мышление в качестве деятельности действительного существа не постигало действительных вещей и существ? Только тогда, когда мышление обособляют от человека, фиксируют для самого себя, возникают мучительные, бесплодные и с этой точки зрения неразрешимые вопросы: как относится мышление к бытию, к объекту? Ибо мышление, фиксированное для самого себя, т. е. положенное вне человека, находится вне всякой связи и взаимодействия с миром. К объекту ты возвышаешься только посред-

ством того, что ты унижаешь себя до того, чтобы стать сам объектом для других. Ты мыслишь только потому, что твои мысли *сами могут быть мыслимы*, и мысли твои истинны только тогда, когда они выдерживают пробу объективности, когда их признает также и кто-то другой *вне тебя*, для кого они объекты; ты видишь только в качестве видимого, чувствуешь только в качестве чувствуемого. Мир открыт только для открытой головы, а отверстия головы суть только *чтобы*. Мышление же, изолированное для самого себя, *заключенное в себе*, мышление *без чувств, без человека и еще человека* есть *абсолютный субъект*, который не может и не должен быть объектом для других, но именно поэтому, вопреки всем усилиям, *не находит никогда перехода к объекту, к бытию*; он не находит его в такой же степени, в какой голова, отделенная от тулowiща, не находит перехода к овладению предметом, ибо у нее отсутствуют средства—органы хватания.

§ 52

Новая философия есть *полное, абсолютное, лишенное противоречий разложение теологии в антропологии*; ибо она является разложением последней не только в разуме, как это было в старой философии, но также и в сердце, короче, в целом, действительном существе человека. Но и в этом отношении она является только *необходимым результатом старой философии*, ибо то, что однажды уже было разложено в разуме, должно быть, наконец, разложено и в жизни, в сердце, в крови человека. Она является одновременно и истиной старой философии и вместе с тем *новой самостоятельной истиной*; ибо только истина, во-

щедшая в плоть и кровь, есть истина. Старая философия неизбежно снова впадала в теологию, ибо то, что отрицается только в уме, только абстрактно, то еще обладает противороджностью в сердце; новая философия, напротив, *эзсе не может подвергнуться рецидиву*: то, что умерло одновременно и телом и душой, то не может вернуться обратно даже как приявление.

§ 53

Человек ни в каком случае не отличается от животных одним только мышлением. Скорее все его существо отличает его от животных. Хотя тот, кто не мыслит, и не является человеком, но не потому, что мышление причина, а только потому, что оно есть необходимое следствие и свойство человеческого существа.

Нам не нужно поэтому выходить за пределы чувственности, для того чтобы признать человека существом, стоящим над животными. Человек не частичное существо, каким является животное, но универсальное, а потому не ограниченное и несвободное, а неограниченное и свободное существо, ибо универсальность, неограниченность и свобода неотделимы друг от друга. И эта свобода существует не в особенной способности, в воле, так же как и эта универсальность не состоит в особенной способности силы мышления или разума—эта свобода, эта универсальность проникают *все* существо его. Чувства животных могут быть и острее, чем человеческие, но они таковы только в отношении определенных вещей, находящихся в необходимой связи с потребностями животного: они острее именно в силу этой

определенности, исключительного ограничения определенным. Человек не обладает обонянием охотничьей собаки или ворона; но только потому, что его обоняние охватывает все роды запахов, оно свободнее и относится индифферентнее к особым запахам. Но если чувство возвышается над ограничениями частного, над этой своей связанностью потребностями, то оно возвышается до самостоятельного, до теоретического значения и достоинства: универсальное чувство—это ум, универсальная чувственность—это духовность. Даже низшие чувства—обоняние и вкус—поднимаются у человека до духовных, теоретических актов. Запах и вкус вещей являются предметом естествознания. Даже сам желудок человека, как бы презрительно мы на него ни смотрели, является не животной, но человеческой сущностью в силу своей универсальности, не ограниченной определенным родом питательных средств. Вот почему человек свободен от бешеного обжорства, с которым животные набрасываются на свою добычу. Оставьте человеку голову, но дайте ему желудок льва или лошади, и он, наверное, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается только с ограниченным, т. е. животным, чувством. Нравственное, или разумное, отношение человека к желудку состоит поэтому только в том, чтобы рассматривать последний не как скотскую, но как человеческую сущность. Кто исключает желудок из человечества, кто переносит желудок в класс животных, тот уполномочивает человека на скотство в еде.

§ 54

Новая философия превращает человека (включая сюда и природу как базис человека) в единственный универсальный и высший предмет философии; превращает, следовательно, антропологию, включая физиологию, в универсальную науку.

§ 55

Искусство, религия, философия или наука суть только явления или обнаружения истинной человеческой сущности. Человек, т. е. совершенный, истинный человек, это только тот, который обладает эстетическим, или художественным, религиозным или нравственным, философским или научным чувством; человек только тот, кто ничего существенно человеческого из себя не исключает. Homo sum, et humani nihil a me alienum puto (я человек, и ничто человеческое мне не чуждо¹⁰) — это положение, взятое в своем универсальнейшем и высшем значении, является девизом новой философии.

§ 56

Абсолютная философия тождества совершенно извратила точку зрения истины. Естественная точка зрения человека, точка зрения разделения на Я и на Ты, на субъект и объект, является истинной, абсолютной точкой зрения, следовательно, и точкой зрения философии.

§ 57

Соответствующее истине единство головы и сердца состоит не в том, что их различия затушевываются

и маскируются, но скорее в том, что существенный объект сердца является также и существенным объектом для головы, следовательно, только в тождестве предмета. Новая философия, превращая существенный и высший предмет сердца—человека—также в существенный и высший предмет ума, кладет, таким образом, разумное основание единству головы и сердца, мышления и жизни.

§ 58

Истина заключается не в мышлении, не в знании для самого себя. Истина только в целостности человеческой жизни и человеческой сущности.

§ 59

Для отдельного человека сущность человека заключается не в нем как моральном и не в нем как мыслящем существе. Сущность человека только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, которое однако опирается только на реальность различия между Я и Ты.

§ 60

Одиночество — это конечность и ограниченность; общность — это свобода и бесконечность. Человек для себя — это только человек (в обыкновенном смысле); человек вместе с человеком, единство Я и Ты, есть бог.

§ 61

Абсолютный философ, в качестве мыслителя, конечно, а не человека, говорил или, по крайней мере,

думал о себе: «la vérité c'est moi» (истина—это я), подобно «l'état c'est moi» (государство—это я¹¹) абсолютного монарха и «l'être c'est moi» (бытие—это я) абсолютного бога. Человеческий философ говорит, напротив: *даже в мышлении, даже в качестве философа, я — человек с людьми.*

§ 62

Истинная диалектика—это не монолог уединенного мыслителя с самим собой, это—диалог между Я и Ты.

§ 63

Троичность была высшей мистерией, центральным пунктом абсолютной философии и религии. Но тайной последней, как было уже исторически и философски доказано в «Сущности христианства», является тайна совокупной общественной жизни, тайна необходимости Ты для Я, та простая истина, что никакое существо, будь оно и называйся оно человеком, богом, духом, Я,—поскольку они только для себя одного,—не является истинным, совершенным, абсолютным существом, что истина и совершенство заключаются только в связи и в единстве существ, подобных друг другу. Высшим и последним принципом философии является поэтому единство человека с человеком. Все существенные отношения—принципы различных наук—суть только различные виды и образы этого единства.

§ 64

Старая философия обладала двойственной истиной¹²: истиной для себя самой—философией, не за-

ботившейся о людях, и истиной для людей—религии. Новая философия, напротив, как философия человека является по существу также и философией для человека; без вреда для достоинства и самостоятельности теории, наоборот, в теснейшем согласии с последней она имеет практическую, и притом в высшем смысле практическую, тенденцию; она заступает место религии, она заключает в себе *сущность* религии, она поистине есть *сама религия*.

§ 65

Реформаторские попытки, имевшие до сих пор место в философии, отличались от старой философии более или менее только по виду, но не по роду. Однако неизменным условием действительно новой, т. е. самостоятельной, философии, соответствующей потребностям человечества и его будущности, является ее отличие по существу, *toto genere* (целиком) от старой философии.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ТЕЗИСЫ К РЕФОРМЕ ФИЛОСОФИИ¹³

Тайна теологии—антропология, но тайна спекулятивной философии—теология, спекулятивная теология, которая тем отличается от обычной, что удаленную последнюю из страха и непонимания в потусторонний мир божественную сущность она переносит в посюсторонний, т. е. делает наличной, определяет, реализует ее.

Спиноза—подлинный основоположник современной спекулятивной философии, Шеллинг—ее восстановитель, Гегель—ее завершитель.

«Пантеизм» есть необходимое следствие теологии (или теизма)—последовательная теология; «атеизм»—необходимое следствие «пантеизма», т. е. последовательный «пантеизм»*.

* Эти теологические определения употребляются здесь только в смысле *тривиальных кличек*.

Христианство—это противоречие между политеизмом и монотеизмом.

Пантеизм—это монотеизм с предикатом политеизма, т. е. пантеизм делает самостоятельные сущности политеизма предикатами, атрибутами единой самостоятельной сущности. Так, Спиноза сделал мышление как совокупность мыслящих вещей и материю как совокупность протяженных вещей атрибутами субстанции, т. е. бога: бог есть мыслящая вещь, бог есть протяженная вещь.

Философия тождества отличалась от спинозовской только тем, что мертвое, флегматичное существо субстанции она одушевила духом идеализма. Гегель в особенности превратил самодеятельность, силу саморазличения, самосознание в атрибут субстанции. Парадоксальное положение Гегеля: «Сознание о боге есть самосознание бога», поконится на том *это сама фундамент*, как парадоксальное положение Спинозы: «Протяженность, или материя, является атрибутом субстанции», и не имеет другого смысла, кроме того, что самосознание есть атрибут субстанции, или бог—это Я. Сознание, которое теист, в отличие от действительного сознания, приписывает богу, есть только представление без реальности. Но положение Спинозы «Материя есть атрибут субстанции» не выражает ничего больше, как то, что материя есть субстанциальная, божественная сущность; точно так же положение Гегеля не выражает ничего больше, кроме того, что сознание есть божественная сущность.

Метод реформаторской критики *спекулятивной философии* вообще не отличается от примененного уже в *философии религии*. Нам нужно лишь всегда превратить *предикат в субъект и в качестве субъекта сделать объектом и принципом*, т. е. лишь перевернуть спекулятивную философию, и мы получим не-прикрытую, чистую, голую истину.

«Атеизм»—это «пантеизм» наизнанку.

Пантеизм—это *отрицание теологии с точки зрения самой же теологии*.

Как, по Спинозе (*«Этика»*, ч. 1, опред. 3 и предлож. 10), атрибут или предикат субстанции есть сама субстанция, так и, по Гегелю, предикат *абсолютного*, субъекта вообще, есть *сам субъект*. Абсолютное, по Гегелю, есть бытие, сущность, понятие (дух, само-сознание). Но абсолютное, мыслимое только как бытие, есть *не что иное*, как само бытие; абсолютное, поскольку оно мыслится в той или другой определенности или категории, покрывается *целиком* этой категорией, этой определенностью, так что, если отвлечься от них, оно есть простое название. Но, несмотря на это, абсолютное все еще лежит в основе как *субъект*; *истинный субъект*, то, в силу чего абсолютное есть не только простое название, а *нечто определенное*, все еще имеет значение простого предиката, как у Спинозы атрибут.

Абсолютное, или бесконечное, спекулятивной философии, рассматриваемое психологически, есть не что иное, как недетерминированное, неопределенное, т. е. абстракция от всего определенного, положенное как отличное от этой абстракции, но одновременно с нею же отождествленное существо; рассматриваемое же исторически, оно есть не что иное, как старое, теологически-метафизическое, *не* конечное, *не* человеческое, *не* материальное, *не* определенное, *не* созданное существо или не-существо (*Unwesen*)—домиро-вое ничто, положенное в качестве акта.

Гегелевская логика—это приведенная к разуму и к современности, превращенная в логику теологии. Логика, подобно божественной сущности теологии, есть идеальная, или абстрактная, совокупность всех реальностей, т. е. всех определений, всех конечных вещей. Все, что есть на земле, находится снова в небе теологии; так и все, что существует в природе, имеется в небе божественной логики: качество, количество, мера, сущность, химизм, механизм, организм. В теологии мы имеем все дважды, один раз абстрактно, другой раз конкретно; точно так же и в гегелевской философии все повторяется дважды—как объект логики, а затем снова как объект философии, природы и духа.

Сущность теологии есть трансцендентная, положенная вне человека, сущность человека; сущность логики Гегеля—трансцендентное мышление, мышление человека, положенное вне человека.

Как теология *раздваивает* и *отчуждает* человека, чтобы затем отчужденную сущность опять с ним *возвращать*, так Гегель *умножает* и *расщепляет* свою, тождественную себе сущность природы человека, чтобы затем насилиственно разделенное насилиственно примирить.

Метафизика, или логика, только тогда является *истинной, имманентной наукой*, когда она не отделяется от так называемого *субъективного духа*. Метафизика—это *эзотерическая психология*. Какой произошло насилие рассматривать качество само по себе, ощущение само по себе, разрывать то и другое между отдельными науками, как если бы качество—чем-либо без ощущения, ощущение—чем-либо без качества.

Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как *личный, от себя самого обособленный, так называемый конечный, дух*; точно так же как бесконечное *существо* теологии—не что иное, как *абстрактное существо*.

Абсолютный дух открывается, или реализуется, Гегелю, в искусстве, в религии, в философии. Переведе на немецкий язык это значит: *дух искусства, религии, философии есть абсолютный дух*. Искусство и религию нельзя отделить от человеческого ощущения, фантазии и созерцания, философию нельзя отделить от мышления, словом, абсолютный дух—от субъективного духа, или сущности, здешка, не возвращая нас опять к старой точке зрения.

ния теологии, не изображая нам абсолютный дух как какой-то другой, отличный от человеческой сущности дух, т. е. как вне нас существующий призрак нас самих.

Абсолютный дух—это «усошший дух» теологии, который блуждает еще, как *призрак*, в гегелевской философии.

Теология—это *вера в призраки*. Но обычная теология имеет свои призраки в чувственном воображении, *спекулятивная теология*—в нечувственной абстракции.

Абстрагировать значит полагать *сущность* природы *вне природы*, *сущность* человека—*вне человека*, *сущность* мышления—*вне акта мышления*. Гегелевская философия *отчуждает* человека *от него самого*, поскольку вся ее система *покоится* на этих актах абстракций. Хотя она отождествляет снова то, что разъединяет, но опять-таки лишь *разъединенным, опосредствованным* способом. Гегелевской философии недостает *непосредственного единства, непосредственной достоверности, непосредственной истины*.

