

71  
op-36

op. 36

[Fragment of text on a piece of paper]



Ф-36

Л. ФЕЙЕРБАХ.

87,3  
100  
993

ДЕК 2011

Я Д Р О

# ПРИНЦИПЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ.

ПРОВЕРЕНО 1932 г.

78370

— С ПРИЛОЖЕНИЕМ СТАТЬИ —  
А. М. ДЕБОРИНА „Л. ФЕЙЕРБАХ“.

ПРОВЕРЕНО 1932 г.



Перев. Я. Виткинда.

ЦЕНТР  
ПОВЫШЕНИЯ  
РУКОВОДЯЩИХ

970

ПРОВЕРЕНО -93

Книгоиздательство „МАТЕРИАЛИСТ“.  
МОСКВА—1923.

1954 г.

44 г.

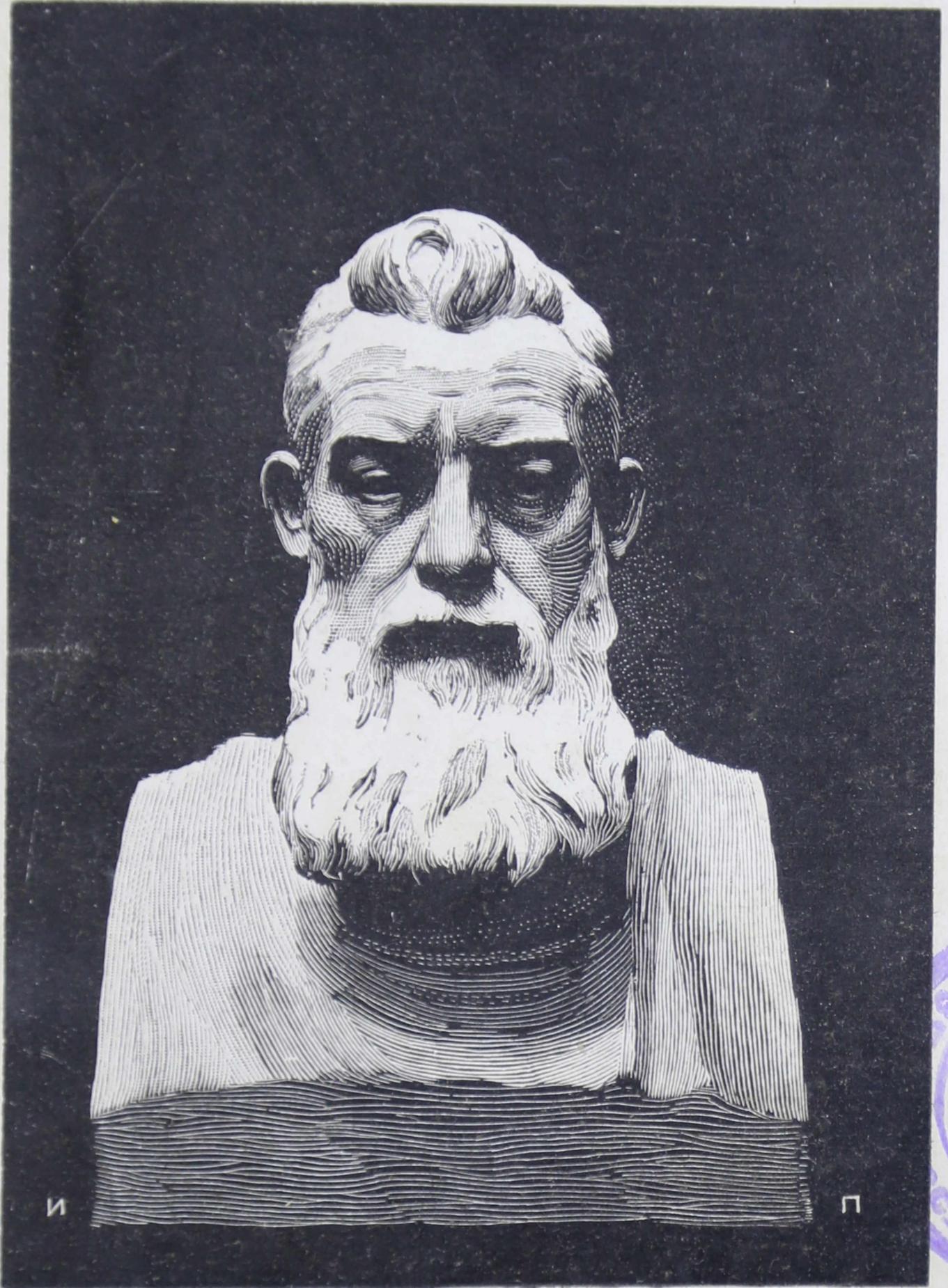
41 г.

ИЮН 1954

Е - МАИ 1358

# ОГЛАВЛЕНИЕ.

	<i>Стр.</i>
1) А. М. Деборин—Л. Фейербах . . . . .	3
2) Л. Фейербах—Предварительные тезисы к реформе философии . . . . .	73
3) Л. Фейербах—Основоположения философии будущего . . . . .	104



# Людвиг Фейербах.

Die Pfaffen und Aristokraten schreiben über den Materialismus über den Eigennutz der Gegenwart. Warum? Weil man den Herren nicht mehr allein das Recht des Eigennutzes einräumt, weil auch der Bauer, der Pöbel, das gemeine Volk überhaupt nicht mehr Alles den Pfaffen und Aristokraten zur Befriedigung ihrer Herrsch- und Habsucht überlassen, sondern selbst etwas haben und sein will <sup>1)</sup>. Feuerbach.

Nur die „Lumpen“ sind Revolutionäre! Natürlich, mit einem schweren Geldsack auf dem Buckel kannst du keine hohen Sprünge machen <sup>2)</sup>.

Feuerbach.

В конце тридцатых и в течение сороковых годов прошлого столетия имя Фейербаха гремело по всей Германии. В его лице на общественную и литера-

---

<sup>1)</sup> Попы и аристократы вопиют против материализма, против своекорыстия современности. Почему? Потому что ныне отрицают за господами исключительное право на своекорыстие, потому что крестьянин, „чернь“, простой народ вообще не желает больше предоставить всего попом и аристократам для удовлетворения их алчности и властолюбия, но и сами хотят кое-что иметь и чем-нибудь быть.

<sup>2)</sup> Только „босьяки“ революционеры! Вполне естественно, ибо с тяжелым денежным мешком на спине высоко не взлетишь.

турную арену выступил отважный боец, философ-революционер, материалист и атеист, смело ринувшийся в бой и ставший громить и разрушать освящавшую все устои старого прогнившего общества идеологию: идеалистическую философию и религию. Фейербах в эту эпоху был признанным идейным вождем, истинным властителем дум, вокруг знамени которого сплачивались все радикальные элементы общества. Средние века, говорит справедливо Энгельс, знали только одну форму идеологии: религию и богословие. Германия начала девятнадцатого столетия была в значительной степени еще страной феодальной; но под покровом феодализма капитализм, однако, достиг значительных успехов. Поэтому молодая буржуазия до поры до времени мирилась с феодальным режимом. «По отношению к мелкой буржуазии и пролетариату она была груба, по отношению к абсолютизму и феодализму — хитра» (Меринг). Идеология буржуазии, в особенности в лице самого гениального ее представителя — Гегеля, была проникнута духом примирения между богословием и спекулятивной философией, или, иначе говоря, между феодализмом и капитализмом. Разум идеалистической философии должен был оправдать то, что является предметом веры с точки зрения теологии. Возникает вопрос: является ли эта «связь» законной или только случайной? И Фейербах на этот вопрос дает положительный ответ, ибо, говорит он, сама спекулятивная философия есть не что иное, как разно-

видность теологии. «Тайну спекулятивной философии составляет теология». И надо прямо сказать, что доказательству этого положения у Фейербаха посвящены самые глубокие и блестящие страницы. Его критику идеализма следует признать самой сокрушительной и, с нашей точки зрения, окончательной. Это, разумеется, не помешает никогда ни «рабам», ни «ослам» (выражения Фейербаха) пережевывать идеалистическую жвачку: рабам—в подражание господам, ослам—на свой страх и риск. Для Фейербаха же ясно одно, что кто не отказывается от идеалистической философии, тот не порывает и с теологией. Поэтому задача, стоявшая перед нашим благородным мыслителем, сводилась к окончательному разоблачению обоих союзников, к нанесению им сокрушительного, смертельного удара и к построению на их костях нового здания материалистической философии. (Его критика идеалистической философии бросает яркий свет на «сущность религии», критика же религии и, в частности, христианства разоблачает перед нами сущность идеалистической философии. Отрицательный результат, к которому приводит критика, состоит в том, что природа и человек составляют истинную, хотя и скрытую сущность как религии, так и философии, что тайну философии и религии составляет антропология.) Однако в идеалистической философии и теологии все «поставлено на голову», все дано в извращенной и фантастической форме. Согласно теологии и спекулятивной философии, не человек со-

здает себе Бога, а Бог является творцом человека, не природа порождает мышление, а мышление, идея создает природу. В умозрительной философии истинное отношение между бытием и мышлением искусственно затушевывается. Стоит только перевернуть умозрительное построение, и мы получим истинный принцип новой философии. «Чтобы понять Фейербаха и мотивы его философской работы мысли, говорит справедливо Фр. Иодль, — необходимо обратить внимание на связь его с Гегелем. Ведь самые важные и основные положения фейербаховской философии возникли в качестве антитезы к философии Гегеля; и может быть даже самая краткая и наиболее меткая характеристика исторического положения Фейербаха заключается в утверждении, что он произвел такой же переворот в философии Гегеля, как Коперник в астрономии Птолемея: то, что раньше было центром вселенной, абсолютный дух, отодвигается теперь в качестве простой проекции на периферию; природа, которая являлась у Гегеля самоотчуждением духа, становится центральным понятием, носительницей жизни».

### І. Критика идеализма.

Л. Фейербах, в отличие от других левых гегельянцев, как Б. Бауэр или Штраус, радикально порвал с идеалистической философией и вступил на новый путь. Бауэр и Штраус оставались на почве гегелевской философии, при чем каждый из них

стремился проводить или развивать одну сторону гегелевской абсолютной идеи. Штраус приписывал роль творца христианского мифа субстанции. Бауэр же из гегелевской абсолютной идеи взял вторую ее половину—самосознание, как творческое начало евангелия. Фейербах же отбросил абсолютную идею Гегеля и поставил на ее место природу и человека. Фейербах смело развернул на германской почве знамя материализма и атеизма. Наш мыслитель отдаст себе ясный отчет в том, что старая спекулятивная философия перестала удовлетворять потребностям человечества, и что новая историческая эпоха требует новой философии. Только та философия, говорит Фейербах, является необходимой и истинной, которая соответствует потребностям времени и человечества. Старая спекулятивная философия была теснейшим образом связана с теологией. Новая философия является одновременно отрицанием спекулятивной философии и теологии. Крушение одной означает вместе с тем и крушение другой. «Периоды человечества отличаются одни от других лишь переменами в религии. Данное историческое движение только тогда становится могучим, когда оно овладевает человеческим сердцем. Сердце не только форма религии; нельзя сказать, что религия должна быть так же и в сердце,—оно составляет сущность религии». И вот спрашивается, совершилась ли уже такая религиозная революция? Фейербах отвечает на этот вопрос утвердительно, ибо, говорит он, мы не имеем больше ни сердца, ни

религии. (Христианство фактически исчезло, его больше не существует—даже для тех, которые его внешне придерживаются. Люди делают из этого факта тайну—по соображениям политического свойства не желают сознаться в этом. Таким образом фактическое отрицание христианства выдают за самое христианство, от которого, в сущности, остается одно только название. «Это есть сохранение христианства в форме его отрицания». Если мы отрицаем откровение, если мы отвергаем завет, то откуда мы можем знать волю и дух творца? Христианства больше не существует, ибо оно больше не соответствует ни теоретическим, ни практическим потребностям человека.) Оно не удовлетворяет больше ни потребностям нашего духа, ни требованиям сердца. Наше сердце преследует ныне другие интересы, а не вечное небесное блаженство.

Христианство исчезло,—оно исчезло из нашего духа и сердца, из науки и жизни, из искусства и индустрии. Оно опровергнуто основательно и безвозвратно. И если прежнее отрицание христианства было бессознательное, то теперь оно стало сознательным. Сознательное отрицание христианства кладет начало новой исторической эпохе и вызывает необходимость в новой, решительно антихристианской или нехристианской философии.

Место религии должна занять философия, но эта философия должна существенно отличаться от старой философии. Новая философия должна впитать в себя сущность религии, ее содержа-

ние. Философия должна в качестве философии стать религией. Пусть не смущает читателя этот своеобразный диалектический ход мыслей Фейербаха. Мы увидим ниже, в чем заключается, по Фейербаху, сущность религии и почему ее «содержание» должно быть поглощено философией, новым мирозерцанием.

Существенные различия философских воззрений определяются существенными различиями человечества на разных ступенях его развития. Что же представляет собою современное человечество? Место веры заняло у него неверие, место библии — разум, место религии и церкви — политика, место неба — земля, место молитвы — труд, место ада — материальная нужда, место христианина — человек <sup>1)</sup>. Современное человечество существенно отличается от своих предков, душа которых раздиралась внутренними противоречиями. Если, таким образом, человек практически занял место христианина, то человеческая сущность должна и теоретически занять место божественной сущности, т.-е. человек должен стать на место бога. Практическая сущность человека и человечества получает свое осуществление и удовлетворение в политической деятельности. Политика должна стать нашей религией и в этом смысле Фейербах говорит, что мы снова должны стать религиозными. Сознательная политика должна

---

1) Ludwig Feuerbach, Sämmtliche Werke, 1904, II т., 219 стр.

иметь свой определенный «официальный принцип». Этим принципом должен являться, — выражаясь отрицательно — атеизм. Практический атеизм составляет бессознательную основу и связь государственной организации. Новая философия и политика должны провозгласить атеизм сознательным, теоретическим принципом.

Старая философия вела, а поскольку она еще существует, и ведет двойную бухгалтерию. Она имеет одну истину для самой себя, которая нисколько не интересуется человеком. Это и составляло собственно философию. Наряду с этим, она имела вторую истину для человека — в виде религии. Новая философия есть философия человека и поэтому она является также философией для человека, т.-е. она имеет существенно практические тенденции. Она составляет единство человека с человеком, единство истины для самой себя и для человека, единство головы и сердца. Истина составляет целокупность и единство человеческой жизни и сущности <sup>1)</sup>. (Старая философия вырыла пропасть между головой и сердцем. Все человеческие идеалы и стремления — все потребности сердца находили свое искаженное отражение в религии. Теоретические же потребности разума или головы удовлетворялись собственно философией. Но так как и в том и в другом случае мы имеем дело с человеком, то такое его раздвоение ни на чем не

1) Там же, стр. 274.

основано. Человек составляет единство головы и сердца, мышления и жизни. Поэтому новая философия призвана объединить потребности разума и сердца, потребности теоретические и практические в одно неразрывное целое—в антропологию. Критика религии, таким образом, теснейшим образом связана с критикой спекулятивной философии, которая является не чем иным, как замаскированной теологией. Абстрактный характер прежней философии объясняется тем, что она не освободилась от теологии, что она внутренне с ней связана. Она вырыла непроходимую пропасть между чувствами и разумом. Моя сущность состоит исключительно в том, что я мыслю— вот лозунг этой философии. Разум признан абсолютной и божественной сущностью. Это значит, что спекулятивная философия провозгласила божественность разума. Даже воля кантовского и фихтевского идеализма есть не что иное, как сущность разума. Для того, чтобы превратить бога в разум, спекулятивная философия приписывает разуму свойства абстрактного божественного существа. Чувства не доставляют нам, с точки зрения этой философии, ни познания реальности, ни достоверности.

Откуда же, спрашивает Фейербах, этот разрыв между разумом и чувствами? Он имеет своим источником только теологию. Спекулятивная философия имеет свои корни в теологии. Она представляет собой не что иное, как замаскированную теологию. < Бог ведь не есть, с точки зрения теологии, чув-

ственное существо, он является скорее отрицанием всех чувственных определений и познается посредством отвлечения от них. Но он есть бог, т.-е. самое истинное, наиреальнейшее, достовернейшее существо. Каким же образом истина может быть доступна чувствам, которые являются прирожденными атеистами? Бог есть существо, у которого существование не отделимо от сущности, от понятия, которое не может быть мыслимо, иначе, как сущим и подобно тому, как в божестве бытие не отделимо от мыслимого бытия, от мышления, так и в человеческом духе мышление и бытие тождественны. Спекулятивная философия, имеющая своим источником теологию, достигла своего высшего развития в гегелевской системе. Поэтому новая философия, т.-е. фейербаховская, должна начать с критики и разрушения гегелевской философии. Новая философия есть реализация и вместе с тем отрицание гегелевой философии <sup>1)</sup>.

В чем заключается основное противоречие всей спекулятивной и в частности гегелевой философии? В том, что она является отрицанием теологии на почве теологии. Но тем самым она в свою очередь есть не что иное, как теология. «Гегелевская философия — последняя величественная попытка восстановить снова при помощи философии утраченное, исчезнувшее христианство и при этом таким образом, что отрицание христианства ото-

<sup>1)</sup> Ludwig Feuerbach, *Sammtliche Werke*, 1904 г., II т., стр. 318.

ждествляется с самим христианством. Но получающееся при этом столь прославляемое спекулятивное тождество духа и материи, бесконечного и конечного, божеского и человеческого есть не что иное, как достигшее своей высшей точки на вершине метафизики злосчастное противоречие новейшего времени—тождество веры с неверием, теологии и философии, религии и атеизма, христианства и язычества»<sup>1)</sup>.

Гегелевская абсолютная идея дана прежде всего, в абстрактной форме, т.-е. в элементе мышления. Эта абсолютная идея ведь есть не что иное, как бог теологии, существующий до сотворения мира. Но подобно тому, как бог обнаруживается, открывается, осуществляется в актах творения, так реализуется и гегелевская идея. Но когда говорят о реализации идеи, то имеется в виду вступление идеи в царство реализма, действительности. Если под реальностью идеи понимают реальность как нечто мыслимое, то очевидно, что в этом случае реальность идеи означает только идею о реальности идеи, т.-е. мы остаемся на точке зрения тождества мысли с самой собой или, иначе говоря, на почве субъективного идеализма. Если же говорят серьезно о реализации идеи, то реализованная идея должна представлять собою нечто другое, чем не реализованная идея. Идея реализуется—означает, что она себя отрицает, т.-е. перестает быть только иде-

<sup>1)</sup> Там же, стр. 277.

ей, только мыслью и становится чем-то другим, что уже не есть только мысль, только идея. Она становится в этом случае объектом чувственности. Значит реальность идеи есть чувственность. Но реальность означает истинность идеи, ибо истинно то, что реально. Стало быть, чувственность обнаруживает истинность идеи или мысли. Но спрашивается, почему идея должна принять чувственную форму, должна реализоваться? Если идея в своей абстрактной форме, в форме понятия или мысли не является истинной, реальной, то очевидно, что истинность идеи ставится в зависимость от чувственности, т.-е. от конкретного ее осуществления и реализации. Если чувственность сама по себе есть ничто, не имеет никакой ценности, никакого значения, то почему идея воплощается в чувственности? Но дело в том, что чувственность предшествует идее. Идея потому должна реализоваться, потому должна стать объектом чувственности, что чувственность является ее предпосылкой, ее основанием. Идея, мысль доказывает свою истинность посредством чувственности. Если же спекулятивная философия делает чувственность только предикатом, атрибутом идеи, то она этим только обнаруживает свою внутреннюю противоречивость. Ибо чувственность является лишь атрибутом идеи, бытие — предикатом мышления и вместе с тем только она придает идее истинность и реальность, т.-е. она является одновременно и сущностью и акциденцией, субъектом

и предикатом. Мы преодолеваем это противоречие лишь в том случае, если мы это реальное, чувственное превращаем в субъект, т.-е. признаем за бытием самостоятельное существование <sup>1)</sup>. Таким образом, философия должна исходить из конкретного, а не из абстрактного, как это делает спекулятивная философия, которая берет своим началом и исходным пунктом положение: я емь абстрактное, мыслящее существо. Тело же вовсе не принадлежит к моей сущности. Новая же философия, т.-е. философия Фейербаха, начинается с положения: я являюсь действительным, чувственным существом, тело в своей целокупности составляет мое «я», мое существо. ✓

Гегелевская философия представляет последнее убежище, последнюю рациональную опору теологии. Гегелевское учение о том, что природа, реальность полагается идеей, есть лишь рациональное выражение для богословского учения, что природа создана Богом, материальная сущность нематериальной, т.-е. абстрактной, сущностью. Сущность гегелевской Логики составляет трансцендентное мышление, мышление человека, положенное вне человека.

Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как абстрактный, конечный субъективный дух, мыслимый без субъекта, без своих конечных определений, просто как дух и поставлен-

1) Там же, стр. 294—296.

ный как сущность, но как абсолютная божественная сущность, подобно тому, как бесконечная сущность богословия есть не что иное, как абстрактная конечная сущность. Гегелевская философия поставила сущность человека, сущность «я» вне человека, отделила эту сущность от человеческого «я» и превратила ее в самостоятельную субстанцию, в божество. Тождество мышления и бытия в спекулятивной философии является необходимым выводом из понятия Бога, как существа, понятие которого содержит в себе бытие. Спекулятивная философия превращает в свойство, принадлежность понятия или мысли то, что богословие сделало исключительной принадлежностью Бога. Тождество мышления и бытия является выражением того положения, что разум божественен, что мышление есть абсолютная сущность, истина и реальность, подобно тому, как в богословии Бог составляет сущность всего, совокупность всего реального. Но бытие, которое не отлично от мышления, которое является лишь предикатом его, есть только мыслимое, абстрактное бытие, т.-е. не есть бытие в действительности. Таким образом, тождество мышления и бытия означает лишь тождество мышления с самим собою. Это значит, что абсолютное мышление не может перейти в бытие. Бытие остается для него чем-то потусторонним, недостижимым, трансцендентным. Если таким образом мышление и противопоставляет себе бытие, то оно это делает внутри самого себя и вследствие этого оно непосредственно без всякого труда

преодолевают свою противоположность, ибо бытие, как противоположность мышления в самом мышлении, ведь есть не что иное, как мысль, как то же мышление.

Но когда мы говорим о чем-либо, что оно существует, продолжает Фейербах, то этим мы хотим сказать, что оно существует не только в мысли. В своем мышлении я являюсь абсолютным господином и ничто мне не противоречит. Когда же речь идет о бытии, об объективной действительности, то я уже не являюсь полным хозяином, ибо бытие есть нечто, в чем принимают участие другие, и в первую очередь сам предмет, самое бытие. Быть — значит быть субъектом, быть для себя. Быть субъектом, значит иметь самостоятельное существование; быть объектом значит быть для другого, существовать для другого существа, т.-е. быть мыслью. Стало быть, если я являюсь только объектом представления какого-либо субъекта, то последний имеет возможность составить себе обо мне какое ему угодно превратное представление. Но если я при этом действительно существую, если я существую, как субъект, то я имею возможность показать, что между мною как объектом и мною как субъектом, т.-е. как действительно реальным существом, есть огромная разница. Бытие для спекулятивной и вообще идеалистической философии представляет собою только определение мысли, т.-е. отрицание бытия. И спекулятивная философия косвенно сама высказывает эту мысль,

объявляя бытие равным небытию. Но небытие, т.-е. ничто, не является предметом мышления. Спекулятивная философия, стало быть, запутывается в своих собственных внутренних противоречиях. Для абстрактного спекулятивного мышления бытие, вследствие того, что оно есть небытие, ничто, составляет бессмыслицу. Действительная жизнь, бытие превращается в какое-то привидение, которое все же выдается за настоящее бытие. Но очевидно, что бытие—привидение находится в вопиющем противоречии с действительным бытием. Под действительным бытием человек понимает предметное существование, реальность, действительность, объективность. Бытие в мышлении, мысленное бытие, бытие, лишенное объективности, есть ничто. Но это ничто выражает лишь «ничтожество» моей абстракции, ничтожество и пустоту абстрактной спекулятивной философии.

Гегель начинает, как известно, свою логику с анализа безразличного и лишенного всякого содержания бытия. Но сознание бытия, говорит правильно Фейербах, всегда и необходимо связано с определенным содержанием. Когда же мы отвлекаемся от содержания, то действительно остается одна лишь мысль о бытии. Бытие, развивает дальше Фейербах свою мысль, неотделимо от сущности вещи. Бытие мыслимо только посредством предикатов, составляющих сущность вещи. «Бытие есть утверждение сущности. То, что составляет мою сущность, и есть мое

бытие»<sup>1)</sup>. Бытие неотделимо от сущности вещи, как сущность вещи неотделима от ее бытия. Бытие, лишенное всех существенных качеств, есть только представление или мысль о бытии—это бытие искусственное, измышленное, бытие без сущности бытия.

Противоречие между мышлением и бытием гегелевская философия преодолеть не была в состоянии. Мышление переходит в свою противоположность—в бытие, становится «другим», отрицает себя таким образом, что это «другое», бытие само превращается в предмет мысли, в мышление, т.-е. мышление делает бытие моментом мышления. Но мышление характеризуется всеобщностью. Бытие индивидуально, единично, многообразно. Как же спекулятивная философия преодолевает эту противоположность? Каким образом абстрактное понятие, отвлеченное мышление переходит в конкретное? Подобно тому, как в боге бытие непосредственно связано с сущностью, с понятием бытия, так в нем со всеобщностью связано единичное, индивидуальное. «Конкретное понятие есть превращенный в понятие бог», говорит Фейербах. Только в теологии таким образом мы находим истинное объяснение спекулятивной философии. Превращение философии в теологию совершилось еще в древности при переходе от языческой философии к неоплатоновской. Языче-

<sup>1)</sup> Там же, стр. 239.

ская философия имела своим принципом разум, идею. Но идея Платона и Аристотеля не поглотила всего бытия. Для древней философии вне мышления все же существовал некоторый остаток в виде материи, как субстрата, т.-е. носителя реальности. Древняя философия проводила различие между мышлением и бытием. Мышление, дух, идея не составляли для нее еще единственную, исключительную, абсолютную реальность. Древние философы были еще физиологами, политиками, зоологами—словом, антропологами, правда ограниченными, частичными и, стало быть, частичными теологами также, но все же не полными теологами. Другое дело неоплатоники. Для них материя, материальный действительный мир не имеет реальности. Неоплатоник предпочитает смерть телесному существованию, так как он не считает тело своей сущностью. Он отрекается от всех светских благ, внешних вещей, от всего телесного и переносит блаженство в сферу духа. Но там, где человек отказывается от всех внешних благ и от всего, что находится вне его, он на место действительного мира ставит воображаемый мир, в котором существует все, что в действительном мире, но в абстрактной форме, в форме представлений. Так, материя в имматериальном мире неоплатоников существует как идеальная, воображаемая, мыслимая вещь. Такая воображаемая, мыслимая материя обладает всеми свойствами действительной материи, т.-е.

она является одновременно чувственной и бесчувственной вещью, теоретическим и практическим предметом. Действительные предметы становятся представлениями. Но это возможно потому, что представления суть представления предметов. Отрицание плоти, говорит справедливо Фейербах, ведет к фантастической, трансцендентной практике, к практическому уничтожению различия между воображением и чувственным созерцанием. При таких условиях исчезает и теоретическое различие между мышлением и бытием, между субъективным и объективным; мышление, разум становится абсолютным существом, а материя теряет свою реальность. Мышление отрицает все, но с тем, чтобы все снова полагать в самом себе, воспринять в себе. Мышлению присваивается то, что составляет предмет чувственного созерцания, то, что является делом жизни, чувств, ощущений. Таким образом, конкретное становится предикатом абстрактного. «Понятие конкретно» означает: бытие есть определение мысли. Гегель только рационализировал, т.-е. превратил в понятия то, что для неоплатоников является предметом фантазии, представления. «Абсолютная философия»—это воскресшая александрийская философия, а Гегель—немецкий Прокл. По собственному определению Гегеля, абсолютной, т.-е. христианской, философией является не философия язычника Аристотеля, а александрийская философия.

Определение Гегеля, что только «конкретное» понятие, т.-е. понятие, которое включает в себе природу действительного, есть истинное понятие, означает, однако, признание истинности конкретного или действительности. Но так как с самого начала понятие, т.-е. сущность мышления предполагается как абсолютная, единственно истинная сущность, то реальное, действительное может быть признано только косвенным образом, только как существенное и необходимое определение понятия. «Гегель—реалист, но чисто идеалистический или скорее абстрактный реалист—реалист в отвлечении от всего реального. Он отрицает мышление, именно абстрактное мышление, но опять-таки в абстрактном мышлении, так, что отрицание абстрактного есть в свою очередь только абстракция. Объектом философии, по Гегелю, является только то, «что существует», но это существование есть в свою очередь только абстрактное, мысленное<sup>1)</sup>».

Материя, по учению Гегеля, есть самоотчуждение духа. Гегель только тем отличается от теологов и прежних философов-идеалистов, что последние рассматривали божество, как освобожденное с самого начала от природы материи существо. Бог по существу, в себе, свободен от чувственности. Поэтому субъективный дух, т.-е. дух философа и теолога, посредством процесса абстракт-

1) Там же, стр. 293.

ции освобождал себя от чувственности с тем, чтобы достигнуть той ступени бесплотности и чистого духа, каким является по своей природе, так сказать, бог. В этом самоосвобождении от чувственности и плоти они усматривали добродетель человека и путь к божественному блаженству. Гегель же эту субъективную деятельность превращает в самодеятельность божественного существа. Бог сам должен проделать эту работу и, подобно героям древности, «завоевать» свою божественность посредством добродетели. Но это самоосвобождение бога от материи может совершиться в боге только при том условии, если сама материя дана в нем. Но ведь бог есть бог, а не материя. Если материя не имеет самостоятельного, от бога не зависимого существования, то очевидно, что бог производит из себя материю, т.-е. материя рождается из абсолютной своей противоположности, из ничего. Но, с другой стороны, если бог полагается и отчуждается как материя, то материю надо рассматривать как момент в боге, т.-е. бог материален, бог есть и материя. Но хотя материя и включается в бога, однако она составляет, по Гегелю, неразумное в разумном, чувственное в нечувственном «не-я» в «я», т.-е. отрицательный момент. Словом, материя, как противоположность духа, приходит в противоречие с тем, что составляет сущность духа. Если материя дана в боге, т.-е. полагается как бог, то этим самым утверждается отрица-

ние бога и признается истинность материализма, говорит Фейербах. Ибо признать материю богом значит сказать, что никакого бога не существует. Но так как при этом реальность бога—этого существа богословия—все же еще предполагается, то теология одновременно отрицается и утверждается. Признание материи, хотя бы и в виде самоотчужденного духа, означает утверждение атеизма; т.-е. отрицание теологии, но это отрицание снова отрицается, и стало быть теология опять восстанавливается и утверждается. Бог становится богом, вследствие того, что он преодолевает, отрицает материю, т.-е. отрицание бога. А отрицание отрицания, как известно, есть утверждение. Таким образом, говорит Фейербах, мы снова благополучно возвращаемся в лоно христианской теологии. «Тайна гегелевской диалектики, продолжает Фейербах, заключается в конечном счете в том, что он отрицает теологию при помощи философии и затем снова отрицает философию посредством теологии. Начало и конец составляет теология, посередине, как посредствующее звено, стоит философия, как отрицание первого положения. Отрицание же отрицания есть теология»<sup>1)</sup>. Философия, таким образом, не отрицает теологии и ее догматов, а скрепляет, обосновывает. Гегелевская философия есть не что иное, как рациональная теология или «рациональная

---

<sup>1)</sup> Там же, стр. 277.

мистика», как выражается Фейербах в другом месте. Гегелевский абсолютный дух есть «угасший дух» богословия, и его философия лишь кажущимся образом отрицает богословие, на самом же деле сама является богословием. Его философия—это богословие, превращенное в логику. Вся его философия проникнута внутренними противоречиями и представляет собою попытку восстановить утраченное, закатившееся христианство. Но она вместе с тем представляет собою и отрицание христианства. Это внутреннее противоречие затуманивается лишь тем, что Гегель делает атеизм—отрицание бога—объективным определением бога. Бога же определяет как процесс и в качестве момента этого процесса устанавливает атеизм. Но как из неверия нельзя восстановить снова истинную веру, так из отрицания бога нельзя восстановить истинного бога. Такой бог именно в силу того, что он связан со своей противоположностью—с отрицанием бога, есть бог внутренне-противоречивый, атеистический бог.

Таким образом, Фейербах в своей беспощадной критике спекулятивной и в частности гегелевской философии доказал, что сущность спекулятивной философии составляет теология. Гегелевская философия есть абсолютный или, вернее, теологический идеализм. Она отчуждает от человеческого «я» его сущность, отделяет ее от него и превращает в самостоятельную субстанцию. Сознание человека о боге есть само-

сознание бога, говорит Гегель. Сущность бога есть сущность мышления, т.-е. мышление, отделенное от мыслящего субъекта. Гегелевская философия превратила мышление, т.-е. субъективную сущность, оторванную и абстрагированную от субъекта, в абсолютную божественную сущность. Согласно христианской теологии, бог есть мыслящее существо. Теологический онтологизм выводит из понятия бога его бытие; понятие и бытие с этой точки зрения совпадают. На том же онтологизме и зиждется спекулятивная философия и ее учение о тождестве мышления и бытия. Мысли бога, согласно христианской религии, суть материальные вещи. Поскольку бог мыслит, он мыслит самого себя. Мысля о мире, он мыслит о самом себе. Предметы, которые он мыслит, не отличны от его существа. Мышление и бытие у него тождественны, как в спекулятивной философии. У Гегеля, как сказано выше, мыслит не отдельный субъект, а само мышление, и из этой чистой деятельности мышления рождаются все определения и качества мира, все бытие. Мы уже знаем, что бытие, с которого начинается Гегелевская логика, — ибо мышление ведь должно мыслить сущее, — есть абстракция от всего определенного, т.-е. небытие или ничто. Чистое мышление, как это утверждает Гегель, может иметь своим содержанием только ничто. Так бог создает мир из ничего. Подобно теологии, стало быть, и спекулятивная философия полагает, что

все многообразие действительных вещей создается чистым мышлением. С нами обращаются тут; говорит с раздражением Фейербах, как мамки с слишком любознательными детьми. На вопрос их, откуда происходят дети, мамки им отвечают, что их вытаскивают из колодца, где они плавают, как рыбки. «Бог—это прекрасный и глубокий колодезь фантазии, в котором содержатся все реальности, все совершенства, все силы, в котором, словом, все вещи плавают в готовом виде, как рыбки. Теология—мамка, которая извлекает их из этого колодца». Но точно так же, говорит с сарказмом Фейербах, «философы еще и в ваше время, как некогда христианский бог, создают мир из собственной головы». Таковы же методы богословия, которые и ныне еще широко практикуются в области философии!

Абсолютный дух, абсолютная идея или чистое мышление Гегеля есть не что иное, как бог теологии. И подобно тому, как нет перехода от имматериального бога к материальному миру, так нет перехода от логики или чистого мышления Гегеля к природе. И подобно тому, как верующий, не зная, как поступить с действительным миром, как объяснить себе его существование, делает заключение, что бог его создал, так и спекулятивный философ включает в свою систему действительный мир; но не иначе, как через мышление. Косвенным путем спекулятивная философия, как мы видели, вынуждена признать

существование действительного мира, природы, материи, человека, но это делается в форме извращенной; в форме отвлеченной, в форме богословской, в форме пьяной. «Спекулятивная философия—это пьяная философия; философия снова должна стать трезвой». Тайну спекулятивной философии составляет теология; тайну же теологии—антропология. Стало быть, философия также должна стать антропологией. «Не стремись быть философом,—говорит Фейербах,—в отличие от человека; будь только мыслящим человеком».

Если идеалистическая философия представляет собою только пережиток теологии, только рациональное богословие, то очевидно, что критика религии имеет решающее значение также и для философии. Фейербах чрезвычайно много занимался религиозной проблемой. Он исходил из того убеждения, что разрушение религии поведет за собою и крушение идеалистической философии, ибо они друг с другом тесно связаны. На развалинах же теологии и спекулятивной философии должно быть воздвигнуто новое здание материалистической философии; в центре которой будут стоять, по учению Фейербаха, природа и человек, или, точнее, человечество. Критика спекулятивной философии и религии должна обнаружить, хотя бы в отрицательной форме и в искаженном виде, что природа и человечество являются единственными реальностями, с которыми одинаково имеет дело как философия, так

и религия. И уже, добыв этот отрицательный результат, новая философия сознательно и в форме положительной будет базироваться на природе и человечестве.

## II. Основные принципы философии Фейербаха.

Каковы же положительные принципы фейербаховской философии? Мы знаем, что для Гегеля истинной действительностью являлось понятие, а источником познания мышление, разум. В противоположность Гегелю Фейербах в качестве источника познания выдвигает чувственность. О существовании внешних предметов мы знаем только посредством чувств, а не отвлеченного мышления. Посредством чувств человек приходит в соприкосновение с объективной действительностью. Но что является объектом чувств? Действительность, бытие, то, что существует вне меня и независимо от меня. Достоверно только то, что является объектом чувств, созерцания, ощущения. Но не только внешние предметы даны нашим чувствам. Человек и самого себя познает посредством чувств. Мы чувствуем не только камни и бревна, не только мясо и кости; мы чувствуем также и чувства, когда мыжимаем руку или прикладываемся к губам чувствующего существа; посредством слуха мы воспринимаем

не только шелест листьев, журчание воды, но и вдохновенный голос любви и мудрости.

✓ Словом, не только плоть, но и дух, не только вещь, но и «я» составляет предмет чувств. Поэтому все чувственно воспринимаемо, если не непосредственно, то посредственно если не грубыми, то просвещенными чувствами, если и не глазами анатома или химика, то глазами философа. ✓ Существует только то, что является или может являться предметом чувств. ✓ Быть—значит быть предметом чувств. ✓ Грубейшую ошибку, однако, делают те, кто считает Фейербаха крайним сенсуалистом, для которого существует лишь «непосредственно данное». ✓ Посредством «чувственности» мы приходим в соприкосновение с внешним миром. Но посредством тех же чувств мы приходим к разуму; они побуждают к мышлению. «Чувства задают нам задачу», но решение задачи дает мышление. Не чувства сами по себе, а чувства в союзе с мышлением доставляют нам истинное знание. ✓

Мышление, оторванное от чувственного опыта, дает мнимое знание. Но объекты чувств, не подвергнутые переработке мышления, являются не чем иным, как лишенными смысла образами.

Чувственность и мышление должны идти рука об руку. Идеалистическая философия, которая исходит из мышления, имеет лишь формальный критерий истинности. Истинно то, что не противоречит идее, мышлению. Но этот формальный, чисто-логи-

ческий критерий не решает вопроса о том, насколько мыслимое, хоть и противоречащее идее, реально или не реально, т.-е. истинно или не истинно. Ибо истинность и реальность совпадают. То, что реально, то истинно и, с другой стороны, то, что мы считаем истинным, должно иметь реальное существование. В противоположность идеализму Фейербах утверждает, что только мышление, определяемое чувственным созерцанием, есть действительно реальное, объективное мышление. Мышление само по себе ничего не может знать о предметах, об их содержании, ибо только чувствам даны реальные предметы. Мышление или разум есть связь, объединение в одно целое того, что чувствам дано в разъединении. Чувственный предмет становится лишь тогда предметом разума или мышления, когда мы объединяем различные свойства вещей, доставляемые различными чувствами, в одно целое. «Через посредство чувств, говорит Фейербах, читаем мы книгу природы, но понимаем мы ее не при помощи чувств» Но и посредством разума не вносим мы какого-либо смысла в природу; мы лишь переводим и комментируем книгу природы. «Слова, которые мы читаем в ней при посредстве чувств, являются не пустыми произвольными знаками, но определенными, соответствующими сути дела, характерными выражениями». Книга природы, продолжает мыслитель, состоит не из разбросанных в хаотическом беспорядке букв, которые якобы приводят в порядок и связь разум. Такая связь была

бы субъективной и произвольно созданной человеческим рассудком. Мы различаем и связываем вещи посредством разума на основании тех признаков различения и связи, которые даны чувствам. Мы разъединяем то, что природа разъединила, и связываем то, что природа связала, — словом, устанавливаем тот порядок и те отношения, в которых вещи находятся фактически и реально друг к другу.

Итак, обо всем мы узнаем посредством чувств, но чтобы понимать язык чувств, их нужно объединять.

«Читать в связном виде евангелие чувств значит мыслить». Дух, стало быть, есть лишь сущность чувственности, поскольку он является не чем иным, как всеобщим единством чувств. Способность человека связывать чувственные восприятия в единство есть мышление. Но эта связь, до которой поднимается мышление, не есть только субъективная связь; она имеет объективный характер, она существует реально. И если бы ей не соответствовало реальное основание, чувственная связь, ее бы не было и в мышлении. Именно потому, что мышление есть совокупность или единство чувств, то оно качественно отличается от отдельных чувств, ибо количественно оно обнимает всю совокупность чувств. Количество переходит в качество и в данном случае. Рассматривать же мышление как особую сущность, вне связи его с чувственностью, нет решительно никаких оснований. Это значит метафизически изолировать одну из способностей человека и превратить ее в само-

стоятельную отвлеченную сущность, как это и делала спекулятивная философия. Мышление следует за чувствами, а не, наоборот, чувства за мышлением. «Универсальное чувство есть разум, универсальная чувственность—духовность». Единство чувственности и мышления в указанном смысле составляет, таким образом, истинный путь к действительному знанию. Задача философии и науки вообще состоит не в том, чтобы отворачиваться от чувственных, т.-е. действительных, вещей, а в том, чтобы к ним приближаться, не в том, чтобы предметы превращать в мысли и представления, а в том, чтобы невидимое для обыкновенного глаза сделать видимым, т.-е. чувственными предметами. Люди видят сначала вещи так, как они им являются, но не такими, как они есть, вкладывают в них свою собственную сущность и не различают предмета от представления о нем. А между тем вещи могут быть познаваемы только в связи со всеми другими вещами. Солнце, с точки зрения астрономии, есть нечто совершенно другое, чем солнце, данное нам в чувственности. Представление солнца противоречит действительному солнцу. Но это противоречие проистекает от того, что наши чувства отрывают и изолируют данное нам в представлении солнце от всей связи других чувственных явлений. Но стоит нам этот изолированный чувственный предмет привести в связь со всей совокупностью явлений, которая открывается нашему универсальному чувству—мы-

шлению—и мы приходим к совершенно другим выводам: чувственное солнце вытесняется астрономическим. Но это вовсе не значит, поясняет Фейербах, что чувства—в данном случае зрение—нас обманывают, ибо на таком огромном расстоянии солнце не может представляться нам большим, чем оно кажется нашему глазу. Однако, видимое простым глазом солнце не есть действительное солнце, потому что мы игнорировали расстояние. Универсальное чувство—мышление—принимает во внимание всеобщую связь явлений; поэтому мы при его помощи познаем действительное солнце. О действительной величине его, о мыслимом солнце мы делаем определенное логическое, мысленное заключение, но ведь исходным пунктом все же всегда является и не может не являться чувственное представление.

С другой стороны, в результате нашего заключения мы снова приходим к чувственной действительности, ибо астрономическое солнце также является при известных условиях предметом чувственности. Только всеобщая универсальная связь явлений доставляет нам истинное и действительное познание. И эта универсальная связь вскрывается универсальным чувством. Если всеобщее единство чувств составляет мышление, то в известном смысле каждое отдельное чувство есть также мышление, только несовершенное, неполное, а лишь одностороннее, частичное, изолированное, игнорирующее всеобщую связь явлений. Философия—это

путь, ведущий от чувственной видимости к действительности, к «познанию того, что есть». И органами философии являются чувственность в союзе с мышлением, или, вернее, мышление, как универсальное чувство. Нелепо думать, с этой точки зрения, будто мышление ведет нас в какой-то иной, сверхчувственный мир. Мышление всегда остается на почве чувственности, поскольку в основе его деятельности—даже тогда, когда оно имеет дело с самыми отвлеченными понятиями—лежит все же деятельность чувств или чувственные элементы. Не следует также забывать, что человек мыслит посредством чувственно существующей головы, что разум находится в голове, в мозгу, в этом фокусе, в котором стекаются все чувственные лучи. Поэтому дух представляет собою единство чувств, их объединение. Дух представляется нечувственным и сверхчувственным, поскольку он выходит за пределы частного и ограниченности чувств, за пределы чувственного созерцания и переплавляет их местный провинциальный дух в общий дух».

С изложенной точкой зрения Фейербаха тесно связано отрицание гегелевского реализма понятий. Разум является источником познания, понятие же, как сущность разума—единственной действительностью,—учил Гегель. Методологический принцип является одновременно и принципом бытия, т.-е. принципом онтологическим. В свете изложенной методологии Фейербаха, где чувственность и мышление получили совершенно новое истолкова-

ние, проблема взаимоотношения всеобщего и частного естественно освещается по-новому. Правда, Гегель не стоит на почве абстрактной всеобщности. С точки зрения Гегеля истинной действительностью является то всеобщее, которое включает в себе уже индивидуальное, частное. Это, так сказать, конкретная всеобщность, конкретное понятие. Но все же понятие является сущностью мышления и сущностью действительности. Этой точке зрения Гегеля Фейербах противопоставляет, в согласии со своим методологическим принципом, другую, номиналистическую, по которой только единичное, индивидуальное есть истинно сущее. Ведь мы приходим в соприкосновение с внешним миром посредством чувственности. В «чувственности» же нам даны единичные, чувственные вещи, а не понятия, не всеобщее. Мышление восходит от частного к общему, от индивидуального к родовому, от конкретного к абстрактному. Спекулятивная же философия идет обратным путем: от абстрактного и общего к конкретному и индивидуальному. Она рассматривает отвлеченно родовое понятие, как сущность, имеющую самостоятельное существование. Отвлеченное родовое понятие «дерево», говорит Фейербах, которое мышление получает при помощи процесса абстрагирования от отдельных чувственных деревьев, разумеется, лишено чувственности или сверхчувственно, но эта «сверхчувственность» касается лишь формы, а не содержания предмета. Но в основе отвлеченного общего понятия лежат чув-

ственные, конкретные предметы, так что самое понятие «дерево» также является чувственным, благодаря отдельным деревьям. Без деревьев нет дерева. И кто за «деревом» не видит деревьев, тот пустую форму превращает в содержание, отвлеченное понятие в самостоятельную сущность (Фейербах не отрицает значения родовых понятий: «я утверждаю только, — говорит он, — что они являются лишь предикатами вещей»). Разум черпает свое содержание из опыта. Общие понятия суть только названия, имена, но в общих понятиях представлена совокупность отдельных вещей. «Сущность мышления есть всеобщность, в отличие от действительности, сущность которой — индивидуальность». Чувственные восприятия всегда предшествуют мышлению; отдельные единичные предметы всегда предшествуют родовым, отвлеченным понятиям. Но отвлеченное понятие существует лишь в мышлении и, стало быть, само по себе не реально. Поскольку же оно имеет реальное значение, оно уже теряет свой родовой характер и обнаруживается как единичное, индивидуальное.) «Дерево» существует в деревьях, человечество в людях. Таким образом, можно сказать, что общее понятие и существует и не существует. Оно не существует как самостоятельная действительность. Оно существует — в единичных экземплярах, как определения или свойства отдельных вещей.

Мышление и чувственность не противостоят друг другу как два абстрактных противоположных прин-

ципа. Фейербах преодолевает и примиряет эти противоположности, которые, с его точки зрения, составляют конкретное единство. Чувственность переходит в мышление, поскольку сущность последнего составляет всеобщее. Универсальное чувство, т.-е. совокупность всех чувств, и есть мышление. С другой стороны, нет мышления без чувственности. Мышление включает в себе чувственность, оно составляет единство самого себя и чувственности. Точно таким же образом разрешается Фейербахом вопрос о взаимоотношении между всеобщим и частным, абстрактным и конкретным. Чувство имеет дело с единичным, рассудок имеет своим содержанием родовое, всеобщее. Но это всеобщее означает сходство или тождество чувственно воспринимаемых признаков. «Разве чувства действительно воспринимают только деревья, а не леса также?» Конечно, рассудок обобщает чувственные данные и избавляет нас от бесконечных повторений всего разнообразия единичных вещей. Он объединяет в одном понятии совокупность тождественных признаков и таким образом это понятие, будучи единым, освобождает нас от необходимости перечислить всю сумму индивидуумов, обнимаемых понятием. Но разве это понятие оторвано совершенно от единичных вещей? Разве оно образовано нами произвольно и не имеет своих корней в чувственности, т.-е. именно в единичных предметах? Надо только помнить, что отвлеченное понятие не имеет самостоятельного существования, что как только мы желаем

вскрыть его реальное содержание, мы вынуждены обращаться к единичным, чувственным вещам, к объектам. ✓

Условиями развития человеческого рассудка Фейербах считает как общность ощущений, получаемых субъектами от предметов, так и взаимное общение людей. Если бы люди жили изолированно друг от друга, то они бы никогда не доразвились до логического мышления. ✓ Идеи возникают лишь из общения, из взаимного обмена мнениями (aus Conversation); к понятиям, к разуму, вообще мы приходим не в одиночку, а сообща. Практические потребности, необходимость взаимного общения людей порождают как речь, так и отвлеченное мышление. «Человеческий дух, — говорит Фейербах, — не является непосредственным продуктом природы; человек, который вышел непосредственно из природы, был еще только чисто природным существом, но не человеком. Человек есть продукт человека, культуры, истории». Словом, речь, рассудок, дух человека, т.-е. то, что составляет «сущность» его, находит свое объяснение не в природе, а в обществе (in der Gemeinschaft), и составляет продукт исторического развития. Высшим и последним принципом философии является единство человека с человеком, т.-е. общественная жизнь. «Все существенные отношения — принципы различных наук — составляют лишь различные способы и виды этого единства». И даже самый акт мысли может быть понят только из этого единства.

~~###~~ Фейербах берет «за отправную точку своих философских рассуждений «человека» только потому, — говорит Плеханов, что, отправляясь от этой точки, он надеялся скорее притти к цели, которая состояла в составлении правильного взгляда на материю вообще и на ее отношение к «духу». Стало быть, — замечает далее правильно Плеханов, — тут мы имеем дело с методологическим приемом, значение которого обуславливалось обстоятельствами времени и места, т.-е. привычками мысли тогдашних ученых и просто образованных немцев, а вовсе не какой-нибудь особенностью мирозерцания»<sup>1)</sup>. Но «человека» не следует мыслить как одинокое изолированное существо, как это делали и делают идеалисты. (Исходной точкой истинной философии является не «я», а «я» и «ты». Только взаимодействие между «я» и «ты» дает возможность в качестве условия познания прийти к правильному разрешению связанных с проблемой познания вопросов.) Этот методологический принцип вводится Фейербахом для того, чтобы правильнее уяснить взаимоотношение между субъектом и объектом и от него перейти к отношению между мышлением и бытием вообще. Единство «я» и «ты» дано уже во мне, в моем «я». Но фейербаховское «я», разумеется, нисколько не похоже на отвлеченное «я» абстрактного идеалистического

---

<sup>1)</sup> Плеханов, Основные вопросы марксизма, изд. под ред. Д. Рязанова „Библиотеки Коммуниста“, 1922 г., стр. 16—17.

мышления. Фейербаховское «я», это — целостный, реальный человек. Теоретико-познавательным принципом для нашего мыслителя, в противоположность всем идеалистическим направлениям в философии, — и в этом заключается особенность и оригинальность Фейербаха — является не абстрактный дух, не оторванное от человеческого тела мышление, а органическое целое, чувственное, материальное существо, называемое человеком. Мыслит не отвлеченный дух, а организм всем своим существом. «Я — действительное, чувственное существо; тело в его совокупности составляет мое «я», самое мое существо». Для абстрактного мышления идеалистов объект является не чем иным, как мыслью субъекта. Действительный же объект имеется лишь там, где существует действующее на меня существо, где моя самодеятельность — в том случае, когда мы исходим из мышления — встречает сопротивление в деятельности другого существа. «Понятие объекта является первоначально ничем иным, как понятием другого «я»; так, человек в детстве относится ко всем вещам, как к свободным, обладающим волею существам; поэтому понятие объекта получается вообще через посредство понятия «ты», объективированного «я». «Объект, т.-е. чужое «я» дано во мне не моему «я», а моему «не-я», выражаясь языком Фихте, ибо только там, где я превращаюсь в ты, где я страдаю, возникает представление существующей вне меня активности, т.-е. объективности. Но только благодаря чувству «я»

есть «не-я». Отвлеченный, бесплотный дух не может подвергаться воздействиям других существ, как и не может в свою очередь действовать на них. Чистое логическое «я», это—бесплотный призрак, это чистейшая абстракция, которая провозглашается субстанцией. Но такое абстрактное воображаемое существо не может выйти за пределы своего формального тождества и перейти к действительному человеку или вообще к реальному миру. Для того, чтобы это «я» могло стать принципом философии, следует найти в нем различия, открыть его противоположность—«не-я». Философия должна иметь своим началом, своим исходным пунктом свою антитезу, говорит Фейербах. Существеннейшей же, первоначальной противоположностью «я», которая с ним необходимо связана, является тело. Идеалистическая философия и в частности философия Гегеля, говорит Фейербах, лишена пассивного принципа. Тело же и есть не что иное, как пассивность человеческого «я». И, разумеется, ни воли, ни ощущения нельзя выводить из «я» без признания наличия в нем пассивного элемента. Воля не мыслима без того, что ей сопротивляется. Где ничего не приходится преодолевать, там нет и воли. В каждом ощущении, замечает Фейербах, нет больше деятельности, чем страдания, больше духа, чем тела, больше «я», чем «не-я».

Что означает, с точки зрения идеализма, тождество субъекта и объекта, мышления и бытия? Это то-

ждество означает только тождество мышления с самим собою. Мышление противопоставляет себе бытие, но в пределах самого мышления. Поэтому идеалистическая философия без всякого труда преодолевает противоположность между мышлением и бытием. Ибо бытие, как противоположность мышления в мышлении, есть само не что иное, как мысль. Если бытие составляет непосредственно данное, если сущность его состоит лишь в «непосредственности», то легко доказать, что бытие тождественно с мышлением. Однако же всякое доказательство существования чего-либо имеет целью показать, что бытие не есть только мышление, что существует нечто помимо мышления. Но это доказательство не может быть почерпнуто из самого мышления. Для того, чтобы к объекту мышления могло быть присоединено бытие, необходимо к самому мышлению присоединить нечто от него отличное. В мышлении, как таковом, объект тождествен с субъектом, я тождествен с самим собою, я являюсь, как выражается Фейербах, абсолютным господином, ибо ничто мне не противоречит. Но когда речь идет о существовании объекта, то само мышление этого вопроса решить не может, ибо в нем самом нет критерия для различения предмета от моей мысли о нем. Для решения этого вопроса нужны свидетели, как говорит Фейербах; и этими свидетелями, отличающимися от меня, как существа мыслящего, являются чувства. Стало быть, мы приходим к выводу, что для того, чтобы

установить существование объекта, мышление должно само перестать быть чистым мышлением и объединиться с противоположным ему принципом— с чувственностью. В мышлении объект существует только для меня, только субъективно. Но где же гарантия того, что объект существует не только в мысли, а также и «для себя», также объективно реально? Ведь объектом мысли может быть все, что угодно. Под бытием, говорит Фейербах, человек понимает «для себя бытие» (Fürsichsein) предмета, а вовсе не мыслимое бытие. Быть—значит быть субъектом, быть «для себя», а не только для других. Только, благодаря тому, что предмет имеет самостоятельное бытие, он существует для меня в качестве объекта, как и для других. От мышления к бытию, таким образом, ведет не мышление, а нечто другое—чувство, что присоединяется к мышлению. Как объект мышления только в том случае, есть действительный, реальный объект, когда доказано его бытие вне мышления, так мышление приходит к бытию через посредство чувств. Условиями истинности познания Фейербах считает согласованность и общность ощущений людей, вытекающие из их взаимного общения. Но как бы предвидя тот вывод, который могут сделать отсюда и который действительно сделали писатели, стоящие на точке зрения сенсуализма, агностицизма, позитивизма, эмпириокритицизма, Фейербах спешит прибавить для недогадливых, что в этом процессе, конечно, следует прежде всего иметь в виду участие самого

предмета. Ибо ведь ясно, что без предмета неоткуда взяться нашим ощущениям. Предметы составляют источник наших ощущений, поскольку они действуют на наши чувства; согласие же между людьми, как чувственными существами, получающими от объектов одинаковые впечатления, составляет одно из условий истинности познания.