Непосредственное, ясное, как солнце, необманчивое отождествление сущности человека, отчужденной от него посредством абстракции, с самим человеком не может быть выведено из гегелевской философии положительным путем, а лишь как ее *отрицание*, может вообще быть *понято и постигнуто* лишь в том

случае, если оно понято как *полное отрицание* спекулятивной философии, хотя бы одновременно оно и было ее истиной. Хотя в гегелевской философии и заключается все, но всегда в то же время со своим *отрицанием*, со своей *противоположностью*.

Очевидным доказательством того, что абсолютный дух есть так называемый конечный субъективный дух, т. е. что один не может и не должен быть обособляем от другого, является *искусство*. Искусство вытекает из чувства того, что посюсторонняя жизнь есть истинная жизнь, конечное есть бесконечное, оно вытекает из чувства вдохновения определенным действительным существом как высшим, божественным существом. Христианский монотеизм не заключает в себе никакого принципа художественного или научного образования. Лишь *политизм*, так называемое *идолопоклонство*, является источником искусства и науки. Греки возвысились до совершенства пластического искусства только благодаря тому, что для них *безусловно и безоговорочно* человеческая форма имела значение высшей формы, формы божества. Христиане только тогда подошли к поэзии, когда *стали практически отрицать христианскую теологию*, почитать женское существо как божественное существо. Христиане, как художники и поэты, находились в *противоречии* с сущностью своей религии, как они ее себе представляли, т. е. как она была *предметом* их сознания. Петрарка из религиозных побуждений *раскаивался* в стихах, в которых обогатил свою Лауру. Почему христиане не имеют, подобно язычникам, художественных творений, адекватных их

религиозным представлениям? Почему у них нет вполне удовлетворяющего их изображения Христа? Потому что религиозное искусство христиан терпит крушение вследствие рокового противоречия между их *сознанием и истиной*. Сущность христианской религии в действительности есть человеческая сущность, а в сознании христиан она представляется другой, нечеловеческой, сущностью. Христос должен быть человеком и вместе с тем не человеком; он— нечто двусмысленное. Искусство может изображать только истинное, *недвусмысленное*.

Решительное, вошедшее в плоть и кровь, сознание, что человеческое есть божественное, конечное— бесконечное, служит источником новой поэзии и нового искусства, которые по своей энергии, глубине и страсти превзойдут все прежние. Вера в потустороннее есть абсолютно не поэтическая вера. Страдание есть источник поэзии. К лирическому жару способен лишь тот, кто ощущает потерю конечного существа как бесконечную потерю. Лишь скорбная прелесть воспоминания о том, чего *больше нет*, есть первый художник, первый идеалист в человеке. Но вера в потустороннее превращает всякое страдание в видимость, в неправду.

Философия, которая выводит конечное из бесконечного, определенное из неопределенного, *никогда не приводит к истинному утверждению конечного и определенного*. Конечное выводится из бесконечного, это значит: бесконечное, неопределенное определяет-

ся, отрицается; тем самым признается, что бесконечное без определения, т. е. вне конечного, есть ничто, конечное, следовательно, утверждается как реальность бесконечного. Но в основе остается лежать отрицательное, не-существо (*Unwesen*) абсолюта; поэтому положенная конечность постоянно и вновь снимается. Конечное есть отрицание бесконечного и опять-таки бесконечное—отрицание конечного. Философия абсолютного есть противоречие.

Как в теологии человек есть истина, реальность бога, ибо все предикаты, реализующие бога как бога, делающие бога действительным существом, как-то: могущество, мудрость, доброта, любовь, даже бесконечность и индивидуальность, имеющие своими условиями отличие от конечного, полагаются лишь в человеке и вместе с человеком, так и в спекулятивной философии истина бесконечного есть конечное.

Истинность конечного выражается абсолютной философией только косвенным, извращенным образом. Если бесконечное существует только тогда, и только тогда истинно и действительно, когда оно определено, т. е. когда оно полагается не как бесконечное, но как конечное, то в действительности конечное есть бесконечное.

Задача истинной философии заключается не в том, чтобы познавать бесконечное как конечное, а в том, чтобы познавать конечное как не-конечное,

как бесконечное; или иначе: не конечное полагать в бесконечном, а бесконечное в конечном.

Начало философии—не бог, не абсолютное, не бытие, как *предикат* абсолютного или идеи, начало философии—конечное*, определенное, *действительное*. Бесконечное совсем не может мыслиться без конечного. Можешь ли ты мыслить, определять качество, не мысля *определенного качества*? Значит, не неопределенное, а определенное есть первое начало, ибо *определенное* качество есть не что иное, как *действительное* качество; мыслимому качеству предшествует действительное.

Субъективное начало и ход развития философии есть также ее *объективный ход* и *объективное начало*. Прежде чем ты мыслишь качество, ты *чувствуешь* качество. Мышлению предшествует *страдание*.

Бесконечное есть *истинная сущность* конечного, или *истинное* конечное. Истинная спекуляция, или философия, есть не что иное, как *истинная и универсальная эмпирия*.

* Слово «конечное» я употребляю всегда только в смысле «абсолютной» философии, для которой, с точки зрения абсолютного, реальное, действительное кажется недействительным, ничтожным, потому что для нее недействительное, неопределенное имеет значение реального; хотя, с другой стороны, снова, с точки зрения *ничтожества*, для нее конечное, ничтожное кажется реальным; это противоречие, которое особенно ярко проявляется в ранней шеллинговской философии, лежит также еще и в основе гегелевской философии.

Бесконечное религии и философии есть и никогда не было чем-либо иным, как чем-то конечным, чем-то определенным, но только в мистифицированном виде, при помощи постулата, требующего от конечного и определенного не быть конечным и определенным. Спекулятивная философия провинилась в *той же ошибке*, что и теология, сделав определения действительности, или конечного, определениями и предикатами бесконечного только посредством *отрицания* той определенности, в которой они суть то, что они суть.

Честность и искренность полезны во всем, также и в философии. Но философия честна и искрення только тогда, когда признает конечность своей спекулятивной бесконечности, т. е. признает, например, что тайна природы в боже есть не что иное, как тайна человеческой природы, что ночь, которую она полагает в боже, чтобы из нее возник свет сознания, есть не что иное, как ее собственное, *темное, инстинктивное* чувство реальности и необходимости материи.

Имевший до сих пор место ход развития спекулятивной философии—от абстрактного к конкретному, от идеального к реальному—есть извращенное развитие. На этом пути нельзя никогда притти к истинной объективной реальности, но всегда лишь к реализации своих собственных абстракций и именно поэтому также никогда—к истинной свободе духа; ибо только *созерцание вещей и существ в их объективной действительности делает человека свободным и независимым от всяких предрассудков*. Переход от

идеального к реальному имеет свое место только в практической философии.

Философия есть познание того, что есть. Так мыслить, так познавать вещи и существа, каковы они суть,—это высший закон, высшая задача философии.

То, что есть, выражать так, как оно есть, т. е. истинное выражать истинно,—кажется поверхностным; то, что есть, выражать так, как оно не есть, т. е. истинное выражать неистинно и превратно,—кажется глубоким.

Правдивость, простота, определенность суть формальные признаки реальной философии.

Бытие, с которого начинает философия, не может быть отделено от сознания, а сознание—от бытия. Подобно тому как реальность ощущения есть качество и, наоборот, ощущение — реальность качества, так и бытие есть реальность сознания, но точно так же, наоборот, сознание — реальность бытия; только сознание есть *действительное* бытие. *Реальное* единство духа и природы составляет только сознание.

Все определения, формы, категории (или как бы их ни называли), которые спекулятивная философия совлекла с абсолютного и перенесла в область ко-

печного, эмпирического, содержит как раз истинную сущность конечного, истинное бесконечное, истинные и последние мистерии философии.

Пространство и время суть формы существования всего сущего. Лишь существование в пространстве и времени есть настоящее существование. Отрицание пространства и времени есть всегда отрицание их сущности, но не их сущности. Ощущение вне времени, воля вне времени, мысль вне времени, существование вне времени суть нелепости. У кого нет времени вообще, у того нет и времени и порыва ни к воле, ни к мышлению.

Отрицание пространства и времени в метафизике, в сущности вещей, имеет пагубнейшие практические последствия. Лишь тот, кто *повсюду* стоит на точке зрения времени и пространства, имеет и в жизни *такт и практический рассудок*. Пространство и время суть первые категории практики. Народ, который исключает из своей метафизики время, обоготворяя вечное, т. е. *абстрактное, ограниченное от времени* существование, исключает также последовательно время и из своей политики, обоготворяет, противный праву и рассудку, антиисторический принцип—принцип застоя.

Спекулятивная философия сделала *обособленное от времени развитие* формою и атрибутом абсолютного. Но это обособление развития от времени есть истинный шедевр спекулятивного произвола и разительное доказательство того, что спекулятивные

Философы точно так же поступили со своим абсолютом, как теологи—со своим богом, который имеет все аффекты человека, будучи лишен *аффекта*, любит без любви, гневается без гнева. Развитие без времени—то же, что развитие *без развития*. Впрочем, положение «абсолютное существо развивается из себя самого» истинно, разумно только в *обратной форме*. Оно должно, следовательно, гласить: только во времени развивающееся, развертывающееся существо есть *абсолютное*, т. е. *истинное, действительное существо*.

Пространство и время суть формы обнаружения *действительного бесконечного*.

Где нет границы, где нет времени, где нет лишений, там нет и качества, нет энергии, нет вдохновения, нет пыла, нет любви. Только терпящее лишения существо есть *необходимое существо*. *Лишнее потребностей существование есть ненужное существование.* То, что вообще свободно от потребностей, не имеет и потребности в существовании. Существует ли оно, или нет, это безразлично, безразлично для него самого, безразлично для других. Существо без лишений есть существо без почвы. Лишь то, что способно страдать, заслуживает существования. Лишь *удрученное скорбями существо есть божественное существо*. Существо без страданий есть существо *без сущности*. Но существо, не испытывающее страданий, есть не что иное, как существо *без чувственности, без материи*.

Философия, которая не заключает в себе *пассивного принципа*, философия, которая размышляет о существовании без времени, о бытии без длительности, о качестве без ощущения, о существе без сущности, о жизни без жизни, без плоти и крови,—подобная философия, как философия абсолютного вообще, в качестве чрезмерно односторонней имеет своей противоположностью необходимо эмпирию. Правда, Спиноза сделал материю атрибутом субстанции, но не как принцип страдания, а именно потому, что она не страдает, что она единая, неделимая, бесконечная, что она имеет именно те же определения, что и противоположный ей атрибут мышления, словом, потому, что она—абстрактная материя, материя без материи, подобно тому как сущность гегелевской логики есть сущность природы и человека, но без сущности, без природы, без человека.

Философ должен воспринять в текст философии то в человеке, что не философствует, что скорее направлено против философии, противоречит абстрактному мышлению, т. е. то, что у Гегеля низведено лишь на роль *примечания*. Только таким путем философия становится *универсальной*, *свободной от противоречий, неопровергаемой, непреодолимой силой*. Поэтому философии следует начинать не с себя, но со своей *антитезы, с «нефилософии»*. Эта отличная от мышления, нефилософская, абсолютно *антихоластическая* сущность в нас есть *принцип сенсуализма*.

Существенными орудиями, органами философии служат голова, источник активности, свободы, метафизической бесконечности, идеализма, и сердце—источник страданий, конечности, потребности, сенсуализма; выражаясь теоретически: мышление и созерцание; ибо мышление есть потребность головы, созерцание, чувство — потребность сердца. Мышление есть принцип школы, системы; созерцание — принцип жизни. В созерцании я определяюсь предметом, в мышлении я определяю предмет; в мышлении я есмь Я, в созерцании — не-Я. Лишь из отрицания мышления, из определенности предметом, из страсти — этого источника всякого наслаждения и скорби — рождается истинная объективная мысль, истинная объективная философия. Созерцание дает существование, непосредственно тождественное с существованием, мышление же — сущность, опосредованную через различие и через обособление от существования. Поэтому только там, где с сущностью соединяется существование, с мышлением — созерцание, с активностью — пассивность, со схоластической флегмой германской метафизики — антисхоластический, сангвинический принцип французского сенсуализма и материализма, только там есть жизнь и истина.

Какова философия, таков и философ, и, наоборот, свойства философа, субъективные условия и элементы философии являются также и ее объективными условиями. Истинный, тождественный с жизнью и человеком философ должен быть галло-германской крови. Не пугайтесь, целомудренные немцы, этого смешения! Уже в 1716 г. эти мысли были высказаны в «Acta

philosophorum: «Если мы сопоставим друг с другом немцев и французов, то последние отличаются большей живостью, зато первые—большой солидностью, и можно было бы с полным основанием сказать, что галло-германский темперамент лучше всего подходит для философии или что дитя, имеющее отцом француза и немку матерью, должно было бы, при прочих равных обстоятельствах, унаследовать превосходный философский ум». Совершенно правильно, только нам следует сделать мать француженкой, а отца—немцем. Сердце—женский принцип, чувство конечного, седалище материализма—настроено по-французски; голова—мужской принцип, седалище идеализма—по-немецки. Сердце революционизирует, голова реформирует; голова приводит вещи в порядок, сердце приводит их в движение. Но лишь там, где есть движение, волнение, страсть, кровь, чувственность, лишь там есть дух. Только *esprit* (ум) Лейбница, его сангвенический, материалистически-идеалистический принцип—вот что освободило впервые немцев от их философского педантизма и схоластизма.

Сердце слыло доныне в философии оплотом теологии. Но именно сердце есть безусловно антитеологический, в смысле теологии неверующий, атеистический принцип в человеке. Ибо оно не верует *ни во что другое, кроме себя самого*; верует только в непреоборимую, божественную, абсолютную реальность своего существа. Но голова, которая сердца не понимает, дело которой—разделять, различать на субъект и объект, превращает собственную сущность сердца в *отличное от сердца объективное, внешнее*.

нее существо. Правда, у сердца есть потребность в другом существе, но только в таком, которое ему подобно, от сердца не отличается, сердцу не противоречит. Теология отрицает правду сердца, правду религиозного аффекта. Религиозный аффект, сердце, говорит, например: «Бог страдает»; теология говорит, напротив: «Бог не страдает», т. е. сердце отрицает различие бога и человека, теология утверждает его.

Теизм покоятся на разладе между головой и сердцем; пантеизм есть снятие этого разлада в разладе эже, ибо он делает божественное существо имманентным лишь как трансцендентное; лишь антропотеизм свободен от разлада. Антропотеизм—это приведенное к рассудку сердце; он выражает в голове лишь понятным образом то, что сердце говорит по-своему. Религия есть лишь аффект, чувство, сердце, любовь, т. е. отрицание, растворение бога в человеке. Поэтому новая философия как отрицание теологии, отвергающая истину религиозного аффекта, является утверждением религии. Антропотеизм есть осознавшая сама себя религия, религия, сама себя постигающая. Напротив, теология отрицает религию под видом ее утверждения.

Шеллинг и Гегель суть противоположности. Гегель представляет мужской принцип самостоятельности, самодеятельности, короче, идеалистический принцип; Шеллинг—женский принцип рецептивности, восприимчивости (сперва он воспринял Фихте, затем Платона и Спинозу, наконец, Беме), короче, материалистический принцип. Гегелю недостает со-

зерцательности; Шеллингу—*силы мышления и определения*. Шеллинг—мыслитель только в общем: но, где коснется дела, т. е. в отношении частного и определенного, он впадает в сомнамбулизм воображения. Рационализм у Шеллинга—только *видимость*, иррационализм же—*истина*. Гегеля это приводит только к *абстрактному существованию и реальности*, т. е. к иррациональному принципу; Шеллинга же—лишь к *мистическому, вообразаемому существованию и реальности*, противоречащей рациональному принципу. Гегель восполняет недостаток реализма *крепкими словцами*, Шеллинг—*красивыми словами*. Гегель выражает необычное обычными словами, Шеллинг—обычное необычными. Гегель превращает *вещи* в *чистые мысли*, Шеллинг же—*чистые мысли* (например, самобытие в боже) в *вещи*. Гегель обманывает мыслящие головы, Шеллинг—немыслящие. Гегель делает неразумие разумом; Шеллинг, наоборот, разум—неразумием. Шеллинг—это реальная философия в *мечте*, Гегель—уже в *понятиях*. Шеллинг отрицает абстрактное мышление в *фантазии*, Гегель—в *абстрактном мышлении*. Гегель как *самоотрицание отрицательного мышления*, как завершение старой философии представляет отрицательное начало новой; Шеллинг представляет старую философию, *воображающую и питающую иллюзию*, будто она является новой реальной философией.

Гегелевская философия—это снятие противоречия между мышлением и бытием, как его в особенности высказал Кант, но, заметьте, отрицание этого противоречия только внутри самого противоречия,

внутри одного из его элементов, *внутри мышления*. У Гегеля мысль есть бытие: мысль—субъект, бытие—предикат. Логика есть мышление в элементе мышления, или сама себя мыслящая мысль, мысль как беспредикатный субъект, или мысль, представляющая одновременно и свой субъект и свой предикат. Но мышление в элементе мышления еще абстрактно; оно поэтому реализуется, отчуждается. Эта реализованная, отчужденная мысль есть природа, вообще—реальное, бытие. Но что в этом реальном—истинно реально?—Мысль, которая потому тотчас опять и совлекает с себя предикат реальности, чтобы восстановить свою беспредикатность как свою истинную сущность. Но именно поэтому Гегель и не пришел к бытию как к бытию, к свободному самостоятельному бытию, счастливому в себе самом. Гегель мыслил объекты лишь как *предикаты* себя самое мыслящей мысли. Признанное сейчас противоречие между *существующей* и *мыслимой* религией в гегелевской философии религии происходит лишь от того, что и здесь, как везде, мысль делается субъектом, а предмет, религия — простым *предикатом* мысли.

Тот, кто не отказывается от гегелевской философии, не отказывается и от теологии. Гегелевское учение о том, что природа, реальность полагается идеей, есть лишь *рациональное выражение* теологического учения, что природа создана Богом, материальное существо—нематериальным, т. е. абстрактным, существом. В конце «Логики» это даже приводит абсолютную идею к фантастическому «решению»¹⁴,

для того чтобы собственноручно и документально подтвердить ее происхождение из теологического неба.

Гегелевская философия есть последнее прибежище, последняя рациональная опора теологии. Подобно тому как некогда католические теологи становились фактически аристотеликами, чтобы иметь возможность оспаривать протестантизм, так ныне протестантским теологам приходится по праву становиться гегельянцами, чтобы бороться с «атеизмом».

Истинное отношение мышления к бытию только следующее: *бытие—субъект, мышление—предикат*. Мысление—из бытия, но бытие—не из мышления. Бытие существует из себя и через себя, бытие дается только бытием, бытие имеет свое основание в себе, ибо только бытие есть смысл, разум, необходимость, истина, словом—все во всем. Бытие—есть, ибо небытие есть небытие, т. е. ничто, *бессмыслица*.

Сущность бытия *как бытия* есть сущность природы. Возникновение во времени распространяется только на формы, но не на сущность природы.

Бытие лишь там выводится из мышления, где *истинное единство мышления и бытия разорвано*, где сначала у бытия отнимают его *душу*, его сущность путем абстракции, а вслед за тем опять находят в совлеченной с бытия сущности смысл и основание

отого пустого самого по себе бытия; точно так же и мир выводится и должен быть выведен из бога только тогда, когда сущность мира произвольно обособляют от самого мира.

Тот, кто спекулирует на особый реальный принцип философии, как так называемые положительные философи,

Подобен *веерю* он на тощей ниве,
Каким-то духом злым в кругу ведом,
А около него златая зреет нива¹⁵.

Эта златая нива—природа и человек, ибо оба нераздельны. Созерцайте природу, созерцайте человека! Здесь вы имеете тайны философии перед глазами.

Природа есть неотличимая от существования сущность, человек—отличающаяся от существования сущность. Неотличимая сущность есть основание отличимой, следовательно, природа есть основание человека.

Новая, единственно положительная философия есть *отрицание всякой школьной философии* и, хотя бы она и заключала в себе истинный ее элемент, есть отрицание философии как абстрактного, частного, т. е. схоластического, качества: она не имеет особых примет, особого языка, особого имени, особого принципа; она есть сам мыслящий человек—человек, который существует и знает себя как осознавшую себя сущность природы, как сущность истории, как сущ-

ность государств, как сущность религии; 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,—знает, что пантеистическая сущность, которую спекулятивные философы или, скорее, теологи обособляли от человека, определяли как абстрактную сущность, 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 есть единство всех этих антитетических истин как абсолютно самостоятельная и чистая истина.

Новая философия уже высказалась в качестве философии религии как отрицательно, так и положительно. Следует только заключения ее анализа сделать ее посылками, чтобы признать в них принципы положительной философии. Но новая философия не гонится за благосклонностью публики. Уверенная в самой себе, она пренебрегает казаться тем, что она есть; но именно поэтому она должна быть тем, что она не есть для нашего времени, которому в существенных интересах видимость служит сущностью, иллюзия—реальностью, название—делом. Так дополняют себя противоположности! Там, где ничего считается чем-то, ложью—истиной, там в силу после-

довательности должно считать нечто за *ничто*, истину—за ложь. И там, где предпринимают—комическим образом, в тот самый момент, когда философия охвачена решительным универсальным актом саморазочарования,—неслыханную доныне попытку основать философию исключительно на благосклонности и мнениях газетной публики, там приходится честным и христианским образом пытаться опровергать философские труды лишь тем, чтобы на них клеветать перед публикой в «Аугсбургской всеобщей газете». О, как почтены, как нравственны, однако, общественные условия Германии!

Новый принцип выступает всегда с *новым названием*, т. е. возводит название из низкого, подчиненного положения в княжеский ранг—делает его обозначением наивысшего. Переводить название новой философии, название «человек» словом «самосознание»—это значит излагать новую философию в духе старой, опять низводить ее на старую точку зрения, ибо самосознание старой философии, как *оторванное от человека, есть абстракция без реальности*. Человек есть самосознание.

Хотя в языке название «человек» и есть особое, но в действительности оно есть название всех названий. Человеку подобает предикат «многоименный». Что бы человек ни называл и ни высказывал, всегда он высказывает свою собственную сущность. Поэтому язык служит критерием, как высок или как низок уровень образования человечества. Имя бога есть

лишь название того, что для человека имеет значение наивысшей силы, наивысшего существа, т. е. наивысшего чувства, наивысшей мысли.

Название «человек» обозначает обычно только человека с его потребностями, ощущениями, воззрениями—человека как личность в отличие от его духа вообще, от его всеобщих общественных качеств, в отличие, например, от художника, мыслителя, писателя, судьи, как будто *характерным, существенным свойством* человека не является то, что он мыслитель, что он художник, что он судья и т. д., как будто человек в искусстве, в науке и т. д. *вне себя*. Спекулятивная философия фиксировала теоретически это обособление существенных качеств человека от человека и этим обогатила ряд абстрактных свойств как самостоятельные сущности. Так, в гегелевском «Естественном праве» значится, например: «§ 190. В праве предметом служит *лицо*, с моральной точки зрения—*субъект*, в семье—член семьи, в гражданском обществе вообще—гражданин (как буржуа); здесь же на точке зрения потребностей предметом является то конкретное *представление* (?), которое называется человеком; следовательно, собственно лишь здесь идет речь о человеке в этом смысле». В этом смысле, стало быть, и тогда, когда речь идет о гражданине, о субъекте, о члене семьи, о лице, дело касается поистине всегда лишь *одного и того же существа*, человека, но только в другом смысле, только в другом качестве.

Всякие размышления о праве, воле, свободе личности—без человека, вне или даже поверх человека—суть размышления *без единства, без необходимости, без субстанции, без почвы, без реальности*. Человек есть существование свободы, существование личности, существование права. Только человек есть *базис фихтевского Я, базис лейбницевской монады, базис абсолюта.*

Все науки должны опираться на *природу*. Всякое учение остается до тех пор только *гипотезой*, пока не найден ее *природный базис*. Это относится в особенности к учению о свободе. Лишь новой философии удастся *натурализовать* свободу, которая была доныне *анти- и супранатуралистической гипотезой*.

Философия должна вновь связаться с естествознанием, естествознание—с философией. Этот союз, основанный на взаимной потребности, на внутренней необходимости, будет долговечнее, счастливее и плодотворнее, чем имевший место до сих пор мезальянс между философией и теологией.

Человек есть «единое и все» государства. Государство—это реализованная, развитая, выявленная целостность человеческой сущности. В государстве существенные качества или деятельности человека осуществляются в особых сословиях; но в личности главы государства они сводятся опять к тождеству. Глава государства представляет все сословия безраз-

лично; перед ним все они одинаково необходимы, одинаково обоснованы. Глава государства есть представитель универсального человека.

Христианская религия связала имя человека с именем бога в одно имя богочеловека, т. е. возвысила имя человека до атрибута высшего существа. Новая философия сделала в согласии с истиной этот атрибут субстанцией, предикат — субъектом; новая философия есть *реализованная идея, истина христианства*. Но именно потому, что она заключает в себе *сущность христианства*, она отказывается от *имени христианства*. Христианство высказало истину только в *противоречии с истиной*. Свободная от противоречия, чистая, неподдельная истина есть *новая истина, новое автономное действие человечества*.

ФРАГМЕНТЫ* К ХАРАКТЕРИСТИКЕ МОЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ БИОГРАФИИ (CURRICULUM VITAE)¹⁶

1822

АНСБАХ

Кто откладывает житейские попечения и думает о том, что нетленно, тот так прочно прикреплен к якорю, что его не могут ни в малейшей степени сдвинуть ни буря, ни непогода.

Опимц

Страйся больше скрывать свои добродетели, чем пороки.

Бернард

Презирай себя, когда тебя прославляют. Тот в тебе прославляется, кто через тебя действует.

Когда ты делаешь добро, то делай его не для своей славы а для славы того которому ты обязан

* Только фрагменты! Следовательно, ничего цельного, ничего завершенного. Почему? Частью по недостатку времени, охоты и интереса к моему прошлому, частью же по

тем, что межешь делать добро. От себя ты имеешь лишь способность делать зло; добро которое ты делаешь, происходит от бога.

Августин

1824

ГЕЙДЕЛЬБЕРГ

Дорогой отец! ... Я желаю на пасху поступить в Берлинский университет как самое подходящее место для моего дальнейшего теологического и общего умственного образования... Ты уже знаешь из моих последних писем, что Дауб здесь единственный человек, который меня вполне удовлетворяет. Но я уже прослушал его главные курсы: в прошлом семестре кроме теологической морали его остроумный курс о происхождении зла, в этом—догматику, которая составляет центральный пункт и сущность всего его духовного облика, как бы сущность его разума. Но чем же мне здесь заниматься, когда я потерял Дауба, единственную опорную точку здешнего моего пребывания? Ибо Паулус, как я уже тебе писал, в своей экзегетике невыносим, в своей же истории церкви—не в меньшей степени. Также и в ней он не может отказаться от того, чтобы не угощать нас своей мудростью,

недостатку документов, т. е. памятных записок, которые или попали в чужие руки, или же пропали. Так, например, нижеследующие реюме являются единственными остатками из моего, правда, наиболее безразличного, периода жизни, гимназического периода, который закончился в 1822 г. В этом собрании фрагментов поэтому совсем не представлены некоторые моменты, сильно повлиявшие на меня, другие же лишь слегка намечены.

своими субъективными мнениями и выводить великолепные мысли из избитых психологических оснований. Но когда я слушаю лекции по истории церкви, я хочу слушать именно историю церкви, а не мнения или гипотезы того или другого господина, который ее читает. Пусть представлят чисто объективно факты, будь то поступки или мысли, как они сами из себя вытекают, как они необходимо взаимно друг друга обусловливают и приносят смерть или жизнь; тогда история объясняется сама собой и показывает, что истинно и что неистинно; она не нуждается ни в каком комментарии. Чтобы усмотреть величину и возвышенность кельнского собора, для этого не нуждаются, конечно, в том, чтобы подле него был современный архитектор.

Далее; единственный философ здесь—Эргардт, но он философ по имени, а не в действительности. У него, правда, бывают часто хорошие и прекрасные мысли, но они стоят у него покинутые, словно сиротки, и скалят зубы друг на друга, подобно кошкам и собакам, вместо того чтобы вспыхнуть в пламя любви и пожертвовать собой одной основной мысли.

Как полезно поэтому было бы для меня, после того как я прослушал самое лучшее у великолепного Дауба, прослушал не только ушами, но и умом и душой, продолжать мою карьеру в Берлине—там, где не так, как здесь, стоит одинокое древо, с которого я могу собирать плоды познания и науки, но где роскошный сад, полный цветущих и плодоносных деревьев, где каждая наука, даже каждая отдельная часть ее, представлена замечательными, знаменитыми людьми; там, где я могу слушать жи-

вое слово духа не только с университетской, но даже и с церковной кафедры, из уст Шлейермакера, признанного величайшим духовным оратором нашего времени! Где я могу прослушать лучший курс экзегетики и истории церкви, как не там, где первую читает великий Шлейермакер, а вторую признанный и достойный Неандер? Курсы, которые в высшей степени нужны теологу и которые я уже давно стремлюсь прослушать. Философия в Берлине находится действительно в других руках, чем здесь. Не говоря уже о том, что я сам стремлюсь всей душой основательнее всего познакомиться с философией, даже баварским правительством предписано посещать философские курсы, а если это уж нужно, то, конечно, гораздо лучше посещать истинные, а не так называемые философские курсы, для того чтобы не тратить напрасно времени на бессодержательное название.