Абстрактная идеалистическая философия, для которой объект есть лишь предикат субъекта, его мысль, может лишь произвольно связывать с понятием объекта бытие его для другого, т.-е. для других чувственных существ. В сущности говоря, все виды идеализма ведут к солипсизму. Объекты, поскольку они не являются материальными, чувственными существами или предметами, поскольку они не имеют самостоятельного бытия, поскольку они составляют лишь отвлеченные сущности, чистые мысли, не могут же в самом деле действовать друг на друга. «Только чувственные материальные вещи действуют друг на друга. Я есмь «я» для себя и одновременно «ты» для другого». Только принцип чувственности, материальности является принципом связи и единства вещей. То, что я мыслю вне чувственности, я мыслю и вне связи. Стало быть, тайну «взаимодействия» объектов составляет чувственность.

✓ «Но я утверждаю, говорит Фейербах, что «я», от которого отправляется идеалист, «я», которое уничтожает (*welches aufhebt*) существование чувственных вещей, само никакого существования

не имеет, само является лишь мыслимым, а не действительным «я». Действительное «я» — только то «я», которому противостоит «ты» и которое само в отношении другого «я» также есть «ты» — объект. Между тем как для идеалистического «я» нет, собственно, объекта вообще, как нет и «ты»... Я «полагаю» вне меня объект, «ты», только потому, что мое «я», мое мышление уже с самого начала предполагает наличие объекта, наличность «ты». Я существую и мыслю, я даже ощущаю только в качестве субъекта-объекта, но не в смысле философии тождества или, употребляя выражение Канта, не в аналитическом духе Фихте, для которого «я», мыслящее, и предмет, мыслимое — одно и то же, а в смысле синтетическом.

Понятие «я» включает в себе с самого начала и понятие «ты». Понятие субъекта — понятие объекта. Одно самым тесным образом связано с другим; они являются неразрывными членами одного и того же отношения потому, что нет вообще субъекта, который бы в то же время не был объектом и объекта — действительного, разумеется, а не воображаемого, фантастического, который бы в то же время не был субъектом для себя. Такая диалектическая постановка и разрешение вопроса, как небо от земли, далека от метафизической его постановки у идеалистов. Я и ты, субъект и объект, говорит Фейербах, неразрывно связанные и все же раз-

деленные различиями своими, составляют истинный принцип мышления и жизни. **У**единство субъекта и объекта, но не безразличное, а живое жизненное единство, учитывающее вместе с тем и различие моментов этого единства— вот, собственно, исходный пункт философии. **И**деалистическая философия имеет дело с отвлеченным, лишенным всякой жизни, субъектом. Она его вырывает из всеобщей связи явлений, изолирует и превращает в гносеологический и метафизический абсолют. **Э**тот субъект, с самого начала отряхнувший прах объекта, ломает себе затем голову над тем, как снова притти к объекту. И действительно, этот отвлеченный субъект не находит пути к реальному объекту. Поэтому ему ничего другого не остается как «выводить» всю совокупность бытия из мышления. Но это бытие, разумеется, есть только мыслимое, т.-е. опять-таки только отвлеченное бытие. Ибо мышление же не может дать больше того, что оно само имеет, чем оно само обладает. Существование самого субъекта—призрачно, а потому все, что им порождается, носит еще более призрачный характер. Идеалистическая философия устанавливает тождество объекта и субъекта. Материалистическая философия Фейрбаха исходит не из отвлеченного субъекта, не из безжизненной абстракции, а из конкретного субъекта, который является в то же время и объектом. (Нашим чувствам в качестве объекта даны не только внеш-

ние предметы. Человек является объектом самого себя, поскольку он в качестве чувственного предмета дан самому себе. Человек составляет единство субъекта и объекта, ибо конкретный субъект есть чувственный, материальный предмет, который в качестве такового имеет действительное бытие, т.-е. является действительным объектом. — «Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то, само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный». Не только плоть, но и дух, не только вещь, но и «я», говорит Фейербах, составляют предмет.) Все поэтому чувственно воспринимаемо. Мое собственное «я» также является для меня предметом моих чувств, что означает, что мое «я» вовсе не есть абстрактная мысль, а реальное, конкретное, объективное существо. В силу того факта, что человек обладает сознанием в нем происходит раздвоение его существа на объект и субъект. Изолируя нашу мысль, мы получаем абстрактное «я», оторванное от «не-я». Но объективно, т.-е. для другого существа, я составляю единство. Это единство вскрывает мою истинную сущность. Конфликт, противоположность между субъектом и объектом разрешается именно тем, что я есть не только «я», а также «ты», т.-е. (не только субъект, но и объект. В «ты» раскрывается реальность «я» и, обратно, в «я» мы вскрываем

сущность «ты». Именно потому, что «я» есть в то же время и «ты», это «ты» столь же действительно и достоверно, как «я». Мы в другом человеке, который, хотя и является лишь предметом наших чувств, видим такую же реальность, такое же «я», как и наше собственное. Но бытие других людей дает мне уверенность в существовании вне меня других вещей. Впрочем, ведь уже тот факт, что субъект, как это было доказано Фейербахом, не есть какая-то бесплотная абстракция, что он является одновременно и объектом— этот факт, говорим мы, служит оплотом против всякого феноменализма и вместе с тем доказательством реальности внешнего мира. Субъект—объект Фейербаха заключает в себе в не развернутом, так сказать, виде уже весь внешний мир, ибо признание и утверждение субъекта как объекта означает не что иное, как признание объекта субъектом, т.-е. самостоятельным и независимым от мысли объектом. Раз признано объективное существование моего и чужого «я», то вместе с этим уже признана и объективная реальность всего мира.

Конечно, говорит Фейербах, и идеализм знает, что без объекта нет субъекта, что без «ты» нет «я». Но эту точку зрения он считает эмпирической, а не истинной, т.-е. не первичной, а подчиненной, обязательной для жизни, а не для спекуляции. Но спекуляция, продолжает Фейербах, которая противоречит жизни, которая точку

зрения смерти превращает в принцип истины, сама есть мертвая и лживая спекуляция.

«Основной недостаток идеализма заключается именно в том, что он вопрос об объективности и субъективности, о действительности и недействительности мира ставит и разрешает только с теоретической точки зрения, между тем как мир первоначально является объектом рассудка именно потому, что он составляет объект воли». Вся литературная деятельность Фейербаха, по крайней мере, со времени разрыва его с Гегелем, представляет собою неустанную борьбу против «теоретической», созерцательной точки зрения предшествующей философии и защиту точки зрения практической. Но прежде, чем выяснить этот вопрос более обстоятельно, необходимо обратиться к другой проблеме, которая у Фейербаха теснейшим образом связана со всей его теорией познания. Мы имеем в виду вопрос об отношении тела к душе.

Фейербах в своей критике гегелевской философии указал, что в ней отсутствует пассивный принцип. Этот пассивный принцип есть тело. Гегель рассматривает человека, как существо, лишенное потребностей и страстей. Так вынуждены смотреть на человека, впрочем, все идеалисты. Где нет потребностей, там нет и активности, нет деятельности. Существо без потребностей есть существо абстрактное. Тело, как принцип страдания, составляет антитезу, противопол-

ложность духу, как принципу активному. Идеалистическая философия разрывает это единство человека и неизбежно приходит к дуализму. Единство тела и души у Гегеля есть только абстрактное единство, подобно тому, как единство мышления и бытия для Гегеля в сущности означает не что иное, как единство или тождество мышления с самим собою. Это происходит оттого, что бытие есть только определение или предикат мышления. Так и тело, с точки зрения идеализма есть лишь предикат души. Его психология, говорит Фейербах, это—реализация мысли Лейбница, по которой душа так действует, как будто она лишена тела. Материальное для Гегеля лишено истинности и самостоятельности. По поводу этих рассуждений Фейербах задает вполне законные вопросы, которые сводятся к следующему. Если существует бог, который заключает в себе всю полноту и все совершенство бытия, то зачем понадобился ему мир, существующий лишь «в разодранных лохмотьях»? Если душа видит и без глаз, то на какой предмет понадобился нашему физическому телу физический глаз? Словом, зачем понадобилось нашему «я» тело, раз душа в состоянии обойтись без него? «Природа,—говорит Декарт,—учит меня посредством ощущения боли, голода, жажды, что я вовсе не нахожусь в моем теле, как моряк в своем судне, но что я с телом связан самым тесным образом, как бы смешан с ним, так что я в известном смысле

составляю с ним одно целое. В противном же случае, если бы я был только мыслящим существом, я бы при телесном повреждении не испытывал боли, а созерцал бы это повреждение посредством чистого разума».

Таким образом, человек у спиритуалистов превращается в абстрактное существо, лишённое плоти и крови.

Тысячи лет люди были озабочены тем, чтобы разлучить душу с телом в целях обеспечения себе жизни после жизни. Тысячи лет они потратили на то, чтобы оторвать душу от тела, нисколько не заботясь о познания материи, об изучении анатомии человеческого тела. И даже в наше время, восклицает Фейербах, это различие, этот разрыв между телом и душой считается религиозной и философской догмой, на отрицание которой современная государственная мудрость смотрит весьма неблагоприятно; так как она находится отчасти сознательно, отчасти бессознательно под башмаком у духовенства; для которого имматериальная душа составляет высшую материальную выгоду. Если же люди в будущем потратят столько же времени, энергии и силы мысли на изучение единства тела и души, сколько они потратили на доказательство их различия, то они, наверное, вскроют тесную связь мышления с мозгом.

Единство тела и души, как и единство мышления и бытия, имеет смысл только тогда, когда

действительный человек является субъектом этого единства. Разъединение, обособление тела от души возможно лишь в теории; в жизни же, т.-е. практически, мы такое обособление отвергаем.) Практика, живая жизнь гораздо содержательнее, чем абстрактная теория. «Отвлеченный рассудок,—говорит Фейербах,—есть смерть; чувства же составляют жизнь вещей». Рассудок, подобно смерти, разлагает все на отдельные, обособленные элементы. Практика, жизнь рассматривают все явления в их целостности и неразрывной связи. Но каким вопиющим противоречием является стремление отрицать в теории то, что в жизни, практически нами же утверждается. Фейербах постоянно подчеркивает неразрывное единство тела и души, физического и психического. Жизнь, говорит он, есть «точка зрения абсолютного», теория—точка зрения конечного. Жизнь объединяет, отвлеченное знание разъединяет. Наука обособляет нерв от крови, жизнь же имеется только там, где они неразрывно связаны. Истинное единство тела и души может быть установлено только в том случае, если мы отвергаем как бездушное тело, так и бестелесную душу. Мыслит и ощущает не душа, ибо душа только олицетворенная и гипостазированная, обращенная в сущность функция или явление ощущения, мышления и хотения; мыслит и ощущает также и не мозг, ибо мозг, выделенный из тела в его целом и утвержденный сам по

себе, в качестве органа духа, есть физиологическая абстракция, как душа является психологической абстракцией. Мозг только до тех пор орган мышления, пока он связан с головой и телом человека. «Внешнее» предполагает «внутреннее», но внутреннее осуществляется лишь в своем обнаружении. Сущность жизни состоит в ее обнаружении. В голове поэтому внутреннее есть внешнее, т.-е. дух видим. Все, что находится внутри, должно обнаружиться во-вне.

Душа животного есть не что иное, как его индивидуальность; к индивидуальности же относится все то, что составляет его сущность, которая обнаруживается в движениях, образе и внешних выражениях. К индивидуальности животного относятся одинаково как кости, мускулы, кожа, так и мозг. Человек посредством органа речи сообщает другим свои заветнейшие мысли, чувства и желания. Что же, в отличие от этих обнаруживаемых им чувств, мыслей и желаний составляет его душа, сущность? Ясно, что эта душа или сущность в себе, помимо указанных переживаний, которые так или иначе могут быть нам сообщены, есть только продукт абстракции или призрак фантазии. В чувствах обнаруживаются все тайны. Внешнее есть удовлетворенное внутреннее. Так, земля геологически не успокоилась до тех пор, пока она не произвела из своих недр органической жизни. Человек не

успокаивается, пока он не обнаруживает внутреннего содержания своей головы и своего сердца. Словом, жить значит обнаруживать, проявлять жизнь. Ощущать, значит обнаруживать ощущения. И чем интенсивнее ощущения, тем необходимее проявление их во-вне. «Природа» души, ее сущность обнаруживается во-вне, в ее проявлениях. Как же возможно чувственные явления, чувственное существование выводить из нечувственной сущности? Наше сознание меняется в зависимости от содержания. Тождество сознания означает тождество тела. Человек остается тем же только в том же теле. Я другой человек в состоянии радости, чем в состоянии горя и печали, другой с пустым желудком, чем с полным. Чувство моей самости и мое самочувствие—это чувство определенного состояния моего бытия, моей сущности. Но мне совершенно чуждо изолированное, абстрактное самочувствие, чувство нематериального, от тела отделенного, «я». Никогда еще никто не думал без головы и не чувствовал без сердца. Стало быть, только в абстракции я отделяю мысли от головы и чувства от сердца. По учению спиритуалистов, духовная деятельность человека—мышление, воля, а по мнению некоторых и ощущение—имеет свое основание в непротяженной, нечувственной сущности или душе, которая совершенно отлична и независима от тела. Душа бестелесна, имматериальна и, разумеется, бессмертна. Естественно, что все по-

нытки спиритуалистов объяснить связь души с телом должны были оказаться неудачными уже потому, что их исходная точка зрения не выдерживает никакой критики. Исходная же их точка зрения есть не единство, а разъединение, обособление тела от души. Спиритуализм—это учение, имеющее с самого начала в виду будущую небесную жизнь, а не наше земное существование. Это учение имеет свои корни в их желаниях. Желание бессмертной будущей жизни порождает такое уродливое учение о взаимоотношении тела и души, т.-е. о ее бестелесности и бессмертии. Но одно из двух: или душа связана с телом, тогда она телесна; или же она бестелесна, тогда она не нуждается в теле. Говоря: душа имеет тело; мы высказываем именно ту истину, что душа телесна, что она протяженна. Если же хотят утверждать имматериальность, духовность души, то следует отрицать вовсе ее связь с телом или же существование и самих тел. Если человек имеет нематериальную душу; то он вовсе не нуждается в теле. О какой связи души с телом может идти речь в случае признания ее нетелесной духовной субстанцией? Как может нематериальное, бестелесное существо действовать на материальное тело? И как «душа» может вообще занимать какое-нибудь место? Очевидно, что спиритуализм не устраняет всех этих противоречий. Все указанные определения души, как бестелесность, нематериальность, непротяженность, бес-

смертность—суть только отрицательные определения,—выражения невежества и фантазии. Стоит только обратиться к положительным определениям души, как мы освобождаемся от дуализма и приходим к монизму—к жизни, к организму, составляющему единство тела и души.

Но что, собственно, значит «абстрагировать»? Философ воображает, что он путем отвлечения от действительности приходит к высшей истине. Так, философ говорит: «я мыслю, следовательно существую» и делает отсюда вывод, что существует самостоятельная мыслящая субстанция—душа или дух. Но разве возможно, спрашивает Фейербах, чтобы ты мыслил без головы? А раз невозможно мыслить без головы, то ты и «абстрагироваться» от собственного существа не в состоянии, так как голова ведь также принадлежит к твоей сущности. Разве самые общие метафизические понятия, понятия бытия и сущности, не изменяются вместе «с действительным бытием и сущностью человека»? Я абстрагирую от человеческой природы означает только: я абстрагирую от человека, как он является предметом моего сознания и мышления, но ни в коем случае—от человека, который находится позади моего сознания, т.-е. от моей природы, с которой «моя абстракция неразрывно связана». И в качестве психолога ты можешь абстрагировать твои мысли от твоего тела, но ты в то же время самым тесным образом с ним связан. Это означает, что ты мыслишь

себя отличным от тела, но это вовсе не значит, что ты действительно от него отличен. Но не может ли человек в действительности, а не только в мысли, абстрагировать от своего тела, не в состоянии ли он его убить? Конечно, в состоянии. Но, умерщвляя тело, он убивает самого себя и этим самым доказывает, что он именно не способен абстрагировать от своего тела.

С другой стороны, метафизический или механистический материализм также односторонен, ибо он рассматривает живой организм с точки зрения мертвой, абстрактной материи. Отвлекая, абстрагируя жизнь от материи, мы вынуждены прибегнуть для объяснения жизни к особому существу, которое отлично от органической материи. Но органическое тело совмещает в себе те свойства, которые нами приписываются противоположной субстанции. Тело, вопреки множественности своих частей, представляет собою индивидуум, органическое целое. «Это органическое единство составляет принцип представления и ощущения». Организм, продолжает далее Фейербах, конечно, может разлагаться на свои составные элементы. Но такое разложившееся тело перестает быть органическим, живым телом и переходит «в категорию» трупов. Вывод Фейербаха сводится к тому, что тело и душа, физическое и психическое составляют органическое единство. Мертвое тело—ибо тело, в противоположность душе, взятое как абстракция, есть мертвая

материя—и бестелесная душа, рассматриваемая вне связи с телом, составляют лишь отвлеченные чисто теоретические, чуждые действительной жизни формы существования организма. «Медицина и прежде всего патология,—говорит Фейербах,—есть родина и источник материализма, но не экстравагантного и трансцендентного, выходящего за пределы человека, а имманентного, довольствующегося человеком. И этот материализм и составляет Архимедову точку опоры в споре между материализмом и спиритуализмом; ибо здесь речь идет в последнем счете не о делимости или неделимости материи, но о делимости и неделимости человека, не о бытии или небытии бога, но о бытии или небытии человека, не о вечности или не вечности материи, но о вечности или не вечности человека, не о материи, находящейся вне человека и рассеянной на небе и земле, но о материи, находящейся в человеческой голове. Раз мы узнали, что представляет собою та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду и насчет всякой другой материи, насчет материи вообще»<sup>1)</sup>. Недостаток психологии заключается в том, что она изучает мышление без физиологического его основания, вне зависимости от физиологических условий. Психология и физиология изучают один и тот же предмет с различных точек зрения. Первая изу-

---

1) Werke, X B., S. 165—166.

чает человека только с субъективной; вторая— только с объективной точки зрения. В психологии субъект тождествен с объектом, в физиологии они различны. В качестве психологического объекта я «дан» самому себе, существую для себя, т.-е. субъективно; в качестве же физиологического объекта я существую для другого. Ощущение, которое я испытываю от голода, напр., является объектом только для меня; но мой мозг является объектом физиологическим или анатомическим не для меня, а для другого. Однако различие существует здесь лишь между способом познания и исследования. Но это различие вовсе не относится к предмету, как таковому, который един. Правда, я различаю, по крайней мере теоретически, мое тело, как предмет моих внешних чувств не только от других тел, но и от самого себя. Но от моего внутреннего организма, в особенности от внутреннего органа мысли, от мозга, я не могу себя отличить. В воображении только я могу сделать свой мозг объектом представления; но это различие только логическое, воображаемое, а не реальное. Ибо я не в состоянии мыслить без мозга, значит и провести различие между собою и мозгом я также не могу. Мозг, от которого я себя отличаю, есть лишь мыслимый, но не действительный мозг, который мыслит. Стало быть, действительную, а не воображаемую связь свою с мозгом я ни в коем случае «отрицать», уничтожить не могу без того, чтобы не уничтожить и само мышление, т.-е. самого себя.

Итак, мои ощущения субъективны, но их основания объективны. «Объект, говорит Фейербах, не только предмет наших ощущений; он является так же основанием, условием и предпосылкой ощущения»<sup>1)</sup>. Я ощущаю жажду потому, что вода вне меня составляет существенную часть во мне, условие моего существования и ощущения. «Я говорю, условие или основание, подчеркивает Фейербах, потому что вода еще не единственное и еще не достаточное условие—одно среди множества других условий. Без воды нет ощущения,—по крайней мере, ощущения потребности воды. Голод и жажда суть болезненные ощущения, ибо без пищи и питья я перестаю быть человеком и в духовном смысле. Разве ощущение голода или жажды—ощущение беспредметное, бессодержательное? Разве жажда есть что-либо иное, чем ощущение недостатка воды?», «Я воспринимаю только самого себя», говорит идеалист. Совершенно верно, замечает по этому поводу Фейербах, но я воспринимаю себя в связи с ощущениями голода, жажды и пр. Теоретическая точка зрения отличается односторонностью, и она должна быть дополнена практической точкой зрения. Практика, жизнь разрешает те вопросы, которые не могут быть разрешены только теорией. Время, т.-е. историческое развитие, сделало материю мыслящей. «Материя

---

<sup>1)</sup> Werke, X.V., S. 220.

составляет для разума существенный предмет. Если бы не было материи, разум не имел бы никакого содержания. Нельзя устранить материю, не устраняя в то же время и разум». Так как разум имеет своим предметом материальное, то материальное составляет сущность разума.

Деятельность органа составляет смысл, цель, «душу» этого органа. Функция органа зависит от природы его; природа органа в свою очередь зависит от способа его деятельности, от выполняемых им функций. Так, орган совершенно отмирает, говорит Фейербах, от недостатка упражнения или от отсутствия деятельности. Питание и потребление неразрывно связаны друг с другом. Мышление есть движение и потребление, т.-е. работа мозга; но деятельность мышления одновременно питает мозг, поскольку усиленная, интенсивная деятельность мозга увеличивает приток питательных жидкостей. Только благодаря деятельности мышления мозг развивается в орган мышления. Но, с другой стороны, хорошо развитый орган мышления отправляет свои функции гораздо увереннее и лучше. Так мы приходим к очевидному, выводу, что душа и тело не представляют противоположности, а составляют единство. Нет мозга без души, как нет души без мозга.

Фейербах не ломает себе голову над вопросом о реальности внешнего мира, ибо этот вопрос для него решен с самого начала в положительном

смысле. Не говоря уже о том, что тело, организм, из которого исходит Фейербах, свидетельствует самым своим существованием о действительности внешнего мира, несомненным для нашего мыслителя является в дальнейшем связь и зависимость организма от природы, с которой он составляет одно целое. Разве мы можем ощущать, мыслить—словом, жить без пищи и воздуха? Воздух—это первая потребность жизни, без которой нет ощущений, представлений и мыслей. Не только воздух, но и множество других вещей необходимы для нашего существования. На первом месте стоят, конечно, предметы питания. То, что мы едим и пьем, составляет предмет зрения, слуха, вкуса, обоняния и т. д. Но мы не ограничиваемся созерцанием предметов питания; мы их превращаем в плоть и кровь нашего собственного существа. Но это возможно в силу того, что сущность человека и сущность природы одна и та же. Именно потому, что соль, напр., составляет необходимую составную часть нашей крови, нашего существа, мы испытываем потребность в соли. Мы принимаем, словом, пищу, потому что она есть плоть от нашей плоти, потому что без нее мы не можем жить, (не говоря уже воспринимать и ощущать. Поэтому, продолжает Фейербах, так называемый субъект есть одновременно и объект, т.-е. субъект-объект, и так называемый объект одновременно объект-субъект. Человек, следовательно, не есть чи-

сто теоретическое существо, а существо, которое предполагает, как свою основу, воздух, воду, питание, которое определяется внешними объектами, и таким образом связано с миром, существующим независимо от него. По учению идеалистов человек представляет собою какое-то герметически закупоренное, замкнутое в себе существо, производящее из недр своих весь мир явлений. Это нечто вроде монады Лейбница, которая «не имеет окон» и не допускает никакого на себя «физического воздействия». На самом деле человек похож на губку, впитывающую в себя из окружающей среды все необходимое для его существования. Он не отделен от природы какой-то китайской стеной. Напротив того, природа непрерывно вливает в него свои соки и, таким образом, поддерживает его жизнь. Он связан с ней множеством каналов, по которым течет кровь и жизнь из окружающей природы в недра его существа. «Мы ощущаем «внутри кожи»; но внутри такой кожи, которая отличается пористостью. На поверхности кожи взрослого человека имеется не менее семи миллионов пор, т.-е. скважин или «выходов», во-вне по ту сторону кожи. Помимо этих семи миллионов пор внутри кожи, через которые мы дышим, под кожей, в особом, предназначенном для дыхания органе—в легких—имеется не менее шестисот миллионов наполненных воздухом легочных пузырьков. Но что такое дыхание? Это не что иное как процесс смешения

нашей крови с внешней атмосферой, в частности—с кислородом воздуха. Но легкие не органы ощущения: воздух, который мы вдыхаем через кожу, и легкие, не есть ощущение или представление. Мы вдыхаем в себя действительный воздух и материальным, объективным, химическим способом. Мы дышим прежде, чем мы видим, слышим, осязаем, обоняем. Мы дышим, потому что без воздуха нет ни жизни, ни ощущений!»!

Такое материалистическое обоснование реальности мира вызывает, конечно, благородное негодование идеалистов, говорит Фейербах. Разве, в самом деле, не ужасно, «выводить» действительность мира из таких «грубых», не-философских потребностей человека, как питание, дыхание и пр. Но Фейербаха нисколько не смущают вопли идеалистов, которые «всячески поносят научный материализм со своих кафедр, зато всей душой и всем сердцем почитают материализм в самом грубом практическом смысле».

Итак, организм всеми фибрами своими связан с внешней средой, с окружающим его материальным миром, доставляющим ему средства питания и являющимся источником удовлетворения вообще его потребностей. Мы вынуждены признавать первоначально объективное существование внешних предметов, как существа, испытывающие в них потребности, поскольку мы нуждаемся в средствах существования. Человек связан, стало быть, с природой своими насущнейшими по-

требностями, чисто материальной связью. Фейербах, как мы видим, подходит к самым сложным вопросам теории познания с точки зрения практической и материалистической. Но эта точка зрения не «производственная», сказали бы мы, а «потребительная». В процессе «потребления» человек познает предметы природы. В этом, по нашему мнению, заключается отличие фейербаховской теории познания от точки зрения Маркса.

(Фейербах приходит к признанию реальности мира, собственно, с разных сторон. Мы чувствуем свою зависимость от других людей и от совокупности окружающих нас вещей.) Абсолютное «я» идеалистической философии, с точки зрения Фейербаха, бессмыслица. Из этого бесполого, абстрактного существа нельзя «выводить» конкретных, живых индивидуумов. (Сущность человека — в общении, в единстве человека с человеком, «я» с «ты». Это единство, однако, покоится на реальности различия между «я» и «ты».) Одинокий человек затерялся бы среди безбрежного океана природы. Он не был бы способен постичь себя, как человека, и природу, как природу. Только «общественный» человек, т.-е. человек, живущий вместе с другими людьми, способен к постижению самого себя и природы. Реальность чужого «я» выводится с несомненностью из реальности моего собственного «я». «Но к реальности, которую мы постигаем в человеке, необходимо относится и его тело. Тело принадлежит к моей сущности; более того, тело во всей

его целостности есть сама моя сущность». Отсюда ясно, что тела других людей имеют такую же реальность. Уверенность в существовании других людей ведет с необходимостью к признанию объективной действительности вне меня и других вещей, т.-е. всей природы.

«Под природой,—говорит Фейербах,—я понимаю совокупность всех чувственных сил и сущностей, которые человек отличает от себя, как не человеческие; природа—все то, что не обязано своим происхождением человеческой деятельности, намерениям и решениям его воли, все, что чувственно открывается человеку, в качестве основы и предмета его жизни».

«Природа—базис духа и поэтому она должна быть также и базисом философии». «Пространство и время относятся к сущности природы и составляют существенные условия, законы как бытия, так и мышления». Только существование во времени и пространстве есть действительно существование. Здесь нахожусь я—там ты; мы не совпадаем друг с другом, поэтому мы можем существовать оба. Солнце не находится там, где Меркурий, глаз не там, где ухо. Здесь речь идет, правда, об определенном месте. Но эта определенность места не может быть отделена от пространства, если понимать его как нечто действительное. Именно поэтому пространство становится реальным, конкретным понятием только в соединении с определенностью места. Где нет определенности места или различия,

там нет и пространства; где нет пространственной внеположности, нет и логического различия. Пространственная внеположность, стало быть, составляет истину логического различия. То, что в природе различно, различно и в мышлении. То же самое относится и ко времени, которое также составляет необходимую форму существования природы. Где нет последовательной смены явлений, там нет развития, нет жизни. Развитие вне времени все равно, что развитие вне развития. Идеалистическая философия, превращающая время и пространство в простые формы нашего сознания, неизбежно приходит к такой бессмыслице. «Отрицание времени и пространства, замечает Фейербах, имеет самые пагубные последствия. Только тот, кто повсюду стоит на точке зрения времени и пространства, обладает тактом и практическим разумом и в жизни. Народ, который исключает из своей метафизики время и обожествляет вечное, т.-е. абстрактное, отделенное от времени, существование, исключает также время и из своей политики и приходит к обожествлению противного праву и разуму анти-исторического принципа застоя». Природа—основа человека. Она составляет самостоятельное существо, которое может быть понято только из себя и ни в каком другом принципе не нуждается. Она не имеет ни начала, ни конца. Человек чувствует свою зависимость от нее; он сознает, что обязан ей своим существованием, что он является продуктом природы, возникшим на определенной

ступени ее развития. Все в природе находится во взаимной связи. К исследованию природы не следует подходить с нашим «человеческим масштабом» и навязывать ей субъективные цели и представления. Природа подчинена своим законам, которые подлежат изучению и открытию. Власть человека над природой основана на познании ее законов. Господином ее является тот, кто этим законам умеет подчиняться. Следует избегать «очеловечивания», т.-е. олицетворения сил природы. Между миром объективным, как он существует сам по себе, т.-е. независимо от нас, и нашими субъективными о нем представлениями следует проводить строгое различие.

Природе человек обязан своим происхождением, существованием и сохранением своей жизни. Силы и свойства природы составляют истинный источник нашего существования. Происхождение человека из природы для Фейербаха, конечно, несомненно, ибо мы вообще не можем выходить за пределы природы. Для Фейербаха также несомненно происхождение органической жизни из недр природы, из неорганических веществ. И в этом вопросе он стоит на последовательно материалистической и эволюционной точке зрения. Словом, природа производила некогда посредством первичного порождения животных и людей; человек произошел от ниже его стоящего животного, а не наоборот. Если же мы в настоящее время не являемся свидетелями такого процесса происхождения животных и людей, то

это объясняется тем, что «природа только тогда что-либо может, когда для этого имеются необходимые условия». Дело в том, что, подобно тому, как человек только в состоянии особенного возбуждения и подъема способен на многое такое, что, так сказать, превышает его обычные силы и способности, так и земля только в эпохи геологических переворотов, когда все ее силы и вещества находятся в состоянии брожения и наивысшего напряжения, способна производить жизнь. Мы знаем природу только в ее теперешнем состоянии, когда эпоха революций миновала, когда земля успокоилась и вступила, так сказать, в мирную фазу своего развития. Но если земля, в силу своей природы и постепенного своего развития, стала такой, что она приняла совместимый с существованием человека характер, что она, так сказать, сама приняла человеческий образ, то она, естественно, могла произвести из своих недр самого человека. Поэтому-то природа—и в частности земля—является, как выражается Фейербах, «абсолютной мерой человека». Человек—продукт природы, земное существо. Мы находимся всецело в зависимости от природы, влияющей не только на наше тело, но и душу. Земля является не только «опорой» для моих ног, но и для моих мыслей, ибо мы чувствуем и мыслим «в соответствии с землей», т.-е. с земной точки зрения. Итак, природа—основа человека. Только ей он обязан своим происхождением и существованием. «Истинное отношение мышления к бытию такое: бытие—субъект,

мышление — предикат. Мышление определяется бытием, а небытие — мышлением. Бытие имеет свою основу в самом себе. Мышление же — в бытии. Бессознательная сущность природы является вечной, не имеющей ни начала, ни конца сущностью, первой сущностью, но первой по времени, а не по достоинству, физически, а не морально первой сущностью. Но высшее предполагает существование низшего. Существо, в котором природа «становится» личным, сознательным, разумным существом — это человек. «Сущность бытия, как бытия, есть сущность природы». Но человек — высшее существо природы. Стало быть, я должен исходить из сущности человека, если я хочу прийти к ясному пониманию природы. «Бытие, с которого начинает философия, не может быть отделено от сознания, как сознание не может быть отделено от бытия. Реальное единство природы и духа составляет сознание. Но именно в человеке материя предшествует духу, бессознательное — сознательному, бессельное — цели, чувственность — разуму, страсть — воле», т.-е. бытие мышлению, ибо «прежде, чем ты сознаешь качество, ты его ощущаешь».

Такова в основных чертах теория познания Фейербаха. Его «антропология», по поводу которой, кстати, Фр. Ланге наговорил столько вздора, служит ему лишь методологическим принципом для обоснования его материалистического мирозерцания. «Человек» для нас, субъективно, есть первое, но объективно-производное от природы. Природа,

для себя, объективно, — первое, но для нас как бы «производимое». Поэтому мы методологически можем начинать исследование наше с человека, но для того, чтобы прийти к его объективной основе. Но эту объективную основу мы находим уже в самом себе, ибо и в человеке «материя предшествует духу», стало быть, материя, природа обнаруживается в нашем собственном существе, как объективная основа, как базис мышления, как первая сущность. Но, вместе с тем, в нашем существе сознание, как противоположность бессознательной природы, противопоставляет ее себе, как предмет мышления и хотения. В человеке природа становится сознательной, разумной, сущностью, т.-е. превращается как бы в свою собственную противоположность. Человек — реальное единство мышления и бытия, души и тела, субъекта и объекта. Такова диалектика природы.

А. Деборин.

# Предварительные тезисы к ре- форме философии <sup>1)</sup>.

1842 г.

Тайною теологии является антропология, а тайною 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 поюсторонний, т.-е. ове-ществляет, определяет, реализует ее.

Спиноза—подлинный основоположник современной спекулятивной философии, Шеллинг—ее вос-становитель, Гегель—ее завершитель.

<sup>1)</sup> «Тезисы» впервые появились на русском языке в жур-нале «Под знаменем марксизма», 1922 г., № 7—8.

«Пантеизм» есть необходимое следствие теологии (или теизма), — последовательная теология; «атеизм» — необходимое следствие «пантеизма», т.-е. последовательный «пантеизм»<sup>1)</sup>.

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», покоится на том же самом фундаменте, как парадоксальное положение Спинозы: «протяженность

<sup>1)</sup> Эти теологические обозначения употребляются здесь лишь в смысле тривиальных кличек.

или материя является атрибутом субстанции» и не имеет другого смысла, кроме того, что самосознание есть атрибут субстанции или бога, что 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 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 неприкрытую, голую истину.

---

✓ «Атеизм», это—«пантеизм» наизнанку. ✓

---

✓ Пантеизм, это—отрицание теологии на почве самой же теологии.

---

Как по Спинозе (Этика, ч. I, 3 и предлож. 10) атрибут или предикат субстанции есть сама суб-

станция, так и по Гегелю предикат *абсолютного*, субъекта вообще, *есть сам субъект*. Абсолютное, по Гегелю, есть бытие, сущность, понятие (дух, самосознание). 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 этою категорией, этою определенностью, так что абстрагированное от них, оно есть простое название. Но, несмотря на это, абсолютное все еще лежит в основе как *субъект*, как *истинный субъект*; то, в силу чего абсолютное есть не только простое название, а *ничто*, имеет всегда 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, полагаемая как отличная от этой абстракции, но... но одновременно с нею же опять отождествленная сущность; рассматриваемое же исторически, оно есть не что иное, как старая теологически-метафизическая, *не конечная, не человеческая, не материальная, не определенная, не созданная сущность или несущность*, — домировое ничто, полагаемое в качестве акта.

---

Гегелевская логика, это—приведенная к разуму и бытию, превращенная в логику теология. Логика подобно божественной сущности теологии, есть идеальная или абстрактная совокупность всех реальностей, т.-е. всех определений, всего конечного. Все, что есть на земле, повторяется снова на небе теологии,—так и все, что существует в природе,—имеется и в небесах божественной логики: качество, количество, мера, сущность, химизм, механизм, организм. В теологии мы имеем все дважды, один раз абстрактно, другой раз конкретно; точно также 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, утвержденное вне человека.

---

Как теология раздваивает и отчуждает человека, чтобы затем отчужденную сущность опять с ним отождествить, так Гегель усложняет и расщепляет простую, идентичную себе сущность природы и человека, чтобы затем насильственно разделенное опять насильственно соединить.

---

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

---

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

---

Абсолютный дух обнаруживается или реализуется по Гегелю в искусстве, в религии, в философии. Это значит на обычном языке: *дух искусства, религии, философии и есть абсолютный дух*. Но искусство и религию нельзя отделить от человеческого ощущения, фантазии и созерцания; философию нельзя отделить от мышления, словом, абсолютный дух—от субъективного духа или сущности человека, не возвращаясь вспять к старой точке зрения теологии; при этом не следует представлять себе абсолютный дух, как какой-то другой, отличный от человеческой сущности дух, т.-е. как вне нас существующий призрак нас самих.

---

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

---

Теология, это—*вера в призраки*. Но *общая* 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 мысли. Гегелевская философия обособила человека от него самого, ибо вся ее система покоится на актах абстракции. Хотя она отождествляет снова то, что разъединяет, но опять-таки лишь *разъединяющим и посредствующим* образом. Гегелевской философии недостает *непосредственного единства, непосредственной достоверности, непосредственной истины*.

---

Непосредственное, откровенное, честное отождествление с самим человеком сущности его, совлеченной с него при помощи абстракции, не может быть выведено из гегелевской философии положительным путем, а лишь как ее *отрицание*, может вообще быть понято только как *полное отрицание* спекулятивной философии, хотя бы одновременно и являлось ее *истиной*. Хотя в ге-

гелевской 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 посторонняя 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 принципа художественного или научного образования. Лишь политеизм, так называемое идолопоклонничество является источником искусства и науки. Греки возвысились до совершенства пластического искусства только тем, 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. Христианские 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 боготворил свою Лауру. Почему христиане не имеют, по-

добно 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 истинной. Сущность христианской религии в действительности есть человеческая сущность, а в сознании христиан она представляется *другой*, не человеческой сущностью. Христос—человек, и вместе с тем—не человек; он—нечто неопределенное, двусмысленное. Искусство же может изображать только истинное, не двусмысленное.

---

Решительное, вошедшее в плоть и кровь сознание, что человеческое есть божественное, конечное — бесконечное, служит источником новой поэзии и искусства, которые по своей энергии, глубине и страсти превзойдут все прежнее. Вера в потустороннее есть абсолютно непоэтическая вера. Страдание есть источник поэзии. К лирическому жару способен лишь тот, кто ощущает потерю конечного существа, как бесконечную потерю. Лишь болезненное раздражение 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 определяется, отрицается; тем самым признается, что бесконечное без определения, т.-е. вне конечного ничем не является; бесконечное есть не что иное, как реальность бесконечного, полагаемого как конечное. Но в основе остается лежать призрачный отрицательный абсолют; поэтому утвержденная конечность постоянно и вновь отрицается. 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 олицетворенность, т.-е. свойства, основанные на отличии от конечного, устанавливаются лишь в человеке и человеком,—так и в спекулятивной философии истина бесконечного есть конечное.

---

Истинность конечного выражается абсолютной философией только косвенным, извращенным обра-

зом. Если бесконечное существует только тогда, и только тогда *истинно и действительно*, когда оно *определенно*, т.-е., когда оно устанавливается 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 *конечное*, как *не* конечное, как бесконечное; или иначе: не конечное полагать в бесконечном, а бесконечное в конечном.

---

Началом философии является не бог, не абсолютное, не бытие, как *предикат* абсолютного или идеи,—началом философии является конечное <sup>1)</sup>, определенное, *действительное*. Бесконечное совсем не может мыслиться без конечного. Можешь ли ты мыслить, определять качество, не мысля *определенное качество*? Значит, не неопределенное,

---

1) Слово «конечный» я употребляю всегда лишь в смысле «абсолютной» философии, для которой, с точки зрения абсолютного, реальное, действительное представляется, как недействительное, ирреальное, ибо для нее недействительное, неопределенное имеет значение реального, хотя, опять-таки, с точки зрения ирреальности, конечное ирреальное представляется ей, как реальное,—противоречие, которое выступает в особенности в ранней шеллинговой философии, но лежит еще в основе и гегелевской.

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. Мыслению предшествует восприимчивость (Leiden).

---

Бесконечное есть *истинная сущность* конечного, или *истинное* конечное. Истинная спекуляция или философия есть исключительно только *истинная и универсальная* эмпирия.

---

Бесконечное религии и философии есть и никогда не было ничем иным, как чем-то *конечным*, чем-то определенным, но *мистифицированным*, т. - е. конечным, определенным, с постулатом: не быть *ничем* конечным, *ничем* определенным. Спекулятивная философия провинилась в той же *ошибке*; что и теология, — сделав определениями, предикатами бесконечного определения действительности или конечного только помощью *отрицания* определенности, в которой они являются *самими собою*.

---

Честность и искренность полезны во всем,—также в философии. Но философия честна и искренна только тогда, когда признает конечность своей спекулятивной бесконечности, т.-е. признает, напр., что тайна природы в боге есть не что иное, как тайна человеческой природы, что *ночь*, которую она полагает в бога, чтобы из нее возник свет сознания, есть исключительно только 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.

---

Достоверность, простота, определенность суть формальные признаки реальной философии.

---

Бытие, с которого начинается философия, не может быть отделено от сознания, а сознание—от бытия. Подобно тому, как реальность есть качество ощущения, 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 конечного, эмпирического, содержат как раз истинную сущность конечного, истинное бесконечное, истинные и последние тайны философии.

---

*Пространство и время* суть формы существования всего сущего. Лишь существование в пространстве и времени есть настоящее *существование*. Отрицание пространства и времени есть всегда только *отрицание их границ, но не их сущности*. Ощущение вне времени, воля вне времени, мысль вне времени, существо 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 разум*. Пространство и время суть первые критерии практики. Народ, который исключает из своей метафизики время, обоготворяя вечное, т.-е. *абстрактное, отграниченное от времени существование*, исключает также последовательно время и из своей политики, обоготворяет противный праву и рас судку, антиисторический принцип — принцип застоя.

---

Спекулятивная философия сделала *обособленное от времени развитие* формой и атрибутом абсолютного. Но это обособление развития от времени есть истинный шедевр *спекулятивной произвольности* и разительное доказательство того, что спеку-

лятивныя философы точно так же поступили с своим абсолютом, как теологи—со своим богом, который подвержен всем аффектам человека, будучи лишен аффекта, любит без любви, гневается без гнева. Развитие без времени—то же, что развитие без развития. Впрочем положение: абсолютная сущность развивается из себя самой,—истинно, разумно только в обратной форме. Оно должно, следовательно, гласить: только во времени развивающаяся, развертывающаяся сущность есть абсолютная, т.-е. истинная, действительная сущность.

---

Пространство и время суть формы обнаружения действительного бесконечного.

---

Где нет границы, где нет времени, где нет страданий и усилий, там нет и качества, нет энергии, духа, страсти, любви. Только терпящее нужду существо есть необходимое существо. Лишенное 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 страдания есть существо без основания. Лишь то, что способно чувствовать лишения, заслуживает существования. Лишь способное к страданию существо есть бо-

*жественное существо. Существо, неспособное к восприимчивости, 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*, которая спекулирует о существовании без времени, о бытии без длительности, о качестве без ощущения, о существе без сущности, о жизни без жизни, без плоти и крови, — такая философия, как философия абсолютного вообще, имеет, в качестве чрезмерно *односторонней*, своею 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, как *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.* Толь-

ко таким путем философия становится универсальной, свободной от противоречий, неопровержимой, непреодолимой силой. Поэтому, философии следует начинать не с себя, но с своей антитезы, с «нефилософии». Эта отличная от мышления, нефилософская, абсолютно антисхоластическая 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 действия предмета, из страсти — этого источника всякого удовольствия и страдания, рождается истинная, объективная мысль, истинная, объективная философия. Созерцание дает непосредственно сущность, тождественную с существованием, мышление — сущность, помощью различения и обособления извлеченную из существования. Поэтому только там, где с сущностью соединяется существование, с мышлением созерцание, с активностью пассивность,

с схоластическою 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, неразрывно связанный 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 большею живостью, зато первые — большой солидностью, и можно было бы с полным основанием сказать, что галло-германский темперамент (*temperamentum gallico-germanicum*) лучше всего подходит для философии; или что дитя, имеющее отцом француза и немку матерью, должно бы (*ceteris paribus*) отличаться превосходными философскими способностями (*ingenium philosophicum*).» Совершенно верно; 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 революционирует, голова рефор-

мирует; голова *осуществляет*, сердце приводит в движение. Но лишь там, где есть движение, волнение, страсть, кровь, чувственность, лишь там есть *дух*. Только *esprit* Лейбница, его сангвинический, *материалистически - идеалистический* принцип—вот что освободило впервые немцев от их философского педантизма и схоластицизма.

---

Сердце слыло доныне в философии оплотом теологии. Но именно сердце есть решительно *анти-теологический*, 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, разграничивать на субъект и объект, превращает собственное существо сердца в *отличное* от сердца, *объективное, внешнее* 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, напр.: «*бог страдает*»; теология говорит напротив: «*бог не страдает*», т.-е. *сердце отрицает различие бога от человека, теология утверждает его*.

---

Теизм покоится на разладе между головой и сердцем; пантеизм есть разрешение этого противоречия в *противоречии*,—ибо он делает божественную сущность имманентной лишь как *трансцендентную*; лишь антропотеизм свободен от *противоречия*. Антропотеизм, это—приведенное к разуму сердце; он высказывает в голове лишь языком разума то, что сердце говорит своим языком. 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 *самосознающая 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, Я. Беме), короче, материалистический принцип. Гегелю недостает *созерцательности*, Шеллингу—*силы мышления, определения*. Шеллинг мыслитель только в *общем*; но где коснется дела, т.-е. в отношении частного и определенного, он впадает в сомнамбулизм воображения. Рационализм у Шел-

линга—только *видимость*, иррационализм—*правда*. Гегель приводит только к *абстрактному*, противоречащему иррациональному принципу, существованию и реальности, Шеллинг—лишь к противоречащему рациональному принципу, мистическому *воображаемому существованию* и реальности. Гегель восполняет недостаток реализма *грубо-чувственными* словами, Шеллинг—*красивыми*. Гегель выражает необычное обычными словами, Шеллинг—обычное, вульгарное, необычными. Гегель превращает *вещи в чистые мысли*, Шеллинг же—*чистые мысли* (напр., самобытие в боге) в вещи. Гегель обманывает мыслящие головы, Шеллинг—*не мыслящие*. Гегель делает неразумие разумом; Шеллинг, наоборот, разум—неразумием. Шеллинг представляет реальную философию в *мечте*, Гегель—уже в *понятии*. 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 является отрицанием противоречия между мышлением и бытием, как его, в особенности, высказал Кант, но,—заметьте, отрицанием 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, выражается во вне. Эта реализованная, выраженная во вне 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 свое истинное существо. Но именно поэтому Гегель и не пришел к *бытию, как таковому*, к свободному, самостоятельному, в себе самом счастливому бытию. Гегель мыслил объекты лишь как предикаты себя самое мыслящей мысли. Признанное сейчас противоречие между *сущей* и *мыслимой* религией в гегелевской философии религии происходит лишь оттого, что и здесь, как везде, мысль делается субъектом, а предмет, религия простым *предикатом* мысли.

У Тот, кто не отказывается от гегелевской философии, не отказывается и от теологии. Гегелевское учение о том, что природа, реальность по-

лагается идеей, является лишь рациональным выражением теологического учения, что природа создана богом, материальное естество — нематериальным, т.-е. абстрактным существом. В конце «Логики» абсолютная идея доходит даже до фантастического «решения» 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. Мышление — продукт бытия, но бытие — не продукт 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 затем опять находят в совлеченной с бытия сущности *смысл* и *основание* этого пустого самого по себе бытия; точно также 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 объективные философы,

Подобен зверю он на тощей ниве,  
Каким-то духом злым в кругу вedom,  
А около него златая зреет нива.

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

---

Природа есть неотличимая от существования сущность, человек—отличающаяся от существо-

вания *сущность*. Неотличимая сущность есть основание отличимой,—следовательно, природа есть основание человека.

---

Новая единственно позитивная философия есть *отрицание всякой школьной философии*, хотя бы она и заключала в себе истинный ее элемент, есть отрицание философии, как абстрактного, частного, т.-е. схоластического качества: она не имеет особого языка, особого имени, особого принципа: она есть сам мыслящий человек,—человек, *сущий и знающий себя*, как самосознательную сущность природы, как сущность истории, как сущность государств, как действительное (не воображаемое) абсолютное тождество всех основоположений и противоречий, всех активных и пассивных, духовных и чувственных, политических и социальных качеств,—*знающий*, что пантеистическая сущность, которую спекулятивные философы или, гораздо более, теологи обособляли от человека, объективировали 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 деизма;

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 позитивной 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 существеннейших интересах видимость служит сущностью, иллюзия—реальностью, название—делом. Так дополняют себя противоположности! Там, где ничто считается чем-то, ложь — истиной, там, в силу последовательности, должно считать нечто за ничто—истину за ложь. И там, где предпринимают, в тот самый момент, когда философия охвачена решительным универсальным актом саморазочарования,—неслыханную доныне попытку обосновать философию исключительно только на благосклонности и мнениях газетной публики, там приходится честным и христианским образом пытаться опровергать философские труды лишь тем, чтобы заушать их пред публикой в «Аугсбургской Всеобщей Газете». О, как почтенны, как нравственны, однако, общественные условия Германии!

Новая философия выступает всегда с *новым именем*; т.-е. возводит имя из низкого, подчиненного положения в княжеский ранг,—делает его обозначением наивысшего. Переводить имя новой философии, имя «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.

---

По языку, имя «человек», пожалуй, особое, но по истинне—оно всем именам имя. 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, наивысшей сущности, т.-е. наивысшего чувства, наивысшей мысли.

---

Название «человек» обозначает обычно только человека с его потребностями, ощущениями, возрениями,—человека, как личность, в отличие от его духа, вообще, от его всеобщих общественных качеств, в отличие, напр., от художника,—мыслителя, писателя, судьи, как будто ха-

рактерным, 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 обоготворила ряд абстрактных свойств, как самостоятельные сущности. Так, в гегелевском «Естественном праве» значится, например: § 190. В праве предметом служит *личность*, в морали—*субъект*, в семье—член семьи, в гражданском обществе, вообще,—гражданин (как *bourgeois*); здесь, с точки зрения потребностей, *человеком* называют конкретный элемент *представления*; стало быть здесь и собственно исключительно 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 личности, дело касается поистине всегда лишь *одного и того же* существа человека, но в другом качестве.

---

Всякая спекуляция о праве, воле, свободе, личности—без человека, вне или даже поверх человека, есть спекуляция *без единства, без необходимости, без субстанции, без основы, 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 mesalliance между философией и теологией.

---

Человек является основной сущностью государства. Государство, это—осуществленная, развитая, выявленная целостность человеческой сущности. В государстве существенные качества или деятельности человека осуществляются в особых условиях; но в личности главы государства они сводятся опять к тождеству. Глава государства имеет представлять все сословия без различия; 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 деяние* человечества.

---

# Основоположения философии будущего.

(1843 г.)

## § 1.

Задачею новейшего времени было осуществление и очеловечение бога — превращение и растворение теологии в антропологию.

## § 2.

Религиозным или практическим способом этого очеловечения был протестантизм. Только бог, являющийся человеком, следовательно, человеческий бог, т.-е. Христос — является богом протестантизма. Протестантизм не заботится больше, подобно католицизму, о том, что есть бог сам по себе, но лишь о том, чем он является для человека; он не имеет больше поэтому спекулятивной или созерцательной тенденции как католицизм; это уже не теология, а по существу только христология, т.-е. религиозная антропология.

§ 3.

Однако протестантизм только практически отрицал бога в себе, или бога как такового, ибо только бог в себе есть настоящий бог; теоретически он оставил его в силе; бог существует, но только не для человека, т.-е. не для религиозного человека; он есть потустороннее существо, существо, которое только там в небесах становится для человека объектом. Но что для религии лежит по ту сторону, то для философии находится по сю сторону, что для первой не составляет объекта, то именно и является объектом для второй.

§ 4.

Рациональная или теоретическая обработка и растворение потустороннего для религии необъективного бога есть спекулятивная философия.

§ 5.

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

§ 6.

Бог, как таковой, как духовное или абстрактное, т.-е. не человеческое, не чув-

ственное, доступное и объективное только для разума или интеллекта существо, есть не что иное как существо самого разума, которое, однако, представляется общею теологией или теизмом при помощи воображения, как отличное от разума, самостоятельное существо. Представляется поэтому внутренней, святою необходимостью, чтобы отличное от разума существо разума было, наконец, отождествлено с разумом, чтобы, следовательно, божественное существо было признано, осуществлено и выявлено, как существо разума. На этой необходимости зиждется высокое историческое значение спекулятивной философии.

Доказательство, что божественное существо есть существо разума или интеллекта, заключается в том, что определения или свойства бога, — поскольку они, конечно, разумные, или духовные, — являются не определениями чувственности или силы воображения, но свойствами самого разума.

„Бог есть бесконечное существо, существо без всяких ограничений“. Но где нет границы или предела богу, нет предела и разуму. Там напр., где бог есть существо, превосходящее границы чувственности, там таковым является и разум. Кто не может мыслить иного существования, кроме чувственного, кто, следова-

тельно, имеет разум, ограниченный чувственностью, тем самым имеет и ограниченного чувственностью бога. Разум, который мыслит бога, как неограниченное существо, мыслит в боге лишь свою собственную неограниченность; что для разума божественное существо, то для него и истинно разумное существо, т.-е. совершенно соответствующее разуму и именно поэтому его удовлетворяющее существо. Но то, в чем какое-либо существо находит удовлетворение, есть не что иное, как его объективированная сущность. Кто находит удовлетворение в поэте, обладает сам поэтической натурой, если ему довлеет философ, сам он — философская натура, что обнаруживается для него и других именно в процессе этого удовлетворения. Но разум „не останавливается на чувственных, конечных предметах, он находит удовлетворение только в бесконечной сущности“, — таким образом, следовательно, только в этой сущности и раскрывается для нас сущность самого разума.

„Бог есть необходимое существо“. Но эта необходимость зиждется на том, что он есть разумное, интеллигентное существо. Мир, материя имеет основание, почему она существует и именно так, как она есть, не в себе, ибо ей совершенно безразлично, существует ли она, или нет, так ли она существует, или иначе <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Само собою понятно, что здесь, как и во всех параграфах, которые касаются исторических предметов и их развивают, я

Мир предполагает поэтому необходимо, в качестве причины, другое существо, и именно существо разумное, самосознательное, действующее по известным основаниям и с известными целями. Ибо если отнять у этого другого существа интеллект, то вновь возникнет вопрос об его основании. Необходимость первого, высшего существа зиждется поэтому на допущении, что сам рассудок есть первое и высшее, необходимое и истинное существо. Как вообще метафизические или онтологические определения лишь тогда получают истинность и реальность, когда сводятся на психологические или, вернее, антропологические определения, так и необходимость божественного существа в старой метафизике или онтологии получает смысл и разумность, истинность и реальность лишь в психологическом или антропологическом определении бога, как мыслящего существа. Необходимое существо есть необходимо мыслимое, безусловно утверждаемое, неотрицаемое или неуничтожаемое существо, но лишь как самомыслящее существо. Итак, в необходимом существе разум доказывает и обнаруживает лишь свою собственную необходимость и реальность.