БЕРЛИН

Дорогой отец! Хотя я здесь слушаю курсы всего лишь четыре недели, но они уже принесли мне бесконечную пользу. То, что для меня было темно и непонятно еще у Дауба или, по крайней мере, казалось необоснованным, я, после немногих лекций, прослушанных мною у Гегеля, ясно усмогрел и понял в его необходимости; то, что во мне только тело, подобно труту, а теперь вспыхнуло ярким пламенем. Не думай, что я ошибаюсь. Вполне естественно, что тот, кто воодушевлен стремлением к знанию и подготовлен таким человеком, как Дауб, и упражнялся в мышлении, приходя к Гегелю, уже

в течение немногих часов испытывает могучее влияние глубины и обилия его мыслей. Да и в своих лекциях Гегель не так неясен, как в своих сочинениях, наоборот, ясен и легко понятен, ибо он очень считается со способностью понимания своих слушателей. Но самое великолепное в нем—это то, что, когда он даже не развивает понятия какой-нибудь вещи в строго философском смысле, а спускается в область обыкновенных представлений, он все же попадает всегда в центр вещи.

1825

Дорогой брат! Мне нужно было бы тебе бесконечно много написать, но у меня нет ни времени, ни охоты для писания. Только вот это: я променял теологию на философию. Вне философии нет никакого спасения. Человек лишь там удовлетворяет других, где он сам себя удовлетворяет, лишь там делает нечто, где он сам себе доверяет, что может сделать нечто. Но стремление к философии служит мне ручательством моей способности к философии. Да я здесь, в Берлине, уже сделал колоссальные успехи в мышлении по сравнению с прошлым. Но нигде не движутся так быстро вперед, как в мышлении. Мысль, освободившаяся однажды от своих границ, является потоком, который неудержимо увлекает нас вперед.

Дорогой отец! Да, это так: я отказался от теологии, но я отказался от нее не по упрямству или легкомыслию, не потому, что она мне не нравится,

а потому, что она меня не удовлетворяет, потому, что она не дает мне того, в чем я настоятельно нуждаюсь. Мой дух не находится теперь больше в пределах священной страны; мои чувства влекут меня в далекий мир; моя жадная и стремящаяся к власти душа хочет все в себя поглотить, мои стремления абсолютно безграничны, я хочу прижать к своему сердцу природу, от глубин которой трусливый теолог отступает с ужасом, и человека, но цельного человека, который служит предметом не теологу, анатому или юристу, а только философи. Радуйся вместе со мною, что у меня началась новая жизнь, новая эпоха, радуйся, что я убежал от общества теологов и имею своими друзьями такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель. Вернуть меня обратно к теологии—это значило бы желать вернуть бессмертный дух в его отмершую оболочку, вернуть обратно бабочку в состояние куколки.

1826

Я теперь покончил с Гегелем, за исключением «Эстетики», я прослушал теперь все его лекции, а его «Логику» дважды. Но «Логика» Гегеля как бы *Corpus juris* (свод законов), пандекты философии; она содержит принципы идей всей философии, как старой, так и новой; кроме того она—изложение его метода. Но самое важное—это овладеть не только содержанием, но также и методом какой-либо философии.

СОМНЕНИЯ

Как относится мышление к бытию, логика к природе? Обоснован ли переход от одной к другой? В чем необходимость, в чем принцип этого перехода? Мы видим, правда, как в пределах логики простые определения, бытие, ничто, нечто, другое, конечное, бесконечное, сущность, явление, переходят друг в друга и взаимно снимаются друг друга, но они сами по себе абстрактные, односторонние определения; но как может тогда идея, как заключающая все эти определения совокупность, быть положенной в ту же категорию со всеми этими ее конечными определениями? Необходимость логического движения—это собственное отрицание логических определений. Но что такое отрицательное в абсолютной, совершенной идее? Что она только еще находится в элементе мышления? Но откуда ты знаешь, что есть еще *другой* элемент? Из логики? Ни в коем случае; ибо именно логика знает из самой себя только о мышлении. Таким образом, «Другое» логики выводится не из логики, не логически, а нелогически, т. е. логика только потому переходит в природу, что мыслящий субъект кроме логики находит непосредственное наличное бытие, природу, и благодаря своей непосредственной, т. е. естественной, точке зрения принужден признать ее. Если бы не было природы, то никогда непорочная дева, логика, не произвела бы ее из себя.

Как относится философия к религии? Гегель очень настаивает на согласии философии с рели-

тией, а именно с учениями христианской религии; все же он принимает религию лишь как *ступень духа*. Существующие религии, во всяком случае, содержат бесконечно много отвратительного и несогласимого с истиной, но не должна ли сама религия быть понята в более общем смысле, и не должно ли состоять согласие философии с нею лишь в признании и оправдании определенных учений? Разве нет никакого другого согласия?

Как относится гегелевская философия к настоящему и будущему? Не есть ли она прошедший мир в качестве мира мыслей? Больше ли она, чем воспоминание человечества о том, чем оно было, но что оно больше не есть?

1828

ДИССЕРТАЦИЯ¹⁷

DE RATIONE UNA, UNIVERSALI, INFINITA

(Об едином, универсальном, бесконечном разуме)

Все люди сходятся между собой в том, что они мыслят; мышление не есть нечто особенное, что некоторым подходит и чего другим недостает; человеку принадлежит существенно то, что он мыслит; оно есть поэтому нечто коллективное и общее; разум—это человечество людей, их род, поскольку они мыслящие. Но как здесь относится род к индивиду, сущность к существованию, разум к мыслящим субъектам? Может быть, так, как вообще относится об-

щее к индивидуальному, например, нос к отдельным существующим носам? Каждый нос единичный и особым образом определенный. Но сущность его не есть особенность, не то, что он короткий или длинный, острый или тупой, не то, что он этот отдельный, а только то, что он нос. Если отвлечься от его особенной природы, от его единичности, то этот нос не отличается от других, сущность в них во всех одинаковая. Но не существует носа *вообще*: это абстракция; существуют лишь многие различные носы; сама с собой равная сущность здесь только идея, только мысль. Но имеет ли каждый человек отдельный и особенный разум, подобно тому как он имеет отдельный и особенный нос?* А разум также только абстракция? Нет! В то время как я мыслю, есмь мыслящий субъект, во мне действительно и налично всеобщее как всеобщее, разум непосредственно как разум. Необходимо, что здесь сущность и существование неразрывно связаны воедино, что я как мыслящий в акте мышления отношусь не таким образом в качестве индивида к разуму, составляющему мою сущность, как я отношусь в качестве чувственного индивида к роду. В мышлении я чистая сущность, в мышлении снято различие между всеобщностью

* Во всяком случае, человек имеет столь же хорошо свой собственный разум, как он имеет свой собственный нос, свою *собственную голову*. Тождество разума — это только тождество организации, тождество, которое мы в мышлении и в разговоре необходимо — ибо слово всеобщее — фиксируем как род для себя, делаем самостоятельным, но при котором мы не должны забыть, что оно только продукт нашего мышления. Впрочем, нет нужды подвергать особенной критике выраженную здесь мысль, так как она, по крайней мере косвенно, содержится в моих позднейших сочинениях.

и единичностью. Разум существует в индивиде *в себе самом*. Если бы дело обстояло не так, то он не был бы именно больше разумом; он попал бы в категорию чувственных существ. Из разума нельзя отвлечь никакого общего понятия и фиксировать в качестве рода; он неотделим от себя самого, он род себя самого, чистое единство с самим собой; его сущность — это его бытие, его бытие — это его сущность. То, что Плотин говорит о душе: «У нее нельзя отличить душу вообще и сущность души; душа — только чистая форма», то, что теологи говорят о боже, это имеет значение и для разума. Разум не имеет характера чувственного существа; он не существует в форме чувственности, но в себе самом, в форме сверхчувственной существенности и всеобщности; он существует лишь тождественно с самим собой; его отношение к бытию — это его отношение к себе самому. В мышлении, как акте осуществления разума, или как мыслящий, я поэтому не этот или тот, но ни один из них, никто, не один человек, а человек просто, не вне других, не различим и не отделим от них — таков я только, как чувственное существо — но *един* со всеми, все люди, именно потому, что разум, как единство с самим собою или как абсолютное тождество, — есть единство всех, ибо как его сущность, так и его существование есть единство. Чувственное явление бесконечного единства и всеобщности разума есть язык. Язык не делает мысль общую, он только указывает и осуществляет то, что она — сама по себе: не моя мысль, а мысль всех, по крайней мере, в возможности.

1829—1831/32

ЛЕКЦИИ ПО ЛОГИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ¹⁸

В Эрлангене (*Sit venia verbo!*) с позволения сказать.

Милостивые государи! Я читаю вам логику, но не в той форме, как ее обычно читают, хотя для полноты я вас познакомлю и с нею в историческом обзоре; я читаю учение о мышлении как теорию познания, как метафизику. Я таким образом читаю ее так, как ее понял и изложил Гегель; но я ее излагаю не его собственными словами, а лишь в его духе, не как филолог, а как философ; но я в то же время излагаю ее не так, как Гегель, в смысле абсолютной высшей и последней философии, а в смысле органа философии; но именно орган философии сам должен быть философией, орган познания должен сам быть познанием или давать его. Логика в смысле метафизики является необходимым результатом всей предшествующей истории философии. Самым подходящим введением в логику является поэтому изложение истории философии.

1830

МЫСЛИ О СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ¹⁹

Теперь дело идет в первую очередь о том, чтобы устраниТЬ старый раскол между потусторонним и посюсторонним, для того чтобы человечество сосредоточилось всей душой и всем сердцем на самом себе, на своем мире и на своем настоящем; ибо только это усиленное сосредоточение на действительном мире произведет новую жизнь, произведет снова великих

людей, великие убеждения и дела. Вместо бессмертных индивидов «новая религия» должна скорее постулировать сильных людей, здоровых душой и телом. Здоровье имеет для нее большую ценность, чем бессмертие.

Только для жалкого человека мир жалок, только для пустого он пуст. Сердце—по крайней мере, здоровое сердце—находит уже здесь свое полное удовлетворение. «Новая религия», если она опять ставит человеку в качестве его цели будущность, потусторонний мир, так же должна, как и христианство; она не есть религия дела и мысли, которая живет в вечном настоящем, но настроения и фантазии, ибо фантазия есть орган будущего; она не прогресс, а регресс, ибо уже протестантизм по-своему примирял религию с действительным миром.

Колесница мировой истории—тесная колесница. Подобно тому как нельзя в нее войти, если пропустить подходящий момент, точно так же в ней можно получить место лишь в том случае, если отказаться от удобств старой исторической домашней утвари, когда берут с собой только неотчуждаемое, необходимое, самое важное. Тем, которые вместе с Биасом выселялись из Приены, но тащили с собой свою домашнюю утварь, Биас должен был, конечно, также казаться очень «абстрактным и отрицательным». Но философия выселяется таким же образом из христианства, как Биас из Приены. Кто не умеет этого понять, кто согласен отказаться от положительного христианства, но вместе с тем хочет спасти, хотя и с некоторыми изменениями, представления христианского потустороннего мира, тот пусть лучше останется целиком в христианстве.

ЮМОРИСТИЧЕСКИ-ФИЛОСОФСКИЕ АФОРИЗМЫ²⁹

Рука об руку с моими более абстрактными научными трудами должны—так хочет дух—одновременно появляться сочинения, которые, так сказать, обращаются со своей философией к сердцу человечества, которые, выхваченные из жизни, непосредственно действуют опять на жизнь. Мне представляется при этом своеобразный жанр. Это сочинение предлагает, отчасти, неудавшийся образец этого!

1834—1836*

ДНЕВНИК

Религия—это первая любовь, любовь юноши—та любовь, которая думает, что она профанирует свой предмет посредством познания. Философия, напротив, это—супружеская любовь, любовь мужа, которая ставит себя на место обладания и наслаждения своим предметом, но которая также вследствие этого разрушает все прелести и иллюзии, связанные с таинственностью первой любви.

Верить в Христа—это значит не дать недостаткам человека сбить себя с толку относительно его доброй сущности, не позволять печальному опыту, доставляе-

* Некоторые из следующих положений относятся к более поздней эпохе, но они относятся сюда с той точки зрения, на которой они стоят. Для обозначения этой точки зрения я выбрал также и выражение: Дневник.

мому нам отдельными человеческими индивидами, сбить нас с толку относительно человека вообще. Христос был этот человек как человек вообще. Вера в Христа—это вера в человека.

Человек имеет пороки только для того, чтобы на них как на их противоположности суметь узнать и развить свои добродетели.

Пороки человека суть только потерпевшие неудачу проекты добродетели; они суть только угрызения совести добродетели, которые она сама себе создает вследствие преувеличенных требований.

Тайна добродетели—это привычка.

Ты порицаешь мои пороки? Жалкий критикан! Если ты отнимешь у меня мои пороки, ты отнимешь у меня также мои добродетели.

Пороки людей суть только инкогнито их добродетелей. За этим пороком скрывается также только эта добродетель.

Известное положение: «Лучшее враг хорошего»— относится также в особенности к нашим теориям религиозного и морального совершенствования. Мы должны стать все более совершенными, т. е. на самом деле, все более несовершенными. К совершенству человека принадлежит именно то, что он обладает недостат-

ками. Что в твоем смысле—недостаток, то в смысле природы—совершенство. В добродетели выражается человек, в недостатке—природа.

Порок—это реакция природы против окоченелого правила морали.

Пороки людей часто лучше, чем их добродетели.

Я говорю тебе: величайшим промахом в твоей жизни было то, что ты никогда не ошибался, никогда не грешил.

Существуют натуры, которых только «грех» избавляет и делает свободными.

Вина и грех столь неразрывно связаны с человеком, так вплетены в понятие жизни, что существа, которые мы мыслим свободными от них, являются только воображаемыми существами. Древо жизни, правда, не в библии, а в действительности—в то же время также и древо познания добра и зла.

Не терзайся по поводу твоих пороков. Пороки суть *неудавшиеся добродетели*—добродетели, которым недостает только повода выявить себя в качестве добродетелей.

Говорите, сколько угодно, о сутиности человека; человеческая природа обнаруживает также и проти-

воречавшие ей благородные проявления, например, то, что мы другого считаем лучшим и более совершенным, чем себя самих, по крайней мере, в те моменты, когда мы видим при полном освещении его хорошие свойства. Мы бываем тогда так захвачены и потрясены, что кажемся себе ничтожными; нам представляется, будто он вобрал в себя все хорошее и нам ничего не оставил, кроме чувства собственных недостатков.

Мы ни в чем не являемся менее компетентными судьями, как в наших собственных ошибках. От угрозений совести по поводу совершенных нами ошибок мы освобождаемся, таким образом, только благодаря тому, что мы признаемся в них своим друзьям. Им кажется комаром то, что на нас давит с тяжестью слона.

Разум существует в жизни как действительный человек. «Ты» есть разум «Я». Истина говорит нам из другого, а не из нашего собственного, погруженного в себя самого Я. Любовь другого говорит тебе, что ты еси; один лишь любящий имеет в своих глазах и руках истинную сущность возлюбленного. Для того чтобы познать человека, необходимо его любить.

В то время как любовь у старых философов была внебрачным ребенком, рожденным с наложницей-природой, она, напротив, у новых—законная дочь их философии. Женщина принята в общину духа; она есть живой компендий философии морали.

Долг предписывает отречение? Как глупо! Долг предписывает наслаждение. Мы должны наслаждаться. Отречение есть только печальное исключение из правила, которое только тогда должно иметь место, когда оно диктуется нуждой. В этом случае, действительно, хорошо и разумно сделать из нужды добродетель.

Следуй бесстрашно твоим стремлениям и склонностям, но только всем! Тогда ты не падешь жертвой единственного.

Ни одно существо не предназначено для счастья, но то, что живет, именно потому, что живет, предназначено для жизни. Но жизнь жизни есть любовь.

«Буду ли я с тобой счастлив?» Я этого не знаю, но я знаю только то, что я теперь без тебя несчастлив. Но как глупо было бы, из боязни перед только возможным и неизвестным злом, сохранить наличное и явное зло.

То, что ты раз начал, ты должен также завершить, безразлично, приведет ли тебя конец к счастью или к несчастью, к небу или к аду. Счастье—это роскошь, но завершение—необходимость.

Не давай дереву проявляться в листьях, цветах и плодах, и оно засохнет. Не давай любви проявляться, и она задохнется в своей собственной крови.

Верить ты можешь, не подтверждая признания твоей веры делом, ибо веру ты имеешь только для себя, но любить ты не можешь, не признаваясь в твоей любви, не обнаруживая ее, не подтверждая ее делом, ибо любовь ты имеешь не для себя, а для другого.

То, что ты отрицаешь только для вида, считаясь с другими, продолжай дальше отрицать это; в заключение ты будешь отрицать в действительности перед самим собой то, что ты вначале отрицал лишь по видимости только перед другими.

Без предмета человек—ничто. Лучше окружить любовью даже самый пустой и ничтожный предмет, чем погружаться без любви в свое собственное Я. Но только предмет истинной любви развивает и обнаруживает также истинную сущность человека.

Ты должен верить, да, верить, но должен также верить, что между людьми существует *истинная любовь*, что человеческое сердце способно также к бесконечной, всепрощающей любви, что человеческая любовь может иметь также свойства божественной любви.

Существует только одно зло—это эгоизм; и одно добро—это любовь.

Люби, но воистину! И все остальные добродетели сами собой придут к тебе.

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

Стремление к свиданию с любимыми покойниками, кто был бы так бесчеловечен, чтобы не испытывать его? Но разве это доказательство потустороннего мира? Не есть ли это проявление насыщенной и удовлетворенной уже здесь любви, косвенное доказательство, таким образом, что здесь все?

Я люблю тебя вечно, т. е. моя любовь к тебе закончится лишь с моим сознанием.

Вечно то, конец чего есть мой собственный конец.

Одна лишь любовь разрешает тебе загадку бессмертия.

Сколько мало удовлетворение, которое мы испытываем при мысли о нашем бессмертии, является доказательством ее истины, столь же мало боль, которую мы испытываем при противоположной мысли, является доказательством ее неистинности. Впрочем, мысль о нашей конечности является болезненной лишь до тех пор, пока мы к ней еще не привыкли, не сжились с нею.

Не есть ли это ужасная слабость—болезненное ощущение, которое мы испытываем, когда у нас чувственно похищают любимое существо? Нет! Слабость—это не желать испытывать вообще мук любви

и скорбей жизни. Поэтому я не стыжусь, что испытывал вас, муки любви и тоски, и думаю все же, что по существу я философ; ибо философ должен не только познавать вещи, он должен их в первую очередь *переживать*.

Вера в бессмертие в женщине, правда, женская вера, но в мужчине она—бабья вера.

Ионять каждое существо в его роде, т. е. в том роде, который составляет его *природу*, и поэтому подносить ему философию только тем способом, который подходит для этого определенного существа,— вот метод, которому я следую как в жизни, так и в сочинениях. Истинный философ есть врач, но такой врач, который совсем не дает заметить своим пациентам, что он является их врачом, в то время как он обходится с ними *согласно их природе*, т. е. лечит их из них самих и посредством их самих.

Кто просвещает человека, хотя бы относительно ближайших к нему вещей, тот зажигает в нем всеобщий свет, так как именно свет имеет то свойство, что он освещает также и *отдаленные* предметы.

Истинно гуманный метод обучения, по крайней мере, относительно вещей, которые задевают человека, состоит в том, чтобы выражать только предпосылки и предоставить собственному уму читателя или слушателя выводить следствия.

Как относится мышление к знанию? Мышление—предпосылка, знание—заключение, мышление—основание, знание—результат.

Лучше доверять себе слишком мало, чем слишком много.

О вкусах не спорят. Один находит удовольствие в том, чтобы казаться больше, чем он есть, другой же—в том, чтобы быть больше, чем он кажется.

Будущее не надо никогда делать непосредственным предметом своего мышления и своих забот. *Разумное наслаждение настоящим*—это единственная разумная забота о будущем.

Старшие совершают громадную ошибку, когда они хотят вмешаться своим разумом в естественное развитие своих детей, хотят *конструировать* их жизнь априори.

Не принимай решения раньше, чем приходит время решаться. Несвоевременные решения суть продукты твоего произвольного, делающего всевозможные предположения и потому именно ошибающегося существа, но решения, которые ты принимаешь под натиском нужды,—продукты твоего необходимого и, по крайней мере, относительно, непогрешимого существа.

Долой жалобы на краткость жизни! Она — уловка божества, благодаря которой оно прокладывает себе путь к нашему уму и сердцу для того, чтобы выщедить наши лучшие соки для пользы других существ. Лучшие? Нет! Те соки, которые уже близки к тому, чтобы гнить, и угрожают стать для нас ядом, если для них возможно скорее не будет открыт выход. Чем короче наша жизнь, чем меньше времени мы имеем, тем именно больше времени мы имеем; ибо недостаток времени удваивает наши силы, заставляет нас сосредоточиться лишь на необходимом и на существенном, внушает нам присутствие духа, дух предприимчивости, такт, решительность. Нет поэтому худшего извинения, чем ссылка на недостаток времени. Человек ничем не располагает больше, чем временем. То, что обычно называют недостатком времени,—это недостаток в охоте, в силе, в умении прервать свою обычную рутину.

«Все преодолевает человек», но только, когда преодоление становится для него *необходимостью*, — он на все способен, если он *должен*. О, священная необходимость! Я охотно согласен быть несвободным, если только ты мне дашь благословение твоей силы!

Почему в зрелые годы время течет для нас скорее, чем в юности? В юности мы живем в разладе между склонностью и законом. Мы должны ходить в школу, должны там сидеть и потеть вопреки нашей воле. Мы ждем с тоской свободных перемен, воскресенья, конца школьного года. То, чего мы ожидаем, не может

для нас достаточно скоро притти; наши желания влекут нас вдаль, за пределы настоящего; мы не там, где мы хотели бы быть; нас отделяет время; оно становится поэтому для нас невыносимо долгим. В зрелые годы, напротив, исчезают воскресенья, каникулы, академические дни и тому подобные моменты, составляющие эпоху в нашей жизни; мысль присоединяется к мысли, дело к делу, и когда мы делаем паузы, когда мы даже занимаемся делами и трудами, которые противоречат нашим склонностям, то все же мы не думаем о большой перемене раньше, чем она действительно наступает, потому что у нас нет времени думать о времени; она поэтому почти всегда приходит слишком рано, не в смысле желания, а в смысле расчета, в то время как в юности она всегда для нас наступает слишком поздно.

Время—источник поэзии. Взор в прошлое—это укол в сердце, открывающий поэтическую жилу. Прошедшее время—само по себе прекрасное время; оно блещет в лунном сиянии воспоминаний; оно идеализировано уже потому, что оно именно только предмет силы воображения. Древнейшая история— повсюду поэзия, и первые песни народа относятся только к тем временам и людям, которые *больше не существуют*.

В пространстве часть меньше, чем целое, во времени, напротив, больше, субъективно, по крайней мере, так как здесь только часть действительна, целое же — лишь объект силы воображения, и секунда

в действительности для нас гораздо больший промежуток времени, длится дольше, чем десятилетие в воображении.

Удивительно, хотя и легко объяснимо, что именно те люди, которые меньше всего принимают участие в успехах человечества, которые даже выступают против них враждебно, которые в своем религиозном и интеллектуальном развитии стоят еще теперь на точке зрения давно прошедших веков, которые, таким образом, меньше всего обнаруживают в этой жизни стремление к усовершенствованию,—я разумею господ духовных лиц и теологов,—больше всего выдвигают удовлетворение этого стремления как основание необходимости другой жизни.

Откуда борьба современности? Откуда наше возмущение против тех, которые отсылают нас к прошлому, в религии—к библии, в политике—к историческому праву? Человечество требует теперь своей заработной платы; оно не согласно даром мыслить, стремиться, бороться и страдать; оно хочет наслаждаться тем, что оно приобрело. Не препятствовали труду, а даже благоприятствовали ему, и все же у нас хотят задержать теперь заработную плату.

Самое интересное в профессии писателя—это не то, что благодаря ей становишься известным миру, а то, что благодаря ей научаешься понимать мир, хотя и не с самой выгодной стороны.

Пишу для других, не для себя. Я, по крайней мере, не могу ничего написать для самого себя. То, что я пишу, должно быть непосредственно направлено к определенному лицу или человечеству. Поэтому я пишу так ясно и ярко, как только возможно. Я не хочу причинять другим людям никаких мук.

Вы называете Шеллинга «вновь рожденным»! Я ничего не имею против этого, но берегитесь, чтобы с ним в его истории развития не произошло того же, что происходит с *Lepas anatifera* в ее истории развития, чтобы вместе со старой кожей у него не остались висеть также и глаза (*Бурмейстер, Естественная история усоногих животных, 1834*).

Пиетистский бог поступает точно так же, как тот хирург в «Хромом дьяволе»²¹, который, для того чтобы достать себе клиентов, сам сперва ранит людей и затем их лечит.

1835

ЛЕКЦИЯ ПО ИСТОРИИ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Человечество должно, если оно хочет основать новую эпоху, беспощадно порвать со своим прошлым; оно должно предположить, что все, до сих пор бывшее, это ничто. Только благодаря этой предпосылке оно получает силу и охоту к новым созданиям. Всякие попытки примкнуть к прошлому лишь парализовали бы полет его деятельной силы. Оно должно поэтому время от времени выбрасывать из ванны

вместе с водой и ребенка; оно должно стать несправедливым, пристрастным. Справедливость есть акт критики; но критика лишь следует за делом, но сама собой не приходит к делу.

С католической стороны новую эпоху обозначили как грехопадение. Она, конечно, была им, как и вообще всякая эпоха, которая выдвигает новый принцип; ибо старое, существующее, всегда считается священным и неприкосновенным. То было грехопадение, благодетельное не только «по своим последствиям благодаря милостивому соизволению бога», но и само по себе, ибо оно было необходимо. И Евою, лишившую человека рая католической наивности, соблазнившую его вкусить запретный плод с древа познания, было не что иное, как чувственность, или материя. Новое время отличается лишь только тем от средних веков, что оно возвысило материю, природу, мир до божественной реальности, или истины, поняло и заставило признать божественное абсолютное существо не как отличное от мира потустороннее, небесное существо, а как действительное, тождественное с миром существо. *Монотеизм*—сущность средних веков; *пантеизм*—сущность нового времени и его философии*. Только пантеистическому взрению на мир мы обязаны всеми великими открытиями и успехами нового времени в искусствах и науках;

* Я назвал пантеизм, конечно, лишь в общих чертах в качестве сущности нового времени и его философии. Дальнейшие определения и ограничения этого неопределенного общего выражения были даны лишь при изложении идеализма.

ибо как может человек вдохновиться миром, если он есть отличающееся от бога, исключенное из него, т. е. небожественное, существо? Всякое воодушевление есть обожествление.

1836—1841

БРУКБЕРГ²²

Некогда в Берлине, а теперь в деревне! Какая бесемыслица! Однако, нет, мой дорогой друг! Посмотри, тот песок, который берлинская государственная философия сыпала мне в шишковидную железу, к которой он относится, —но, к сожалению! также и в глаза,—я здесь с себя полностью смываю, у источника природы. Логике я учился в немецком университете, но оптике—искусству видеть—я научился лишь в немецкой деревне.

Философ, по крайней мере, как я его понимаю, должен иметь природу своей подругой; он должен ее знать не из книг, но лицом к лицу. Уже давно стремился я к личному знакомству с нею; как я счастлив, что я, наконец, могу удовлетворить этому желанию! Правда, природа здесь ограничена, скучна, но разве не вполне правильно то, что говорит Лейбниц: «Плохо определяют границы ... богатству и красоте природы, когда ... не признают бесконечного во всем и точного выражения наиболее великого в наиболее малом?»

Природа всюду связывает наиболее красивое и глубокое с обычным в человеческом смысле слова. Лишь тот поэтому мыслитозвучно с природой, лишь тот следует ее методу, кто связывает высшие предметы мышления с наиболее обычными потребностями и проявлениями природы, кто находит даже в кишках животных «питание для духа» и материал для размышлений.

Все абстрактные науки увячат человека; однолишь естествознание приводит его опять в прежнее состояние, обращается ко всему человеку, ко всем его силам и чувствам.

Древние народы ничего не предпринимали без чувственного знака, который, по их мнению, подтверждал бы их предприятие. В основе этого языческого суеверия скрывается глубокий смысл. Мы должны во всех, по крайней мере, критических, поступках привлекать к совету не только свое собственное Я, но также и другое Я, внешний мир. Мы только тогда уверены в успехе поступка, когда он оправдан; но оправдан он лишь тогда, когда совпадают внутреннее и внешнее, воля и судьба, склонность и внешняя необходимость. Я поэтому отсюда (1836) в последний раз подавал заявление о профессуре²³, но, как можно было заранее предвидеть, напрасно. Право, несомненная примета! Теперь начинается новый период в моей жизни; теперь я в праве делать то, к чему я себя чувствую призванным, теперь моя внутренняя воля стала для меня внешней необходимостью, теперь я могу следовать своему гению, теперь я могу,

не ограничивая себя, свободно, ни перед чем не останавливаясь, посвятить себя «раскрытию своего собственного существа».