„Бог есть безусловное, всеобщее—„бог не есть то или это“—неизменное, вечное или

---

говоря и аргументирую не с моей точки зрения, а в смысле соответствующего учения, т. е., в данном случае, с точки зрения теизма.

бэзвременное существо“. Но безусловность, неизменность, вечность, всеобщность сами являются также, по толкованию метафизической теологии, свойствами истин разума или законов разума, следовательно—свойствами самого разума; ибо что другое представляют эти неизменные, всеобщие, безусловные всегда и везде действительные истины разума, как не выражение сущности самого разума?

„Бог—это независимое, самостоятельное существо, не нуждающееся ни в каком другом существе для своего существования и, следовательно, сущее от и через себя самого“. Но и это абстрактное, метафизическое определение имеет смысл и реальность лишь как определение существа разума и высказывает поэтому единственно лишь, что бог есть мыслящее, разумное существо или, наоборот, что лишь мыслящее существо—божественное существо; ибо лишь чувственное существо нуждается для своего существования в других вещах, вне себя. В воздухе я нуждаюсь для дыхания, в воде—для питья, в свете—для зрения, в растительных и животных веществах—для еды, но ни в чем, по крайней мере непосредственно,—для мышления. Я не могу мыслить дышащего существа—без воздуха, зрячего существа—без света, но мыслящее существо я могу мыслить изолированно, само по себе. Дышащее существо относится необходимо к су-

ществу, вне его находящемся, имеет вне себя свой существенный объект, то, посредством чего оно существует, как таковое; но мыслящее существо относится к себе самому, есть свой собственный объект, имеет свою сущность в себе самом, существует, как таковое, посредством себя самого.

### § 7.

То, что в теизме является объектом, то в спекулятивной философии—субъектом; то, что там является лишь мыслимой, представляемой сущностью разума, то является здесь мыслящей сущностью самого разума.

Теист представляет себе бога, как существо личное, существующее вообще вне разума, вне человека; он мыслит, как субъект, о боге, как объекте. В своем представлении он мыслит бога, как сущность, как духовное, нечувственное существо, но, мысля бога существующим, он тем самым мыслит его в действительности, чувственным существом; ибо существенным признаком объективного существования, существования вне мысли или представления является чувственность. Он отличает бога от себя в том же смысле, в каком отличает от себя чувственные вещи и существа, как вне его существующие; словом, он мыслит бога с точки зрения чувственности. Напротив, спекулятивный теолог или

философ мыслит бога с точки зрения мышления; он не имеет поэтому между собою и богом посреднее мешающего представления чувственного существа; тем самым он отождествляет беспрепятственно объективное, мыслимое существо с субъективным, мыслящим существом.

Внутренняя необходимость, чтобы бог из объекта человека стал субъектом, мыслящим я человека, выводится подробнее из уже сказанного следующим образом: бог есть объект для человека, и одного только человека, но не животного. Но то, чем является существо, познается только из его объекта; предмет, к которому существо необходимо относится, есть не что иное, как его очевидная сущность. Так, объектом травоядных животных служит растение; но этим объектом они существенно отличаются от других плотоядных животных. Так, объектом глаза является свет, а не звуки, не запах. Но в объекте глаза нам открывается его сущность. Сказать поэтому: некто не видит или не имеет глаз—одно и то же. Мы именуем и в жизни вещи и существа только по их объектам. Глаз есть „орган света“. Кто обрабатывает землю, тот крестьянин; кто имеет охоту объектом своей деятельности, тот охотник; кто ловит рыбу, — рыбак и т. д. Итак, если бог является объектом человека, то в сущности этого объекта высказывается лишь собственная сущность человека. Представьте себе, что

мыслящее существо на какой-нибудь планете или комете узрело бы несколько параграфов христианской догматики, трактующих о существовании бога. Что вывело бы это существо из этих параграфов? Уж не существование ли бога в духе христианской догматики? Нет! оно вывело бы отсюда лишь, что и на земле есть мыслящие существа; оно нашло бы в определениях обитателей земли об их боге только определения об их собственном существовании, напр., в определении: бог есть дух, — только доказательство и выражение их собственного духа; словом, из существа и свойств объекта оно умозаключило бы о существовании и свойствах субъекта. И с полным правом; ибо различие между тем, что есть предмет сам по себе, и тем, чем он является для человека, у этого объекта отпадает. Это различие уместно лишь при объекте непосредственно чувственном, и именно поэтому дано и для других существ, кроме человека. Свет существует не только для человека, он действует и на животных, и на растения, и на неорганические вещества; он есть всеобщая сущность. Поэтому, чтобы исследовать, что такое свет, мы рассматриваем не только впечатления и действия его на нас, но и на другие, отличные от нас, существа. Необходимо, объективно обосновано здесь поэтому различие между объектом самим по себе и объектом для нас, между объектом в действительности и объектом в нашем мышлении и представлении. Но бог

является только объектом для человека. Животные и звезды славят бога только в представлении человека. Таким образом, самому существу бога присуще, что он ни для какого другого существа, кроме человека, не служит объектом, что он является специфически человеческим объектом, тайною человека. Но если бог есть только объект человека, что же открывается нам в существе бога? Не что иное, как существо человека. Для кого высшее существо служит объектом, сам является высшим существом. Чем больше человек становится объектом для животных, тем больше они приближаются к человеку. Животное, для которого был бы объектом человек, как таковой, истинное человеческое существо не было бы уже более животным и само стало бы человеком. Лишь равноценные существа являются объектами друг для друга, и именно такими, какими они являются сами по себе. Тождественность божественного и человеческого существа присуща, правда, и сознанию теизма, и хотя он и считает существо бога духовным, но одновременно представляет бога, как вне человека существующее, чувственное существо, и поэтому эта тождественность объективируется для него лишь как чувственная тождественность, как подобие или родство. Родство выражает то же, что и тождественность, но вместе с тем с ним связано чувственное представление того, что родственные существа представляют

собою два самостоятельных, т.-е. чувственных, существующих друг вне друга, существа.

§ 8.

Обыкновенная теология делает точку зрения человека точкою зрения бога; напротив, спекулятивная теология делает точку зрения бога точкою зрения человека или, вернее, мыслителя.

Бог является объектом обыкновенной теологии, и именно так, как всякий иной чувственный объект; но в то же время он и ее субъект, совершенно подобный человеческому субъекту: бог создает вещи вне себя, имеет отношения к себе самому и к другим, существующим вне его, существам, любит и мыслит одновременно себя и другие существа. Словом, человек делает свои мысли и даже аффекты мыслями и аффектами бога, свою сущность, свою точку зрения — сущностью и точкою зрения бога. Спекулятивная теология перевертывает это наизнанку. Поэтому в обыкновенной теологии бог есть противоречие с самим собою, ибо он должен быть нечеловеческим, сверхчеловеческим существом, а на самом деле является по всем своим определениям человеческим существом; напротив, в спекулятивной теологии или философии бог есть противоречие с человеком, он должен быть сущностью человека, по крайней мере — разума, а на самом деле есть нечелове-

ческое, сверхчеловеческое, т.-е. абстрактное существо. Сверхчеловеческий бог есть в общей теологии — только назидательная фраза, представление, игра фантазии, а в спекулятивной философии, напротив, — серьезная и горькая истина. Ожесточенная критика, которую встретила спекулятивная философия, имеет свое основание лишь в том, что она превратила бога, который был в теизме фантастическим, далеким, неопределенным, туманным существом, в подлинное, определенное существо и этим разрушила мнимые чары, навеянные туманным представлением о далеком существе. Так, теисты возмущались тем, что хотя логика, по Гегелю, есть изображение бога в его вечной, до-мировой сущности и, однако, напр., в учении о количестве, трактует об экстенсивных и интенсивных величинах, о дробях, степенях, измерениях и т. д. Как, восклицали они в негодовании, этот бог должен быть нашим богом? И, однако, разве он что-либо иное, чем извлеченный из тумана неопределенного представления на свет определяющей мысли, взятый, так сказать, *ad coram*, бог теизма, создавший и устроивший все по мере, числу и весу? Если бог устроил и создал все по числу и мере, так что мера и число заключались и донныне заключены в разуме, а следовательно, и в существе бога, — ибо между разумом бога и его существом нет различия, — разве, чем они осуществились во внебожеских вещах, в таком случае не при-

надлежит ли и математика к тайнам теологии? Но, признаться, в воображении и представлении существо имеет совсем иной вид, чем в действительности; нет ничего удивительного, что тем, кто руководится лишь одною видимостью и внешнею формой, одно и то же существо представляется, как два совершенно различных существа.

§ 9.

Существенные свойства или предикаты божественного существа суть также и существенные свойства или предикаты спекулятивной философии.

§ 10.

Бог есть чистый дух, чистая сущность, чистая деятельность—*actus purus*—без страстей, без данных извне определений, без чувственности, без материи. Спекулятивная философия и есть этот чистый дух, эта чистая деятельность, осуществленная в качестве мыслительного акта,—абсолютная сущность, как абсолютное мышление.

Подобно тому, как некогда абстракция от всего чувственного и материального была необходимым условием теологии, так она впоследствии стала необходимым условием спекулятивной философии, лишь с тою разницею, что абстракция теологии была чувственною абстракцией, аскетизмом, так как ее объект, хотя и был абстрактным

существом, представлялся в то же время и как чувственное существо, между тем как абстракция спекулятивной философии только духовная, мыслящая, только научная или теоретическая абстракция, не имеющая никакого практического значения. Начало Картезианской философии, — абстракция от чувственности, от материи, составляет начало новейшей спекулятивной философии. Но Декарт и Лейбниц рассматривали эту абстракцию лишь как субъективное условие познания имматериального божественного существа; они представляли себе имматериальность бога, как объективное свойство, независимое от абстракции, от мышления; они стояли еще на точке зрения теизма, рассматривали имматериальную сущность только в качестве объекта, но не субъекта, не в качестве активного принципа и действительной сущности самой философии. Правда, и у Д. и Л. бог является принципом философии, но лишь как отличный от мышления объект, — посему принципом лишь вообще, лишь в представлении, а не на деле и в действительности. Бог — только первая и всеобщая причина материи, движения и деятельности; но частные движения и деятельности, определенные действительные материальные предметы рассматриваются и познаются независимо от бога. Лейбниц и Декарт — идеалисты только в отношении всеобщего, в частностях же они просто материалисты. Один

только бог—последовательный, полный, истинный идеалист, ибо один только он представляет себе все вещи без затемнения, т.-е. в духе Лейбницевской философии, без чувств и силы воображения; он чистый, т.-е. отрешенный от всякой чувственности и материальности разум; поэтому для него материальные предметы—чистые рассудочные существа, чистые мысли; для него вообще не существует никакой материи, ибо таковая зиждется только на темных, т.-е. чувственных, представлениях, но, тем не менее, и человек, по Лейбницу, уже имеет в себе изрядную толику идеализма; и как было бы возможно представить себе имматериальное, существо, не имея имматериальной способности и, следовательно, имматериальных представлений?—Ибо он имеет, кроме чувств и воображения, разум, а разум и является именно имматериальной, чистой, ибо мыслящей сущностью; только разум человека не совсем так чист, не чист в той неограниченности и в таком объеме как божественный разум или божественное существо. Итак, человек, вообще и в частности, Лейбниц,—частичный половинчатый идеалист, и только бог—целостный идеалист, только бог „совершенный мировой мудрец“, как буквально называет его Вольф; т.-е. бог есть идея завершеного, проведенного до мелочей, абсолютного идеализма позднейшей спекулятивной философии. Ибо что такое разум, что такое сущность бога вообще? Не что иное, как разум, как суще-

ство человека, обособленное от определений, составляющих в известное время границы человека, действительные или мнимые. У кого разум не расходится с чувствами, кто не усматривает в чувствах предел, тот и не представляет себе разума без чувствований, как высший, истинный разум. Но что же другое представляет из себя идея предмета, как не его собственную сущность, очищенную от ограничений и затемнений, которые он испытывает в реальном мире, где он находится в связи с другими предметами? Таким образом, по Лейбницу, предел человеческого разума состоит в том, что он одержим материализмом, т.-е. смутными представлениями; но эти смутные представления сами опять-таки проистекают лишь из того, что человеческое существо находится в связи с другими существами, с миром вообще. Но эта связь не принадлежит к существу разума, она скорее находится в противоречии с таковым, ибо он само по себе, т.-е. в идее, есть имматериальное, т.-е. себе самому довлеющее, изолированное существо. И эта идея, этот очищенный таким образом от всяких материалистических представлений разум есть именно божественный разум. Но то, что у Лейбница было только идеей, стало в позднейшей философии истиной и действительностью. Абсолютный идеализм есть не что иное, как реализованный божественный разум Лейбницевского теизма, систематически проведен

ный чистый разум, который совлекает со всех предметов их чувственность, делает их чистыми рассудочными существами, мысленными предметами, ничем чуждым ему не связан, занят только самим собою, как сущностью сущностей.

§ 11.

Бог есть мыслящее существо, но предметы, которые он мыслит, постигает в себе, не отличимы, как и его разум, от его существа, так что, мысля предметы, он мыслит только себя самого и таким образом остается в непрерываемом единстве с самим собою. Но это единство мыслящего и мыслимого есть тайна спекулятивного мышления.

Так, напр., в логике Гегеля объекты мышления не отличимы от существа мышления. Мышление находится здесь в неразрывном единстве с самим собою; объекты его суть только определения мышления, они растворяются начисто в мысли, не имеют в себе ничего, что осталось бы вне мышления. Но то, что есть сущность логики, есть и сущность бога. Бог есть абстрактное существо; но он есть в то же время существо существ, которое объемлет в себе все существа, и именно в единстве с таковым своим абстрактным существом. Но что представляют собою существа, тождественные с абстрактным, духовным существом? Они сами абстрактные существа—мысли. Предметы, как они в боге, не таковы, как они вне

бога; они скорее так же отличны от реальных предметов, как предметы, являющиеся объектами логики, отличны от предметов, как объектов реального созерцания. Итак, к чему же сводится различие между божественным и метафизическим мышлением? Только к различию воображения, к различию между представляемым только и действительным мышлением.

### § 12.

Различие между знанием или мышлением бога, которое предшествует предметам как прообраз, создает их, и знанием человека, которое следует за предметами как их отображение, есть не что иное, как различие между априорным, или спекулятивным, и апостериорным, или эмпирическим знанием.

Теизм представляет себе бога, хотя и как мыслящее или духовное, но одновременно и как чувственное существо. Он связывает поэтому с мышлением и волею бога непосредственно чувственные, материальные действия, — действия, стоящие в противоречии с существом мышления и воли, выражающие только власть природы. Таким материальным действием, следовательно, простым выражением чувственной власти, является прежде всего сотворение или выявление действительного, материального мира. Спекулятивная теология, напротив, превращает

этот противоречащий существованию мышления вещественный акт в логический или теоретический акт, материальное воссоздание предмета—в спекулятивное сотворение из понятия. В теизме мир является переходящим производением бога,—мир существует несколько тысячелетий, а до его сотворения был бог; в спекулятивной теологии, мир или природа ниже бога только по рангу, по значению: акциденция предполагает субстанцию, природа — логику, в смысле понятия, а не вещественного бытия, следовательно, не во времени.

Однако теизм вкладывает в бога не только спекулятивное, но и чувственное, эмпирическое знание, в его высшем завершении. Но как до-мировое, до-предметное знание бога нашло свою реализацию, свою истину и действительность лишь в априорном знании спекулятивной философии, так и чувственное знание бога—лишь в эмпирических науках новейшего времени. Совершеннейшее, а следовательно, божественное чувственное знание есть не что иное, как именно наивещественнейшее знание, знание наивеличайших мелочей и неприметнейших частных; „бог потому всеведущий,—говорит святой Фома Аквинский,—что он знает наимельчайшие вещи“,—то знание, которое не собирает небрежно волосы на голове человека в один пук, а считает их и знает все, волосок к волоску. Но это божественное знание, которое в теологии является только представлением, фан-

тазией, стало разумным, действительным знанием в телескопическом и микроскопическом исследовании естествознания. Оно сосчитало звезды на небе, яйца в теле рыб и бабочек, крапинки на крыльях насекомых, чтобы отличить их друг от друга; у гусеницы липариды оно выделило анатомически на голове 288 мышц, на теле—1.647, в желудке и кишечнике—2.186. Чего еще можно требовать? Здесь мы имеем наглядный пример той истины, что представление человека о боге есть представление человеческого индивидуума о своем роде, что бог, как совокупность всех реальностей или совершенств, есть не что иное, как совокупное понятие свойств рода, распределенных среди людей и реализующихся в ходе мировой истории, понятие, сжато выраженное на пользу ограниченного индивидуума. Область естественных наук в своем количественном объеме совершенно необозрима, неизмерима для отдельного человека. Кто может одновременно сосчитать звезды на небе и мышцы и нервы на теле гусеницы? Лионэ потерял свое зрение на анатомировании ивовой гусеницы. Кто может наблюдать в одно и то же время и разность высот и углублений на луне, и различия бесчисленных аммонитов и сверлянок? Но чего не знает и не может единственный человек, то знают и могут люди в совокупности. Таким образом божественное знание, которое знает одновременно все единичное, получает свое осуществление в знании рода.

Как с божественным всеведением, так же обстоит дело и с божественною вездесущностью, которая точно так же осуществилась в человеке. Между тем как один человек наблюдает, что делается на луне или Уране, другой заберется на Венеру или во внутренности какой-нибудь гусеницы или еще в какое-нибудь местечко, куда во время оно, при господстве всеведущего и вездесущего бога, не проникал ни один человеческий глаз. Одну и ту же звезду человек наблюдает и из Европы, и из Америки. Что абсолютно невозможно для одного человека, для двух возможно. Но ведь бог одновременно решительно везде и знает одновременно все, все без исключения. Правда, но следует лишь заметить, что это всеведение и вездесущность существуют только в представлении, в воображении, и, следовательно, нельзя упускать из вида многократно уже упомянутое важное различие между воображаемым только и действительным предметом. В воображении можно, действительно, окинуть одним взглядом все 4.059 мышц гусеницы, но в действительности, где они существуют по одиночке, и рассмотреть их можно только по одиночке. Так, ограниченный индивидуум может представить себе в своем воображении объем человеческого знания ограниченным, между тем как, если бы он действительно пожелал усвоить себе это знание, ни в кои веки не приблизился бы к его концу. Стоит только представить себе в качестве примера какую-нибудь науку,

напр., историю, и мысленно разложить мировую историю на историю отдельных стран, последнюю— на историю отдельных провинций, последнюю, опять-таки, на хроники городов, хроники городов— на истории семейств, затем—биографии. Как мог бы дойти единичный человек до предела, где мог бы воскликнуть: вот я у предела исторического знания человечества! Так, время нашей жизни, как прошедшей, так возможной будущей, как бы мы ее ни продолжали, кажется нам в нашем воображении чрезвычайно коротким, что побуждает нас восполнять в своем воображении такую мимолетность необозримою, бесконечной жизнью после смерти; но как долго тянется в действительности один только день, даже один только час! Откуда это различие? Вот откуда: время в представлении есть пустое время, т.-е. ничто между начальной и конечной точкою нашего счета; но действительное время жизни есть заполненное время, где промежуток между „теперь“ и „тогда“ загроможден массою всякого рода тягот.

### § 13.

Лишенное всех предпосылок, абсолютное начало спекулятивной философии есть не что иное, как безусловность и безначальность, самодавность божественного существа. Геология различает действительные и инертные свойства бога. Но философия превращает и инертные свойства

в действительные,—все существо бога поглощено деятельностью, но деятельностью человеческою. Это относится и к предикату настоящего параграфа. Философия не делает никаких предположений,—это значит только, что она абстрагирует от всех непосредственно, т.-е. чувственно данных, отличных от мышления объектов, короче—от всего, от чего можно абстрагировать, не переставая мыслить, и в этом акте абстракция от всякой предметности полагает себе начало. Но что же иное абсолютное существо, как не существо, которому ничего не предпосылается, которому ничего не дано и ничего не нужно, кроме его самого, существо, отвлеченное от всех объектов, от всех отличных и отличимых от него предметов, которое поэтому и становится объектом человека, благодаря абстракции от этих именно предметов? От чего свободен бог, от того ты сам должен освободиться, если хочешь прийти к богу, и, представляя себе его, ты действительно достигнешь свободы. Если, следовательно, ты мыслишь бога, как существо, которому не предпослано какое-нибудь другое существо или объект, то ты сам мыслишь без предпосылки о внешнем объекте; свойство, которое ты вменяешь богу, есть свойство твоего мышления. Но только то, что в боге является бытием или представляется, как таковое, в человеке становится действием. Что же иное, в таком случае, Фихтевское я, которое говорит: „я есмь просто, потому что есмь“, что иное—чи-

стое, свободное от предпосылок мышление Гегеля, как не божественное существо старой теологии и метафизики, превращенное в реальное, активное, мыслящее существо человека?

#### § 14.

Спекулятивная философия, как осуществление бога, является в одно и то же время и утверждением и уничтожением или отрицанием бога, и теизмом и атеизмом, ибо бог лишь до тех пор остается богом, в теологическом смысле слова, пока он представляется, как самостоятельное существо, отличное от существа человека и природы. Теизм, который, утверждая бога, одновременно отрицает его или, наоборот, являющийся, как отрицание бога, одновременно и утверждением его, есть пантеизм. Но теизм в собственном смысле или теологический теизм есть не что иное, как воображаемый пантеизм, а последний — не что иное, как реальный истинный теизм. Теизм отличается от пантеизма единственно только воображением, представлением бога, как личного существа. Все определения бога (а бог необходимо подлежит определениям, иначе он есть ничто и совсем не является объектом представления) суть определения действительности, либо природы, либо человека, либо общие обоим, т.-е. пантеистические определения; ибо, что не отличает бога от существа природы или человека, есть пантеизм. Итак, бог только по личности

своей или существованию, но не по определениям своим или существу отличается от мира, совокупного понятия природы и человечества, т.-е. он представляется только, как другое существо, но в действительности он не есть другое существо. Теизм есть противоречие между видимостью и существом, представлением и истиною, пантеизм есть единство обоих, голая правда теизма <sup>1)</sup>. Все представления теизма, если пристально и серьезно брать их, проводить и реализовать, ведут necessarily к пантеизму. Пантеизм есть последовательный теизм. Теизм мыслит себе бога как причину, и именно как живую, вечную причину, как творца мира: бог произвел мир собственной волей. Но одной воли недостаточно. Где есть воля, там должен быть и разум: то, чего хотят, есть только дело разума. Без разума нет объекта. Поэтому предметы, сотворенные богом, до сотворения их были в боге, как объекты его разума, как существа разума. Разум бога, — гласит теология, — есть совокупность всех вещей и сущностей. Иначе откуда бы они произошли, если не из ничего? И безразлично, представляешь ли ты себе это ничто в своем воображении самостоятельно, или влагаешь его в бога. Но бог содержит или есть все лишь в идеаль-

---

<sup>1)</sup> Нужно заметить, что если пантеизм и теизм разложить на их последние отличающие элементы, то их взаимоотношение определяется иначе, а именно так, как мною в другом месте уже определено.

ном смысле, в смысле представления. Однако этот идеальный пантеизм ведет необходимо к реальному или действительному пантеизму; ибо от разума бога недалеко до существа, а от существа недалеко до действительности бога. Как можно отделить разум бога от его сущности, сущность—от действительности или существования бога? Если вещи заключаются в разуме бога, как могут они находиться вне его существа? Если они результаты его разума,—почему же им не быть результатами его существа? И если в боге существо его непосредственно тождественно с его действительностью, если от понятия бога неотделимо его существование, то как в понятии бога о вещах могли бы быть отделимы понятие о вещи и действительная вещь. Как в боге могло бы иметь место различие, которое строится только природою конечного, небожественного разума, различие между вещью в представлении и вещью вне представления?

Но коль скоро мы признаем, что нет вещей вне разума бога, то мы должны следом признать, что нет никаких вещей и вне его существа и, наконец, что нет никаких вещей и вне существования бога; все вещи заключены в боге, и именно на деле и в действительности, а не в одном представлении; ибо где они существуют только в представлении как бога, так и человека, т.-е. где они в боге лишь идеальны, там они существуют вместе с тем и вне представления—вне бога. Но раз мы не имеем больше ни вещей,

ни мира вне бога, то мы не имеем больше и бога вне мира, как не идеального только, представляемого, а реального существа; словом, мы имеем спинозизм или пантеизм.

Теизм представляет себе бога, как чисто имматериальное существо. Но 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; лишь то существует, что дано богом и в боге; что богом отрицается, не существует. Выводить материю из бога, это значит не что иное, как ее небытием обосновывать ее бытие; ибо выводить значит—давать основание, мотивировать. Бог создал материю. Но как, зачем, из чего? На это теизм не дает ответа. Материя для него совершенно необъяснимое явление, т.-е. предел, конец теологии, на ней она терпит крушение как в жизни, так и в мышлении. Как же могу я выводить из теологии ее конец—отрицание теологии, не отрицая ее самой? Как я могу искать какого-нибудь объяснения там, где теологию покидает разум? Как выводить, наперекор богу теологии, из отрицания материи или мира, которое составляет сущность теологии, из положения: материи нет, положение: она есть? Как иначе, как не чисто фиктивно? Материальные вещи могут быть выведены из бога лишь в том случае, если бог сам определяется как материалистическое

существо. Только таким путем бог становится из представляемой лишь, воображаемой причины действительною причиной мира. Кто не стыдится тачать обувь, пусть не стыдится быть и называться сапожником. Не был ли Ганс Сакс одновременно сапожником и поэтом? Но его башмаки были делом его рук, а стихи его—делом его головы. Каково действие, такова и причина. Но материя не есть бог, она, скорее, нечто конечное небожественное, нечто отрицающее бога; безусловные поклонники и приверженцы материи—атеисты. Пантеизм соединяет поэтому с теизмом атеизм, с богом—отрицание бога; бог есть материальное, или, по терминологии Спинозы, протяженное существо.

### § 15.

Пантеизм, это — теологический атеизм, теологический материализм, отрицание теологии, но на почве самой теологии; ибо он делает материю, отрицание бога предикатом или атрибутом божественной сущности. Но кто делает материю атрибутом бога, тот объявляет материю божественным существом. Осуществление бога имеет вообще предпосылкою божественность, т.-е. истинность и существенность действительности. Обожествление действительного, материально существующего — материализм, эмпиризм, реализм, гуманизм,

т.-е. отрицание теологии, является сущностью новейшего времени. Пантеизм поэтому есть не что иное, как сущность новейшего времени, возведенная в божественное существо, в религиозно-философский принцип.

Эмпиризм или реализм, под которым здесь вообще понимаются так называемые реальные науки, особенно естественные науки, отрицает теологию, но не теоретически, а практически—действием, при чем реалист делает то, что есть отрицание бога или, по крайней мере, не есть бог, существенным условием своей жизни, существенным предметом своей деятельности. Но кто сосредоточивает дух и сердце только на материальном, чувственном, тот фактически отвергает реальность сверхчувственного; ибо лишь то действительно для человека, по крайней мере, что составляет объект реальной, действительной деятельности. „Чего я не знаю, то меня не трогает“. Когда указывают, что о сверхчувственном нельзя ничего знать, это—только отговорка. Только тогда больше ничего не знают о боге и божественных вещах, когда не хотят ничего больше знать о них. Как много знали о боге, как много о чертях, как много об ангелах, когда эти сверхчувственные существа были еще предметом действительной веры! Чем люди интересуются, к тому имеют способности. Мистики и схоластики средневековья не имели способности и сноровки к естественной науке лишь потому, что не

интересовались природою. Где есть понимание, там исполняют свое дело и чувства, и органы. К чему лежит сердце, то и для разума перестает быть тайной. Таким же точно образом человечество в новейшее время потеряло органы для сверхчувственного мира и его тайн лишь потому, что вместе с верою в них оно потеряло и их понимание, что существенная его тенденция стала антихристианской, антитеологической, т.-е. антропологической, космической, реалистической, материалистической<sup>1)</sup>. Спиноза со своим парадоксальным положением: бог есть протяженное, т.-е. материальное существо, попал в самую точку. Он нашел для своего времени, по крайней мере, истинное философское выражение для материалистической тенденции новейшего времени; он узаконил, санкционировал ее: бог сам материалист. Философия Спинозы была религией; сам он был выдающимся характером. У него материализм не стоял, как у множества других, в противоречии с представлением имматериального, антиматериалистического бога, который последовательно вменяет в обязанность человеку лишь антиматериалистические, небесные тенденции и занятия; ибо бог есть не что иное, как идеал и прообраз человека: чем является бог,

---

1) Различия между материализмом, эмпиризмом, реализмом, гуманизмом здесь, в настоящей статье, не имеют, конечно, значения.