Тело и душа должны быть всегда вместе; то, что отрицают душевно, нужно отрицать также и чувственно; в противном случае жизнь—это противоречие, не-истина. Но разве существование при каком-нибудь университете не было бы существованием, противоречащим твоему существу, т. е. явною ложью? Разве твоя философия уживается с теологией? Но разве философия в наших университетах не является по обязанности прислужницей теологии?

Оставь меня в покое! Я только до тех пор *нечто*, пока я *ничто*.

Как некогда от церкви, так теперь дух должен освободиться от государства. Лишь одна *гражданская смерть* является теперь той ценой, за которую ты можешь приобрести себе *бессмертие духа*.

1841—1845

СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА

Дружок! Я говорю тебе: если кто был призван и имел право произнести суждение о религии, то это был я; ибо я изучал религию не только из книг, я познакомился с нею из жизни, и притом не только из жизни других, которые до очевидности демон-

стрировали мне причины и действия религии как с ее хорошей, так и с плохой стороны, но и из своей собственной. Религия была для меня объектом практики, прежде чем она стала для меня объектом теории.

То, что имеют только в голове, то становится навязчивой идеей, и от этого никогда нельзя избавиться; но то, что действительно отождествляют с собой, что превращают в плоть и кровь, то проходит и остается сохраненным лишь по своей сущности; ибо кровь постоянно меняется и обновляется, не терпит ничего постоянного. Так, еще до сих пор существуют чортовы пальцы, аммониты и бесчисленные чудовища в голове ученых, после того как они уже давно исчезли из жизни—другими, более благородными животными родами превращены в плоть и кровь.

«Перед богом все люди равны». Да, в религии, как показывает история, цивилизованные народы не отличаются от диких, мудрые от глупых, образованные от черни. Остерегайся поэтому изъяснять тайны религии, если не хочешь подвергнуться оскорблением как низкой, так и знатной, как образованной, так и необразованной черни.

О, остроумные критики! Они хотят оценивать сущность моих сочинений и не понимают даже их формальных свойств; они не видят, что в лечении моих пациентов я следую *гомеопатическому* методу, но что положения, которыми я руковожусь, я выра-

жаю не в словах, а в действиях, только в применении их; они не видят, что я очень часто выражаю положительное отрицательно, вообще, выражаюсь не в собственном смысле, намеками, иронически и свой высший триумф усматриваю именно в том, чтобы— к досаде всех философских педантов и ученых филистеров—облекать серьезность необходимости в игру случайности и превращать содержание фолиантов в благоухание летучей эпиграммы.

Как относится моя прежняя точка зрения, точка зрения «Философии и христианства» к «Сущности христианства»?²⁴ Там я принимал христианство только в том смысле, в котором оно само себя принимает, здесь же я принимаю его, правда, также и в его собственном смысле, но вместе с тем также и в моем смысле, т. е. в смысле антропологии. Но один смысл имеет тот Христос, который выражает лишь божественность исключительно и единствено этого человека, другой же смысл—*тот* Христос, который выражает божественность человека вообще, каждого человека. Кто не замечает этого различия и не обращает на него внимания, для того, конечно, мое сочинение остается неразрешенным противоречием.

*Согласно или несогласно с Лютером сочинение «Сущность веры в смысле Лютера»?*²⁵ Оно в такой же степени согласно, как и несогласно с Лютером. Но разве это не противоречие? Конечно, но это противоречие, которое лежит в природе предмета.

Каким настроением, какой религией является религия любви? Таким, где человек в любви находит удовлетворение своей душе, разрешение загадки своей жизни, достижение конечной цели своего бытия, т. е. находит то, чего Христос искал в вере, а не в любви.

«Возлюби господа бoga твоего всем сердцем твоим, и всею душою твою, и всем разумением твоим, и всею крепостью твою». Это наибольшая заповедь. Вторая же, подобная ей: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Но как может вторая заповедь быть равной первой, когда уже первая требует от меня всей моей души и всех моих сил? Что остается от моего сердца для человека, если я должен любить бoga всем сердцем своим?

«Кто не любит своего брата, которого он видит, как же он может любить бoga, которого он не видит?»—Так спрашивает библия. Но я спрашиваю: кто любит своего брата, которого он *видит*, как он может любить бoga, которого он *не видит*? Как может иметь место в одном и том же сердце любовь к чувственному, «конечному» существу и любовь к нечувственному, «бесконечному» существу?

Только действительное существо, только то, что составляет предмет чувств, является также предметом действительной любви. Пожертвовать свое сердце существу, которое существует лишь в вере,

в силе воображения, что значит пожертвовать действительной любовью воображаемой, мнимой любви.

Христианство — это средние века человечества. Мы поэтому еще сегодня живем в варварстве средних веков. Но боли рождения новой эпохи начинаются в наше время.

«Из Назарета может ли быть что доброе?» Так всегда думают высокомудрые и умные не по летам. Но благое, новое всегда приходит именно оттуда, *откуда его не ожидают*, и всегда бывает *другим*, чем его ожидают.

Все новое принимается с презрением, потому что оно начинается в темноте. Эта темнота есть его гений-хранитель. Незамеченным оно становится властью. Если бы оно с самого начала импонировало глазам, то старое употребило бы все свои еще существующие силы против него и задушило бы новое еще до его рождения.

С правительствами бывает, но к счастью человечества, то же самое, что и с врачами, к сожалению, к несчастью человечества. Пока зло — а всякое глубокое нововведение в их смысле есть зло — еще только возникает, оно ускользает от их взоров; но когда они его замечают, то оно уже бывает неизлечимым.

Что является наиболее верным признаком, что религия не обладает больше внутренней жизненной силой? Когда князья мира предлагают ей свою руку для того, чтобы опять поставить ее на ноги.

Истинные свойства какого-нибудь человека обнаруживаются только тогда, когда наступает время проявить их, доказать их. Кто в качестве студента играл роль германского императора, будет, наверно, в качестве императора играть роль студента.

«Лютер сначала не хотел итти так далеко, как он пошел». Именно, такой ход событий правильный. Кто с самого начала ставит себе в качестве цели то, что должно быть ненамеренным, непроизвольным следствием развития, тот не попадает в цель.

Истинно исторические деяния суть только те, которым сознание не предшествует, а за которыми оно следует, цель и смысл которых становятся очевидными лишь, когда они уже совершились.

«Так далеко вы можете пойти, но ни одного шагу дальше!» Какая безумная предусмотрительность! Предоставь нам только ходить, и ты можешь быть уверен, что мы не будем постоянно ходить, но также сядем. Твое дело только предоставить нам двигаться; но поставить границы этому движению - это дело жизни, истории.

Нет ничего безумнее, как признавать необходимость реформации, но обосновывать право этой реформации *Corpus juris civilis* (Сводом гражданских законов) или *canonici* (духовных). «Сего учением я бы еще мог примириться,—говорил кардинал о Лютере,—но допустить себя реформировать из захолустья, это невыносимо». Не только, мой дорогой господин кардинал! Из коллегии кардиналов выходят лишь папы, но не реформаторы. Реформация никогда не приходит в наилучшей юридической форме, но всегда происходит лишь оригинальным, экстрапорционарным, незаконным образом. Кто имеет ум и мужество реформатора, только тот и имеет право на это. Каждый реформатор неизбежно является узурпатором, каждая реформация—насильственное деяние духа.

Рассудок пишет, но страсть делает историю. Все новое поэтому несправедливо по отношению к старому. Историограф обладает досугом и ставит себе задачу воздать справедливость также и старому, но не творец истории. «Чистый», беспристрастный рассудок, историческая совесть пробуждается лишь тогда, когда дело давно уже совершилось. Мыслить можно, не совершая по отношению к кому-либо несправедливости и не причиняя ему боли, ибо для этого не нужно ничего больше кроме головы; но действовать нельзя, не совершая движений всем телом, т. е. во все стороны, и не нанося резких толчков, даже помимо своей воли.

Настоящее ты можешь познать не из истории, ибо история показывает тебе лишь тождество какого-либо явления с уже бывшим, но не его различие, его индивидуальность, его оригинальность; настоящее может быть понято лишь непосредственно, посредством самого себя, и ты понимаешь его только в том случае, если ты сам принадлежишь уже не к прошлому, а к настоящему, не к мертвым, а к живым.

«Вера необходима для человечества». Да, но не именно ваша вера. И мы, неверующие, веруем, но в прямо противоположное тому, во что вы, верующие, веруете.

Человечество всегда определяется лишь самим собой, черпает лишь из себя самого свою теоретические и практические основоположения. Как ты можешь поэтому воображать, что ты в библии владеешь чем-то «положительным, прочным и неизменным»? Буква библии, правда, неизменна, но ее смысл столь же изменчив, как смысл человечества. Каждая эпоха читает лишь себя самое в библии; каждая эпоха имеет свою собственную, ею самою созданную, библию.

«Новое учение истинно, но не практично, не для народа». Если ты так говоришь, то ты этим доказываешь лишь, что ты сам еще находишься в разладе с новым учением, что оно для тебя самого является лишь теоретической, непопулярной истиной, что оно не овладело всем твоим существом. То, что является делом всего твоего существа, внушает тебе также

уверенность, что оно некогда, правда, по-своему, станет и делом народа.

«Что человечество! Немецкий дух—это наш лозунг. Мы—немцы и хотим ими быть». Я ничего не имею против этого; но почему ваш патриотизм так горячится только против следствий, вытекающих из христианства и человечества, а не против самого христианства? Но христианство не учит: бог и немецкий Михель—это одно; оно учит: бог и человек—это одно.

Обычно люди на практике представляют такую противоположность тому, чем они являются в теории, что, может быть, было бы лучше провозгласить в качестве символа веры ненависть к людям, чем любовь к людям. В то время как теперь люди в религии, т. е. в теории, любят друг друга, но на практике ненавидят, может быть, они тогда, наоборот, в теории ненавидели бы друг друга, но в жизни любили бы друг друга.

Чувственное действие—сущность язычества, «дух», т. е. абстрактное слово,—сущность христианства. Слово божье обозначает поэтому не что иное, как божественность слова, священное писание не что иное, как святость писания. Эту «сущность христианства» поняли и реализовали лишь «глубоко христианские» немцы. Поэтому немцы суть и обладают всем в слове, но ничем—в действии, всем—в мысли, но ничем—в чувствах, всем—в духе, но ничем—во плоти, т. е. всем—на бумаге, но ничем—в действительности.

ОСНОВОНОЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

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

«Начало мудрости—страх перед господом», но не конец ее.

«Объективный дух»! Что он такое? Мой дух, каков он для других, мой дух в моих творениях. Но разве этот объективный дух не субъективный дух, не мой, не дух этого человека? Разве я не узнаю человека по его творениям? Разве я не читаю Гете, когда я читаю сочинения Гете?

Откуда же человек? Спроси сперва: что такое человек? Если тебе ясна его сущность, то тебе ясно также его происхождение. Что? спрашивает муж. Откуда? спрашивает ребенок.

«Человек не может быть выведен из природы», нет! Но человек, который возник непосредственно из природы, был также еще чисто природным существом, не человеком. Человек—не продукт человека, а культуры, истории. Многие растения и животные под влиянием человеческого ухода изменились настолько, что мы не можем больше указать в природе их оригиналов. Хочешь ли ты, для объяснения их происхождения, прибегнуть к «богу из машины» (*deus ex machina*)?

Откуда происходят пробелы в нашем знании о природе и границы в нем? Оттого, что знание не составляет ни основания, ни цели природы.

«Наука не разрешает загадки жизни». Пожалуй, но что отсюда вытекает? Что ты переходишь к вере? Это значило бы попадать из огня да в полымя. Что ты переходишь к жизни, к практике. *Те сомнения, которых не разрешает теория, их разрешает тебе практика.*

«Как может произойти человек из природы, т. е. дух из материи?» Отвечай мне в первую очередь на следующий вопрос: Как может произойти материя из духа? Если ты не найдешь на этот вопрос никакого, по крайней мере, разумного ответа, то ты увидишь, что только противоположный вопрос ведет тебя к цели.

«Человек—высшее существо природы, я должен поэтому исходить из сущности человека, класть ее в основу, если я хочу себе разъяснить происхождение и течение природы». Совершенно правильно, но именно в человеке «разум приходит только с годами», материя предшествует духу, бессознательность—сознанию, бесцельность—цели, чувственность—разуму, страсть—воле.

«Ты прямо предполагаешь человека». Как можешь ты мне сделать этот упрек? Я, к сожалению, пришел к человеку лишь посредством отрицания человека; я его полагаю лишь после того, как я понял

и показал, что предполагаемая, в отличие от природы, сущность человека разрешается в нем как в ее источнике и предпосылке; мое утверждение человека есть, таким образом, менее всего ассе́рторическое, а опосредствованное через «отрицание отрицания».

Знаешь ли ты, когда ты философствуешь без всяких предпосылок? Тогда, когда ты предпосылаешь философию эмпирию, мышление—созерцание, но не воображаемым, иллюзорным образом подобно спекулятивной философии, а на самом деле и в действительности.

Кто сознательно и намеренно ничего не предполагает, предполагает бессознательно, как истинное, именно то, что он нам хочет доказать. Лишь тот является действительно генетическим мыслителем, вывод которого находится в прямом противоречии с его сознательным началом.

Первое должно быть также и последним; совершенно правильно, но именно поэтому ты должен, если ты действительно, а не только для вида, начинаешь с созерцания, в последнем счете вернуться опять к созерцанию.

В чем же состоит мой «метод»? В том, чтобы все сверхъестественное, посредством человека, свести к природе, а все сверхчеловеческое, посредством природы, свести к человеку, но всегда лишь на основе наглядных исторических, эмпирических фактов и примеров.

Что такое мой принцип? Я и другое Я, «Эгоизм» и «Коммунизм», ибо оба между собой столь же неразрывно связаны, как голова и сердце. Без эгоизма ты не имеешь головы, а без коммунизма—сердца.

Твоя первая обязанность—сделать себя самого счастливым. Если ты счастлив, то ты делаешь также и других счастливыми. Счастливый может видеть вокруг себя лишь счастливых.

Если ты безусловно осуждаешь «эгоизм», т. е. себялюбие, то ты должен последовательно осудить также и любовь к другим. Любить—значит благожелательно относиться к другим и благодетельствовать им, т. е. признать справедливым себялюбие других. Но почему ты хочешь отрицать в себе то, что ты признаешь в других?

Сделать философию делом человечества было моим первым стремлением. Но кто раз вступает на этот путь, тот неизбежно приходит, наконец, к тому, чтобы сделать человека делом философии и отрицать самое философию, ибо она становится лишь благодаря тому делом человечества, что она именно перестает быть философией.

Некогда мышление было для меня целью жизни, но теперь для меня жизнь цель мышления.

Истинная философия состоит не в том, чтобы делать книги, а в том, чтобы делать людей.