тем должен и хочет быть человек или, по крайней мере, надеется некогда стать. Но лишь там, где теория не отвергает практики и практика теорию, налицо мощь, истина и религия. Спиноза, это—Моисей современных свободомыслящих и материалистов.

### § 16.

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

Пантеизм делает бога настоящим, действительным, материальным существом; эмпиризм, куда принадлежит и рационализм, — отсутствующим, далеким, недействительным, отрицательным существом. Эмпиризм отказывает богу не в существовании, но во всех положительных определениях, ибо содержание их только конечное, эмпирическое, почему бесконечное и не является для человека объектом. Но чем больше я отказываю существу в определениях, тем более разобщаю я его с собою, тем меньше предоставляю я ему над собою власти и влияния, тем больше я от него освобождаюсь. Чем больше я имею свойств, тем больше имею значение для других, тем больше и объем моих воздействий, моего влияния. И чем больше кто либо выделяется, тем больше знают о нем. Поэтому всякое отрицание какого-либо свойства бога есть частичный атеизм, область безбожия.

Поскольку я отнимаю у бога свойство, постольку я лишаю его и бытия. Если, напр., участие, милосердие несвойственны богу, то я обречен на одинокое страдание, бога-утешителя для меня нет. Если бог есть отрицание всего конечного, то, следовательно, и конечное есть отрицание бога. Лишь когда бог обо мне думает,—так заключает верующий,—я имею основание и причину думать о нем; лишь в его бытии для меня заключается основание моего бытия для него. Поэтому для эмпиризма теологическое существо поистине уже не представляет ничего, т.-е. ничего действительного, но он влагает это небытие не в объект, но лишь в себя, в свое знание. Он не отказывает богу в бытии, т.-е. в мертвом, безразличном бытии, но отказывает ему в бытии, которое доказывает себя, как бытие действительное, чувствуемое, врывающееся в жизнь бытия. Он утверждает бога, но отрицает все выводы, которые необходимо связаны с этим утверждением. Он забрасывает теологию, отказывается от нее, но не по теоретическим основаниям, а из антипатии, из отвращения к объектам теологии, т.-е. из смутного чувства ее нереальности. Теология есть ничто, думает эмпирик про себя, но он прибавляет еще: для меня, т.-е. суждение его субъективное, патологическое, так как он не питает ни охоты, ни призвания привлечь объекта теологии на суд разума. Это составляет призвание философии. Задача новейшей философии заключалась поэтому

не в чем ином, как в том, чтобы возвести патологическое суждение эмпиризма о ничтожестве теологии на степень теоретического, объективного суждения, превратить косвенное, бессознательное, негативное отрицание теологии в прямое, положительное сознательное отрицание. Как смешно поэтому желание подавить „атеизма“ философии, не подавляя одновременно атеизма эмпирии! Как смешно преследовать теоретическое отрицание христианства, но в то же время не оспаривать фактического отрицания христианства, которым кишмя кишит новейшее время! Как смешно желать уничтожить вместе с сознанием, т.-е. симптомом зла, также и причину зла! Да, как смешно! И, однако, как богата история такими смешными явлениями! Они повторяются во все критические эпохи. Ничего удивительного: по отношению к прошлому терпят все, признают необходимость происшедших изменений и революций, но отбиваются всеми силами против применения к данному случаю; из близорукости или для удобства делают настоящее исключением из правила.

§ 17.

Возведение материи в божественную сущность является непосредственно также и возведением разума в божественную сущность. То, что теист отрицает помощью воображения из потребности чувства, из стремления

к неограниченному блаженству, то пантеист утверждает о боге из потребности разума. Материя есть для разума существенный объект. Если бы не было материи, разум не имел бы побуждения и материала для мышления, не имел бы содержания. Материи нельзя отвергнуть, не отвергая разума, нельзя ее признать, не признав и разума. Материалисты являются и рационалистами. Но пантеизм утверждает разум, как божественную сущность, только косвенно. Он утверждает его только тем, что превращает бога из существа воображаемого, являющегося в теизме личным существом,—в объект разума, в разумную сущность. Прямой апофеоз разума есть идеализм. Пантеизм ведет necessarily к идеализму. Идеализм относится к пантеизму точно так же, как последний к теизму.

Каков объект, таков и субъект. По Декарту, сущность телесных предметов, тел, как субстанция, является объектом не для чувств, но только для разума; но именно потому не чувство, а разум является, по Декарту, существом воспринимающего субъекта, человека. Только сущности дана сущность, как объект. По Платону, мнение имеет объектом только изменчивые предметы, но потому и само является лишь неустойчивым, изменчивым знанием,—именно лишь мнением. Сущность музыки является для музыканта высшей сущностью, и, следовательно, слух — высшим

органом; он предпочтет потерять глаза, чем уши; естествоиспытатель, напротив,—скорее уши, чем глаза, ибо для него объективной сущностью является свет. Обожествляя звук, я обожествляю ухо. Итак, если я говорю, как пантеист: божество или, что то же, абсолютное существо, абсолютная истина и реальность существуют только для разума, только для разума составляют объект, то этим я объявляю бога предметом разума или существом разума и лишь косвенно высказываю абсолютную истинность и реальность разума. И необходимо поэтому, чтобы разум вернулся к самому себе, перевернул это ложное самопризнание, высказался прямо, как абсолютная истина, а сам стал непосредственно для себя объектом, как абсолютная истина, без другого объекта в качестве посредствующего звена. Пантеист говорит то же самое, что идеалист, но он высказывает объективно или реалистически то, что второй — субъективно или идеалистически. Последний имеет свой идеализм в объекте,—кроме субстанции, кроме бога нет ничего, все вещи суть только определения бога; первый имеет свой пантеизм в я; кроме я нет ничего, все вещи существуют лишь, как объекты этого я. И вместе с тем, однако, идеализм есть истина пантеизма, ибо бог или субстанция есть лишь объект разума, я, мыслящего существа; если я не верю, не мыслю вообще бога, то я не имею бога; он существует для

меня только через меня, для разума только через разум. Стало быть, не мыслимое, а мыслящее существо является априорным, первоначальным существом—не объект, а субъект. Стою же необходимостью, с какою естественная наука от света переходит к глазу, философия восходила от объектов мышления к самому мышлению. Что такое свет, как освещающее, светоносное существо, как объект оптики, без глаза? Ничто. Так говорит естествознание. Но далее философия ставит вопрос: что такое глаз без сознания? Тоже ничего; вижу ли я без сознания или вовсе не вижу, это тождественно. Только сознание зрения есть действительность зрения или действительное зрение. Но почему ты думаешь, что нечто существует вне тебя? Потому что ты нечто видишь, слышишь, чувствуешь. Таким образом это нечто, лишь как объект сознания, есть действительное нечто, действительный объект. Итак, сознание есть абсолютная реальность или действительность, мера всякого существования. Все, что существует, существует лишь как сущее для сознания, как сознаваемое; ибо лишь сознание есть бытие. Таким образом в идеализме осуществляется сущность теологии, существо бога—в я, в сознании. Без бога ничто не может существовать, ничто не может мыслиться; в смысле идеализма, это значит: все существует лишь как объект сознания, действительный ли, или возможный; быть, значит быть объектом, стало быть, предполагает со-

знание. Вещи, мир вообще, являются продуктом абсолютного существа, бога; но это абсолютное существо есть я, сознательное, мыслящее существо, — т.-е., как превосходно говорит Декарт с точки зрения теизма, мир, есть *ens rationis divinae*, мысленный предмет, продукт божественного воображения. Но этот мысленный предмет является в теизме, в теологии опять-таки сам лишь смутным представлением. (Поэтому, если мы реализуем это представление, если мы, так сказать, практически выведем, что в теизме только теория, то мы получим мир, как продукт я (Фихте), или, по крайней мере, так, "как он нам кажется, как мы его созерцаем, как продукт нашего созерцания, нашего разума (Кант). „Природа выводится из законов возможности опыта“. „Разум черпает свои законы (a priori) не из природы, а предписывает их ей“. Поэтому кантовский идеализм, где вещи соотносятся с разумом, а не разум с вещами, есть не что иное, как осуществление теологического представления о божественном разуме, который не определяется вещами, а, наоборот, их определяет. Как нелепо поэтому признавать идеализм в небе, т.-е. идеализм воображения божественною истиной, но отвергать идеализм на земле, т.-е. идеализм разума, как человеческое заблуждение! Если вы отрицаете идеализм, так отрицайте и бога! Только бог есть родоначальник идеализма. Если вы не хотите выводов, то откажитесь и от прин-

ципа! Идеализм есть не что иное, как рациональный или рационализированный теизм. Но кантовский идеализм есть еще ограниченный идеализм — идеализм на точке зрения эмпиризма. На основании приведенной выше аргументации, для эмпиризма бог является еще существом лишь в представлении, в теории (в обычном, вульгарном смысле), но не на деле и в действительности, он для него — вещь сама по себе, но уже больше не вещь для него, так как вещами для него служат только эмпирические, действительные вещи. Материя есть единственный материал его мышления, он не имеет поэтому больше материала для бога. Бог существует, но он для нас *tabula rasa*, пустое существо, одна только мысль. Бог, как мы его представляем и мыслим, есть наше я, наш разум, наша сущность, но этот бог есть только проявление наше для нас, но не бог сам по себе. Кант есть идеализм, проникнутый еще теизмом. Часто мы уже давно бываем на деле свободны от вещи, учения, идеи но еще не в сознании; в нашем существе они уже перестали быть истиною, быть может, никогда ею и не были, но они еще являются теоретическою истиною, т.-е. границей нашего сознания. Голова, беря вещи наиболее основательным образом, последняя и освобождается. Теоретическая свобода, по крайней мере, во многих вещах, есть последняя свобода. Как много есть республиканцев в душе, по убеждению, кото-

рые головою не могут преодолеть монархии; их республиканское сердце пасует перед возражениями и трудностями, которые ставит разум. Точно так же обстоит дело с теизмом Канта. Кант реализует и отрицает теологию в морали, божественное существо—в воле. Для Канта воля есть истинное, первичное, безусловное, изначальная сущность. Таким образом Кант фактически присваивает предикат божественности воле; его теизм имеет поэтому еще только значение теоретического предела. Свободный от ограничений теизма Кант есть Фихте, „Мессия спекулятивного разума“. Фихте это кантовский идеализм, но на точке зрения идеализма же. Только с эмпирической точки зрения существует, по Фихте, отличный от нас вне нас пребывающий бог, но, поистине, с точки зрения идеализма, вещь в себе, бог (ибо бог есть, в сущности, вещь в себе) есть только я само по себе, т.-е. отличное от индивидуума, от эмпирического я. Вне я нет бога: „наша религия — разум“. Но фихтевский идеализм есть лишь отрицание и реализация абстрактного и формального теизма, монотеизма,—не религиозного, материального, содержательного теизма трехбожия, реализацией которого является лишь „абсолютный“ гегелевский идеализм. Или: Фихте реализовал лишь бога пантеизма, поскольку он мыслящее существо, но не протяженное, материальное существо. Фихте, это—теистический идеализм, Гегель—пантеистический идеализм.

§ 18.

Новейшая философия осуществила обособленное и отличное от вещественности, от мира, от человека божественное существо и уничтожила его,—но только в мышлении, в разуме, и именно точно так же в обособленном и отличном от чувственности, человека и мира разуме. Т.-е. новейшая философия доказала лишь божественность разума,—признала лишь разум и именно абстрактный разум божественным, абсолютным существом. Данное Декартом себе, как духу, определение: моя сущность состоит единственно в том, что я мыслю, — есть данная себе новейшею философией определение. Воля кантовского и фихтевского идеализма есть чистый продукт разума, и воззрение, которое с разумом связывал Шеллинг, в противоположность Фихте, является лишь фантазиею, а не истиной, и потому не принимается во внимание.

Новейшая философия вышла из теологии,—она сама не что иное, как претворенная в философию теология. Абстрактное и трансцендентное существо бога могло поэтому само быть осуществлено и уничтожено только абстрактным и трансцендентным образом. Чтобы превратить бога в разум, сам разум должен был принять свойства абстрактного божественного су-

щества. Чувства, говорит Декарт, не постигают настоящей реальности и сущности, не создают уверенности, только отвлеченный от чувств разум дает истину. Откуда этот разлад между разумом и чувствами? Он берет начало только из теологии. Бог не есть существо чувственное, более того, он представляет отрицание всех определений чувственности и познается только путем абстракции от таковой; но он есть бог, т.-е. наистиннейшее, наиреальнейшее, наинесомненнейшее существо. Каким же образом истина может явиться чувствам, — чувствам, этим прирожденным атеистам? Бог есть существо, у которого бытие неотделимо от сущности, от понятия, которое и не может совершенно мыслиться иначе, как существующим. Декарт превращает это объективное существо в субъективное, онтологическое доказательство — в психологическое, *Cogitatur deus, ergo est* в *Cogito, ergo sum*. Как в боге бытие неотделимо от акта мышления, так и во мне, как в духе, составляющем, однако, мою сущность, — бытие неотделимо от мышления, и как там, так и здесь сущность дела заключается в этой неразрывности. Существо, являющееся — безразлично, само ли по себе или для меня, — лишь мыслимым, только объектом абстракции от всякой чувственности, реализуется и субъективируется также необходимо лишь в существе, которое существует лишь, как мыслящее, сущностью которого есть лишь абстрактное мышление.

§ 19.

Завершением новейшей философии является гегелевская философия. Историческая необходимость и оправдание новой философии связано поэтому, главным образом, с критикою Гегеля.

§ 20.

Новая философия, по своей исторической исходной точке, имеет ту же задачу и положение по отношению к прошлой философии, как последняя по отношению к теологии. Новая философия есть реализация гегелевской, вообще прежней философии, но реализация, являющаяся одновременно отрицанием, и именно безусловным отрицанием таковой.

§ 21.

Противоречие новейшей философии, в особенности философии пантеизма, состоящее в том, что она отрицает теологию на почве самой теологии, или есть отрицание теологии, которое само опять есть теология, это противоречие характеризует в особенности гегелевскую философию.

Нематериальная сущность, сущность как чистый объект и существо разума, является для новой философии, равно как и для гегелевской, единственно истинным, абсолютным существом—богом. Даже ма-

терия, которую Спиноза делает атрибутом божественной субстанции, есть метафизическая вещь, чистое существо разума; ибо у нее отнято существенное определение материи в отличие от разума и мыслительной деятельности,—определение пассивного существа. Но Гегель отличается от более ранней философии тем, что иначе определяет отношение материального, чувственного существа к имматериальному. Препные философы и теологи мыслили истинное, божественное существо, как существо, отрешенное от природы, освобожденное от чувственности или материи; только в себя самих они вкладывали усилие и труд абстракции, самоосвобождения от чувственности, чтобы притти к тому, что само по себе от нее свободно. В этом состоянии свободы они полагали блаженство божественного существа, в этом самоосвобождении— добродетель человеческого существа. Гегель, напротив, сделал эту субъективную деятельность самодетельностью божественного существа. Бог должен сам подчиниться этой работе, должен, подобно языческим героям, доблестью завоевать свою божественность. Только таким путем свобода абсолюта от материи, являющаяся, сверх того, лишь предположением, лишь представлением, становится делом и истиной. Но это самоосвобождение от материи может только быть вложено в бога, если одновременно в него влагается материя. Но как может она быть в него вложена?

Лишь тем, что он сам ее полагает. Но в боге, кроме бога, ничего нет. Значит, только тем, что он сам себя полагает, как материю, как не-бога, как свое не-я. Материя не есть противоположность, непостижимым образом предпоставленная я, духу: она есть самоотчуждение духа. Этим самым материя сама приобретает дух и разум, она усваивается абсолютным существом его, как его жизненный момент, как момент его развития; но в то же время она становится, однако, опять, полагается как мнимое, неистинное существо, ибо лишь восстанавливающееся из этого отчуждения существо, т.-е. существо, совлекающее с себя материю, чувственность, объявляется сущностью в своем завершении, в своем истинном виде. Таким образом и здесь естественное, материальное, чувственное,— и именно чувственное не в обычном, моральном, а в метафизическом смысле,— есть подчиненный фактор, как и в теологии—отравленная первородным грехом природа. Оно хотя и принимается в разум, в я, в дух, но оно есть неразумное в разуме, не-я в я, отрицательный его элемент, как у Шеллинга природа в боге есть небожественное в боге, будучи в нем находится вне его; как в картезианской философии тело, хотя и связано со мною, с духом, однако находится вне меня, не принадлежит ко мне, к моему существу и поэтому безразлично, связано ли оно со мною или нет. Материя остается в противоречии

с сущностью, которая философией предполагается в качестве истинной сущности.

Материя хотя и полагается в боге, т.-е. полагается как бог, а полагать материю как бога, это все равно что сказать: бога нет, т.-е. все равно, что уничтожить теологию, и признать истинность материализма. Но ведь одновременно еще предполагается истинность существования теологии. Следовательно, атеизм, отрицание теологии опять отрицается, т.-е. теология опять восстанавливается философией. Бог становится богом только тем, что преодолевает, отрицает материю—отрицание бога. И только отрицание отрицания есть, по Гегелю, истинное утверждение. Итак, в конце концов, мы опять возвращаемся к исходной точке,— в лоно христианской теологии. Таким образом, мы в верховном принципе гегелевской философии имеем уже принцип и результат его религиозной философии, где философия не уничтожает догматов религии, но лишь вновь восстанавливает, извлекает их из отрицания рационализма. Тайна гегелевской диалектики, в последнем счете, заключается лишь в том, что он отрицает теологию философией, а затем опять философию теологией. Начало и конец образует теология, по середине стоит философия, как отрицание первого тезиса, но отрицание отрицания есть теология. Сначала все опрокидывается, но затем все опять ставится на свое старое место, как у Декарта. Гегелевская философия есть последняя

величественная попытка вновь восстановить погибшее закатившееся христианство при помощи философии, и именно тем, что, как вообще в новейшее время, отрицание христианства отождествляется с самим христианством. Пресловутое спекулятивное тождество духа и материи, бесконечного и конечного, божественного и человеческого есть не что иное, как гибельное противоречие новейшего времени, — тождество веры и неверия, теологии и философии, религии и атеизма, христианства и язычества — на высшей его ступени, на ступени метафизики. Это противоречие у Гегеля затемняется только тем, что отрицание бога, атеизм, делается объективным определением бога: бог определяется, как процесс, и атеизм — как момент этого процесса. Но так же мало, как вновь восстановленная из неверия вера есть истинная вера, ибо она постоянно проникнута своею противоположностью, так же мало вновь возникший из своего отрицания бог есть истинный бог; скорее — он сам себе противоречащий, атеистический бог.

## § 22.

Как божественное существо есть не что иное, как существо человека, освобожденное от границ природы, так и сущность абсолютного идеализма не что иное, как сущность субъективного идеализма освобожденная от разумных границ субъективности, т.-е.

от чувственности или предметности вообще. Гегелевскую философию можно поэтому вывести непосредственно из идеализма Канта и Фихте.

Кант говорит: „Когда мы рассматриваем объекты чувств, как простые явления, то этим мы ведь одновременно признаем, что в их основе лежит вещь в себе, хотя мы и не знаем, какова она по своей природе, а только ее явление, т.-е. как это неизвестное нечто действует на наши чувства. Итак, разум, именно тем, что он принимает явления, признает и существование вещей самих по себе, и постольку мы можем сказать, что представление таких сущностей, которые лежат в основе явлений, т.-е. чистых понятий разума, не только допустимо, но и неизбежно“. Итак, объекты чувств, опыта являются для разума только явлениями, а не истинною; они не удовлетворяют разум, т.-е. они не соответствуют его сущности. Следовательно, разум ни в какой мере не ограничен чувственностью в своей сущности; иначе он принимал бы чувственные вещи не за явления, а за чистую истину. Что меня не удовлетворяет, то и не ограничивает меня. И все же созданные разумом понятия не должны быть действительными объектами для разума! Философия Канта есть противоречие субъекта и объекта, сущности и существования,

мышления и бытия. Сущность относится здесь к разуму, существование — к чувствам. Существование без сущности есть простое явление, это — чувственные вещи; сущность без существования есть чистая мысль, это — понятия разума, noumena; они мыслятся, но им недостает существования, — по крайней мере, существования для нас, — объективности; это — вещи в себе, истинные вещи, но не действительные вещи, а следовательно, и не вещи для разума, т.-е. не определяемые и не познаваемые им. Но какое противоречие, отделить истинность от действительности, действительность от истинности! Если мы поэтому устраним это противоречие, то получим философию тождества, где объекты разума, мыслимые вещи, как истинные, так же и действительны, где сущность и природа объекта разума отвечает сущности и природе разума или субъекта, где, следовательно, субъект больше не ограничен и не обусловлен вне его существующим, противоречащим существу его веществом. Но субъект, который больше не имеет вещи вне себя и, следовательно, никаких ограничений и в себе, перестает уже быть „конечным“ субъектом, тем я, которому противостоит объект, это — абсолютное существо, в теологии и в обыденной жизни выражаемое словом: бог. Хотя это и тот же самый субъект, то же самое я, как в субъективном идеализме, — но без ограничений, то я, кото-

ров уже перестает казаться я, субъективным существом, и, поэтому, больше не называется я.

§ 23.

Гегелевская философия есть перевернутый теологический идеализм, подобно тому как философия Спинозы есть теологический материализм; сущность я она поставила вне я, объективировала ее, обособив от я, как субстанцию, как бога, но этим опять высказала, — косвенно, превратно, — божественность этого я; она сделала эту сущность, как Спиноза — материю, атрибутом или формой божественной субстанции: сознание человека о боге есть самосознание бога. Это значит, что сущность принадлежит богу, знание — человеку. Но сущность бога есть у Гегеля на деле не что иное, как сущность мышления или мышление, абстрагированное от я, от мыслящего субъекта. Гегелевская философия сделала мышление, т. е. субъективную сущность, но мыслимую без субъекта, т. е. представляемую отличной от субъекта, божественной абсолютной сущностью.

Тайна „абсолютной“ философии есть, следовательно, тайна теологии. Как теология делает определения человека божественными определениями тем, что лишает их той определенности, которою они отличаются, точно так же

поступает и абсолютная философия. „Мышление разума может быть приписываемо всякому; чтобы мыслить его абсолютным, чтобы достичь той точки зрения, которой я требую, нужно абстрагировать от мыслящего субъекта. Для того, кто производит абстракцию, разум перестает быть чем-то субъективным, как он представляется большинству; он даже не может уже больше мыслиться, как нечто объективное, ибо объективное или мыслимое возможно лишь в противоположность мыслящему, от которого здесь совершенно отвлекаются; благодаря этой абстракции, он становится, таким образом, истинною вещью в себе, которая именно и составляет точку безразличия субъективного и объективного“ (Шеллинг). Так же и у Гегеля. Сущностью гегелевской логики является мышление, лишенное своей определенности, как субъективная деятельность. Третья часть логики есть и носит даже название субъективной логики, и все же формы субъективности, составляющие ее предмет, должны быть не субъективными. Понятие, суждение, заключение, даже отдельные формы заключения и суждения, как проблематическое, ассерторическое суждение, суть не наши понятия, суждения, заключения; нет! Это—объективные, сами по себе сущие, абсолютные формы. Так, абсолютная философия отделяет и отчуждает от человека его собственное

существо, его собственную деятельность! Отсюда насилие и пытки, которые она причиняет нашему духу. Мы должны мыслить наше не как наше, мы должны абстрагировать от определенности, в которой что-то существует, как таковое, т.-е. мы должны мыслить его без смысла, должны брать его в бессмыслии абсолютного. Бессмыслица есть высшая сущность теологии как общей, так и спекулятивной.

Критическое замечание Гегеля по поводу философии Фихте, что всякий думает найти в себе я, вспоминает о себе и все же не находит в себе я, можно отнести и к спекулятивной философии вообще. Она принимает почти все вещи в таком смысле, в каком этих вещей больше не узнают. И корень этого зла именно в теологии. Божественное, абсолютное существо должно отличаться от конечных, т.-е. действительных, существ. Но мы не имеем определений и для абсолютного, кроме определений действительных вещей, естественных или человеческих. Каким же образом эти определения становятся определениями абсолютного? Только тем, что они берутся в совершенно другом, отличном от действительного их смысла, т.-е. в совершенно превратном смысле. В абсолютном заключается все то, что в конечном; но там оно совершенно иное, чем здесь; там действуют совсем другие законы, чем у нас; то, что там разум и мудрость, то у нас чистая бессмыслица. Отсюда безграничный произвол спекуля-

ции, — употреблять название вещи, не сохраняя понятия, с которым название это связано. Спекуляция оправдывает этот свой произвол тем, что ей приходится выбирать из языка для своих понятий названия, с которыми всеобщее сознание связывает представления, имеющие отдаленное сходство с этими понятиями; таким образом, она сваливает вину на язык. Но вина лежит в сути дела, в принципе самой спекуляции. Противоречие между названием и вещью, представлением и спекулятивным понятием есть все то же старое теологическое противоречие между определениями божественного и человеческого существа, каковы определения берутся по отношению к человеку в собственном, действительном смысле, по отношению же к богу лишь в смысле символа или аналогии. Правда, философия не должна считаться с представлениями, которые общее употребление или злоупотребление связывают с названием, но она должна держаться определенной природы вещей, знаками которых служат названия.

#### § 24.

Тождество мышления и бытия, центральный пункт философии тождества, есть не более чем необходимое следствие и вывод из понятия бога, как существа, понятие или сущность коего включает в себе бытие. Спекулятивная философия обобщила

только, приписала только мышлению, понятию вообще свойство, которое теология считала исключительным свойством понятия бога. Тождество мышления и бытия является поэтому только выражением божественности разума, выражением того, что мышление или разум есть абсолютная сущность, совокупность всяческой истины и реальности, что разум не имеет себе противоположного, что разум есть все, как в строгой теологии бог есть все, т. е. все существенное и истинно сущее. Но неотличное от мышления бытие, бытие, которое есть лишь предикат или определение разума, есть лишь мыслимое абстрактное бытие, а не есть бытие в действительности. Тождество мышления и бытия выражает поэтому только тождество мышления с самим собою. Это значит: абсолютное мышление не выходит за свои пределы, не переходит от себя к бытию. Бытие остается чем-то потусторонним. Абсолютная философия превратила для нас, правда, потустороннюю теологию в посюстороннюю, но зато она для нас превратила и посюсторонний действительный мир в потусторонний.

Мышление спекулятивной или абсолютной философии определяет в отличие от себя, как посредствующей деятельности, бытие, как непосредственно данное для мышления. Для мышления, по крайней мере в том смысле,

как мы здесь его принимаем, — бытие именно таково. Мышление противопоставляет себе бытие, но внутри себя самого, и этим непосредственно и без труда устраняет его противоположность себе; ибо бытие, как противоположность мышления в самом мышлении, само есть не что иное, как мысль. Если бытие есть не более, чем непосредственное, если одна только непосредственность составляет его отличие от мышления, — как легко тогда показать, что и мышлению принадлежит определение непосредственности, т.-е. бытия! Если простая определенность мысли составляет существо бытия, как может бытие отличаться от мышления?

### § 25.

Доказать, что нечто существует, значит доказать, что оно существует не только в мысли. Но это доказательство не может черпаться из одного только мышления. Если к объекту мышления должно прибавиться бытие, то к самому мышлению должно прибавиться что-то отличное от мышления.