Никакой религии!—это моя религия; никакой философии!—моя философия.

Что я такое? Ты меня спрашиваешь? Подожди, пока меня больше не будет.

ПРИМЕЧАНИЯ

Германия первой половины XIX столетия представляла собой страну экономически и политически отсталую. В отличие от передовых капиталистических стран того времени—Франции и Англии, в Германии господствовали еще феодальные отношения. Отсталость Германии находила свое выражение и в том, что господствующими формами идеологии были теология и идеализм. «Пораженная французским просвещением, и в особенности французским материализмом, метафизика XVII столетия праздновала свою победоносную, полную содерзания реставрацию в лице немецкой философии, а именно спекулятивной немецкой философии XIX столетия»¹.

Людвиг Фейербах, сын известного криминалиста Аисельма Фейербаха, родился 28 июля 1804 г. в Ландсгуте, одном из городов Баварии. По окончании гимназии Людвиг поступил на богословский факультет Гейдельбергского университета, где читали лекции известные в то время теологи Дауб и Паулус.

Фейербах не пробыл и двух лет на богословском факультете. Разочаровавшись в теологии, Фейербах отдается изучению философии и пишет об этом отцу в своем письме от 22 марта 1825 г.: «Дорогой отец! Да, это так: я отказался от теологии, но я отказался от нее не по упрямству или легко-мыслию, не потому, что она мне не нравится, а потому, что она меня не удовлетворяет, потому, что она не дает мне того, в чем я настоятельно нуждалась... Я хочу приложить к своему сердцу природу, от глубин которой трусливый теолог отступает с ужасом, и человека, но цельного человека, который служит предметом не теологу, анатому или юристу, а только философу... Вернуть меня обратно к теологии

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 154.

это значило бы желать вернуть бессмертный дух в его отмершую оболочку, вернуть обратно бабочку в состояние куколки».

В 1828 г. Людвиг Фейербах представляет диссертацию на право чтения лекций на тему «Об едином, общем и безграничном разуме» (*De ratione una, universalis, infinita*). На всей диссертации лежит печать влияния философии Гегеля. Но уже в этот период у Фейербаха чувствуется расхождение с Гегелем, что находит свое выражение как в письме к Гегелю от 22 ноября 1828 г., так и в первой части «Фрагментов к характеристике моей философской биографии» (1827—1828 гг.). «Если бы,—писал Фейербах,—не было природы, то никогда непорочная дева логика не произвела бы ее из себя».

«Ход развития Фейербаха,—пишет Энгельс,—есть ход развития гегельянца,—правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда,—к материализму»¹.

С 1829 по 1832 г. Фейербах—приват-доцент при Эрлангенском университете, где читает курсы по логике, метафизике и истории философии. В 1830 г. выходит в свет анонимное произведение «Мысли о смерти и бессмертии», в котором автор, выступая против поповщины, отрицает личное бессмертие. Авторство Фейербаха было раскрыто, и реакционеры всех мастей начинают открытую травлю смелого мыслителя. Книга конфискована и сожжена. Фейербаха лишают возможности продолжать педагогическую деятельность.

В 1833 г. печатается «История философии от Бэкона до Спинозы», составившая автору известность не только в Германии, но и за пределами страны.

Несмотря на тяжелые материальные условия, Фейербах готовит и издает ряд научных трудов, одновременно продолжая попытки, хотя и безуспешно, получить философскую кафедру.

В 1837 г. Фейербах женится на совладелице фарфоровой фабрики в Брукберге Берте Лев и переезжает в деревню близ Аисбаха.

Энгельс так оценивает этот период в жизни Фейербаха: «...Три важнейших открытия—открытие клеточки, учение о превращении энергии, теория развития, названная по имени Дарвина,—еще застали Фейербаха в живых. Но мог ли пребывавший в деревенском уединении философ в достаточной степени следить за наукой, чтобы быть в состоянии в полной мере оценить тление открытия, которые сами-то естествоиспытатели отчасти еще оспаривали, отчасти же не умели надлежащим образом использовать. Виноваты тут единственно жалкие немецкие порядки, благодаря которым профессорские

¹ Энгельс, Людвиг Фейербах, изд. 1934 г., стр. 21.

кафедры исключительно замещались мудрствующими эклектическими крохоборами, между тем как Фейербах, бывший бесконечно выше всех этих крохоборов, окрестьянивался и киснул в деревенском захолустье. Не Фейербах, следовательно, виноват в том, что ставший теперь возможным новейший и исторический взгляд на природу, устраняющий все односторонности французского материализма, остался для него недоступным¹. Растущие радикальные настроения буржуазной демократии предреволюционного периода находят свое выражение в философском учении Фейербаха.

В 1841 г. выходит в свет книга «Сущность христианства», составившая автору мировую известность. В 1842 г. печатаются «Предварительные тезисы к реформе философии» и в 1843—«Основы философии будущего».

В 1848 г., в период буржуазно-демократической революции в Германии, Фейербах—идеолог радикальной буржуазии—покидает деревню и на время окунается в общественно-политическую жизнь страны. После поражения революции Фейербах в начале 1849 г. возвращается в деревню, где и живет до 1859 г. В 1859 г. фарфоровая фабрика терпит банкротство, и Фейербах, лишенный средств существования, перебирается со своей семьей в Рехенберг, близ Нюренберга. Тяжелое материальное положение, испытываемая нужда окончательно подрывают силы Фейербаха. Простудившись, Фейербах умирает от воспаления легких 13 сентября 1872 г. Под конец своей жизни (1870 г.) Фейербах вступает в рабочую социал-демократическую партию Германии.

1 (стр. 13). «Основы философии будущего» были впервые опубликованы в Швейцарии в 1843 г. В письмах к Руге и другим лицам Фейербах сообщал, что эта работа является результатом того, что немецкая цензура не дала возможности изложить последовательную критику теологии и религии в «Предварительных тезисах к реформе философии». В небольшом предисловии к этому сочинению Фейербах указывает, что эта работа является продолжением «Предварительных тезисов к реформе философии», подвергшихся преследованиям немецкой цензуры. То, что в «Предварительных тезисах...» только намечалось, превратилось теперь в детальную критику спекулятивной философии. Первоначально автором эта работа была рассчитана на объемистую книгу, но затем Фейербах сильно сократил ее и выпустил в форме тезисов. «Основами философии будущего» сочинение названо потому,—писал Фейербах,—что современность как эпоха уточненных

¹ Энгельс, Людвиг Фейербах, стр. 25.

илюзий и предрассудков неспособна понять и оценить те простые истины, на которых основаны положения сочинения».

«Философия будущего» имеет задачу вернуть философию из царства душ «усопших» в царство душ живых и телесных: вытащить ее из ее божественного, ни в чем не нуждающегося бессмыслия (*Gedankenlosigkeit*) в царство человеческой скорби (*Elend*). Для этой цели я не нуждаюсь ни в чем, кроме человеческого рассудка и человеческой речи. Однако мыслить, говорить и действовать искренне, по-человечески суждено только грядущим поколениям (*Geschlechtern*). В настоящее время дело идет не о том, чтобы изъяснить человека, но о том, чтобы вытащить его из того болота, в которое он был погружен до сих пор. Плодами этой деликатной и трудной работы и являются настоящие «Основы». Их задача состояла в том, чтобы из философии абсолюта, т. е. из теологии, вывести необходимость философии человека, т. е. антропологию, и в том, чтобы путем критики божественной философии обосновать критику человеческой. Поэтому для своей оценки они требуют хорошего знакомства с философией нового времени».

2 (стр. 37). Спиноза, Этика, ч. 1, см. определение 6: «Под *богом* я разумею существо́вание абсолютио́ бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»; и определение 4: «под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность». А по королларию 2, теоремы 14, «следует... что 1. вещь протяженная и вещь мыслящая (*res extensa et res cogitans*) составляют или атрибуты бога, или (по аксиоме 1) состояния (модусы) атрибутов бога».

3 (стр. 47). Под философией нового времени Фейербах подразумевает рационалистическую философию XVI, XVII, XVIII и первой половины XIX в. Свою критику этой философии он называет новой философией.

4 (стр. 49). Энгельс в «Людвиге Фейербахе» писал: «С Гегелем вообще заканчивается философия, с одной стороны, потому что его система представляет собой величественный итог всего предыдущего ее (философии) развития, а с другой—потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из лабиринта систем к действительному положительному познанию мира» (стр. 14). Фейербах подверг критике идеалистическую философию Гегеля, противопоставил ей материализм, но не сумел найти выход к диалектико-материалистическому «познанию мира». Ему остались свойственны три основных недостатка французских

материалистов: метафизичность, механистичность и идеализм в понимании истории.

5 (стр. 53). См. Кант, Прологомены, Соцэнтиз, 1934 г. «В самом деле, считая, как и следует, предметы чувств за простые явления, мы однако вместе с тем признаем, что в основе их лежит вещь сама по себе, хотя мы познаем не ее самое, а только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто действует на наши чувства. Таким образом рассудок, принимая явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; так что мы можем сказать, что представление таких сущностей, лежащих в основе явлений, т. е. чисто умственных сущностей, не только допустимо, но и неизбежно» (стр. 196).

6 (стр. 56). Фейербах собирался написать специальную работу о Шеллинге. Об этом упоминается в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства».

В своем письме к Фейербаху от 30 октября 1843 г. Маркс, приглашая Фейербаха сотрудничать в «Французско-немецких ежегодниках», просит его написать статью о Шеллинге. Маркс писал: «...Пьеру Леру и ему подобным Шеллинг все еще представляется тем человеком, который на место трансцендентного идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли — мысль, облеченню в плоть и кровь, на место цеховой философии — мировую философию! Французским романтикам и мистикам он кричит: «Я — соединение философии и теологии», французским материалистам: «Я — соединение плоти и идэи», французским скептикам: «Я — разрушитель догматики», одним словом: «Я... Шеллинг».

Вы бы оказали поэтому нашему предприятию, а еще больше истине, большую услугу, если бы сейчас же к первому выпуску дали характеристику Шеллинга. Вы как раз самый подходящий человек для этого, так как вы — Шеллинг наизнанку... Я считаю вас поэтому необходимым, естественным, приванным их величествами природой и историей противником Шеллинга».

7 (стр. 70). Называя Гегеля немецким Проклом, Фейербах подчеркивает в его системе мистические, реакционные моменты. В этом тезисе Фейербах развивает дальнюю мысль, выраженную им в сочинении «К критике гегелевской философии», написанном в 1839 г.: «Гегелевская философия есть рациональная мистика».

8 (стр. 79). Антропология как наука о человеке, как естественная история человеческого рода Фейербахом отождествляется с гуманизмом. Свою философию он называет

гуманизмом, так как за исходную точку своих рассуждений он берет человека (*homo*).

9 (стр. 96). В положении «Человек—мера разума» Фейербах перефразирует знаменитое положение греческого софиста Протагора (480—411 до н. э.): «Мера всех вещей—человек».

10 (стр. 101). Это изречение, выраждающее чувство человеческой солидарности, принадлежит одному из действующих лиц комедии римского писателя Теренция (194—159 до н. э.).

11 (стр. 103). Это изречение приписывается французскому королю Людовику XIV (род. в 1638), он был королем с 1643 до 1715 г.

12 (стр. 103). Учение о двойственной истине было развито главным образом арабским философом Аверроэсом (1126—1198), комментировавшим Аристотеля в натуралистическом духе; оно было затем принято и европейскими аверроистами, желавшими избежать столкновения с католической церковью, грозившего им, ввиду того что их философские взгляды противоречили догматам католицизма. Это положение гласит: то, что в философии истинно, то может быть ложным в теологии, и наоборот. Прикрываясь этим положением, они надеялись сохранить свободу мысли. Католическая церковь однако усмотривала в этом положении опасность для религии и осудила его.

13 (стр. 105). «Предварительные тезисы к реформе философии» были написаны в 1842 г. Они не могли быть напечатаны в Германии ввиду цензурных гонений на радикальную печать, которые привели к закрытию «Немецких летописей» и «Рейнской газеты». Впервые тезисы были напечатаны в Швейцарии в 1843 г., в сборнике, издававшемся левым гегельянцем Арнольдом Руге (1802—1880). Сборник назывался «Анекдоты к новейшей немецкой философии и публицистике» и состоял из двух томов. В первом томе появилась статья Маркса о прусской цензуре, во втором—сочинение Фейербаха. В «Тезисах» Фейербах дает более глубокое изложение своих материалистических взглядов, чем в «Сущности христианства». Он наносит смертельные удары спекулятивной гегелевской философии, выдвигая антропологический принцип.

14 (стр. 124). Говоря о фантастическом «решении» идеи, Фейербах имеет в виду следующее место в «Логике» Гегеля («Энциклопедия философских наук», § 244): «Абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь, и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни отражаться в ней, а в том, что

она в своей абсолютной истине решается свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и пновытия, непосредственную идею как свое отражение, решается из самой себя свободно отпустить себя в качестве природы». Об этом именно переходе идеи в природу Энгельс говорит в «Людвиге Фейербахе»: «...У Гегеля созерцание мира принимает еще более запутанный и нелепый вид, чем у правоверных христиан...»¹

15 (стр. 126). Эти три стиха представляют собой цитату из «Фауста» Гете, ч. 1. С этими словами Мефистофель обращается кFaусту, советуя ему отказаться от бесплодных дум и броситься в широкую жизнь.

16 (стр. 132). «Фрагменты к характеристике моей философской биографии (*curriculum vitae*)» были впервые напечатаны в 1846 г. во втором томе собрания сочинений Фейербаха на немецком языке. Русскому читателю эти «Фрагменты» отчасти известны в виде цитат из различных статей о Фейербахе, но «Фрагменты» в целом на русском языке печатаются впервые.

17 (стр. 139). В своей диссертации, написанной по-латыни, Фейербах в основном еще стоит на точке зрения Гегеля. Однако в письме к Гегелю от 22 ноября 1828 г. Фейербах, посыпая свою диссертацию, высказывает ряд положений, которые противоречат ортодоксальному гегельянству; так, он утверждает, что христианство не является совершенной и абсолютной религией, и находит, что в нем не представлена природа.

18 (стр. 142). В Эрлангене Фейербах читал лекции по логике и метафизике в 1829—1832 гг. и о Декарте и Спинозе и по истории новой философии в 1835—1836 гг. В лекциях по логике отступление от Гегеля замечается в том отношении, что логика им рассматривается не как абсолютная и высшая философия, а только как орган философии; далее, он считает логику результатом всей предшествующей истории философии, в то время как у Гегеля логика предшествует природе и духу. Таким образом история занимает у Фейербаха более высокое положение, чем у Гегеля, которому «она, в конце концов, служит лишь для проверки его логической задачи»².

19 (стр. 142). В 1830 г. Фейербах выпускает анонимно свои «Мысли о смерти и бессмертии», в которых он отрицает индивидуальное бессмертие души. В них он высказывает ту

¹ Энгельс, Людвиг Фейербах, 1934, стр. 18.

² Энгельс, Положение Англии (Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 348).

мысль, что личность исчезает, а бессмертие только человеческий род. Эта работа сразу выдвинула Фейербаха в ряды передовых мыслителей своего времени, активно выступавших против религии и теологии. Ввиду того что анонимность не была строго соблюдена, скоро стало известно, что автором «Мыслей о смерти и бессмертии» является Фейербах.

20 (стр. 144). В 1834 г. Фейербах выпустил в свет сочинение «Абеляр и Элоиза, или писатель и человек», представлявшее собрание юмористически-философских афоризмов. Основная цель книги состоит в доказательстве того, что телесное бессмертие—нелепость, а существует только духовное бессмертие. Оно состоит в том, что человек творит непреходящее здесь, на земле: так, талантливый писатель в своем творчестве достигает бессмертия.

21 (стр. 156). «Хромой Дьявол», сатирический роман, написанный в 1707 г. французским писателем Лесажем (1668—1747).

22 (стр. 158). В 1837 г. Фейербах женился на Берте Лев, совладелице мелкой фарфоровой фабрики в Брукберге, небольшой деревне близ Аисбаха. После женитьбы он переселился к жене. Здесь, вдали от центра культурной и политической жизни Германии, но в непосредственной близости к природе, он прожил 25 лет. Свое время в деревне он посвятил изучению философии и естественных наук. Он писал: «Я не ищу никаких знакомых, никаких ученых, я хочу только жить с природой. Я имею призвание быть мыслителем, исследователем, но не учителем. Я не обладаю талантом формальной философии и систематически-методического знания. Возможно, я этого таланта не культивировал, не придаю ему значения при настоящем состоянии философии и науки, по крайней мере».

23 (стр. 159). В 1836 г. Фейербах подал заявление в Эрлангенский университет о профессуре. Проректор университета Энгельгардт ответил ему, что главным препятствием для предоставления ему кафедры является распространяющийся некоторыми лицами слух, будто он принимал участие в составлении книги «Мысли о смерти и бессмертии». Проректор просил его опровергнуть этот слух. Письмо повидимому осталось без ответа со стороны Фейербаха, не согласившегося отречься от своей книги.

24 (стр. 162). Сочинение Фейербаха «О философии и Христианстве по отношению к сделанному по адресу гегельской философии упреку в нехристианском характере ее» было выпущено в свет в 1839 г.

В 1841 г. он публикует свою знаменитую книгу «Сущность христианства».

На русском языке «Сущность христианства» впервые была напечатана в Лондоне в 1861 г. в переводе Я. Ханикова (под псевдонимом Филадельф Теомахов), одобренном и рекомендованном А. И. Герценом. Это издание «Сущности христианства» распространялось в России наравне с другими нелегальными произведениями 60-х годов.

25 (стр. 162). Сочинение Фейербаха «Сущность веры в смысле Лютера» появилось в 1844 г. В этом сочинении Фейербах на примере Лютера иллюстрирует, как выглядит истинная вера, и показывает антропологический характер ее.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

1. Августин, Аврелий (354—430) («Блаженный»)—известный католический богослов. Стр. 133.
2. Аквинат, Фома (1225—1274)—средневековый теолог, крупнейший представитель сколастической философии. Стр. 29.
3. Аристотель (384—322 до нашей эры)—известный древнегреческий философ, «Гегель античного мира» (Маркс). Колебался между материализмом и идеализмом. Величайшей власлугой Аристотеля—«самой всеобъемлющей головы» среди философов древней Греции—явилось то, что он «исследовал уже все существеннейшие формы диалектического мышления» (Энгельс).
- Литература на русском языке: 1. Метафизика, 1934, Соцэнтгиз, 2. Физика, 1936, Соцэнтгиз, 3. Афинская полития, Соцэнтгиз 1935. 4. Поэтика, 1927. 5. Риторика, 1892—1894. 6. Этика, 1908 и др. Стр. 67, 70.
4. Беме, Яков (1575—1624)—немецкий философ-мистик. Стр. 122.
5. Бернард Клервосский (1091—1153)—религиозно-мистический писатель и проповедник. Стр. 122.
6. Биас из Приенны—один из семи греческих мудрецов, жил в VI в. до н. э. Когда его родной город был осажден полководцами Кира, все жители стали убегать, забирая с собою самое ценное имущество. Один лишь Биас, уходя из города, ничего не забрал с собою. На вопросы удивленных граждан, почему он ничего не берет с собою, он ответил: «Все свое я ношу с собой», давая им таким образом понять, что он рассматривает как свое самое драгоценное имущество свою мудрость. Стр. 143.

7. *Вольф, Христиан* (1679—1754)—немецкий философ-идеалист. Автор многочисленных философских трудов. Стр. 25.

8. *Гегель, Георг-Фридрих-Вильгельм* (1770—1831)—немецкий философ. Абсолютный, объективный идеалист-диалектик. «Для Гегеля процесс мысли, который он под названием идей превращает даже в самостоятельного субъекта, есть творец действительности, представляющей лишь его внешнее проявление» (*Маркс*, Капитал, предисловие ко 2-му изд.).

Фейербах, вскрывая идеалистическую сущность спекулятивной философии Гегеля, не сумел понять то «rationальное», что скрывалось под «мистической оболочкой»,—диалектику. Фейербах ведет критику философии Гегеля с позиций метафизического материализма.

Литература на русском языке: 1. Наука логики, 1929.

2. Феноменология духа, 1913. Собр. соч., т. I (Логика), II (Философия природы), VII (Философия права), VIII (Философия истории), IX—XI (История философии). Стр. 22, 27, 33, 47, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 70, 72, 73, 81, 89, 90, 95, 105, 106, 107, 108, 109.

9. *Дауб, Карл* (1752—1836)—с 1794 г. был профессором в Гейдельберге. Стр. 133, 134, 135.

10. *Гете, Иоганн-Вольфганг* (1749—1832)—величайший немецкий поэт. Стр. 126, 169.

11. *Декарт, Ренé* (1596—1650)—французский философ-дуалист. В физике—материалист. В метафизике—идеалист. Признавал существование двух независимых друг от друга субстанций—телесной и духовной, порожденной третьей субстанцией—богом. В теории познания—рационалист, творец аналитической геометрии. Основные произведения переведены на русский язык:

Сочинения, 1. Начала философии, 1914. 2. Космогония, 1930. 3. Рассуждение о методе..., 1925. 4. Метафизические размышления, 1901. 5. Правила для руководства ума, 1936. Стр. 24, 25, 42, 44, 47, 48, 52.

12. *Закс, Ганс* (1494—1576)—немецкий поэт, по профессии сапожник. Стр. 36.

13. *Кант, Иммануил* (1724—1804)—немецкий философ-идеалист. Основатель критической философии. Основоположник немецкого классического идеализма. «Основная черта философии Канта есть примирение материализма и идеализма, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений» (Ленин). В своем философском развитии прошел два этапа: докритический и критический.

Для первого периода характерны близость к материализму и наличие элементов диалектики в ряде естественнонаучных трудов. В критический период в своей трансцендентальной философии, признавая существование внешнего мира («вещь в себе»), отрицал возможность его познания, т. е. стоял на позициях агностицизма.

Литература на русском языке: 1. Пролегомены, 1934. 2. Критика чистого разума, 1907. 3. Критика практического разума, 1897. 4. Критика способности суждения, 1898. 5. Религия в пределах только разума, 1908, и др. Стр. 45, 46, 47, 53, 54, 60, 123, 137.

14. *Лейбниц, Готфрид-Вильгельм* (1646—1716)—немецкий философ-идеалист и крупный ученый-естествоиспытатель. Открыл дифференциальное и интегральное исчисления.

Литература на русском языке: 1. Избранные философские сочинения, 1908. 2. Сборник писем и материалов, 1873. 3. Теодицея, 1887—1892. 4. Новые опыты о человеческом разуме, 1936. Соцэкиз, и др. Стр. 24, 25, 26, 121, 130, 158.

15. *Линней, Карл* (1707—1778)—известный шведский ученый-естествоиспытатель. Стр. 86.

16. *Несандэр, Август* (1789—1850)—церковный историк, профессор богословия, читал лекции по истории религии в Берлине. Стр. 135.

17. *Оптиц, Мартин* (1597—1639)—немецкий поэт. Стр. 132.

18. *Паулус, Генрих-Эбергардт-Готлиб* (1761—1851)—с 1811 до 1844 г. был профессором в Гейдельберге. Стр. 133.

19. *Платон* (427—347 до н. э.)—древнегреческий философ, объективный идеалист, ученик Сократа. Писал свои основные философские произведения в форме диалогов.

Литература на русском языке: Сочинения, в переводе Карлова, т. 1, VI и др. Стр. 42, 67, 68, 73, 122.

20. *Плотин* (205—270)—философ-мистик. Стр. 72, 141.

21. *Прокл* (410—485)—финский философ, представитель неоплатонизма. Стр. 70.

22. *Спиноза, Бенедикт* (1632—1677)—голландский философ-материалист. Его материалистическая, монистическая философия одета в теологическую оболочку.

Первичным считал субстанцию—природу (по терминологии Спинозы—«бог»), обладающую двумя атрибутами—протяженностью и мышлением.

В теории познания—рационалист. Подверг в своем «Теолого-политическом трактате» атеистической критике религию.

Литература на русском языке: 1. Этика, 1932,

Соцэкиз. 2. Трактат об усовершенствовании разума, 1934, Соцэкиз. 3. Богословско-политический трактат, 1935. 4. Переписка, 1932, Партизат. 5. Краткий трактат о боже, человеке и его блаженстве, 1929. 6. Принципы философии Декарта. 7. Политический трактат. Стр. 37, 38, 39, 49, 55, 105, 106, 107, 119, 122, 137.

23. *Томазий, Христиан* (1655—1728)—немецкий философ, был профессором в Галле. Стр. 63.

24. *Фихте, Иоганн-Готлиб* (1762—1841)—немецкий философ, субъективный идеалист, представитель немецкого классического идеализма.

Литература на русском языке: 1. Избранные сочинения, т. 1, 2. О назначении ученого, 1935. 3. Замкнутое торговое государство и др. Стр. 44, 46, 47, 53, 57, 76, 122, 130.

25. *Фейербах, Ансельм* (1775—1833)—немецкий криминалист. Содействовал отмене пыток в 1806 г. и отстаивал публичное и устное судопроизводство. Отец Людвига Фейербаха. Стр. 133, 135, 136.

26. *Шеллинг, Фридрих-Вильгельм-Иосиф* (1775—1854)—представитель немецкого классического идеализма. Непосредственный предшественник Гегеля. Виднейший натурфилософ XIX в.

Литература на русском языке: Система трансцендентального идеализма, 1936, Соцэкиз, и др. Стр. 47, 51, 56, 105, 122, 123, 156.

27. *Шлейермакер, Фридрих* (1768—1834)—немецкий философ-идеалист и богослов, профессор теологии. Стр. 135.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

I. СОЧИНЕНИЯ Л. ФЕЙЕРБАХА В ПЕРЕВОДЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Сочинения, том I, «Библиотека материализма», Москва 1923.

Содержание: 1. «К критике гегелевской философии». 2. «О начале философии». 3. «Необходимость реформы философии». 4. «Предварительные тезисы к реформе философии». 5. «Основы философии будущего». 6. «Критические замечания к «Основам философии». 7. «Против дуализма тела и души, духа и тела». 8. «О спиритуализме и материализме, в особенностях в их отношениях к свободе воли». 9. «Эвдемонизм». 10. «Право и государство».

Сочинения, том II, «Библиотека материализма», Москва 1926.

Содержание: 1. «Сущность христианства». 2. «Сущность религии». 3. «О сущности христианства в связи с единственным его достоянием».

Сочинения, том III, «Библиотека материализма», Москва 1924.

Содержание: «Лекции о сущности религии».

«Принципы материалистической теории познания», Москва 1923.

Содержание: 1. «Тезисы к реформе философии». 2. «Основы философии будущего».

«Сущность христианства». Перевод, сделанный со второго исправленного издания Филадельфом Теомаховым (Я. Хаников), Лондон 1861 (это первое русское издание Фейербаха).

«Сущность христианства». Полный перевод с немецкого под редакцией Ю. М. Антоновского, Спб. 1908.

«О дуализме и бессмертии», перевод с немецкого Алькесеева, Спб. 1908.

II. ЛИТЕРАТУРА О Л. ФЕЙЕРБАХЕ

Маркс и Энгельс, Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом. К критике гегелевской философии права. Письма к А. Руге. Письмо к А. Фейербаху, Соч., т. I.

Маркс и Энгельс, Святое семейство, или критика «критической критики», Соч., т. III.

Маркс и Энгельс, Немецкая идеология. Тезисы о Фейербахе, Соч., т. IV.

Маркс и Энгельс, Диалектика природы, Людвиг Фейербах, Анти-Дюриинг, Соч., т. XIV.

Маркс и Энгельс, Переписка, Соч., т. XXI, XXII, XXVI.

Маркс, Нищета философии.

Ленин, Социализм и религия, Соч., т. VIII.

Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Соч., т. XIII.

Ленин, Об отношении рабочей партии к религии, Соч., т. XIV.

Ленин, Три источника и три составные части марксизма, Соч., т. XVI.

Ленин, О значении воинствующего материализма, Соч., т. XVII.

Ленин, Карл Маркс, Соч., т. XVIII.

Ленин, Философские тетради. Конспект книги Фейербаха «Лекции о сущности религии».

Ленин, Маркс, Энгельс, марксизм, 1933, Партиздат.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
Основы философии будущего	13
Предварительные тезисы к реформе философии	105
Фрагменты к характеристике моей философской биографии (<i>curriculum vitae</i>)	132
Примечания	175
Указатель имен	186
Библиографическая справка	190

Сдано в производство 19/III 1936 г. Подписано и печати 23/VII 1936 г.
Формат 72×105 1/42. 6 л. л. Зн. в печ. л. 48 960. Огн. № 1713
Заказ № 367. Тираж 10 000 экз. Уполномоченный Главлита Б-26094
Цена книги 3 р. Переплет 1 р. 50 к.

ОПЕЧАТКИ

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Следует читать</i>
12	4 сн.	Перевод «Фрагментов» «К характеристике моей философской биографии»	Перевод «Фрагментов к характеристике моей философской биографии»
56	12 сн.	абстрагируется	абстрагируется
60	16 сн.	тождественен	тождествен
126	10 сн.	низа ¹⁶	низа ¹⁶
130	12 сн.	ее	его
135	6 сн.	в его необходимости	его необходимость
139	10 сн.	бесконечном	безграничном
170	1 сн.	Откуда	Отчего

в й е р б а х — Основы философии будущего.