Приводимый Кантом при критике онтологического доказательства для обозначения различия между мышлением и бытием, но осмеянный Гегелем, пример различия между ста талерами в представлении и ста талерами в действительности, по существу, совершенно правилен. Ибо одни талеры у меня только в голове, а другие в руке;

первые существуют только для меня, а вторые также для других,—они могут быть видимы и осязаемы; но существует только то, что существует для меня и одновременно для другого, в чем я и другой согласны, что не только мое, а всеобщее.

В мышлении, как таковом, я обретаюсь в тождестве с самим собою, я—абсолютный господин; ничто мне здесь не противоречит; здесь я одновременно и судья, и сторона и, следовательно, нет критического различия между предметом и моими мыслями о нем. Но когда дело идет единственно о бытии предмета, то я не могу апеллировать только к себе самому, но должен выслушать отличных от меня свидетелей. Эти отличные от меня, как от мыслящего субъекта, свидетели суть чувства. Быть есть нечто такое, в чем участвую не я один, но и другие, прежде всего, и самый предмет. Быть значит быть субъектом, значит быть для себя. И это, поистине, не одно и то же, субъект ли я, или только объект, существо для себя самого, или только существо для другого существа, т.-е. только мысль. Где я—простой объект представления, следовательно, перестаю быть самим собою, как, напр., человек после смерти, я должен мириться со всем, и не могу протестовать, хотя бы другой нарисовал себе вместо моего портрета настоящую карикатуру; но если я еще действительно существую, я могу постоять за себя, могу дать ему почувствовать, могу доказать, что между мною, как

я существую в его представлении, и мною, каков я в действительности, т.-е. между мною, его объектом, и мною, субъектом, огромная разница. В мышлении я—абсолютный субъект, я допускаю все лишь как объект или предикат меня, мыслящего, я нетерлим; напротив, в деятельности чувств я либерален, я предоставляю предмету быть тем, чем являюсь я сам,—субъектом, действительным, самодеятельным существом. Только чувство, только созерцание дает мне нечто, как субъекту.

### § 26.

Существо, которое только мыслит и именно абстрактно, не имеет никакого представления о бытии, существовании, действительности. Бытие есть предел мышления; бытие, как бытие, не является предметом абсолютной философии, по крайней мере абстрактной. Спекулятивная философия косвенно сама это высказывает тем, что для нее бытие тождественно с небытием, ничто. Но ничто не есть предмет мышления.

Бытие, как объект спекулятивного мышления, есть только непосредственное, т.-е. неопределенное, в нем нельзя ничего различить, ничего нельзя о нем мыслить. Но спекулятивное мышление есть для себя мера всякой реальности, оно признает чем-то лишь то, в чем находит поле для деятельности, материал

для мышления. Поэтому бытие для абстрактного мышления бессмысленно, само по себе ничто, ибо оно—ничто мысли, т.-е. ничто для мысли. Но именно потому бытие, как только спекулятивная философия втягивает его в свою область и присваивает понятию, становится чистым призраком, находящимся в абсолютном противоречии с действительным бытием и тем, что человек понимает под бытием. А именно, под бытием человек понимает, согласно сути дела и разуму, наличное бытие—для себя бытие, реальность, существование, действительность, объективность. Все эти определения или названия выражают лишь с разных точек зрения одну и ту же вещь. Бытие *in abstracto*, бытие без объективности, без действительности, без для себя бытия есть, конечно, ничто, но в этом ничто я высказываю лишь ничтожество этой моей абстракции.

§ 27.

Бытие гегелевской логики есть бытие старой метафизики, которое высказывается о всех вещах без различия, ибо, говорит она, все согласны в том, что они существуют, но это безразличное бытие есть абстрактная мысль, мысль без реальности. Бытие так же различно, как предметы, которые существуют.

Бог, мир, человек, стол, книга и т. д. сходны

между собою в том, сказано, напр., в одной метафизике школы Вольфа, что они существуют. И Христ. Томазий говорит: „Бытие везде одинаково. Сущность так же разнообразна, как вещи“. Это везде одинаковое, безразличное и бессодержательное бытие есть также и бытие гегелевской логики. Гегель замечает сам, что полемика против тождества бытия и небытия происходит лишь от того, что бытию приписывают определенное содержание. Но именно сознание бытия всегда и необходимо связано с определенным содержанием. Если я абстрагирую от содержания бытия и именно от всякого содержания, ибо все есть содержание бытия, то ничего и не остается, кроме мысли о ничто. И поэтому, если Гегель ставит в упрек обычному сознанию, что оно подставляет нечто, не принадлежащее бытию, на место бытия, как предмета логики, то скорее можно его упрекнуть в том, что он подставляет беспочвенную абстракцию на место того, что человеческое сознание правомерно и разумно понимает под бытием. Бытие не есть всеобщее, отделимое от вещи понятие. Оно неразрывно с тем, что существует. Оно только непосредственно мыслимо,—мыслимо только помощью предикатов, которые характеризуют сущность вещи. Бытие означает утверждение сущности. Моя сущность и есть мое бытие. Рыба существует в воде, но от этого бытия нельзя отделить ее существа. Уже язык отождествляет бытие и сущность.

Только в человеческой жизни, но и то в ненормальных, несчастных случаях, бытие обособляется от сущности; случается, что бытие и сущность не совпадают, но именно из-за этого разделения человек душой, по правде, не находится там, где его тело. Человек находится только там, где его сердце. Но все существа, — исключая случаи противоестественные, — охотно остаются там и тем, где и что они суть, т.-е. их существо и бытие не отделены друг от друга. И нельзя поэтому фиксировать бытие, как нечто просто существенное в отличие от сущности. Бытие, после отнятия всех существенных свойств вещей, есть лишь наше представление о бытии, — искусственное, измышленное бытие, бытие без сущности бытия.

§ 28.

Гегелевская философия не преодолела противоречия между мышлением и бытием. Бытие, с которого начинается феноменология, стоит не менее, чем бытие, из которого исходит логика, в полнейшем противоречии с действительным бытием.

Это противоречие проявляется в феноменологии в форме „данного“, „этого“ и „всеобщего“, ибо единичное присуще бытию, всеобщее — мышлению. В феноменологии одно сливается с другим неразличимо для мысли; но какое огромное раз-

личие между данным, как объектом абстрактного мышления, и тем же данным, как объектом действительности! Эта женщина, напр.,—моя жена, этот дом—мой дом, хотя каждый говорит о своем доме и своей жене, как я: этот дом, эта женщина. Одинаковость и безразличие логического „этого“ опровергается и уничтожается здесь правовым смыслом. Если бы мы сохранили в естественном праве логическое „это“, мы пришли бы прямо к общности имущества и женщин, здесь нет различия между „тем“ и „этим“, где каждый обладает каждою,—или, вернее, к отмене всякого права: ибо право основано только на реальности отличия „этого“ от „того“.

Мы имеем пред собою в начале феноменологии единственно только противоречие между словом, которое всеобще, и вещью, которая всегда единична. И мысль, которая опирается только на слово, не может преодолеть это противоречие. Но как мало слово есть вещь, так же мало сказанное или мыслимое бытие есть действительное бытие. Если возразят, что у Гегеля о бытии идет речь не как здесь, с практической, а только с теоретической точки зрения, то следует указать, что она здесь вполне уместна. Вопрос о бытии есть именно практический вопрос, вопрос, в котором заинтересовано наше бытие, вопрос о жизни или смерти. И если мы держимся в праве за свое бытие, то мы и логике не дадим отнять его у нас. Оно должно быть признано и логикой, если она

не хочет оставаться в противоречии с действительным бытием. Впрочем практическая точка зрения, точка зрения физиологической необходимости, привлекается феноменологиею даже для опровержения истинности чувственного, т.-е. единичного бытия. Но и здесь я обязан своим существованием отнюдь не словесному или логическому хлебу, хлебу *in abstracto*, но всегда лишь этому хлебу только „невыразимому“. Бытие, основанное на ряде таких „невыразимостей“, есть само поэтому нечто невыразимое. Да, именно, невыразимое. Где кончаются слова, там, именно, только и начинается жизнь, там только раскрывается тайна бытия. Поэтому, если невыразимость есть неразумность, то всякое существование, будучи неизменно лишь данным существованием, лишено разумного основания. Но это не так. Существование имеет само по себе, и без высказывания, смысл и разум.

### § 29.

Мышление, вторгающееся в свое „другое“ (а „другое мышления“ есть бытие) есть переступающее свой естественный предел мышление. Мышление вторгается в пределы своей противоположности,—это значит: мышление присваивает себе то, что свойственно не мышлению, а бытию. Но бытию свойственна единичность, индивидуальность, мышлению—всеобщность. Мыш-

ление присваивает себе, таким образом, единичность, оно делает отрицание всеобщности, эту существенную форму чувственности,—единичность—моментом мышления. Таким образом, „абстрактное“ мышление или абстрактное понятие, имеющее бытие вне себя, становится „конкретным“ понятием.

Но каким образом приходит человек к этим вторжениям мышления в область бытия? Через теологию. В боге непосредственно объединены с сущностью или понятием бытие, со всеобщностью единичность,—форма существования. „Конкретное“ понятие есть бог, превращенный в понятие. Но как приходит человек от „абстрактного“ мышления к „конкретному“ или абсолютному мышлению, как он приходит от философии к теологии? Ответ на этот вопрос история дала уже сама в переходе от древней языческой философии к так называемой неоплатонической; ибо неоплатоническая философия отличается от древней только тем, что она является теологией, между тем как та была только философией. Древняя философия имела своим принципом разум, „идею“, но „идея не полагалась Платоном и Аристотелем, как все в себе вмещающая“. Старая философия оставляла в силе нечто вне мышления,—некоторый остаток, который не вмещался в мышление. Отражение этого бытия вне мышления есть материя—субстрат реальности. Разум имел для себя границу в

материи. В древней философии существовало еще различие между мышлением и бытием, для нее мышление, дух, идея не были еще все вмещающей, т. е. единственной, исключительной, абсолютной реальностью. Древние философы были еще мировыми мудрецами, — физиологами, политиками, зоологами, словом — антропологами, а не теологами, по крайней мере были только частью теологами, правда, — именно, поэтому — лишь частичными, а потому и ограниченными, недостаточными антропологами. Напротив, для неоплатоников материя, материальный, действительный мир вообще перестали быть в какой бы то ни было степени инстанцией, реальностью. Отечество, семья, мирские узы и блага вообще, которые старая перипатетическая философия сопрычисляла еще к блаженству человека, все это — ничто для неоплатонического мудреца. Он считает даже смерть лучше телесной жизни; он не относит тела к своему существу; все блаженство он полагает только в душе, отделяя себя от всех телесных внешних вещей. Но где человек не имеет больше ничего вне себя, там он ищет и находит все в себе, там он ставит на место действительного мира воображаемый, сверхчувственный мир, где существует все то, что в действительном мире, но в форме отвлеченной, в форме представления. Даже материя находится у неоплатоников в имматериальном мире, но здесь она только идеальная,

мыслимая, воображаемая. А там, где человек не имеет уже никакого существа вне себя, там он создает себе в мыслях существо, которое, будучи мысленным существом, имеет, однако, одновременно свойства действительного существа, будучи нечувственным существом, является одновременно и чувственным существом, будучи теоретическим объектом, является одновременно и практическим объектом. Это существо есть бог—высшее благо неоплатоников. Только в существе человек находит удовлетворение. Недостаток действительного существа он возмещает себе поэтому идеальным существом, т.-е. на место существа действительности он подставляет теперь свои собственные представления и мысли; представление перестает быть для него представлением, а становится самым предметом, отражение—самою вещью, мысль, идея—реальностью. Именно потому, что он как субъект перестает относиться к действительному миру, как к своему объекту, его представления становятся для него объектами, существами, духами и богами. Чем он абстрактнее, чем более отрицает действительное, чувственное, тем он чувственнее именно в абстрактном. Бог,—единый, высший объект и существо, абстрагированное от всякого многообразия и различия, т.-е. от чувственности,—постигается соприсчастием, непосредственным присутствием (*παρουσία*). Не толь-

ко низменная материя, но и высшее, единое познается не посредством знания, но посредством неведения. Это значит, что мыслимое лишь, абстрактное, нечувственное, сверхчувственное существо есть в то же время действительно сущее, чувственное существо. Подобно тому как там, где человек лишает себя плоти, отрицает тело,—этот разумный предел субъективности, он неизбежно впадает в фантастическую, трансцендентную практику, обращается с телесными явлениями бога и духов, т.-е. практически уничтожает различие между воображением и созерцанием; так же теряется и теоретически различие между мышлением и бытием, субъективным и объективным, чувственным и нечувственным там, где для него материя перестает быть реальностью и, следовательно, пределом мыслящего разума, где для него разум, интеллектуальная сущность, сущность субъективности вообще, в этой своей неограниченности становится единственным, абсолютным существом. Мышление отрицает все, но лишь для того, чтобы полагать все в себе. Оно больше не имеет предела в чем-либо вне себя, но этим оно само выступает за свой имманентный, свой естественный предел. Так разум, идея конкретизируются, т.-е. то, что должно давать созерцание, при-

сваивается мышлению, то, что является функцией и делом чувства, ощущения, жизни, становится функцией и делом мышления, т.-е. конкретное — предикатом мысли, просто мысленной определенностью; ибо тезис: понятие конкретно, тождественно с положением: бытие есть мысленная определенность. То, что у неоплатоников является представлением, фантазией, Гегель превратил лишь в понятия. Гегель это не „германский или христианский Аристотель“, он — германский Прокл. „Абсолютная философия“ это — возрожденная александрийская философия. По буквальному определению Гегеля, не аристотелевская, вообще древне-языческая, а александрийская философия есть абсолютная, христианская философия, хотя и смешанная еще с языческими ингредиентами, но еще в элементе абстракции от конкретного самосознания.

Нужно еще заметить, что неоплатоновская теология особенно ясно указывает, что каков объект, таков и субъект, и наоборот; что, следовательно, объект теологии — не что иное, как конкретизированная сущность субъекта, человека. Бог, в последней инстанции, является для неоплатоников простым, единым, совершенно неопределенным и безразличным, — не существом, а сверхсуществом, ибо существо уже определяется тем, что оно существо; это не понятие, не разум, а нечто без разума и сверх разума, ибо и разум опре-

деляется тем, что он—разум; а где есть разум, там есть и различие, раздвоение на мыслящее и мыслимое, каковое в абсолютно простом не может иметь места. Но то, что объективно является высшим существом, то является для неоплатоника и субъективно таковым; то, что он полагает в предмете, в боге, как бытие, то в себя он переносит, как деятельность, как стремление. Быть богом, это значит перестать быть различием, разумом, самим собою. Но неоплатоник стремится стать тем, что есть бог,—цель его деятельности заключается в том, чтобы перестать „быть собою, разумом и рассудком“. Для неоплатоника высшим психологическим состоянием человека является экстаз, восторг. Это состояние, объективированное в качестве сущности, есть божественное существо. Так бог исходит только из человека по крайней мере, первоначально,—а не наоборот, человек из бога. Это проявляется особенно ясно и во встречающемся тоже у неоплатоников определении бога, как ни в чем ненуждающегося блаженного существа. Ибо в чем ином, как не в страданиях и нуждах человека, имеет свое основание и происхождение это свободное от страданий и нужд существо? Там, где отсутствуют потребности и страдания, там отсутствуют и представление и ощущение блаженства. Только в противоположность к неблаженству, блаженство становится реальностью. Только из страдания человеческого рождается бог. Только в человеке бог

находит все свои определения; бог есть то, чем человек хочет стать, — собственное его существо, его собственная цель, представленные, как действительное существо. В этом состоит и отличие неоплатоников от стоиков, эпикурейцев и скептиков. Бесстрастие, блаженство, отсутствие потребностей, свобода, самостоятельность были целью и этих философов, но только в качестве добродетелей человека, т.-е. для них в основе лежал еще в качестве истины конкретный действительный человек; свобода и блаженство должны были стать предикатами этого субъекта. Но у неоплатоников этот предикат стал субъектом, прилагательное человека — существительным, действительным существом, хотя языческая добродетель еще и для них была истиною; отсюда их отличие от христианской теологии, которая отодвигала блаженство, совершенство и богоравенство человека в потусторонний мир. Но именно поэтому действительный человек и стал простою абстракцией, без плоти и крови, аллегорической фигурой божественного существа. Плотин стыдился, по крайней мере, по рассказу его биографа, что имеет тело.

### § 30.

Определение, что только конкретное понятие, понятие, которое носит на себе печать действительности, есть истинное понятие, выражает признание истинности конкретного или

действительности. Но так как, тем не менее, понятие, т.-е. сущность мышления, заранее предполагается, как абсолютная, единственно истинная сущность, то реальное или действительное может быть признано лишь косвенным путем, лишь как существенное и необходимое прилагательное понятия. Гегель — реалист, но чисто-идеалистический или, вернее, абстрактный реалист, — реалист в абстракции от всякой реальности. Он отрицает мышление, именно абстрактное мышление, но опять-таки лишь в пределах самого абстрактного мышления, так что отрицание абстракции есть само опять-таки абстракция. По Гегелю, философия имеет объектом лишь то „что есть“, но это сущее есть само лишь абстрактное, мысленное. Гегель — мыслитель, сам себя превзошедший. — в мышлении он хочет схватить самую вещь, но лишь в мысли о вещи, быть вне мышления, но в самом мышлении, — отсюда трудность постичь „конкретное“ понятие.

### § 31.

Признание света действительности в потемках абстракции есть противоречие, это — утверждение действительного путем его отрицания. Только новая философия поэтому, которая мыслит конкретное не абстрактно, но именно конкретно, — действи-

тельное в его действительности, т.е. отвечающим сущности действительного способом признает истинным и возвышает его в принцип и предмет философии, есть истина гегелевской, истина новейшей философии вообще.

Историческая необходимость или генезис новой философии из старой представляется ближе так: Рационализированный бог теологии до сотворения мира является, по Гегелю, конкретным понятием, идеей сначала только абстрактно, только в элементе мышления. Но поскольку бог выявляется, открывается, осуществляется в мире, постольку реализуется и идея. Гегель, это—превращенная в логический процесс история теологии. Но раз мы с реализацией идеи переходим в мир реализма, где истинность идеи состоит в том, что она действительна, что она существует, то существование становится для нас критерием истины: только то, что действительно, то истинно. И спрашивается только: что действительно? только мыслимое? только то, что является объектом мышления, разума? Но на этом пути мы бы не вышли за пределы идеи *in abstracto*.

Объектом мышления является и платоновская идея; внутренним объектом, объектом веры, представлением, является также и небесный потусторонний мир. Если реальность мысли является лишь мыслимой реальностью, то она является опять-таки только мыслью, и мы не подвигаемся даль-

ше тождественности мысли с самой собою, дальше идеализма, — идеализма, отличающегося от субъективного идеализма только тем, что он обнимает все содержание действительности, делая его определением мысли. Поэтому, если реальность мысли или идеи есть нечто действительное, то к ней должно присоединиться еще нечто другое, от нее отличное, или: она должна быть в качестве реализованной чем-то иным, чем неосуществленная, чистая мысль — предметом не только мышления, но и не-мышления. Мысль реализуется, — это, именно, и значит: она отрицает себя, перестает быть простою мыслью. Но что же, именно, такое — это не-мышление, это нечто, что отлично от мысли? Это — чувственное. Мысль реализуется, — это значит: она делается объектом чувства. Реальность идеи есть, следовательно, чувственность, но реальность есть истинность идеи, — итак, только чувственность обнаруживает истинность идеи. Таким образом, мы имеем, однако, чувственность лишь в качестве предиката, идею или мысль — в качестве субъекта. Но почему же идея овеществляется? Почему она не истинна, когда не реальна, т.-е. чувственна? Разве этим ее истинность не становится зависимой от чувственности? Разве этим не утверждается значение и ценность чувственного самого по себе, вне зависимости от того, что оно является реальностью идеи? Если чувственность сама по себе ничто, зачем в ней ну-

ждается идея? Если только идея дает чувственности цену и содержание, то последняя представляет совершенно ненужную иллюзию мысли. Но это не так. Мысли предъявляется требование — реализоваться, овестивиться, ибо бессознательно мысли предпосылается чувственность; чувственность независимо от мысли предполагается истиной. Мысль высказывается через чувственность; как было бы это возможно, если бы она не почиталась бессознательно истиной? Но так как, однако, сознательно исходят из истинности мысли, то истинность чувственности высказывается только после, и чувственность делается только атрибутом идеи, что, однако, является противоречием; ибо она только атрибут, и все же только она придает мысли истинность, т. е. является одновременно и основным, и второстепенным, одновременно сущностью и акциденцией. От этого противоречия мы лишь освобождаемся, делая реальное, чувственное субъектом себя самого, придавая ему абсолютно самостоятельную, божественную, первичную, а не из идеи выведенную значимость.

### § 32.

Действительное в своей действительности, или в качестве такового, есть действительное лишь как объект чувства, есть чувственное. Истинность, действительность,

чувственность тождественны. Только чувственное существо есть истинное, действительное существо. Только через посредство чувств предмет дается нам в истинном своем значении, а не через мышление само по себе. Данный мышлением или тождественный мышлению объект есть только мысль.

Объект, действительный объект, дается мне лишь там, где мне дается действующее на меня существо, где моя самодеятельность (если смотреть с точки зрения мышления) находит предел—сопротивление в деятельности другого существа. Понятие объекта есть первоначально не что иное, как понятие другого я: так человек в детстве понимает все вещи, как свободно действующие, произвольные существа; поэтому понятие объекта воспринимается вообще посредством понятия *ты*, предметного я. Говоря языком Фихте, объект, т.-е. другое я, дан во мне не моему я, но моему не-я; ибо лишь там, где я превращаюсь из я в *ты*, где я подвергаюсь воздействию возникает представление вне меня сущей активности, т.-е. объективности. Но лишь через посредство чувства я становится не-я.

Характерен для прежней абстрактной философии вопрос: как могут действовать друг на друга различные самостоятельные существа, субстанции, напр., тело на душу? Но этот вопрос был для нее неразрешим, ибо она абстрагировала от

чувственности, ибо субстанции, которые должны были действовать друг на друга, были абстрактными, чисто-рассудочными сущностями. Лишь чувственность разрешает тайну взаимодействия. Лишь чувственные существа действуют друг на друга. Я есмь я—для себя—и в то же время ты—для другого, но лишь как чувственное существо. Однако абстрактный разум изолирует это для—себя—бытие, как субстанцию, атом, я, бога; он может поэтому только произвольно соединять с этим бытием—бытие для другого, ибо необходимость такого соединения создается только чувственностью, от которой он, между тем, абстрагирует. Что я мыслю без чувственности, я мыслю без и вне всякой связи. Как же могу я разобщенное мыслить одновременно, как соединенное?

### § 33.

Новая философия рассматривает и трактует бытие, как оно существует для нас, не только как мыслящее, но и как действительно сущее существо, т.-е.—бытие, как объект бытия, как объект самого себя. Бытие, как предмет бытия,—а только это бытие есть настоящее бытие и заслуживает названия бытия,—есть бытие чувства, созерцания, ощущения, любви. Итак, бытие есть тайна созерцания, ощущения, любви.

Только в ощущении, только в любви „это“,—это лицо, эта вещь, обладают абсолютною ценностью;

только конечное становится бесконечным, в этом и исключительно только в этом одном заключается бесконечная глубина, божественность и истинность любви. Только в любви бог, считающий волосы на голове, является истиной и реальностью. Христианский бог есть сам лишь абстракция от человеческой любви, лишь символ ее. Но именно потому, что „это“ только имеет абсолютную ценность в любви, то по этому самому в ней одной, а не в абстрактном мышлении, заключается тайна бытия. Любовь есть страсть, и только страсть есть признак существования. Лишь то существует, что есть объект страсти, действительный ли, или возможный. Абстрактное мышление, вне ощущения и страсти, уничтожает различие между бытием и небытием, но для любви это различие, исчезающее для мысли, есть реальность. Любить значит не что иное, как познавать это различие. Кто ничего не любит (каков бы ни был предмет любви), тому совершенно безразлично, существует ли что-нибудь или нет. Но как бытие в отличие от небытия дано мне только через любовь, через ощущение, вообще, так и объект, в отличие от меня, дан мне только через них. Боль есть громкий протест против отождествления субъективного с объективным. Страдание любви заключается в том, что в действительности нет того, что есть в представлении. Субъективное становится здесь объективным, представление — предметом; но этого именно не должно быть, это—

противоречие, неправда, несчастье,—отсюда стремление к восстановлению истинного отношения, где субъективное и объективное не тождественны. Даже животная боль выражает достаточно резко это различие. Страдание голода заключается лишь в том, что в желудке нет ничего вещественного, что желудок сам становится себе, так сказать, объектом: пустые стенки его трутся друг о друга, за неимением другого материала. Поэтому человеческие ощущения не имеют эмпирического, антропологического значения, в смысле старой трансцендентной философии, они имеют онтологическое, метафизическое значение: в ощущениях, даже в повседневных ощущениях, таятся глубочайшие и высочайшие истины. Так, любовь есть истинное, онтологическое доказательство существования предмета вне нашей головы,—и нет другого доказательства бытия, чем любовь и ощущение. Существует только то, чье бытие дает тебе радость, чье небытие доставляет страдание. Различие между объектом и субъектом, между бытием и небытием является источником и радости, и страдания.

#### § 34.

Новая философия опирается на истинность любви и ощущения. В любви, в ощущении вообще каждый человек признает истинность новой философии. Новая философия, в отношении к своему

же базису есть не что иное, как вознесенная на степень сознания сущность ощущения; она утверждает лишь в разуме и посредством разума то, что каждый человек—действительный человек—исповедует в сердце. Она есть сердце, приведенное к разуму. Сердце не хочет абстрактных, метафизических или теологических, — оно хочет действительных, чувственных предметов и существ.

### § 35.

Если старая философия говорила: что не является предметом мысли, того не существует,—то, напротив, новая философия говорит: что не любимо, что не может быть любимо, того не существует. Но что не может быть любимо, тому нельзя также поклоняться. Только то, что может быть объектом религии, и есть объект философии.

Но как объективно, так и субъективно любовь есть критерий бытия, критерий истинности и действительности. Где нет любви, там нет и истинности. И лишь тот есть нечто, кто что-нибудь любит,—не быть ничем и ничего не любить—идентично. Чем больше человек выдается, тем больше он любит, и наоборот.

### § 36.

Если старая философия имела свою исходной точкой положение: я—абстрактное,

мыслящее только существо, тело не принадлежит к моей сущности, то, напротив, новая философия начинает с положения: я—действительное, чувственное существо; тело принадлежит к моему существованию, именно тело в его целокупности есть мое я, само существо мое. Старый философ мыслил поэтому в постоянном противоречии и раздоре с чувствами, чтобы отбиваться от чувственных представлений, чтобы не загрязнять абстрактных понятий; новый философ, напротив, мыслит в согласии и мире с чувствами. Старая философия признавала истину чувственности в самом понятии бога, который вмещает в себе бытие, ибо ведь это бытие должно было опять-таки быть бытием отличным от мыслимого бытия, бытием вне духа, вне мышления, действительно объективным, т.-е. чувственным бытием, — но лишь скрытно, лишь *in abstracto*, лишь бессознательно и против воли, лишь потому, что она была к тому вынуждена; напротив, новая философия признает истину чувственности с радостью, сознательно, — она откровенно чувственная философия.

### § 37.

Новейшая философия искала чего-либо непосредственно достоверного. Она забросила поэтому беспочвенное мышление схоластики, осно-

вала философию на самосознании, т.е. она поставила на место мыслимого только существа, на место бога, высшего, последнего существа всякой схоластической философии, — мыслящее существо, я, самосознательный дух; ибо мыслящее существо для мыслящего бесконечно ближе, действительнее, очевиднее, чем мыслимое. Можно сомневаться в существовании бога, вообще в том, что я мыслю; но нельзя сомневаться в том, что я — я, которое мыслит и сомневается, — существую. Но самосознание новейшей философии само опять-таки является только мыслимой, опосредствованной через абстракцию и, стало быть, сомнительной сущностью. Несомненно, непосредственно достоверно только то, что является объектом чувства, созерцания, ощущения.

### § 38.

Истинно и божественно только то, что не нуждается в доказательстве, что достоверно само по себе, непосредственно; говорит за себя и захватывает, непосредственно влечет за собою утверждение, что оно существует действительно, — совершенно точное, совершенно несомненное, очевидное. Но очевидно только чувственное; только там, где начинается чувственность, прекращается всякое сомнение и спор. Тайна непосредственного знания есть чувственность.

Все опосредствовано,—говорит гегелевская философия. Но что-либо истинно только тогда, когда оно уже не опосредствовано, а дано непосредственно. Исторические эпохи образуют поэтому лишь такие моменты, когда то, что раньше было лишь мыслимым, опосредствованным, становится объектом непосредственной достоверности, а потому и истиной. Возводить опосредствованное в божественную необходимость и существенное свойство истины, это—схоластика. Необходимость его только условная, оно необходимо только там, где в основе лежит еще ложное предположение, где одна истина, одно учение выступает в противоречии с другим, которое тоже еще считается истинным и пользуется доверием. Опосредствующая себя истина есть истина, еще коснеющая в своей противоположности. Она начинается с противоположности; но затем она устраняется. Но если она подлежит устранению, отрицанию, почему же следует начинать с нее, а не с ее отрицания? Вот пример. Бог, как таковой, есть абстрактное существо; он определяется, реализуется, воплощается в мире, в человеке; там он конкретизируется, таким лишь путем отрицается абстрактное существо. Но почему же не начинать прямо с конкретного? Почему известное и доказанное само через себя не должно быть выше, чем познаваемое посредством ничтожности своей противоположности? Итак, кто может возвести опосредствованное в необходимость, в

закон истинности? Лишь тот, кто сам еще коснеет в том, что подлежит отрицанию, кто еще борется и спорит с самим собою, не достиг еще в себе полной ясности,—словом, лишь тот, в котором истина еще только талант, проявление особой, выдающейся способности, но не гений, дело всего человека. Гений есть непосредственное чувственное знание. То, что талант имеет только в голове, у гения — в плоти и крови, т.-е. иначе говоря: то, что для таланта только еще объект мышления, для гения—объект чувства.

### § 39.

Старая абсолютная философия отбросила чувства в область явления, конечности и, однако, в противоречии с этим, она объявила абсолютное, божественное предметом искусства. Но предмет искусства есть — посредственно в искусстве слова, непосредственно в изобразительном искусстве — предмет зрения, слуха, чувства. Итак, не только конечное, явление, но и истинное, божественное существо становится предметом чувств; чувство является органом абсолютного. Искусство „изображает истину в чувственной форме“,—это значит, будучи правильно понято и выражено: искусство изображает истину чувственного.

§ 40.

С религией дело обстоит также, как и с искусством. Чувственное созерцание, а не представление, есть сущность христианской религии,—форма, орган высшего, божественного существа. Но там, где чувственное созерцание имеет значение органа божественного, истинного существа, там божественное существо высказывается и познается, как чувственное существо, а чувственное, как божественное существо, ибо каков субъект, таков и объект.

„И слово стало плотью и жило среди нас, и мы видели его славу“. Только для позднейших поколений предмет христианской религии является объектом представления и фантазии, но первоначальное мнение восстанавливается опять. На небе Христос, бог является объектом непосредственного, чувственного созерцания; из предмета представления, мысли, т.-е. из духовного существа, каким он является для нас здесь, он становится там чувственным, осязаемым, видимым существом. И это созерцание составляет начало и конец, т.-е. сущность христианства. Спекулятивная философия постигла и изобразила по этому искусство и религию не в истинном свете, не в свете действительности, но лишь в сумерках рефлексии; в силу своего прин-

ципа, представляющего абстракцию от чувственности, она свела чувственность к одной лишь внешней определенности формы: искусство есть бог в определенной форме чувственного созерцания, религия есть бог в определенной форме представления. Но на самом деле сущностью служит именно то, что рефлексии представляется только как форма. Где бог появляется и почитается в форме огня, там в действительности огню поклоняются как богу. Бог в форме огня есть не что иное, как существо огня, поражающее человека своими действиями и свойствами, бог в человеке—не что иное, как существо человека. И точно так же то, что искусство изображает в форме чувственности, есть не что иное, как неотделимое от этой формы, собственное существо чувственности.

§ 41.

Объектом чувств являются не только „внешние“ предметы. Человек дан самому себе только чрез посредство чувства,—он является сам для себя объектом чувств. Тождество субъекта и объекта, являющееся в самосознании лишь абстрактной мыслью, есть истина и действительность лишь в чувственном созерцании человека человеком.

Мы чувствуем не только камни и дерево, не только мясо и кости, мы чувствуем и чувства,

прижимая руки или губы чувствующего существа; мы воспринимаем слухом не только плеск воды и шум листьев, но и душевный голос любви и мудрости; мы видим не только зеркальные поверхности и спектры цветов, но мы заглядываем и во взор человека. Итак, не только внешнее, но и внутреннее, не только плоть, но и дух, не только вещь, но и *я* являются объектами чувств.— Поэтому все чувственно воспринимаемо, если не непосредственно, то посредственно, если не плебейскими, грубыми, то изощренными чувствами, если не глазами анатома или химика, то глазами философа. Эмпиризм справедливо ведет происхождение наших идей из чувств; он только забывает, что важнейший, существеннейший, чувственный объект человека есть сам человек, что только во взоре человека в человека зажигается свет сознания и разума. Поэтому идеализм прав, когда ищет в человеке источник идей, но неправ, когда хочет их вывести из человека, изолированного, как самодовлеющего существа, фиксированного, как душа, словом: из *я* без чувственно данного *ты*. Только через общение, только из беседы человека с человеком проистекают идеи. Не в одиночестве, но сам-друг можно притти к понятиям, к разуму вообще. Два человека нужны для создания человека, как физического, так и духовного: общение человека с человеком есть первый принцип и критерий истины и всеобщности. Уверенность в существовании других вещей вне

меня дана мне чрез посредство уверенности в существовании другого человека, вне меня. Что я вижу один, в том я сомневаюсь; достоверно только то, что видит также и другой.

§ 42.

Различия между сущностью и видимостью, основанием и следствием, субстанцией и акциденцией, необходимостью и случайностью, спекулятивным и эмпирическим не образуют два царства или мира: один сверхчувственный, к которому принадлежит сущность, и другой—чувственный мир, к которому принадлежит видимость; но эти различия относятся к области самой чувственности.

Возьмем пример из естественных наук. В Линнеевской системе растений первые классы растений определяются по числу тычинок. Но уже в одиннадцатом классе, где имеется 12—20 тычинок, но еще более в классе двадцатимужных и многомужных, числовая определенность становится безразличной, тычинок больше не считают. Здесь мы имеем поэтому пред своими глазами в одной и той же области различие между определенной и неопределенной, необходимой и безразличной, рациональной и нерациональной множественностью. Нам незначителен поэтому выходить за пределы чувственности, чтобы подойти к границе только чувственного,

только эмпирического в духе абсолютной философии; нам не следует только отрывать разум от чувств, чтобы найти сверхчувственное, т.-е. дух и разум, в чувственном.

§ 43.

Чувственное не есть непосредственное в смысле спекулятивной философии, в том смысле, что оно вульгарное, изменное, бессмысленное, само собою понимаемое. Непосредственное чувственное созерцание является, в сущности, позднее, чем представление и фантазия. Первое созерцание человека есть само лишь созерцание представления и фантазии. Поэтому задача философии, науки вообще заключается не в том, чтобы отходить от чувственных, т.-е. действительных вещей, но в том, чтобы приближаться к ним,—не в том, чтобы превращать предметы в мысли и представления, но в том, чтобы сделать невидимое для простого глаза видимым, т.-е. предметным.

Люди видят сначала вещи лишь так, как они им являются, а не так, каковы они в действительности, видят в вещах не самих себя, но лишь свое фантастическое представление о них, вкладывают в них свое собственное существо, не различают предмет от представления о нем. Представление необразованному субъективно мыслящему человеку ближе, чем созерцание, ибо в со-

зерцании он от себя отрывается, в представлении же остается с самим собою. С мыслями обстоит так же, как и с представлениями. Люди охотнее и гораздо дольше занимались небесными божественными вещами, чем земными, человеческими, т.-е. охотнее и гораздо дольше—вещами, переведенными на язык мысли, чем подлинными вещами в оригинале. Лишь в новейшее время человечество опять вернулось, как некогда в Греции по прошествии восточного мира грез, к чувственному, т.-е. неподдельному, объективному созерцанию чувственного, т.-е. действительного, но этим самым человечество лишь вернулось к самому себе; ибо человек, который занимается только существами, созданными воображением или абстрактною мыслью, является сам только абстрактным или фантастическим, не действительным, не истинно человеческим существом. Реальность человека зависит лишь от реальности его объекта. Кто ничего не имеет, тот ничего собою не представляет.

#### § 44.

Пространство и время не являются только формами явлений; они составляют основные условия и законы как бытия, так и мышления.

Бытие в пространстве—первый признак, первое определение бытия. Я здесь—первый признак

действительного, живого существа. Указательный палец указывает путь от небытия к бытию. Здесь это первая граница, первый рубеж. Здесь я, там ты; мы друг вне друга; поэтому мы можем оба быть, без ущерба друг другу, места довольно. Солнце не там, где Меркурий, Меркурий не там, где Венера, глаз не там, где ухо, и т. д. Где нет пространства, там нет места и системе. Определение места есть первое определение разума, на котором зиждется всякое дальнейшее определение. С распределения по различным местам (а с пространством даются непосредственно различные места) начинается организующая природа. Только в пространстве ориентируется разум. Где я? вот вопрос пробуждающегося сознания, первый вопрос житейской мудрости. Ограничение в пространстве и времени — первая добродетель, различение места — первое различение пристойного и непристойного, которое мы прививаем ребенку или первобытному человеку. Для первобытного человека место безразлично, он делает все во всяком месте; так же поступает и глупец. Глупцы умнеют, когда ориентируются во времени и пространстве. Находить вещам их место, разграничивать в пространстве то, что качественно различно, таково условие всякой экономии, даже духовной. Не переносить в текст то, что относится к примечанию, и не помещать в начале, чему место только в конце, словом, — пространственное обособление и ограничение относятся также к писательской мудрости.

Правда, здесь все время идет речь об определенном месте, но ведь здесь принимается в соображение только определенность места. И я не могу отличать место от пространства, когда я хочу постичь пространство в его действительности. Понятие пространства возникает у меня лишь с постановкою вопроса „где“. Вопрос „где“ общий, относится ко всякому месту без различия, и все же это „где“ определено. Одновременно с определенностью места устанавливается всеобщность пространства; но именно поэтому общее понятие пространства лишь в соединении с определенностью места есть реальное, конкретное понятие. Гегель дает пространству, как вообще всей природе, только отрицательное определение. Но ведь „нахождение здесь“ положительно. „Я не там, потому что я здесь“, — это не „нахождение там“ есть только следствие положительного „нахождения здесь“. Что одно находится вне другого, что „здесь“ не тождественно с „там“, — является только границей для твоего представления, но не границей в себе. Это разграничение должно быть; оно не противоречит, а соответствует разуму. Но у Гегеля эта внеположность есть отрицательное определение, ибо она разграничивает то, что не должно быть отдельно, ибо логическое понятие, как абсолютное тождество с самим собою, считается истиной; пространство для него является отрицанием идеи, разума, в которое разум может

быть опять внесен только тем, что пространство отрицается. Но не только пространство есть отрицание разума, напротив—в пространстве только дается место идее, разуму, пространство — первая сфера разума. Где нет пространственной внеположности, там нет и логического разграничения. Или наоборот—если мы, подобно Гегелю, захотим от логики перейти к пространству: где нет различия, там нет и пространства. Различия в мышлении должны быть осуществлены как таковые, они и пространственно выступают раздельно. Поэтому истинною логических различий является лишь пространственное раздельное бытие. Но то, что внеположно, то и мыслиться может только одно после другого. Действительное мышление есть мышление в пространстве и времени. Отрицание пространства и времени (промежутков времени) происходит всегда внутри самих пространства и времени. Мы хотим экономить пространство и время только для того, чтобы выиграть пространство и время.

§ 45.

Вещи не должны мыслиться иначе, чем они происходят в действительности. Что в действительности разделено, то и в мышлении не должно быть тождественно. Исключение мышления, идеи интеллектуального мира неоплатоников, из законов действительности есть привилегия

теологического произвола. Законы действительности суть также и законы мышления.

§ 46.

Непосредственное единство противоположных определений возможно и действительно только в абстракции. В действительности противоположности соединены постоянно лишь посредством некоторого промежуточного понятия. Это промежуточное понятие есть предмет, субъект противоположностей.

Нет поэтому ничего легче, как обнаружить единство противоположных предикатов; нужно только абстрагировать их от предмета или субъекта. Вместе с предметом исчезает и граница между противоположностями; они остаются тогда без основы, следовательно непосредственно отпадают. Если я, например, рассматриваю бытие только *in abstracto*, если я абстрагирую от всякой определенности, которая существует, то получаю, конечно, бытие равным небытию. Ведь разница, граница между бытием и небытием есть только определенность. Ведь, если я опускаю то, что есть, то что же еще означает это простое есть? Но что относится к этой противоположности и ее тождественности, относится и к тождественности прочих противоположностей спекулятивной философии.

§ 47.

Средством соединять противоположные или противоречивые определения отвечающим действительности способом в одном и том же существе является только время.

Так, по крайней мере, обстоит дело у живых существ. Так, только в человеке, напр., проявляется то противоречие, что его преисполняет и охватывает то одно определение, ощущение, намерение, то другое, совершенно противоположное. Лишь там где одно представление вытесняет другое, одно ощущение другое, где дело не доходит до решения, до длительной определенности, душа находится в непрерывной смене противоположных состояний, лишь там она испытывает адские муки противоречия. Если бы я одновременно соединил в себе противоположные определения, они бы нейтрализовались, притупились бы, подобно противоположностям химического процесса, которые сосуществуют, теряют свое различие в нейтральном продукте. Но именно в том-то и состоит страдание противоречия, что я сейчас страстно хочу быть и являюсь тем, чем в следующий вслед за тем момент так же энергично не захочу быть и не буду, что утверждение и отрицание следуют друг за другом и обе противоположности действуют на меня, но каждая с исключением другой, т.-е. каждая в своей полной определенности и остроте.

§ 48.

Действительное представляется в мышлении не в целых числах, а только в дробях. Это различие нормальное, оно покоится на природе мышления, сущность коей — всеобщность, в отличие от действительности, сущность которой — индивидуальность. Но что это различие нее приводит к форменному противоречию между мысленным и действительным, достигается только тем, что мышление не протекает по прямой линии, в тождестве с самим собою, но прерывается чувственным созерцанием. Реальным, объективным мышлением, мышлением объективной истинности, мышление является только тогда, когда оно определяется и проверяется чувственным созерцанием.

Самое важное, это — постичь, что абсолютное, т.-е. изолированное, отграниченное от чувственности мышление не выходит за пределы формального тождества, тождества мышления с самим собою; ибо если даже мышление или понятие определяется как единство противоположных определений, то самые эти определения — опять-таки лишь абстракции, мысленные определения, т.-е. все же снова тоже тождество мышления с собою, которое в качестве абсолютной истины служит исходною точкой. „Другое“, что себе

противопоставляет идея, как ею поставленное, не отличается от нее истинно, реально, а разве только pro forma, для видимости, чтобы продемонстрировать ее либеральность; ибо это „другое“ идеи есть само опять-таки идея только еще не в форме идеи, еще не поставленное, осуществленное в качестве идеи. Таким образом одно лишь мышление само по себе не приводит к положительному различию и противоположности по отношению к самому себе, но именно потому оно и не обладает иным критерием истины, кроме того, что нечто не противоречит мышлению или идее, т.-е. лишь формальным субъективным критерием, который не решает вопроса о том, является ли мыслимая истина и действительной истиной. Критерием, решающим этот вопрос, является единственно созерцание. *Audiat et altera pars.* Но именно чувственное созерцание есть противовес мышления. Созерцание берет вещи в широком, мышление — в самом узком смысле; созерцание оставляет вещи в их неограниченной свободе, мышление дает им законы, но законы эти слишком часто деспотичны; созерцание просвещает голову, но ничего не определяет и не решает; мышление определяет, но часто и ограничивает кругозор; созерцание само по себе лишено основоположений, мышление само по себе безжизненно; мышление дает правила; созерцание — исключения из

правил. Поэтому, подобно тому, как созерцание, детерминированное лишь мышлением, есть истинное, так и, наоборот, только обогащенное и изъясненное созерцанием мышление есть истинное мышление, соответствующее существу действительности. Тождественное себе непрерывное мышление, в противоречие с действительностью, предоставляет миру вращаться по кругу вокруг своего центра; но мышление, прерванное наблюдением неравномерности этого движения, т.е. с помощью аномалии созерцания, превращает, в соответствии с истинною, этот круг в эллипсис. Круг есть символ, знамя спекулятивной философии и мышления, опирающегося только на самого себя. (И гегелевская философия есть, как известно, круг кругов, хотя она и объявляет по отношению к планетам, под влиянием эмпирии, круговую орбиту „орбитой дурного равномерного движения“). Напротив, эллипсис есть символ, знамя чувственной философии, мышления, опирающегося на созерцание.

§ 49.

Определения, гарантирующие действительное познание, суть всегда только те, которые определяют предмет через самый предмет, — его собственные, индивидуальные определения, т.е. не всеобщие, каковыми являются логически-метафизические

определения, которые не определяют предмета, ибо они распространяются на все предметы без различия.

Совершенно правильно поэтому Гегель превратил логически-метафизические определения из определений предметов в самостоятельные определения, самоопределения понятия, сделал их из предикатов, чем они были в старой метафизике, субъектами и этим дал метафизике или логике значение самодовлеющего, божественного знания. Но затем опять в конкретных науках, совсем как в старой метафизике, эти логически-метафизические тени становятся у него опять определениями действительных вещей, что является противоречием и возможно, конечно, только потому, что или логически-метафизическими определениями всегда одновременно соединяются конкретные, из самого предмета почерпнутые, а потому и подходящие определения, или же потому, что предмет сводится на совершенно абстрактные определения, в которых он уже совершенно не познаваем.

### § 50.

Действительное в своей действительности и цельности—предмет новой философии—является также и объектом только для действительного и цельного существа. Новая философия имеет поэтому своим принципом познания, своим субъектом—не я, не аб-

солютный, т.-е. абстрактный дух, словом, не разум *in abstracto*, но действительное и цельное существо человека. Реальностью, субъектом разума служит только человек. Человек мыслит, а не я и не разум. Следовательно, новая философия опирается не на божественность, т.-е. не на истинность разума самого по себе, она опирается на божественность, т.-е. на истинность всего человека. Или иначе говоря: она хотя опирается и на разум, но на разум, коего существо — человеческое существо, т.-е. не на разум бесцветный и безъимьянный, но на разум, пропитанный кровью человека. Поэтому, если старая философия говорила: только разумное истинно и действительно, то, напротив, новая философия заявляет: только человеческое — истинно и действительно; ибо лишь человеческое — разумно; человек — мера разума.

### § 51.

Единство мышления и бытия имеет смысл и истинность лишь тогда, когда человек рассматривается как основа, субъект этого единства. Лишь реальное существо познает реальные вещи; лишь там, где мышление не субъект для самого себя, а предикат действительного существа, лишь там и мысль не отделена от бытия. Единство мышления и бытия не является поэтому

формальным единством, присоединяющим к мышлению самому по себе бытие, как определенность; оно зависит только от предмета, от содержания мышления.

Отсюда вытекает следующий категорический императив. Не пожелай быть философом в отличие от человека, да будет философ только мыслящим человеком; пусть он мыслит не как мыслитель, т.-е. в изолированном для себя естестве, вырванном из целостности действительного человеческого существа; мысли как живое, действительное существо, в качестве которого ты и предоставлен на волю оживляющих и освежающих волн мирового океана; мысли в существовании, в мире, как член такового, а не в пустом пространстве абстракции, как изолированная монада, как абсолютный монарх, как безучастный, внемировой бог,—только тогда ты можешь рассчитывать на то, что твои мысли будут собою представлять единство бытия и мышления. Как возможно, чтобы мышление, как деятельность действительного существа, не постигло истинных вещей и существ? Лишь в том случае, когда обособляют мышление от человека, возникают мучительные, бесплодные и для данной точки зрения неразрешимые вопросы: как мышление приходит к бытию, к объекту? Ибо фиксированное само по себе, т.-е. поставленное вне человека мышление находится вне всякой скрепы и связи с миром. Ты поднимаешься на

степень субъекта лишь тем, что подвергаешь себя унижению быть самому объектом для другого. Ты мыслишь лишь потому, что твои мысли сами могут быть мыслимы, и они истинны лишь в том случае, когда выдерживают пробу объективности, когда их признает и другой, кроме тебя, для которого они служат объектом; ты видишь лишь в качестве видимого, чувствуешь в качестве чувствуемого существа. Мир стоит открытым только для открытого ума, и только через чувства ум общается с миром. Но изолированное для себя, замкнутое в себе мышление, мышление без чувств, без человека, вне человека есть абсолютный субъект, который не может и не должен быть объектом для другого, но именно поэтому такое мышление, несмотря на все усилия, никогда и никоим образом не найдет перехода к объекту и бытию; в столь же малой степени как голова, отделенная от туловища, не сможет овладеть предметом, ибо отсутствуют средства,—органы хватания.

### § 52.

Новая философия есть полное, абсолютное, безотговорочное растворение теологии в антропологии — растворение не только в разуме, как это было в старой философии, но и в сердце, словом—во всем действительном существе человека. Но и в этом отношении она—лишь необходимый резуль-

тат старой философии, ибо, что раз разрешилось в уме, должно, наконец, разрешиться и в жизни, в сердце, в крови человека. Она является одновременно и истиной старой философии и вместе новой, самостоятельной истиной, ибо только истина, ставшая плотью и кровью, есть истина. Старая философия необходимо впала опять в теологию; то, что уничтожено только в разуме, только *in abstracto*, обладает противоположностью в сердце; напротив, новая философия не может больше вернуться вспять; что умерло и телом и душою, не может вернуться даже, как призрак.

§ 53.

Человек ни в каком случае не отличается от животного только мышлением. Он отличается от животного всем своим существом. Правда, кто не мыслит,—не человек, но не потому, что мышление—причина человеческого существа, а потому лишь, что оно—необходимое его следствие и свойство.

Поэтому нам и здесь незачем выходить за пределы чувственности, чтобы признать человека существом, стоящим выше животных. Человек—не партикулярное существо, как животное, но универсальное, и потому, в противоположность животному, неограниченное, свободное, ибо универсальность, неограниченность, свобода неразрывны. И эта свобода состоит не в какой-либо осо-

б о й способности, в воле; столь же мало эта универсальность заключается в особой способности мышления, разума; эта свобода, эта универсальность простирается на все его существо. Животные чувства острее человеческих, но лишь в отношении к определенным вещам, находящимся в необходимой связи с потребностями животного, и они сильнее именно благодаря этой определенности, этому исключительному ограничению определенным. Человек не обладает обонянием гончей собаки, вороны, но лишь потому, что его обоняние есть чувство, обнимающее все роды запахов, а, стало быть, свободное, безразличное к особым запахам. Но если чувство подымается над ограничениями частного и преодолевает свою связанность потребностями, то оно возвышается до самостоятельного, до теоретического значения и достоинства: универсальное чувство—разум, универсальная чувственность—духовность. Даже низшие чувства, обоняние и вкус, возвышаются в человеке на степень духовных, теоретических актов. Запах и вкус вещей служат объектами естествознания. Даже желудок человека, при самом презрительном к нему отношении, есть не животная, а человеческая сущность в силу своей универсальности—неограниченности определенным родом питательных средств. Именно потому человек свободен от той бешеной прожорливости, с которой животное бросается на свою

добычу. Оставьте человеку его голову, но дайте ему желудок льва или лошади,—и он, наверное, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается также лишь с ограниченным, т.-е. животным, чувством. Нравственное и разумное отношение человека к желудку заключается лишь в том, чтобы обходиться с ним, не как с скотским, а человеческим существом. Кто выключает желудок из человеческой сферы и переводит его в область животного, тот уполномочивает человека в еде на скотство.

§ 54.

Новая философия делает человека, со включением природы, как базиса человека, единственным, универсальным и высшим предметом философии, — следовательно, превращает антропологию, включая и физиологию, в универсальную науку.

§ 55.

Искусство, религия, философия или наука суть лишь проявления или обнаружения истинного человеческого существа. Человек, т.-е. совершенный, истинный человек лишь тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или нравственным и философским или научным смыслом или чувством; человек—лишь тот, кто не отвергает ничего существенно человеоче-

ского. Я—человек и ничто человеческое мне не чуждо,—это положение, взятое в своем универсальнейшем и высшем значении, является девизом современного философа.

§ 56.

Абсолютная философия тождества совершенно исказила точку зрения истины. Естественная точка зрения человека,—точка зрения различения я и ты, субъекта и объекта является истинной, абсолютной точкой зрения, а следовательно, и точкой зрения философии.

§ 57.

Соответствующее истине единство головы и сердца состоит не в упразднении и затушевывании их различия, но лишь в том, что существенный предмет сердца есть и существенный предмет головы, т. е. лишь в тождестве предмета. Новая философия, делая человека—существенный и высший предмет сердца—также и существенным и высшим предметом ума, обосновывает этим разумное единство головы и сердца, мышления и жизни.

§ 58.

Истина заключается не в мышлении, не в знании самом по себе. Истина есть лишь совокупность человеческой жизни и сущности.

§ 59.

Единичный человек сам по себе не заключает в себе сущности человека, ни в качестве нравственного, ни в качестве мыслящего существа. Сущность человека заключается лишь в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, базирующемся, однако, лишь на реальности различия между *я* и *ты*.

§ 60.

Одиночество, это—конечность и ограниченность, общественность есть свобода и бесконечность. Человек для себя—человек лишь в обычном смысле; человек вместе с человеком, единство *я* и *ты*, есть бог.

§ 61.

Абсолютный философ в качестве мыслителя говорил или, по крайней мере, думал о себе, на манер „l'étât c'est moi“ абсолютного монарха и „l'être c'est moi“ абсолютного бога,—а не как человек: „la verité c'est moi“. Человеческий философ, напрогив, говорит: даже в мышлении, даже в качестве философа, я—человек с людьми.

§ 62.

Истинная диалектика, это—не монолог одинокого мыслителя с самим собою, то—диалог между *я* и *ты*.

§ 63.

Троичность была высшей тайною, центральным пунктом абсолютной философии и религии. Но ее тайна, как было доказано исторически и философски в „Сущности христианства“, есть тайна общинной, общественной жизни, тайна необходимости *ты* для *я*, — истина, что никакое существо, как бы оно ни называлось, человек или бог или дух или *я*, не есть само по себе истинное, совершенное, абсолютное существо, что истина и совершенство заключаются лишь в единении, в единстве единосущных существ. Высшим и последним принципом философии является поэтому единство человека с человеком. Все основные отношения и принципы различных наук суть лишь различные роды и виды этого единства.

§ 64.

Старая философия обладает двоякою истинною, истиной для себя самой — философией, которая о человеке не заботится, и истинною для человека, — религией. Новая философия, напротив, как философия человека, есть по существу и философия для человека, — она имеет, без ущерба для достоинства и самостоятельности теории, даже в теснейшем созвучии с нею, существенно практическую, и

притом в высшем смысле слова — практическую тенденцию; она становится на место религии, она вмещает в себе сущность религии, она поистине сама есть религия.

§ 65.

Имевшие до сих пор место в философии реформистские попытки отличаются от старой философии более или менее только по виду, но не по роду. Непременнейшее же условие действительно новой, т.-е. самостоятельной философии, соответствующей потребности человечества и будущности, заключается в том, чтобы она отличалась от старой философии по существу.

32789.н



КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО

**„МАТЕРИАЛИСТ“.**

==  
ПЕЧАТАЕТСЯ

И В НЕПРОДОЛЖИТЕЛЬНОМ ВРЕМЕНИ ВЫЙДЕТ:

А. М. ДЕБОРИН — „Людвиг Фейербах — личность и мировоззрение“.

